

BÜİİFD

ISSN: 2147-0774

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 13 | Yıl: 2019/1

13

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

Bingol University
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

Sayı: 13 | Yıl: 2019/1

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (25 Haziran/25 Aralık) basılı yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

Bu dergi ulusal TR DİZİN, İSAM, İDEALONLINE ve ASOS veri indeksleri ile SOBİAD atıf dizin tarafından taranmaktadır.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Sahibi / Owner

(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)
Prof. Dr. Hakan OLGUN

Baş Editör / Editor In Chief

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN
Dr. Öğr. Üyesi M. Sami BAGA

Dil Editörü / Language Editor

Öğr. Gör. Ahmet KESMEZ

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK • Arş. Gör. Ömer TAY
Arş. Gör. Sahip AKTAŞ • Arş. Gör. Sadi YILMAZ
Arş. Gör. Fatmatüzzehra YAŞAR

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
İstanbul, 2019

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Şemal Medya Tasarım Ofisi
semalmedya@gmail.com

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN
Doç. Dr. Abdunâsir SÜT
Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR
Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ
Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM
Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN
Öğr. Gör. Ahmet KESMEZ
Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000 Merkez/
BİNGÖL Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyyatdergisi@hotmail.com

Baskı / Printing

Berdan Matbaacılık-Sadık Daşdoğan
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit.
C Blok No: 215-216, Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul
Tel: (0212) 613 12 11

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdulaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Prof. Dr. Ousama EKHTIYAR (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. Veddi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)

Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ (Üsküdar Üniversitesi), Prof. Dr. Salih PAY (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet YOLCU (İnönü Üniversitesi), Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Halim Öznurhan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Edip ÇAĞMAR (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Naci ASLAN (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Vejdî BİLGİN (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Doç. Dr. Hamdi ONAY (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Yaşar BAŞ (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Cihat YAŞAROĞLU (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Halide ASLAN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Abdullah BENLİ (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Enver ARPA (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa Atilla AKDEMİR (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim USTA (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Osman TAŞTEKİN (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Halim ÖZNRHAN (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Doç. Dr. Münteha MAŞALI (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Abdurrahman YAZICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. İsmail BULUT (Hitit Üniversitesi), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ömer TOKUŞ (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Eyüp ŞİMŞEK (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Halise Kader ZENGİN (Ankara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Luay Hatem YAQOOB (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇETKİN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ASWAD (Katar Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Amr Mohamed MADKOUR (Katar Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi M. Bilal TOLAN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin BUĞDA (Muş Alparslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEYLER (Yalova Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜNERİGÖK (Muş Alparslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Nuri DEMİREL (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKYÜZ (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YAZICI (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Murat KAYA (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Naim DÖNER (Bingöl Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial 9

MAKALELER/ARTICLES

Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Tâlîl /

Husn-Qubh and Kalami Ta'lîl In The Mu'tazila

İbrahim Özdemir 11-35

Molla Sadrâ'da İrade Problemi /

The Problem of Will in Mulla Sadra

Sedat Baran..... 37-58

İbn Âşûr'un Tefsirinde Kelimelerin Farklı Köklerden Türetilmesi

ve Anlama Yansımaları / The Different Etymological Roots of the Words

in the Tafsir of İbn Âşûr and Its Reflections on the Interpretation

Nusrettin BOLELLİ-Abdullah BEDEVA 59-75

Çocuk Tesettüründe Şerî Ölçüler /

Ecclesiastical Measurements in Children's Veiling

Abdulbasit SALTEKİN 77-90

Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği /

Ahi Evren and Ahi Community as a Role Model in the Islamisation of Anatolia

Mehmet Şirin AYIŞ..... 91-116

Zygmunt Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik /

Zygmunt Bauman and Religion: God, Man and Uncertainty

Mustafa GÜNERİGÖK 117-140

Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi:

Bireyin Dine Yabancılaşması Üzerine Bir Giriş / A Re-Reading Proposition

the Commodificated Religion in Consumption Society: An Introduction to the Individual's Alienation to Religion

Bekir KOÇ 141-167

Tokat Ebu Şems (Vezir Ahmed Paşa) Zaviyesi Vakfı
Tokat Abu Shams (Vizier Ahmed Pasha) Dewish Lodge' Foundation
Muhammet OKUDAN.....169-184

Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler /
The Concealer Narrators From Basra
Ali ÇELİK 185-210

Klasik Arap Mizahında Hatipler /
Orators In Classic Arabic Humor
Mehmet Nafi Arslan 211-231

İslâm Mirâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme /
The Review and Evaluation on The Refusal Matter in The Islamic Inheritance Law
Mehmet Aziz YAŞAR 233-258

Abdüllatif el-Bağdadî'nin el-İfâde ve'l İ'tibâr Adlı Eserinde Antik
Mısır Anlatımı: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım /
Abdullatif al-Baghdadi's Al-Ifâde ve'l İ'tibâr Ancient Egyptian Expression:
A Comparative Approach
Hakan CAN 259-283

Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hayatı ve Eserleri /
The Life and Works of Muhammad b. Ahmad at-Tarsûsî
Nusrettin BOLELLİ-Adem DOĞAN 285-309

Nafaka Yükümlüsünün Nafakası ile Sorumlu Olduğu Kimselere
Zekât Vermesinin Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi
Evaluation Of The Intelligence Of Nafaka Obligation To The Persons That
Are Responsible For The Participation
Muhammed ÇUÇAK 311-331

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 2019 Haziran sayısında sizinle buluşmanın gururu ve mutluluğunu paylaşmaktayız.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yılda iki defa (Haziran-Aralık) yayımlanan dergimiz, akademik yayıncılık açısından gelişimini sürdürmektedir. Dergimizin nitelikli uluslararası veri tabanlarında taranması, uluslararası düzeyde takip edilebilmesi ve uluslararası akademik standartlara uyması noktasındaki çabalarımız devam etmektedir. Dergimizin bu sayısı ile birlikte tüm işlemleri Dergipark üzerinden gerçekleştirilmektedir. Değerlendirme süreçleri kör hakem sistemiyle yapılmaktadır. TR Dizin'de taranan dergimizin uluslararası dizinlerde taranması için başvurular yapılmış ve editör kurulu tarafından gerekli adımlar atılmıştır.

Dergimizin niteliğinin artması için editörlüğümüz bünyesinde DOI numarası alma işlemleri yapılmış olup bu sayıdan itibaren dergimizde yayımlanan araştırma makalelerine DOI verilmesi sağlanmaktadır.

Derginin gerek kalite standartlarının yükselmesine gerekse ulusal ve uluslararası düzlemde tanınırlığına bağlı olarak yayın talep sayısı gün geçtikçe yükselmektedir. Nitekim bu sayısında dergimize yayımlanmak üzere farklı dillerde kaleme alınmış makale, çeviri ve kitap tanıtımı gibi pek çok araştırma ve inceleme yazısı gönderilmiştir. Ancak bunlardan derginin yayım ilke ve standartlarına uygun olup hakem değerlendirme sürecini başarılı bir şekilde geçen sınırlı sayıda çalışma yayımlanmıştır.

Bu sayıda katkılarıyla dergiye pozitif bir görünüm kazandıran editör ve alan editörü kurullarına, sayının yayımlanabilmesi için özveride bulunup hakemlik görevini icra eden tüm öğretim üyelerine ve çalışmanın son haline gelinceye kadar çaba sarfeden çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi T'alîl*

Husn-Qubh and Kalami Ta'lîl In The Mu'tazila

İbrahim Özdemir

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Associate. Prof., Bingol University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir - Bingöl, Turkey
ibrahimpalevi@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8119-1520

Geliş Tarihi: 04.03.2019, Kabul Tarih: 23.04.2019

DOI: 10.34085/buifd.535495

Öz

Kelamcılar yetkin sıfatlarla muttasıf olan Yüce Yaratıcıya ait bütün fiillerin, kulları ilgilendiren birçok dinî ve dünyevî değer taşıdığı konusunda hemfikirdirler. Ancak onlar bu değerlerin bilinme yolunun vahiy mi akıl mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onlar, daha çok *hüsün-kubuh* adıyla bilinen ve usul, ahlak, fıkıh ve diğer birçok bilim dalındaki tartışmalara da uzanan bu meselede iki temel görüş belirtmişlerdir. Farklı teolojik düşüncelerden ve epistemik argümanlardan kaynaklanan bu ihtilaf, insana ilişkin ilahî fiillerin temellendirilmesinde (ta'lîl) de kendini göstermektedir. Çoğu kelamcı, dinî hüküm ve tekliflerin ancak vahiyle birlikte varlık bulacağını, Yüce Yaratıcının tüm fiillerinin hikmete uygun tecelli ettiğini/edeceğini, maslahatı içerdiğini ve bunun da ilahî rahmetin bir tezahürü veya muktezası olduğunu söylemektedir. Başta Mu'tezile olmak üzere bazı kelamcılar ise birtakım aklî değer ve yargıların zarûrîlik ve önceliğinden hareketle bütün ilahî fiillerin hikmet ve maslahatları ihtiva etmesinin Yüce Yaratıcıya vacib olduğunu ileri sürmektedirler. Bu kelamcılar ilahî hikmet ve adaletin ancak bu şekilde tahakkuk edeceğini, aksi takdirde anlamsızlığın (abes) söz konusu olacağını söylemektedirler. Mu'tezilenin benimsediği hüsün-kubuh anlayışı, tarihi süreç içerisinde iki farklı aşama (zâtî, izâfî)

* Bu makale Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (IV-VIII. Asırlar) (Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016) adlı çalışmamda yer alan ilgili bölümün yeniden düzenlenmiş ve geliştirilmiş halidir.

geçirmiş ve her biri farklı birtakım argümanlarla savunulmaya çalışılmıştır. Mu'tezilî kelimciler ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla gerekçelendirilmesi bağlamında ilahî hikmet ve adalet argümanlarına sıklıkla başvurmanın yanı sıra, birtakım aklî ve naklî delillere de başvurmuşlardır. Mu'tezile, fiillerde içkin olan değerlerin ontolojik kaynağı hakkında Eş'arîler ve Mâtürîdîlerle aynı düşünürken, bu değerlerin epistemik kaynağı hususunda onlardan farklı düşünmektedir. Çalışmamızda bütün bu hususlar, ilk elden kaynaklara başvurularak incelenmekte ve Mu'tezilenin anılan kelimcilerle ayrıştığı ve kesiştiği hususlar objektif bir biçimde irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, İlahî fiiller, Hüsün-Kubuh, Ta'lîl, Hikmet.

Abstract:

Theologians agree that all acts of Almighty God characterised with competent attributes have significant religious and earthly value for man. However, they have different opinions on whether such value is known through revelation or reason. Theologians propose two main views in this issue, which is mostly known as husn-qubh (good-bad) and extends to discussions in procedure, ethics, fiqh and many other disciplines. This dispute, arising from different theological ideas and epistemic arguments, also manifests itself in the causation (ta'lîl) of divine acts concerning man. Many theologians maintain that religious rulings and propositions can only exist with revelation, and all acts of Almighty God have been/will appear according to wisdom and have an inherent purpose, which is a manifestation or justification of divine mercy. On the other hand, some theologians and the Mu'tazila in particular claim, considering the necessariness and priority of some rational values and judgments, that the existence of inherent wisdom and purpose in all divine acts is obligatory for Almighty God. They assert that divine wisdom and justice can only be realised in this way, or otherwise there will be meaninglessness (absurd). The husn-qubh approach of the Mu'tazila went through two different phases (subjective, relative) in historical process, and each was defended with different arguments. In addition to employing the arguments of divine wisdom and justice very often, theologians of the Mu'tazila school also resorted to some rational and textual proofs to justify divine acts with some affairs for man. While the Mu'tazila shared the same views with the Ash'aris and Maturidis about the ontological source of inherent values in acts, they thought differently on the epistemological source of these values. This study addresses all these issues by referring to first-hand sources, and seeks to demonstrate, in an objective manner, the points on which the Mu'tazila agreed or disagreed with the Ash'aris and Maturidis.

Key Words: Mu'tazila, Divine acts, Husn-Qubh, Causation, Wisdom.

GİRİŞ

Tüm yaratılmışları ifade eden âlem başta ilim, irade ve kudret olmak üzere yetkin ilahî sıfatların taalluku sonucu var olmuştur. Varlığı gâî açıdan konu edinen kelimciler, anılan sıfatlarla muttasıf olan Yüce Yaratıcının tüm fiillerinin kullar için birçok değer/maslahat ihtiva ettiğini ittifakla kabul etmişlerdir. Ancak onlar bu fiillerin içerdiği maslahatları içermeye keyfiyeti/niteliği hakkında farklı düşünmüşlerdir. Eş'arîler genelde varlığa özelde insana ilişkin ilahî fiillerin sayısız maslahatları barındırdığını; ancak bunun Yüce Yaratıcıya vacib olmadığını, bilakis O'nun mahza bir ihsanı olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdîler bazı nüanslar bulunmakla birlikte, Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Mu'tezile ise başta yaratma fiili olmak üzere varlığa ilişkin bütün ilahî fiillerin kullara dönük maslahatları tazammun ettiğini ve bunun Yüce Yaratıcıya vacib olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kelamcılar arasında vuku bulan bu ihtilafa bakıldığında bunun, temelde ilahî iradenin bazı aklî değerlerle tahdîd edilip edilemediği konusundaki ihtilaftan kaynaklandığı görülür. Kelamcılar bu konuda iki görüş benimsemişlerdir. Kahir ekseriyet, ilahî iradenin salt beşerî akılla kavranan birtakım değerlerle sınırlandırılmayacağını savunmaktadır. Bu kelimcılara göre ilahî irade birçok nassta da beyan edildiği üzere, mutlak olup haricî unsurlarla tahdîd edilemez. Ancak ilahî irade, bizzat Yüce Yaratıcının koyduğu bazı kurallarla sınırlandırılabilir.¹ Mu'tezile ise ilahî iradenin salt beşerî akılla algılanabilen ve yaratılmışları ilgilendiren bazı değerlere tabi olduğunu ve bu değerlere uygun tecelli etmesi gerektiğini savunmaktadır. İlahî fiillerin bu değerlerle temellendirilmesi (ta'lîl) konusunda farklı kelâmî yaklaşımlar da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamızda, çoğu kelimciler tarafından benimsenen ta'lîl anlayışlarının da varlık bulmasına zemin teşkil eden Mu'tezilenin ta'lîl anlayışı ve buna kaynaklık eden hüsün-kubuh görüşü üzerinde durulacaktır. Burada, Mu'tezilenin, varlık âlemine ilişkin ve birçok hikmeti barındıran ilahî fiillerin ilişme keyfiyetine ilişkin anlayışı ve bu anlayışın dayandığı temel argümanlar ele alınacak; hüsün-kubuh ve ta'lîl görüşlerinin Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcilerin görüşleriyle kesişen ve ayrışan noktalara temas edilecek ve birtakım değerlendirmelerde bulunulacaktır. Asıl konumuza geçmeden Mu'tezilenin hüsün-kubuh ve ta'lîl anlayışlarının yeterli düzeyle anlaşılmasına katkı sağlayan "kelamcılarda hüsün-kubuh" konusuna yer vermek faydalı olacaktır.

1 Bk. En'âm, 6/54.

A. KELAMCILARDA HÜSÜN-KUBUH

Kelamcılar hüsün-kubuh meselesi kapsamında, “fiillerde birtakım değer (maslahat, mefset) ve hükümlerin içkin olup olmadığı, insan aklının fiillerde içkin olan bu değer ve hükümleri vahiyden bağımsız kavrayıp kavramadığı, Yüce Yaratıcının fiil ve hükümlerinin bu aklı değerlere tabi olup olmadığı, salt insan aklının şer’î anlamdaki teklifi gerektirip gerektirmediği” gibi birtakım temel sorunları tartışmaktadırlar.² Kelamcılar birçok alana zemin teşkil eden ve *otantik değer ontolojisi* diye ifade edebilen bu meselede farklı epistemolojik bakış açılarından hareket etmiş ve farklı birtakım görüşleri ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri kısaca şöyle ifade edebiliriz: Mu’tezileye göre, bir kısmı (şer’iyyât,) hariç, tüm şer’î hükümler fiillerde içkin olan bazı aklı değerlere/maslahat ve mefsetlere tabidir. Dolayısıyla insan aklı bu değerleri vahiyden bağımsız idrak edebilir.³ Eş’arîler beşerî aklın, “aklî hükümleri, dünyevî olgu ve durumları” kavramasını mümkün görmekle birlikte, şer’î hükümleri vahiyden bağımsız idrak etmesini mümkün görmezler.⁴ Mâtürîdîler ise ilahî fiil ve hitabında içkin olan ve akıl tarafından idrak edilen bazı değerlerin varlığını kabul etmişlerse de, şer’î hükümlerin ancak vahiyle birlikte sabit olabileceğini kabul etmektedirler.⁵

Salt aklın şer’î-teklifi hükümleri idrak edemeyeceğini söyleyen Eş’arîler, vahyin oluşturduğu anlam ve bağlamlardan hareketle Yüce Yaratıcının fiil ve hitabında içkin olan şer’î hükümlerin ancak vahiy yoluyla sabit olabileceğini savunmuşlardır. Çoğu şer’î hükümlerin fiillerde var olan birtakım aklı değerlere tabi olduğunu söyleyen Mu’tezile, beşerî aklın idrak edebildiği bu değerleri itibara alarak Yüce Yaratıcının fiilleri hakkında birtakım değerler

- 2 Bk. Kâdî Abdülcebâr, Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Mahmud Kasım, (y.y., ts), VI, 3-4; Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhü’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. Baskı (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1998), IV, 282-283.
- 3 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 7, 18-26; *el-Muhîr bi’t-teklîf*, thk. Ömer Azmî, (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye, ts), 233-235; İbnü’l-Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Mu’temed fi usûlî’l-dîn*, thk. Madelung Wilferd (Tahran: Muessese-i mutalaat-i İslâmî, 1390), 831-833.
- 4 Bk. Bâkîlânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Temhidü’l-evâil ve telhisu’d-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-kütübî’s-sakâfiyye, 1987), 384; Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh, *el-İrşâd*, thk. As’ad Temîm, 2. Baskı (y.y: Müessesetü’l-kütübî’s-sakâfiyye, 1992), 228.
- 5 Bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu’t-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1979), 201; İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Müsâyerâ fi ilmi’l-keîlâm*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd (Lübnan: Dâru Bibliyon, 2005), 94.

öngörmekte ve bunlara uygun düşen şer'î hüküm ve teklifleri vahiyden bağımsız/önce tespit etmektedir. Mâtürîdîler de fiillerde mündemiç olan bazı temel değerlerin akıl tarafından algılanabileceği hususunda Mu'tezileye yakın bir tavır sergilemekle birlikte, bu değerlere dayanan şer'î hükümlerin sübutu konusunda Eş'arîlerle aynı görüşü benimsemişlerdir. Verilen bu temel bilgilerden sonra çalışmamızın ilk bölümünü teşkil eden "Mu'tezilede hüsün-kubuh" konusuna yakından bakmaya çalışalım.

B. MU'TEZİLE'DE HÜSÜN-KUBUH

Mu'tezilenin hüsün/iyilik ve kubuh/kötülük kavramları için yaptıkları tanımlara bakıldığında kubhun, "aklî bakımdan zemmi gerektiren şey," hüsnün de "aklî açıdan methi gerektiren şey," olduğu hususunda birleştiği görülür.⁶ Bu da hüsün ve kubhun akıl tarafından kavranabilen birer değer olduğunu göstermektedir. Nitekim bu iki kavramın kullanıldığı tüm anlamlar salt akılla kavranmakta ve vahiyden bağımsız algılanan bazı aklî değerlere tabi olmaktadır.⁷

Mu'tezilî kelimciler hüsün ve kubhun akıl yoluyla idrak edilen değerler olduğunu üç aşamada ortaya koymuşlardır. Bu aşamaları şöyle ifade etmek mümkündür: İlk dönem Mu'tezilî kelimciler insan fiillerinin akıl yoluyla elde edilen bazı zâtî nitelikleri taşıdığını söylemişlerdir.⁸ Bunlara göre insan fiillerinin taşıdığı iyilik ve kötülük vasıfları, haricî etkenlerden değil, fiillerin kendisinde var olan birtakım zâtî özelliklerden kaynaklanmaktadır. Buna göre iyi veya kötü fiiller daima aynı vasıfları taşımaktadır. Zira fiillerin taşıdığı bu özsel nitelikler onlardan ayrılmadığı gibi değişime de uğramamaktadır. İskâfî (ö.240/854) bu hususu şöyle ifade etmektedir: "*Taâtler kendinde iyidir. Kötü fiiller de (haricî) bir illetten dolayı değil, zatı gereği kötüdür. Taât zatı gereği taattir; masiyet de zatı gereği masiyettir.*"⁹ Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025), Ka'bî'nin: "*Kötü fiil, hem taşıdığı sıfat hem de zatı/aynı gereği kötüdür*" ifadesini

6 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-üsre, 2009), 41; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimaşk:1965), I, 9.

7 Bu anlamlar için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI,7; *el-Muhîr fi't-teklîf*, 223; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 831-833.

8 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 309-310.

9 Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire:Mektebetü'n-nahdati'l-Misriyye, 1950), II, 43.

bu anlama hamletmektedir.¹⁰ Hayyât (ö.300/913 [?]) bu görüşü dile getiren ilk dönem Mu'tezilenin kendi içinde iki gruba ayrıldığını şöyle ifade etmektedir: *"Bu görüş sahipleri, fiilleri şu iki kısma ayırmaktadırlar: Neshi caiz olan kabîh fiillerin kötülüğü (günah sayılmaları) ilahî nehiylerle sabit olurken, neshi caiz olmayan kabîh fiillerin kötülüğü onların zatından neşet etmektedir."*¹¹

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), oğlu Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) başta olmak üzere Basra Mu'tezilesine mensup kelimcılara göre insan fiilleri zâtî değil, izâfî vasıfları (vücûh) taşımaktadır.¹² İkinci aşamayı oluşturan bu görüşe göre fiillerdeki vecihler, onların iyilik veya kötülük değerlerine etki eden birtakım değişken hallerdir. Bu vecihler iyi olabildiği gibi kötü de olabilmektedir. Nitekim sıdk, adalet, şükretmek, iyilik yapmak gibi vasıflar iyi vecihlerin bazı örneklerini oluştururken, vacibin terki ve zulüm gibi vasıflar da kötü vecihlerin bazı örneklerini oluşturmaktadır. Nitekim vacibi terk etmek kötülük vasfının veçhini teşkil ederken, kabîhi terk etmek iyilik vasfının veçhini teşkil etmektedir. Herhangi bir maslahatı içermeyen veya bir zararı defetmeyen zulüm ise temel kötülük vecihlerinin başında gelmektedir. İnsan aklı izâfî vecihleri idrak etmekle birlikte onları taşıyan fiillerin iyilik ve kötülüklerini de idrak etmekte ve bu fiillerle ilgili bazı hükümler verebilmektedir. Anılan izâfî vecihler herhangi bir değişime uğramadıkça aynı etkilerde bulunmaktadır.

Vücûh nazariyesi adıyla anılan bu nazariyeyi savunan Mu'tezile kelimcileri fiilleri iyilik ve kötülük vecihleri açısından üç kategoriye ayırmaktadırlar: 1.Uyku halindeki bir insanın fiilinde olduğu gibi iyilik ve kötülük vecihlerini içermeyen fiiller. Bu fiiller varlık/vücut niteliği dışında başka nitelikler taşımaz. Yüce Yaratıcının fiilleri arasında bu tür fiiller bulunmaz. Zira O'nun tüm fiilleri iyilik vecihlerini içkindir. 2. Sadece kötülük vecihleri taşıyan fiiller. Bütün ahlâkî kötülükler bu kategoride yer almaktadır.3. Sadece iyilik vecihlerini içeren fiiller. Bunlar da mahza iyi fiiller olup kendi içinde vacib, mendub ve mubah kısımlarına ayrılmaktadır.¹³

Mezkûr kelimciler fiillerin içerdiği vecihleri de üçe ayırmaktadırlar. Bazı vecihler aklî bakımdan zemmi gerektirirken, bazıları da aklî açıdan methi

10 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 309.

11 Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendî*, thk. Muhammed Hicazî (Kahire: Mektebetü's-sakâfetu'd-dîniyye, ts.), 71.

12 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI,77; *Şerhu usûli'l-hamse*, 309.

13 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 6-10.

gerektirmektedir. Diğer bazı vecihler ise ne methi ne de zemmi gerektirir. Bütün bunlar farklı birtakım nedenlere dayanmaktadır. Bu nedenler de fiillerin kendileri olmadığı gibi faillerinden sadır olmaları da değildir.¹⁴ Aksi takdirde bütün fiillerin aynı kategoride yer alması lazım gelirdi. Zira bütün fiiller fiil olma ve failden sudur etme noktasında eşittir.

Övgü ve yergiyi gerektiren vecihler kendi içinde birtakım farklı kısımlara ayrılrsa da aynı hükümde buluşabilmektedir. Örneğin, bir fiilin zulüm diğer bir fiilin de yalan olması bu iki fiilin kötülük niteliğinde buluşmasına engel değildir. Binaenaleyh fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları anılan vecihleri meydana getirmektedir. Beşerî akıl fiillerdeki zâtî vasıfları vahiyden bağımsız idrak edebildiği gibi izâfî vecihleri de aynı şekilde idrak edebilmekte ve onlarla alakalı bazı hükümlerde bulunabilmektedir.¹⁵

"Vucûh nazariyesini" savunan Mu'tezileye göre fiiller taşıdıkları farklı vecihlere göre farklı değerlere ve bu değerlere bina edilen değişik hükümlere konu olmaktadır. Sözgelimi, yalan söyleme fiili gerçeğe aykırı olması veçhiyle kötülük vasfını kazanırken, bir fayda sağlaması veya zararı defetmesi veçhiyle de iyilik vasfını kazanmaktadır. Kâdı, fiillerin birtakım zâtî nitelikleri taşıdığını ileri süren Ka'bî'ye itiraz bağlamında "eve girmek" ve "secde etmek" fiillerini örnek verip bu fiillerin zâtî değil, izâfî vecihler taşıdığını söylemektedir.¹⁶ Nitekim başkasına ait olan bir eve izinsiz girmek kötülük, izin alıp girmek ise iyilik niteliğini almaktadır. Yüce Yaratıcı için secde etmek iyilik, diğer varlıklar için secde etmek ise kötülük vasfını almaktadır. Kâdı, fiillerin birtakım izâfî vecihler taşıdığını gösteren başka örneklerle de yer vermektedir.¹⁷

Fiillerin izâfî vecihler taşıdığını ifade eden ikinci aşama, Mu'tezilî anlayışın evrilmesi açısından önemli bir merhale kabul edilmekle beraber, netice itibariyle fazla bir önem taşımaz. Zira *vücûh nazariyesi* ismiyle anılan bu anlayış, yukarıda bahsedilen zâtî anlayıştan farklı birtakım hükümleri netice vermemektedir. Nitekim diğer kelimciler tarafından şer'î olduğu kabul edilen hüsün-kubuhun üçüncü anlamı (fiilin sevab veya ıkağı gerektirmesi) bu anlayışa göre de aklî bir anlam olarak kabul edilmekte ve bazı talî/fıkhi

14 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 13, 24-25,53.

15 Zâtî ve izâfî vasıflar arasındaki farklar için bk. Muhammed Kandîl, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh* (Kahire: Mektebetü Külliyyeti Usûlî'd-dîn, ts.), 111.

16 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu usûli't-hamse*, 310.

17 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 160-176; Kandîl, *el-Esâs*, 3-56.

hükümlere esas kılınmaktadır. Bu da zâtî ve izâfî anlayışların netice itibarıyla pek farklı olmadığını göstermektedir. Zira bu anlayışlardan her biri farklı argümanlara, diyalektik biçimlerine ve istidlâl yöntemlerine başvurmakla birlikte, Mu'tezile mezhebinin özünü savunmada birleşmektedir.

Mu'tezilî kelimacılar yukarıda yer verilen iki aşamada insan fiilleri için söz konusu ettikleri zâtî ve/veya izâfî vasıfları, ilahî fiiller için de söz konusu etmektedirler. Onlara göre ilahî fiiller de zâtî ve/veya izâfî birtakım ölçülere/vecihlere sahiptir. Zira iyilik ve kötülük ölçüleri/vecihleri, görünen (şâhid) ve görünmeyen varlıklara (gâib) göre değişmemektedir.¹⁸ Şu var ki, Yüce Yaratıcı kötü fiilleri asla işlemediğinden O'nun bütün fiilleri salt hüsün vasfıyla/cihetiyle nitelenmektedir. Bu da Mu'tezilenin farklı gerekçeleri ileri sürmekle birlikte, bütün ilahî fiilleri asgari düzeyde hasen kategorisinde gördüğünü göstermektedir. Bütün ilahî fiilleri hasen kategorisi içinde görmelerinin temel gerekçeleri de bu fiillerin zemme mûcib/müstahak fiiller olmasının aklî açıdan imkânsız oluşudur. Çünkü Yüce Yaratıcının, aklın kötü gördüğü şeyleri yapması mümkün olmadığı gibi vacib gördüğü şeyleri ihmal etmesi de mümkün değildir. Aklî bakımdan zemmi gerektiren şeyler de bu iki husustan ibaret olduğuna göre Yüce Yaratıcının bütün fiillerinin iyi olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Nitekim bu iki hususu taşıyan fiiller bilgi ve gayeden yoksun olarak vuku bulan ve uyku, unutkanlık ve anlamsızlık gibi beşerî durumlardan kaynaklanan kötü fiillerdir. Yüce Yaratıcının bu tür fiil ve durumlardan münezzeh olduğu ise açıktır. İlahî fiilleri kapsayan en genel kavramın *hüsün* kavramı olması da buradan kaynaklanmaktadır. Mu'tezile tarafından insan fiilleri için söz konusu edilen zâtî ölçülerin ve izâfî vecihlerin ilahî fiiller için de söz konusu edilmesi, "Gâibi şâhide kıyas" anlamına gelmektedir. Mu'tezilenin birçok konuda bu yönteme başvurduğu ve buna birçok hükmü bina ettiği bilinmektedir.

Mu'tezilî kelimacılar insan fiilleri için geçerli olan iyilik ve kötülük vasıflarını ilahî fiiller için de söz konusu ederken dayandıkları en önemli gerekçe, aklî hüsün ve kubhun zarurîliği prensibidir.¹⁹ Bu hususu kısaca şöyle izah edebiliriz: Mu'tezileye göre insanın kendi zihninde var olan iyilik ve kötülüklerle dair bilgisi, aklın idrak ettiği ilk bedihî bilgiler arasında yer almaktadır. İnsan aklının temel iyilik ve kötülükleri idrak etmesi, tıpkı duyu organlarının

18 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 122-123, 177; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Minhâc fi usûlî'd-dîn*, thk. Sabine Schimidtke (Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiye li'l-ulûm, 2007), 26.

19 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 185.

duyusal varlıkları/mahsusâtı algılaması gibi bedihîdir. Zira duyu organları somut şeyleri bedihî olarak algıladığı gibi akıl da zulmün kötü ve zemme müstahak bir şey olduğunu bedihî olarak algılayabilmektedir. Diğer bir anlamla, akıl mahsus varlıklar (şâhid) için zarurî gördüğü hükümleri gâib varlık/Yüce Yaratıcı için de zarurî görmektedir. Bunun en başat nedeni de aklın zorunlu gördüğü hükümlerin varlıktan varlığa değişmemesidir.²⁰ Bu durum, aynı zamanda aklın yetkinliğinin de bir göstergesidir. Nitekim akıl sahipleri duyularla algılanan bilgiler hakkında ihtilaf etmedikleri gibi akıl yoluyla bedihî olarak algılanan bilgiler hakkında da ihtilaf etmemişlerdir.²¹ Fiillerde içkin olan iyilik ve kötülük vasıflarının failden faile değişmemesi de buradan ileri gelmektedir. Ancak Mu'tezile tarafından zarurî kabul edilen bu ve benzeri bazı hususlar Eş'arîler hatta bazı Mu'tezilî bilginler tarafından nazarî kabul edilmektedir. Bu da Mu'tezilenin, *zarurî* kavramını yerinde kullanmadığını/esnek bir anlamda kullandığını göstermektedir.²²

Fiillerdeki zâtî ve/veya izâfî vasıfların aklî olup failden faile değişmemesi, kullar için vacib ve kabîh olan fiillerin Yüce Yaratıcı için de vacib ve kabîh olduğu göstermektedir. Bu husus, "şâhid varlıklar için söz konusu olan aklî hükümler gâib varlık için de geçerlidir," şeklinde dile getirilmektedir.²³ Kâdî'nın: "Yüce Yaratıcı, peygamberlerin ve müminlerin yaptıkları iyiliklere karşı *sewab* vermemiş olsaydı, O da bizim gibi vacibini yapmamış sayılırdı,"²⁴ şeklindeki sözü bu hususu ifade etmektedir. Mu'tezile iyilik ve kötülükler dair bilginin aklî olduğunu söylemekle birlikte, bütün iyilik ve kötülüklerin aynı düzeyde olmadığını, bir kısmının diğer bir kısmı için temel teşkil ettiğini de ifade etmektedir.²⁵ Sözelimi, *zulüm*, *abes* ve *yalan* temel kötülükler olup diğerleri için birer ölçüt konumundadır.²⁶

Mu'tezile, fiillerde içkin olan iyilik ve kötülükleri, bilinme şekli açısından üçe ayırmaktadır. 1. Bazı fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları, bedihî olarak bilinmektedir. Yarar sağlayan doğruluk ve zarar veren yalan örnekleri gibi.

20 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 303.

21 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 18.

22 Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 229; Mahmûd Ebû Dakîka, *el-Kavlu's-sedîd fî ilmi't-tevhîd*, thk. İvâdullah Câd Hicazî (y.y.: ts.), I,36.

23 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 128.

24 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, 13.

25 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 18-30.

26 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 18, 24.

2. Bazı fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları, nazari olarak bilinmektedir. Zarar veren doğruluk ve fayda sağlayan yalan örnekleri gibi. 3. Taabbudî fiillerde görüldüğü üzere bazı fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları ise vahiy yoluyla bilinebilmektedir.²⁷ Vahiy/peygamber bu son kısım fiillere ait hükümleri beyan ettikten sonra akıl bu hükümleri kavramaktadır. İlk iki kısımda ise vahiy, akıl tarafından algılanan hükmü teyit etmektedir. Ancak her üç kısımda da hükmü koyan akıl değil, Yüce Yaratıcıdır. Mu'tezile zannedildiğinin aksine, hükümlerin akıl tarafından vazedildiğini söylememektedir. Onlar da diğer kelimacılar hatta diğer tüm İslam bilginleri gibi aklın, hükmü vazetmediğini kabul etmektedirler. Mu'tezilenin bu konuda söylediği şey, hükmün Yüce Yaratıcı tarafından insanın aklına yerleştirilmiş olmasıdır.²⁸ Kâdî, bu hususu şöyle ifade etmektedir: *"Mükellefin yükümlü olduğu dinî ve dünyevî hususlar bir bütün olarak akla yerleştirilmiştir. Ancak akıl, mükelleflere düşen bütün fiil ve terkleri detaylı olarak bilemez."*²⁹ , *"Peygamberlerin getirdikleri her şey, bir bütün olarak akla yerleştirilen hükümlerin detayıdır. Daha önce beyan ettiğimiz gibi maslahatın iyiliği ve mefsedetin kötülüğü akılda sabittir. Ancak bizim her cüzî fiil için 'bu maslahattır' veya 'bu mefsedettir' hükmünde bulunma imkânımız yoktur. Bu nedenle peygamberler bu kabil fiillerin durumunu bizlere bildirmek için gönderilmişlerdir. Binaenaleyh peygamberler, daha önce Yüce Yaratıcı tarafından aklımıza yerleştirilen hükümleri teyit ve tafsil etmektedirler. Bu nedenlerdir ki peygamberlerin durumu doktorların durumuna benzemektedir. Nitekim doktorların vazifesi 'bu bitki yararlıdır', 'bu bitki zararlıdır' şeklindeki hükümleriyle muşahhas bitkilerin durumunu beyan etmektir. Biz onların bu beyanından önce bedene zararlı olan şeylerin defedilmesinin vacib, yararlı olan şeylerin de elde edilmesinin iyi olduğunu biliriz."*³⁰

Kâdî'nın bu ifadeleri Mu'tezile ile diğer kelimacılar özellikle Eş'arîler arasındaki tartışmanın, hükmün akıl tarafından vazedilip edilmediği konusunda değil, fiil ve nesnelerde içkin olan değerlerin epistemolojik kaynağının ne olduğu hususunda cereyan ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Eş'arîlere göre vahiy, fiil ve nesnelerin taşıdığı değerleri vazettiği gibi beyan da etmektedir. Onlara göre hükmün/değerin müsbiti de muzhiri de vahiydir. Vahiy gelmeden önce fiil ve nesnenin aklî veya örî bir değeri söz konusu

27 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 64-66.

28 Muhammed Şerif, Ahmed, *Fikretu'l-kanuni't-tabî' inde'l-Müslimîn*, 2. Baskı, (Erbil: Aras, 2011), 49.

29 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhîr*, 31-32.

30 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 565; *el-Muğnî*, VI, 62, 64.

olsa da şer'î bir değeri/hükmü yoktur. Mu'tezileye göre ise Yüce Yaratıcı fiil ve nesnelere değer yüklemiş ve bu değerlerin bilgisini de bir bütün olarak insan aklına yerleştirmiştir. Vahiy gelmeden de insan akli hem bu değerleri hem de bu değerlere bina edilen şer'î hükümleri kavrayabilmektedir. Peygamberler bu tür hükümlerde akli desteklemek için gönderilirler. Bazı fiil ve nesneler de vardır ki, vahiy onların durumunu haber vermeden akıl onlarda içkin olan değerleri algılayamaz. Akıl, bu tür hüküm ve değerlerde vahiy destekler.³¹ Binaenaleyh akıl ilk iki kısımda bahsedilen hükümleri vahiyden bağımsız idrak edebilirken, son kısımdaki hükümleri ise vahiyden sonra algılayabilmektedir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda Mu'tezilenin, aklın koyduğu ölçülere göre her şeye anlam yükleyen dogmatik rasyonalistlerden farklı oldukları görülür. Zira bu filozoflara göre akıl, sadece algılayan bir araç değil, aynı zamanda hükmü/hakikati inşa eden temel bir ilkedir de. Oysa Mu'tezile diğer kelimacılar gibi akli, hükmü inşa eden değil, keşfeden bir bilgi kaynağı olarak görmektedir.

Mu'tezile üçüncü ve son aşamada aklın bedihî olarak kabul ettiği zâtî veya izâfî hükümlerin gereği olan şer'î hükümlerin vazedilmesinin Yüce Yaratıcıya vacib olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre Yüce Yaratıcının, aklın iyi gördüğü fiilleri emretmesi, faillerini methedip onlara sevap vermesi, kötü gördüğü fiilleri nehyetmesi ve faillerini zemmedip onlara azap vermesi vacibdir. Zira aklın iyi veya kötü gördüğü fiiller, Yüce Yaratıcı nezdinde de aynı durumdadır. Nitekim Yüce Yaratıcı kötü fiillerin kötü olduğunu vacib fiillerin de vacib olduğunu bildiği gibi kötü fiilleri yapmaya ve vacib olanlarını ihlal etmeye muhtaç olmadığını da bilmektedir. Dolayısıyla O'nun kötü olanı yapması ve vacib olanı ihlal etmesi aklen mümkün değildir.³² Binâenaleyh Yüce Yaratıcı iyi fiilleri yapmak kötü fiillerden de kaçınmak durumundadır. Bu nedenledir ki, ilahî emir ve nehiyeler/vahiy, fiillerin taşıdığı zâtî veya izâfî vasıflara uygun olarak gerçekleşmekte ve fiillerde içkin olan akli değerleri teyit etmektedir. Kâdî, bu hususu şöyle ifade etmektedir: "*İlahî nehiyeler kötü fiillerin kötülüğünü gerektirmez; izhar eder. İlahî emirler de iyi fiillerin iyiliğini gerektirmez; izhar eder.*"³³ Buna göre ilahî hitap iyilik ve kötülüğün gerektireni/mûcibi değil, gereğidir/mûcebidir. Binâenaleyh fiiller zâtî vasıflar veya izâfî vecihler açısından iyi oldukları için ilahî emirlere konu olurken, kötü oldukları için de ilahî nehiyere konu olmaktadır. Vacib ve kabîh kavramlarının

31 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 100.

32 Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 863-864.

33 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît*, 254.

Yüce Yaratıcı için geçerli olması da buradan ileri gelmektedir. Çünkü bu iki kavram/anlam, failden faile değişmemektedir.

Mu'tezileye göre fiillerin iyilik ve kötülük değerleri, Eş'arîlerin söylediklerinin aksine, "Yüce Yaratıcının hitabı", "Yüce Yaratıcının her şeyin maliki ve sahibi olması" gibi argümanlarla temellendirilmez. Bilakis bu değerler, fiillerin iyilik ve kötülük vecihleriyle gerekçelendirilir. Bunun başat delili de Allah inancını/vahiy bilgisini zihnimizde yok farz ettiğimizde bile zulmün kötü olduğunu bilmemizdir. Buna mukabil içki içmenin ve bir dirhemi iki dirheme karşılık satmanın kötülüğünü salt akılla bilmememizdir. Dolayısıyla zulmün kötülüğü, vahiyle değil, akılla bilinmektedir. Nitekim temel kötülükler vahiy yoluyla idrak edilmiş olsaydı, içki ve faizde olduğu gibi zulmün kötülüğünü de vahiyle bilmemiz gerekirdi. Bütün bu hususlar yalan, zulüm ve diğer temel kötülüklerin bilgisinin şer'î değil, akli olduğunu göstermektedir. Mu'tezile tarafından hüsün-kubuh kavramları için yapılan tanımlarda *kötülük* ile *aklî yergi* ve *vacibin terki* arasında sıklıkla irtibat kurulması da buradan kaynaklanmaktadır.³⁴ Temel kötülöklere dair bilginin aklî olduğunu gösteren diğer bir delil de "Allah inancını taşımayan ve vahiyden haberdar olmayan insanların da bazı temel iyilik ve kötölüklerin bilgisine sahip olmalarıdır." Bu nedenledir ki insan akli, acılardan nefret ettiğı gibi bu tür kötölüklerden de nefret etmektedir. Oysa insanın içki ve benzeri şer'î kötölüklerden nefret etmesi için akılla birlikte, vahyin bilgisine de ihtiyaç vardır. Bu ise sadece taabbüdî/şer'î fiillerin aklî hüsün ve kubhun kapsamı dışında kaldığını göstermektedir. Çünkü bu tür fiillerin taşıdığı vasıflar ancak vahiyle bilinmektedir. Mu'tezileye göre Eş'arîler tarafından sıklıkla başvuru, "Yüce Yaratıcı'nın her şeyin mutlak maliki olması," argümanı, fiillerin hüsün ve kubhu için gerekçe teşkil etmez. Zira *malik/mülkiyet* kavramının taşıdığı anlamlardan hiçbirisi ilahî fiillerin hüsnünü gerektirmez.³⁵ Bunun en büyük göstergesi de iyilik ve kötölük vasıflarının failden faile değişmemesidir.

Mu'tezilenin yukarıda yer verilen hüsün-kubuh anlayışını Bağdat ve Basra ekolleri bağlamında ve bütüncül bir biçimde şöyle ifade edebiliriz: Mu'tezilenin Bağdat ekolüne göre fiiller zatları gereğı iyi veya kötüdür. Fillerin zâtî açıdan iyi veya kötü olması bu fiillerin bütün şart ve durumlar-

34 Bk. Kâdı Abdülcebâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 41; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9.

35 Bk. Kâdı Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 87-121; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 874-875.

da aynı konumda bulunmasını gerektirmektedir. Buna göre iyi fiilin kötü fiile ya da kötü fiilin iyi fiile dönüşmesi mümkün değildir. Nitekim bir fiil, doğurduğu değişik neticelerden dolayı farklılık arz edecekse, burada bir fiilden değil, birden çok fiilden bahsetmek gerekir. Sözelimi, vurmak fiili, doğurduğu birtakım maslahatlardan ötürü iyilik, yol açtığı bazı zararlardan ötürü de kötülük vasfını kazanacaksa burada iki ayrı fiil söz konusudur. Aynı durum yalan söylemek, öldürmek ve diğer fiiller için de geçerlidir. Bu ekolün en büyük temsilcilerinden biri olan Ka'bî'den nakledilen: "*Kötü olarak vuku bulan bir hareketin iyi olarak vuku bulması mümkün değildir*,"³⁶ sözü bu hususu ifade etmektedir. Ka'bî buradan hareketle biri iyi diğeri kötü olan iki siyah rengi bile ayrı iki renk olarak kabul etmekte ve bu durumun bütün arazlar için geçerli olduğunu söylemektedir.³⁷ Bu nazariyeyi savunanlara göre bütün fiiller birbirinden bağımsız iki ayrı dairede yer almaktadır. Bu dairelerin birinde yer alan bir fiilin diğeri bir daireye geçmesi mümkün değildir.

Ebû Alî el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim ve onları izleyen Kâdî Abdülcebbâr ise fiillerin zâtî özelliklerini değil, izâfî vecihlerini esas alan farklı bir hüsün-kubuh nazariyesini savunmuşlardır.³⁸ "Vücûh" adıyla bilinen bu nazariye, temelde insanların içinde bulundukları durumlar ile fiillerin haiz oldukları vecihler/yönler arasında yapılan mukayeseden hareketle temellendirilmeye çalışılmaktadır. Kâdî tarafından olgunlaştırılan bu nazariyeyi şöyle izah edebiliriz: Şahıslar için bazı durumlar söz konusu olduğu gibi fiiller için de bazı vecihler söz konusudur. Şahıslara ait durumlar onları birbirinden ayırttırıp farklı fiil ve hükümlere konu kıldığı gibi fiillere ait vecihler de onları birbirinden ayırttırıp farklı vasıf ve hükümlere konu kılmaktadır. Örneğin, bir şahıs herhangi bir fiile güç yetirdiğinde kudret sıfatıyla nitelenirken, bu durumda olmayan diğeri bir şahıs ise acizlik vasfıyla nitelenir. Aynı şekilde bir fiil, bir vecihten ötürü bir vasma ve hükme tabi olurken, bu vecihten yoksun olan diğeri bir fiil, farklı bir vasma ve hükme tabi olmaktadır. Bu husus, birden çok şahıs ve fiiller için söz konusu olduğu gibi tek bir şahıs ve tek bir fiil için de söz konusudur. Buna göre fiillere yüklenen değerler onların sahip olduğu vecihlerden kaynaklanmaktadır. Bu vecihler de fiillerin, içinde varlık kazandığı bağlam-

36 Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen, *Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade ve Ridvan Seyyid (Trablus: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979), 115.

37 Bk. Nisâbü'rî, *Mesâil*, 115, 354-355.

38 Her iki nazariyenin geniş bir mukayesesi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 160-176; Kandîl, *el-Esâs*, 111.

lardan ileri gelmektedir. Bu nazariyeyi benimseyen Mu'tezileye göre fiilin iyilik ve kötülük nitelikleri, fiilin varlık vasfından veya onun failinden değil, haiz olduğu vecihlerden hâsıl olmaktadır. Dolayısıyla fiiller, fiil olmaları veya faillerinden sadır olma nedeniyle farklılık arz etmemektedir. Zira bütün fiiller fiil olma ve failden sudur etme noktasında müşterektir. Müşterek noktalar ise ortakların farklılaşmasına yol açmamaktadır. Felsefe ve mantıkta yaygın olarak kullanılan: "Müştereklerin birleşme noktaları, ayrışma noktalarından farklıdır," kuralı bu hususu ifade etmektedir. Buna göre fiillerin sabit vecihleri bulunmamaktadır. Bu nedenledir ki bir fiil, sahip olduğu bir vecihten dolayı iyilikle, diğer bir vecihten dolayı da kötülükle nitelenebilmektedir. Nitekim secde fiili, Allah için yapıldığında iyilik, diğer varlıklar için yapıldığında ise kötülük vasfını almaktadır.³⁹ Fiillerin içerdiği iyilik ve kötülük vecihlerine dair bilgi, insan aklında zorunlu olarak vardır. Bu bilgi aynı zamanda aklın yetkinliğinin de bir göstergesidir.⁴⁰ Nitekim bu bilgi, insan aklında zorunlu olarak var olmasaydı, insanın bu bilgiyi ve bundan elde edilen diğer bilgileri öğrenmesi mümkün olmazdı. Şöyle ki; herhangi bir konuyu nazar/istidlâl yoluyla elde etmeye çalışan birinin bu faaliyette bulunabilmesi için aklî bakımdan yetkin olması gerekmektedir. İstidlâl faaliyetinde bulunan bir insanın aklî bakımdan yetkin olabilmesi için de bazı temel/zorunlu bilgilere sahip olması gerekir. Aksi takdirde girdiği fikrî faaliyet sonuçsuz kalmaya mahkûm kalır. Yukarıda yer alan iki nazariyede de sözü edilen bilgiler bu zorunlu bilgilerin içinde yer almaktadır. Zira insan aklı, duyuusal bilgileri zorunlu olarak algıladığı gibi adalet ve cömertliğin övülmeye layık iyi birer fiil, zulmün ve abesin yerilmeye müstahak kötü birer fiil olduğunu da bedihî olarak bilmektedir. Daha genel bir ifadeyle, hissî ve aklî bilgiler insan aklında zorunlu olarak var olduğu gibi fiillerin iyilik ve kötülüklerine ilişkin bilgi de insan aklında aynı şekilde vardır. Mu'tezile bu zorunluluğa *aklî zorunluluk* veya *zorunlu bilgi* adını vermektedir.⁴¹

Fiillerin sahip olduğu iyilik ve kötülük değerlerinin aklî olduğunu savunan Mu'tezilenin ileri sürdüğü istidlâllere bakıldığında, bunların gerçeklikle pek örtüşmediği görülür. Bu nedenledir ki Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ilk insanın, kendisine yararlı ve zararlı olan şeyleri ancak vahiy yoluyla bileceğini söylemektedir. Zira ilk insan için ihtiyaç tecrübeden önce gelmektedir. Şöyle

39 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 310.

40 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 185.

41 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 18; *el-Muhît*, 254.

ki; ilk insan acıktığında neyin açlığını gidereceğini bilebilmesi için uzunca bir zamana ihtiyaç duymaktadır ki, bu zaman zarfında bazı nesneleri tecrübe edebilsin. Oysa gıda ihtiyacı çok baskın ve acil olup uzun süren tecrübeye imkân vermemektedir. Vahyin ilk insan için ilk bilgi kaynağı olmasının bir nedeni de budur. Binâenaleyh ilk insan için yararlı ve zararlı olan şeylerin tespitinde vahiy tecrübe ve akıldan önce gelmektedir.⁴²

Kanaatimizce hüsün-kubuh meselesiyle ilgili Sadrüşşerîa tarafından ifade edilen bu husus göz ardı edilmemesi gereken önemli bir tespittir. Bunu, Mu'tezilenin başvurduğu meşhur örneklerden de anlamamız mümkündür. Nitekim onlar tarafından sıklıkla referans gösterilen adalet, zulüm, iyilik ve kötülük gibi temel kavramların ilk insan için kısa bir süre zarfında söz konusu olamayacağı açıktır. Zira ilk insan için açlığı giderme işi uzunca bir zaman alabiliyorsa, toplumsal bağlamda söz konusu olabilen bu kavramların uzunca bir zaman alacağı izahtan varestedir. Binaenaleyh Mu'tezile tarafından zikredilen ilgili örneklerin doğru/anlamalı olabilmesi için ya vahye muhatap olmamış bir toplum farz edilmelidir ya da aklın bu örneklerdeki hususları zorunlu olarak idrak etmesi kabul edilmelidir. Bu da iyilik ve kötülüklerin insan aklına kodlanmış olmasını beraberinde getirmektedir ki, insanoğlu herhangi bir fiil veya nesneyle karşılaştığında düşünmeksizin/ tecrübe etmeksizin bu fiilin/nesnenin iyi veya kötü olduğunu hatırlayabilsin. Bu ise bazı filozoflarca mümkün görülse bile ne nass açısından ne de olgu bakımından mümkündür. Zira insan aklı "...O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz!"⁴³ ayetinden de anlaşıldığı üzere varlıklardan/toplumdan bağımsız birtakım bilgilere sahip değildir. Bilakis akıl, bütün bilgilerini varlıklarla olan ilişkisi, iletişimi ve etkileşimi vasıtasıyla elde etmektedir. Kelamcıların vahiy, akıl ve sağlam duyuları birer bilgi kaynağı olarak görmeleri de buna delâlet etmektedir. Binaenaleyh Mu'tezilenin hüsün-kubuh meselesinde başvurduğu argümanların ve zikrettiği örneklerin yerinde örnekler olabilmesi için insanlığın vahiyden bağımsız bir toplumsal hayatı yaşaması gerekir. Bunun bir varsayımdan öteye geçmediği ise açıktır. Çünkü ilk insan henüz toplumsal hayata kavuşmadan vahye muhatap olmuştur. Bunu, ilgili birçok ayetten anlamak mümkündür.⁴⁴ Öyle görülüyor ki Mu'tezile insanî, örfî ve vaz'î olgulara ait hükümleri, toplumsal hayatı

42 Bk. Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *Ta'dilü'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu nr. 789, vr. 284.

43 Mu'minûn, 23/78.

44 Bz. Bakara,2/31-38;Âl-i İmrân,3/23;Mâide, 6/27-31;Tahâ,16/115-123.

gerektiren ve aşkın bir atıf kaynağını zorunlu kılan dinî hükümlere de teşmil etmekte ve olgusal ölçütleri dinî değerler için de geçerli saymaktadır. Daha kısa bir deyişle, Mu'tezile duyulur olgulara ait durumları gaybî hususlar için de söz konusu etmektedir. Cüveynî (ö.478/1085) tarafından dile getirilen: "Mu'tezile ilahî fiiller konusunda Müşebbihedir,"⁴⁵ ifadesi bu hususu ifade ettiği gibi Mu'tezilenin birçok konuda başvurduğu, "Gâibi şâhîde kıyas" yöntemi de aynı hususu ifade etmektedir. Şimdi de çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan Mu'tezile'de ilahî fiillerin ta'lîli konusuna geçebiliriz.

C. MU'TEZİLE'DE İLAHÎ FİLLERİN TA'LÎLİ

Kelamcılar hüsn-kubuh konusunda farklı perspektiflerden hareketle farklı görüşler benimsedikleri gibi ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla gerekçelendirilmesi (ta'lîl) hususunda da farklı görüşler benimsemişlerdir. Burada, Mu'tezilenin ta'lîl görüşüne yer vermekle iktifa edilecektir. Mu'tezilenin konuyla ilgili görüşünü şöyle ifade edebiliriz: Yüce Yaraticıya ait tüm fiillerin insan aklı tarafından idrak edilen bazı aklî değerlere uygun tecelli etmesini gerekli gören Mu'tezile, bunun tabîi bir sonucu olarak bu fiillerin ilgili değerlerle ta'lîl edilmesini de zorunlu görmektedir. Nitekim ilahî fiillerin bu değerlere uygun tecelli etmesi, iyi olan fiillerin yapılmasını kötü olanların da terk edilmesinin zorunlu bir sonucudur. Bu da ilahî fiillerin insanı ilgilendiren birtakım dinî ve dünyevî maslahatlarla gerekçelendirilmesinin vacib olduğunun diğer bir ifadesidir.

Mu'tezile aklın iyi/faydalı gördüğü her şeyi Yüce Yaraticıya vacib görürken, kötü/zararlı gördüğü her şeyi de O'nun hakkında kötü ve imkânsız görmektedir. Onlar bu düşüncüyü, "Yüce Yaraticının hikmet sahibi yetkin bir zat olduğu" argümanına dayandırmaktadırlar.⁴⁶ Mu'tezilenin önemli beş esasından (usûl-i hamse) biri olan ve ilahî fiillerin yanı sıra bu fiillerin iliştiği bütün hususları da kapsayan "adalet" ilkesi de temelde bu argümana dayanmaktadır.⁴⁷ Şöyle ki; Yüce Yaraticının hikmet sahibi olması, bütün fiillerinin iyi olmasını, vacib olanı ihmal etmemesini ve kötü olanı da yapmamasını gerektirmektedir. Binâenaleyh ilahî hikmet, ilahî adaleti iktiza ederken, ilahî adalet de bütün ilahî fiillerin iyi olmasını iktiza etmektedir. Bütün ilahî fiillerin iyi olması da Yüce Yaraticının kabîh olanı yapmamasını vacib olanı da ihlal etmemesini beraberinde getirmektedir. Yüce Yaraticının kabîh

45 Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiye*, 187-188.

46 Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 826.

47 İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 827.

olanı yapmaması ve vacib olanı da ihlal etmemesi ise O'nun ilim ve istiğna sıfatlarına dayanmaktadır. Şöyle ki; Yüce Yaratıcı kabîh olanın kötülüğünü ve ona muhtaç olmadığını bildiği için kabîhi asla tercih etmez. Vacib olanın iyiliğini ve ona muhtaç olmadığını bildiği için vacibi de asla ihlal etmez.⁴⁸ Çünkü kabîh olan bir fiili ve onu yapmaya muhtaç olmadığını bilen birinin bu fiili yapması hikmete aykırı bir eksikliktir. Vacib olan bir fiili ve onu terk etmeye muhtaç olmadığını bilen birinin bu fiili ihlal etmesi de hikmete aykırı bir cimriliktir. Eksiklik ve cimriliğin zemmi gerektiren ve Yüce Yaratıcı hakkında caiz olmayan hususlar olduğu ise bilinmektedir.

Mu'tezile kabîh olanı terk etmek ile vacib olanı ihmal etmemenin bilgi ve istiğna sıfatlarına dayandığını şöyle temellendirmektedir: Failin bir fiili yapabilmesi için onu, bu fiile sevk eden bir nedenin olması gerektiği gibi bir fiili yapmaması için de onu, bu fiilden engelleyen bir nedenin olması gerekir. Mu'tezile ilk neden türüne *devâ'î* ikincisine de *savârif* ismini vermektedir.⁴⁹ Bu durum insan (şâhid) için söz konusu olduğu gibi Yüce Yaratıcı(gâib) için de söz konusudur. Binâenaleyh Yüce Yaratıcının vacib fiilleri ve onlara muhtaç olmadığını bilmesi, bu fiilleri tercih etmesi için sevk edici bir neden (dâî) teşkil ederken, kötü fiilleri ve onlara muhtaç olmadığını bilmesi de bu fiilleri tercih etmesine engel (sârif) teşkil etmektedir.

"Dâî nazariyesi" adıyla anılan bu husus, Mu'tezilenin hüsün-kubuh anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilî kelimciler âlemin yoktan var edilmesi, insanın mükellef kılınması ve kullara fayda sağlayan tüm ilahî nimetlerin Yüce Yaratıcıya vacib olması vb. hususları bu nazariyeye dayandırmaktadırlar. Mu'tezilenin, kulu itaate yaklaştıran, günahı uzaklaştıran ve lütuf adıyla anılan diğer tüm fiilleri vacib görmeleri de aynı nazariyeye dayanmaktadır. Onlara göre iyilik ve kötülük bilgisi ile istiğna vasfı insan için geçerli olduğu gibi Yüce Yaratıcı için de geçerlidir.

Basra ekolüne mensup Mu'tezilî kelimciler ise sözü edilen ilahî fiillerin bir kısmını Yüce Yaratıcıya vacib görmezler. Onlara göre genelde âlemi özelden insanı yoktan var etmek, Yüce Yaratıcıya vacib değildir. Yaratma fiilinin vacib olmaması, Yüce Yaratıcı hakkında herhangi bir eksiklik veya cimrilik de ifade etmez. Ancak âlem ve insan yaratıldıktan sonra bu varlıkların iyiliğine (salah) olan her şey Yüce Yaratıcıya vacib olur.⁵⁰

48 Bk. Zemahşerî, *el-Minhâc*, 27.

49 İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 863.

50 İki ekol arasında daha geniş bir mukayese için bk. Kandîl, *el-Esâs*, 84.

Fiillerin iyilik vasıflarına dair bilginin bu fiilleri yapmayı, kötülük vasıflarına dair bilginin de bu fiillerden kaçınmayı zorunlu kılması, anılan iki ekol arasında bazı ihtilaflara yol açmaktadır. Şöyle ki; Bağdat ekolüne göre fiillerin iyilik vasıflarına taalluk eden bilgi, yukarıda zikredilen şartları haiz olduğu takdirde bu fiilleri yapmayı gerekli kılar. Zira Yüce Yaratıcı için, “bilgi” ile “iyilik” arasında bir tür gereklilik ilişkisi (telâzüm) vardır. Basra ekolüne göre ise “bilgi” ile “iyilik” arasında böyle bir ilişki yoktur. Çünkü insan bazen fiilin iyi olduğunu bildiği halde onu yapmaz. Bu ekole göre fiile ilişen ilahî bilgi tam ve yetkin olmasına rağmen onu var kılmayı gerektirmez. Aksi halde Yüce Yaratıcı açısından sonsuz fiillerin varlık bulması lazım gelir. Bu da âlemin kadim olmasını beraberinde getirir ki, bu iki hususun da imkânsız olduğu kelamcılar tarafından bilinmektedir.⁵¹

Binâenaleyh bir fiili yapmak için bu fiilin iyilik vasfını, yapmamak için de onun kötülük vasfını bilmek yeterli değildir. Zira iyi olduğunu bildiği bir fiile muhtaç olmadığını düşünen birinin bu fiili yapmaması mümkün olduğu gibi bunun aksi de mümkündür. Dolayısıyla bir fiili tercih edip etmemek için o fiilin taşıdığı vasfı bilmenin yanı sıra bu fiile ihtiyacın olup olmadığının bilinmesi de gereklidir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında, Yüce Yaratıcının kötü fiilleri yapmasının ve vacib olanları ihlal etmesinin mümkün olmadığı görülür. Nitekim kötü fiilleri işleyen biri, ya onların kötü olduğunu bilmemekte ya güzel olduğunu zannetmekte veya bu fiillere muhtaç olduğunu düşünmektedir. Bütün bu durumların Yüce Yaratıcı hakkında imkânsız olduğu ise bilinmektedir.

Yüce Yaratıcının vacib/iyi olanı yapması kötü olanı da yapmamasının “hikmet” ve “ta’lîl” ile olan ilişkisine gelince bunu da şöyle izah edebiliriz: Yüce Yaratıcı her varlık cinsine kadir olduğu gibi her cinsin sayısız tür ve fertlerine de kadirdir. O’nun her varlık cinsine, tür ve fertlerine kadir olması, kudretinin, kapsamı dâhilinde bulunan herhangi bir cinse, tür veya ferde has olmadığını göstermektedir. Zira mümkün varlıkları belli miktarlarda ve vakitlerde yaratmak ya da yaratmamak ilahî kudrete nispetle eşittir.⁵² Binâenaleyh Yüce Yaratıcının cinslerden bir cinsi, miktarlardan bir miktarı, fertlerden bir ferdi belli bir zamanda ve belli bir miktar ve şekilde yaratması ya da yaratmaması için belirleyici (muhasis) bir güce gereksinim vardır. Bu da ilahî fiillerin vuku bulup bulmamasında ilahî iradenin yanı sıra başka

51 Bk. Kandîl, *el-Esâs*, 85.

52 Bk. İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu’temed*, 868.

nedenlerin de varlığını gerektirmektedir. Bu nedenler de fiillerde içkin olan ve kullara dokunan fayda ve zararlardır.

Mu'tezilenin ta'lîl anlayışında önemli bir yer tutan "dâî nazariyesini" bütüncül ve kısa bir biçimde ortaya koymak gerekirse şunları söyleyebiliriz: Vacib olanı terk etmek ve kötü olanı işlemek, iyi ve faydalı olanı terk etmek, kötü ve zararlı olanı yapmak anlamına gelmektedir. Faydalı olanı terk edip zararlı olanı yapmak, hikmete aykırı fiillerde bulunmaktır. Hikmete aykırı fiillerde bulunmak abes/anlamsız fiilleri işlemek demektir. Abes fiilleri işlemek ise Yüce Yaratıcı hakkında noksanlık ifade etmektedir ki, O'nun her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğu bilinmektedir. Binaenaleyh hikmet sahibi olan birinden sadır olan bütün fiillerin ya kendisi ya da başkası için birtakım maslahatları içermesi gerekir. Yüce Yaratıcı her türlü yararlanmadan münezzehtir olduğuna göre bütün fiillerinin kullara dönük birtakım maslahatları ihtiva ettiği kendiliğinden anlaşılmaktadır.⁵³ Bu da bütün ilahî fiillerin hikmete uygun ve gâî amaçları muhtevi olarak tecelli etmesinin gerekli olduğunu beraberinde getirmektedir. Bu ise ilahî fiillerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî hikmetlerle muallel olmasının gerekli olduğunun diğer bir ifadesini oluşturmaktadır.

"Abes" kavramı yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Mu'tezilenin ta'lîl anlayışında esaslı bir yer tutmaktadır. Zira onlara göre bu kavram "hikmet" kavramının mukabili olarak işlev gördüğü gibi fiillerde olması gereken gayelerin niteliğini belirlemede de önemli bir işlev üstlenmektedir. Nitekim herhangi bir fiilin abes görülmemesi için onun bir gayeye dönük olması ve bu gayenin de faili fiile sevk eden bir nitelik taşıması gerekmektedir. Çünkü irade unsuru tek başına herhangi bir fiilin vuku bulup bulmaması için yeterli gelmemektedir. Mu'tezile bunu: "*İrade, fiilin iyilik ve/veya kötülüğünde tam müessir/yeterli değildir,*"⁵⁴ argümanına dayandırmaktadır. Nitekim irade, fiillerin iyi veya kötü görülmesi için yeter neden olsaydı, onların varlık ve yokluğunun salt iradeye bağlı olması lazım gelirdi. Bu da zulmün irade edildiğinde iyi, aksi durumda kötü olmasını gerektirmektedir. Bunun doğru olmadığı ise açıktır. Mu'tezile tarafından anlamlı fiillerde bulunması gerekli görülen maslahatların genellikle "gaye", "garaz", "dâî", "sârif" ve "bâis" gibi kavramlarla ifade edilmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kavramlar, faili fiile sevk eden bir yararı veya onu fiilden alıkoyan bir zararı

53 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 48.

54 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, 232.

ifade etmektedir. Buna mukabil “abes” kavramı bu nitelikleri taşımayan ve her türlü gayeden yoksun bulunan fiilleri ifade etmektedir. Burada şunu da söylememiz gerekir ki, bütün kelimacılar ilahî fiillerin birtakım maslahatlar içerdiği, hikmete uygun olduğu ve abes olmadığı noktasında hemfikirdir. Kelamcıların özellikle Eş’arîlerin Mu’tezile ile olan ihtilafı ise abes kavramının muhtevasına yöneliktir. Nitekim Eş’arîler abes kavramını: “Faydadan yoksun olan fiil” olarak tanımlarken, Mu’tezile bu kavramı: “Amaçtan yoksun olan fiil” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁵ Eş’arîlerin abes tanımı Mu’tezilenin abes tanımından daha geneldir. Zira fayda kavramı amaç kavramından daha kapsamlıdır. Bu nedenledir ki amacın yokluğundan faydanın yokluğu lazım gelmemektedir. Nitekim bütün ilahî fiiller faili sevk eden/etkileyen garaz ve amaçları içermediği halde, sayısız hikmet, fayda ve maslahatları içermektedir. İcî (ö. 756/1355) bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Yüce Yaratıcı rahmeti gereği bütün yaratıklarında, emir ve nehiylerinde hikmeti gözetmiş ve tüm fiil ve sözlerinde sonsuz fayda ve maslahatları vazetmiştir.”⁵⁶

Mu’tezileye göre abes kavramı temel kötülükler arasında yer almaktadır. Her insanın abes şeylerin kötülüğünü kendi nefsinde hissetmesi de bunu göstermektedir.⁵⁷ Temel kötülükler içinde yer alan abes, birçok kelâmî meselenin ispatı için de esas teşkil etmektedir. Bunların başında da ilahî hikmet meselesi gelmektedir. Yüce Yaratıcının amaçsız ve nedensiz fiillerde bulunmadığının başat delili de abesin O’nun hakkında muhal olmasıdır. Aynı şekilde âlemin yaratılması, insanın mükellef kılınması, peygamberlerin gönderilmesi, evrende şer, musibet ve acıların bulunması ve yaratılan her şeyin bir gayeye yönelik olması gibi hususlar da Yüce Yaratıcının abesten münezzeh olmasının gerekliliğinden kaynaklanan temel meseleler arasında yer almaktadır.

Mu’tezile yukarıda yer verilen kelâmî ta’lîl anlayışını ispat sadedinde birçok aklî ve naklî delile başvurmuştur. Burada bütün bu delillere değil, Mu’tezilenin hasımları tarafından eleştiriye tabi tutulanlara yer vermekle iktifa edilecektir. Bu delillerden biri şöyledir: Genelde tüm fiillerin özelde ilahî fiillerin meydana gelebilmesi için mutlak anlamda bir takım tercih

55 Her iki kelimacı grubun abes, amaç ve fayda kavramlarına yüklediği anlamların geniş bir tahlili için bk. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, IV, 296; Özdemir, İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları (IV-VIII. Asırlar)*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 120-121, 157.

56 İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Akâidü'l-Adudiyye* -Devvânî şerhi ile birli -te- (Beyazıt: Matbaatu’ş-şerîketi’s-sahafiyye, 1310), 76-77.

57 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 18.

nedenlerinin (dâî, sârif) bulunması gerekmektedir. Şöyle ki; ilahî kudretin mümkün varlıkların varlık tarafı ile yokluk tarafına olan nispeti eşit düzeydedir.⁵⁸ Bu nedenle kudretin, mümkün varlığın her iki tarafından birine ilişebilmesi için bu taraflardan birini belirleyen bir tercih nedeninin bulunması lazım gelmektedir. İlahî irade her ne kadar tahsis işlevini gören bir neden ise de fiilin varlığı için yeter neden değildir. Zira ilahî kudrette olduğu gibi ilahî iradenin de mümkün varlığın her iki tarafına olan nispeti eşittir. Mu'tezilenin, iradenin yanı sıra fiillerin iyilik ve kötülüğünü gerektiren ve "vücûh" adıyla bilinen vasıfların varlığını gerekli görmeleri de buradan kaynaklanmaktadır. Bu tercih nedenleri de kullara dönük dinî, dünyevî, bireysel ve toplumsal maslahatlardır.

Mu'tezilenin başvurduğu önemli bir naklî delil de şudur: Yüce Yaratıcının her türlü abesten/anlamsızlıktan münezzeh olduğuna ve yaratmak fiili başta olmak üzere O'ndan sadır olan fiillerin birtakım hikmetler içerdiğine delâlet eden birçok ayet söz konusudur. Bunlardan bazıları şunlardır: "*Sizi boş yere yarattığımızı mı zannediyorsunuz*,"⁵⁹, "...*Rabbimiz! Bu yaratıkları boş yere/faydasız yaratmadın*,"⁶⁰, "*Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım*,"⁶¹, "...*Ta ki müminler için bir sıkıntı olmasın*,"⁶² vb. Her biri müstakil birer delil olma niteliğini taşıyan bu ayetlerde, ilahî fiil ve hükümler, kulları ilgilendiren bazı maslahatlarla gerekçelendirilmiştir. Bu da anılan fiil ve hükümlerin insanlara dönük maslahatları gaye edindiğini açıkça göstermektedir.

Diğer bir naklî delil de Kur'ân-ı Kerim'de yer alan birçok cüzî şer'î-amelî hükmün bazı illet, hikmet ve maslahatlarla ta'lîl edilmesidir.⁶³ Bu delil, ilahî fiillerin vücûb alaAllâh anlamındaki ta'lîli kabul etmeyenler tarafından da kabul edilmektedir. Zira cüzî şer'î-amelî hükümlerin birtakım illet ve hikmetlerle ta'lîl edilmesi, şer'î delillerden biri olan kıyasın sübutunu kanıtlayan deliller arasında yer almaktadır. Kıyasın, ta'lîli reddedenler tarafından da kabul edilen şer'î bir delil olması, kıyasın dayandığı ta'lîlin kabul edilmesini de gerektirmektedir. Zira neticenin sübutu öncüllerin sübutunu beraberinde getirmektedir. Nitekim sözü edilen hükümlerin kullara yönelik birtakım

58 İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 864,868.

59 Mu'minûn, 23/115.

60 Âl-i İmrân, 3/191.

61 Zâriyât, 51/56.

62 Ahzâb, 33/37.

63 Bk. Bakara, 2/21, 179, 183, 219, 132, 242, 266; Mâide, 5/ 38.

maslahatlarla ta'lîl edilmesinin reddedilmesi, varlığı ta'lîle dayalı olan kıyasın da reddedilmesi anlamına gelmektedir. Kıyasın reddedilmesi ise Kitab ve sünnette yer alan birçok tikel amelî hükmün ta'lîl örnekleriyle çeliştiği gibi bu iki kaynaktan açıkça yer almayan, hayatın akışıyla birlikte meydana gelebilen birçok problemin çözümsüz bırakılması anlamına da gelmektedir.

Yukarıda yer verilen delillerin zeminini oluşturan temel bir delilden söz etmek de mümkündür. Bu da insanı, varlık âlemi üzerinde düşünmeye, karşılaştığı benzer olayları birbirine kıyas etmeye ve bu olaylardan kendisi için birtakım ders ve hikmetler çıkarmaya davet eden birçok düşünsel ifade ve kavramın Kur'an'da yer almasıdır. Nitekim bu tür kavram ve ifadeler, Yüce Yaratıcının genelde varlığa özelde insanoğluna ilişkin bütün fiil ve hükümlerinin hikmet ve maslahatlardan hâlî olmadığını, insanın bunlar üzerinde düşünüp birtakım dersler çıkarmasını ve buna göre hayatına yön vermesini salık vermektedir. Bu da ta'lîlin imkânını hatta vukuunu beraberinde getirmektedir. Aslında diğer kelimacılar da ilahî fiillerin kula dönük maslahatlarla mualel olduğu hususunu kabul etmektedirler. Ancak onlar bu maslahatların sevk edici/etkileyici bir nitelik taşımadığını ve asıl illetin bu maslahatlar değil ilahî irade olduğunu söylemektedirler.

SONUÇ

Kelamcılar varlığa ilişkin ilahî fiillerin içerdiği anlamların/değerlerin kaynağı konusunda iki temel görüş beyan etmişlerdir. Epistemik kaynaklı bu ihtilaf, insana bu değerlerle yükümlü olduğunu bildirenin bu iki kaynaktan hangisi olduğu sorununun gündeme getirmiştir. Bu da ilahî iradenin salt akılla algılanabilen birtakım değerlerle tahdîd edilmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu kelimacıların gündemine taşımıştır. Kelamcıların kahir ekseriyeti, ilahî iradenin mutlak oluşundan hareketle beşerî aklın algıladığı birtakım değerlerle tahdîd edilemeyeceğini söylemiştir. Bu kelimacılar söz konusu tahdîdin bizzat iradenin kendisiyle/mahiyetiyle çeliştiğini savunmaktadırlar. Mu'tezile ise ilahî iradenin salt akılla algılanan bazı zarurî ve/veya istidlâlî değerlere bağlı olduğunu ve ilahî iradede kaynaklanan ilahî fiillerin de bu değerlere uygun tecelli etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Onlar, buradan hareketle ilahî fiillerin varlık bulmasında iradenin yanı sıra ilgili aklî değerlerin de sevk edici birer etken olduğunu söylemektedirler. Bu da ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesini gerektirmektedir. Bu ise Mu'tezile tarafından benimsenen ta'lîl anlayışının hem zeminini oluşturmakta hem de temel karakteristiğini yansıtmaktadır.

Kelamcılarının kahir ekseriyeti Yüce Yaratıcının fiilleriyle insanın fiilleri arasında mahiyet farkı olduğunu düşünerek bunları farklı kategorilerde değerlendirmiş ve farklı hükümlere tabi kılmışlardır. Buna mukabil Mutezile, benimsediği epistemik veriler ve teolojik önermeler sonucu her iki fiil türünü aynı kategoride görüp aynı hükümlere tabi tutmuşlardır. Onlara göre fiiller, failden faile farklılık arz etmemektedir. Bu da onların "Ğaibin şâhide kıyası" prensibinden hareket ettiklerini göstermektedir. Mu'tezilenin bu prensibe dayanarak insan fiilleri için söz konusu ettiği hükümleri Yüce Yaratıcının fiilleri için de söz konusu etmesi, savunduğu tenzîh ve teşbîh anlayışına pek uygun düşmemektedir. Bazı kelamcılarının: "Mutezile ilahî fiiller konusunda Müşebbihe gibi düşünmektedir," şeklindeki sözü bu hususu ifade etmektedir. Mu'tezilenin duyulur varlıklar, olgusal durumlar ve örfî hakikatler için söz konusu ettiği hükümleri gaybî varlık/Yüce Yaratıcı ve metafizik konular için de söz konusu etmesi, anılan prensibin bir yansımasıdır. Mu'tezilenin Gayr-i Müslim unsurlarla özellikle Hristiyanlarla ve birtakım felsefî akımlarla olan etkileşimi ve diyalektiği sonucu bu tür epistemik argümanları ve teolojik görüşleri benimsediği söylenebilir. Kelamcılarının büyük çoğunluğu ilahî fiillerin vuku bulmasında ilahî iradeyi yeter neden görmektedir. Mu'tezile ise bu fiillerin meydana gelmesinde ilahî iradenin yanı sıra kulları ilgilendiren dinî ve dünyevî maslahatların varlığını da gerekli görmektedir.

Mutezile yaygın kanaatin aksine, fiillerde içkin olduğunu ve salt akılla algılandığını ileri sürdüğü değerlerin/hükümlerin kaynağının akıl olduğunu söylememektedir. Bilakis onlar da bu değerlerin/hükümlerin Şâri' tarafından vazedildiğini kabul etmektedirler. Mu'tezilenin bu konuda farklı olarak söylediği şey, söz konusu değerlere dair bilginin Yüce Yaratıcı tarafından insan aklına yerleştirilmiş olmasıdır. Diğer bir anlatımla, Mutezilenin diğer kelamcılarla özellikle Eş'arîlerle olan ihtilaf noktası, dinî değer ve hükümlerin kaynağının ne olduğu değil, bilinme yolunun ne olduğudur. Bu da tartışmanın, hükümlerin ontolojik kaynağına yönelik olmadığını, epistemolojik yöntemi hakkında cereyan ettiğini göstermektedir. Mu'tezilî kelamcılarının, "Akıl, hükmün kaynağıdır/ilkesidir" diyen dogmatik rasyonalistlerden farklı oldukları da buradan anlaşılmaktadır. Mu'tezilenin ta'lîl anlayışı ilahî adalet anlayışına dayanırken, ilahî adalet anlayışı da ilahî hikmet anlayışına dayanmaktadır. İlahî hikmet anlayışının ise abes kavramına yüklenen anlama dayandığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhidü'l-evâil ve telhisu'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1987.

Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed Efendî. *İşârâtü'l-merâm min ibârâtî'l-İmâm*. thk. Yûsuf Abdürrezzâ. İstanbul: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1949.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd*. thk. As'ad Temîm, 2. Baskı. y.y.: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Akîdetü'n-Nizâmiye*. 2. Baskı. Mısır: Mektebetü'l-imân, 2006.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fık*h. thk. Muhammed Hamîdullah Dımaşk:1965.

Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1950.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendî*. thk. Muhammed Hicazî. Kahire: Mektebetü's-sakâfetu'd-dîniyye, ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelâm*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. Lübnan: Dâru Bibliyon, 2005.

İbnü'l-Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Madelung Wilferd. Tahran: Muessese-i mutalaat-i İslâmî, 1390.

Îcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *el-Akâidü'l-Adudiyye*. Beyazıt: Matbaatu's-şerîketi's-sahafiyye, 1310.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Kasım. y.y.: ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muhît fî't-teklîf*. thk. Ömer Seyyid Azmî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-üsre, 2009.

Kandîl, Muhammed. *el-Esâs fî't-tahsîn ve't-takbîh*. Kahire: Mektebetu Külliyyeti Usûli'd-dîn, ts.

Mahmûd, Ebû Dakîka. *el-Kavlu's-sedîd fî ilmi't-tevhîd*. thk. İvadullah Câd Hicazî. y.y.: ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

Muhammed Şerif, Ahmed. *Fikretü'l-kanuni't-tabîi inde'l-Müslimîn*. 2.Baskı, Erbil: Aras, 2011.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyade ve Ridvan Seyyid. Trablus: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979.

Özdemir, İbrahim. Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (IV-VIII. Asırlar). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Şerhü'l-İşârât*. İstanbul: Dârü't-tiba'atî'l-Âmire, 1290.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b.Mes'ûd. *Ta'dîlül-ulûm*. <http://wadod.org/vb/showthread.php?t=6960>, vr. 171-172. (Erişim: 06.03.20019).

Sâfî, Muhyiddîn. "el-Hüsnü ve'l-kubhu akliyyân em Şer'iyyân", *Mecelletü Usûliddîn*, Sayı: 2 (1984):9-47.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhü'l- Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiye li'l-ulûm, 2007.

Molla Sadrâ'da İrade Problemi

The Problem of Will in Mulla Sadra

Sedat Baran

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslâm Felsefesi
Anabilim Dalı / Asst. Prof. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Philosophy - Batman, Turkey

sedat.baran@batman.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9875-6046

Geliş Tarihi: 16.03.2019, Kabul Tarihi: 04.05.2019

DOI: 10.34085/buifd.540911

Öz

Molla Sadrâ'ya göre irade mâhiyetten arı varlıksal bir olgudur. Bu yüzden haki-katini bir bütün olarak ihtiva edecek özsel ve ilintisel tanımı yoktur. Nitekim Molla Sadrâ'nın yaptığı tanım da lâfzî/adsal bir tanımdır.

Molla Sadrâ selef filozof ve mütekellimlerden farklı olarak ilk defa iradenin varlıkla özdeş olduğunu söyledi ve varlığın özelliklerinin iradeye nispet verdi. Bu yaklaşıma göre iradenin ilk özelliği varlık gibi ortak anlamlı bir kelime olmasıdır. Yani irade kavramı Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında ihtiva ettiği anlam ile mahlûklar hakkında kullanıldığında ihtiva ettiği anlam birdir.

İradenin ikinci özelliği yine varlık gibi farklı derece ve mertebelere delalet etme-sidir. Yani irade tek bir hakikat olmak beraber farklı mertebelere ve şiddet ve zaafa sahiptir ve varlığın her mertebesinde farklı bir şekilde tecelli eder. Bu yüzden her mertebede kendisine has hükümleri vardır ve bir mertebede vacip iken başka bir mertebede mümkündür.

Molla Sadrâ bu yöntemle ilâhi iradenin hem zâti ve hem de fiili sıfat olması durumunda ortaya çıkacak problemleri çözdü ve iradenin kadimde kadim, hadiste de hadis olduğunu açıkladı.

Anahtar Kelimeler: İrade, ilâhi irade, varlık, sıfat, mümkün

Abstract

According to Mulla Sadra, the will is an existential phenomenon that is free from the essence. Therefore, there is no essential and correlational definition which

contains its truth completely. As a matter of fact, the definition made by Mulla Sadra is a nominal definition.

Mulla Sadra, unlike the former philosophers and the theologians, expressed that the will is homogeneous with existence for the first time. Moreover, he claims that characteristics of the will and the existence is the same. According to this approach, the first feature of the will is that it has a shared meaning like existence. In other words, concept of the will involves the same signification when it is used about God and the creatures. The second feature of the will, like existence too, indicates varied existential grades. That is to say, the will is a single truth, but it has different existential grades and is manifested in a different way in every aspects of the being. Therefore, it has its own domination and is obligatory in some grades while it is only propable in others. In this way, Mulla Sadra solved the problems that would arise when the divine will has both essential and intellectual qualities. In addition, he explained that the will is eternal for God, temporal for the human beings.

Keywords: Will, Divine will, Existence, Qualities, Contingent

GİRİŞ

İrade bütün fiillerin mebdesi olması hasebiyle etkin illetlerin fâilliklerinin niteliğini belirleyen ve eksik varlıkların yetkinliğe ulaşmasında önemli roller ifa eden önemli bir niteliktir.

Felsefe, kelam, irfan, psikoloji gibi ilim dallarının ortak makulesi olan irade problemi Kur'an ve sünnetin de sık sık vurguda bulunduğu ve tarih boyunca birçok düşünürün kendisi hakkında incelemelerde bulunduğu itikadi tartışmaların öznesi olan bir problemdir. Tabi bu problem hakkında onca söz söylenmesine rağmen bugün bile inceleme ve tartışmaların öznesi olmaya devam etmektedir.

İrade tanrı-âlem ilişkisi bağlamında da incelenmesi gereken bir sıfattır. Çünkü eyleme dökülen bütün fiillerin ve hatta Allah Teâlâ'nın fiili olan varlık âleminin tahakkuk mebdei bu sıfattır. Ancak bu sıfat hem insana ve hem Allah Teâlâ'ya nispet verildiğinden bu intisabın her birinde ihtiva ettiği anlamın belirlenmesi gayesiyle irade kavramının mâhiyeti, niteliği ve kaynağı açıkça izah edilmelidir.

Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) birçok alanda yol gösterici düşünceler öne sürdüğü gibi irade meselesinde de varlığın asaleti ve varlığın farklı yoğunluk derecelerine sahip olması teorileri esasınca yeni düşünceler dile getirdi ve konu hakkındaki mevcut ve olası problemlere seleflerinden farklı cevaplar verdi. Aynı zamanda ilâhi irade hakkında zikredilen rivayetleri de tevîl ederek irade problemini rasyonel bir temele oturtmaya çalışmıştır.

1. İRADE KAVRAMININ MÂHİYETİ

Arapçada “r-v-d/ ”رود, harflerinden türeyen irade kelimesi if’al babından masdardır. Lügatte istemek, dilemek, arzulamak, bakmak, araştırmak, yumuşak bir şekilde bir şeyler istemede tereddüt, anlamlarına gelir.¹

Arapça kelimelerin ihtiva ettiği anlamlar için en önemli kaynak konumunda olan Kur’an’ı Kerim’in birçok ayetinde de irade kelimesi farklı anlamlarda kullanmıştır. Türevleriyle birlikte Kur’an’da 139 defa zikredilen irade kelimesi hükmetmek, kastetmek, ihtiyar, emir, talep etmek, yaratmak anlamlarında istifade edilmiştir.²

İrade kelimesinin terim anlamına gelince bu kavramın kelim, felsefe, fıkıh, usûl gibi disiplinlerin literatüründe farklı anlamlar ihtiva ettiğini belirtmemiz gerekir. Ancak biz bu çalışmamızda diğer disiplinlere girmeden filozofların ve bilhassa Molla Sadrâ’nın bu kavrama ne gibi anlamlar yüklediğini açıklamaya çalışacağız.

Kindi (ö. 252/866), beşeri iradeyi bir saik ve sebepten ortaya çıkıp amele dönüşen nefsanî yeti diye tanımlar.³ Başka bir yerde de iradeyi; kendisi vesilesiyle bir şeyin başka şeylerden ayrıldığı ve maksadın kendisiyle gerçekleştiği kuvvet olduğunu söyler.⁴

Fârâbî (ö. 339/950) ise iradenin tanımı hususunda şöyle der: “Bu analitikler (birinci analitikler) insan için hâsıl olduğu zaman doğal bir şekilde çıkarıma yönelik düşünme, tedbir, ikaz ve şevk meydana gelir. Bunun akabinde bazı algılara ve akli çıkarımlara ya da bunlara nispetle kerahetlere teveccüh ve temayül oluşur. Algılara duyulan bu iştîyak ve temayüle irade adı verilir. Eğer bu temayüller hayali ve duyusal algılara nispetle de hâsıl olursa buna da genel anlamıyla irade denilir.”⁵

Fârâbî’nin bu tanımına göre kısaca irade insanın istek ve temayüllerine fiiliyat başlıyan deruni ve içsel unsurdur.

1 İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah* (Kahire: Dârü’l-Kutubi’l-Arabî, 1956), 1: 476; Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb İsfahanî, *el-Müfredat fî Garibi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü’l-Enclû el-Mısıriyye, 1970) 206.

2 Mustafa Çağrırcı-Hayati Hökelekli, “İrade”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Y - yınları, 2000), 22: 381.

3 EbûYusuf es-SabbahYakub b. İshak Kindî, *Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1950), 1: 175.

4 Kindî, *Resail*, 1: 168.

5 Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Arau Ehli’l-Medîneti’l-Fazile* (Be - rut: Daru Mektebetü’l-Hilal, 1421/2000), 52.

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre bir şeyi irade etmek tasavvur edilen ile tasavvur eden arasında uyum olacak şekilde bir şeyi tasavvur etmek anlamındadır. Yani tasavvur, tasavvur edicide arzu ve istek oluşturmalıdır.⁶

İbn Sînâ'nın bu tanımı iradenin aslında nefiste oluşan farklı istemler olduğu ve fiilin tahakkuku için bu istemler ile öncülleri arasında nedensellik ilkesinden kaynaklanan zorunlu bir ilişkinin bulunduğu dillendirmiştir.

İbn Rüşd (ö. 595/1198) de iradeyi bir şeyin tasavvur veya hayalinden hâsıl olan şevk diye tanımlar. Tabi İbn Rüşd'e göre bu tasdik bizim isteğimizle olmayıp dış etkenler vesilesiyle nefsimize arız olur.⁷

Molla Sadrâ'ya göre irade daha sonra açıklanacağı üzere varlıksal bir olgudur. Bu yüzden özsel ve ilintisel tanımı yoktur ve husulî algısı söz konusu değildir. Yani iradenin varlığı akıl nezdinde aşikârdır ve hakikatini bir bütün olarak ihtiva edecek bir tanımı yoktur.⁸

Tabi iradenin vicdani bir sıfat ve varlıksal bir olgu olması bizim irade hakkında lâfzî bir tanım zikretmemize engel değildir. Nitekim Molla Sadrâ da iradenin insani ve ilâhi mertebeleri için birer lâfzî tanım zikretmiştir. Buna göre iradenin insani mertebedeki tanımı şiddetli şevk ve meyildir.⁹ İlâhi mertebedeki tanımı ise aşk ve muhabbettir.¹⁰

2. İRADENİN HAKİKATİ

Burada hakikati irdelenen iradeden kasıt farz, haram, mekruh, mubah ve müstehap eksenli ilâhi rıza ve gazap ile ilintili teşrii irade olmayıp kendisiyle yaratılış ve fiilin tahakkuk bulduğu tekvini iradedir. Bilindiği üzere düşünürler ilâhi iradeyi tekvini ve teşrii olmak üzere ikiye ayırırlar.¹¹ Tekvini irade: Allah Teâlâ'nın yarattığı bütün mümkün varlıkları kapsayan ve isteğinin, fiilin tahakkukunu zorunlu kıldığı yaratma ve icat ile ilgili iradedir. Bu yüzden kendisine "varlıksal kevn" de denilen bu iradenin taalluk ettiği her

6 Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *et-Ta'likat*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1411/1990), 19-20.

7 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Menahici'l-Edille*, thk. Mustafa Abdülcevad İmran (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticariyye, 1388/1968), 226.

8 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa* (Beyrut: Daru İhyai't-Türas, 1401/1981), 6: 336-337.

9 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 9: 240.

10 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 3: 223-224.

11 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 345.

şey kesinlikle tahakkuk bulur. Teşrîi irade ise Allah'ın insandan yapmasını ve sakınmasını istediği şeyleri kapsayan ama taalluk ettiği fiillerin tahakkukunu zorunlu kılmayan iradedir.¹²

Sonradan açıklanacağı üzere iradenin varlığı bedihi ve açık olduğundan varlığı düşünürler tarafından pek tartışma konusu olmamıştır. Ancak iradenin hakikati ve gerçekliği karışık ve girift bir meseledir. Bu yönüyle cüz'iyatları rahatça algılanan ama külli mâhiyetleri aynı şekilde rahatça algılanmayan vicdani olgulara benzer. Bu yüzden Müslüman filozoflar ve mütekellimler iradenin mâhiyeti hakkında farklı ve bazen de birbirine zıt görüşler öne sürmüşlerdir.

Eş'arî mütekellimlere göre irade; her hangi bir zorunluluk olmaksızın iki makdurdan yani yapılması veya yapılmaması olası iki durumdan birini tercih etmeyi gerekli kılan bir sıfattır. Bu guruba göre irade, kudret ve ilimden farklıdır.¹³ Zira kudretin; fiilin yapılmasına ve terkine nispeti eşit iken iradenin taraflara nispeti eşit değildir. İradede taraflardan birinin tercihi diğerinin de imtinası söz konusudur. İradenin ilimden farklı olmasının sebebi ise fiilin tahakkuku hakkındaki bilginin, tahakkuka tabi olmasıdır. Yani önce malum akabinde de ilim oluşur. Ancak irade tahakkuka tabi değildir. Bilakis tahakkuk iradeye tabidir.¹⁴

Molla Sadrâ, Eş'arilerin iradenin ilim olmadığı hakkındaki ifadelerini eleştirir ve şöyle der: "Eğer [bilginin tahakkuku fiilin tahakkukuna bağlıdır] sözünden kasıtları umum ve külliyet olursa bu yanlıştır. Zira bazı malumlar tahakkuka tabi değildir"¹⁵

Molla Sadrâ'nın tahakkuka tabi olmayan malumlardan kastı fiile mukaddem olup fiilin sudûr kaynağı olan külli ve fiili ilimdir. Külli ilimde vuku daima ilimden sonra gelir.

Mu'tezilî mütekellimlere göre ise irade yarara ve zarara itikattır. Başka bir ifade ile irade bir fiilin vuku bulması durumunda bir yararın oluşacağı zannı ve bilgisi veya inancıdır. Bu guruba göre kudretin bir fiilin yapılmasına

12 Gulam Hüseyin İbrahimî Dinânî, *Macerayı Fıkr-i Felsefî Der Cihân-ı İslâm* (Tahran: Terh-i Nu, 1385/2001), 3: 246-247.

13 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sanî (Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Razi, 1320/1941), 6: 65-66.

14 Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 8: 82-83.

15 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 337.

ve terk edilmesine nispeti eşittir. Ancak bu iki taraftan birini tercih etmeye sevk eden, fiilde bir yararın olduğu bilgi ve inancıdır.¹⁶

Molla Sadrâ, Mu'tezilenin de irade hakkındaki ifadelerini eleştirerek şöyle der: "Çoğu zaman birçok fiilde yarar inancının olduğu müşahede edilir. Ancak bunu irade edip yapmayız. Aynı şekilde birçok fiilde yarar inancı olmamasına ve hatta zararlı olduğuna inanmamıza rağmen bunu irade ederiz"¹⁷

Molla Sadrâ'nın bu ifadeleri için en güzel örnek esrar ve eroin kullanımıdır. Çünkü esrar ve eroin kullanan herkes bunun zararlı olduğunu bilmesine rağmen kullanır. Bu yüzden Molla Sadrâ'ya göre iradeyi sadece yarar inancına bağlamak doğru değildir. Bazen zarar hakkındaki marifet ve hatta yakın bile iradenin vukuunu engellememektedir.

Müslüman filozofların çoğuna göre insan iradesi, dert ve lezzet gibi nefsanî nitelik kategorisinde yer alır. İlâhi irade ise insan iradesi gibi nefsanî nitelik kategorisinde yer almaz. Bu gruba göre ilâhi irade; en iyi nizam bilgisi olan ilâhi inayet ilmidir.¹⁸ Hatta birçok Müslüman filozof ilâhi irade dışında kalan iradeleri de ilim olarak ele alırlar.

Molla Sadrâ yukarıdaki bu beyanların hiçbirine salt bir şekilde katılmaz. Ona göre bu yaklaşımların hiçbirinde iradenin hakikati olan varlıkla özdeşlik boyutu göz önünde bulundurulmamış ve iradenin sadece bazı mertebe ve mısdaclarına teveccüh edilerek yorum yapılmıştır. Bu da yorumların bir açıdan doğru; diğer bir açıdan da yanlış olmasına neden olmuştur. Örneğin iradenin ilim ve kudretten farklı olduğu iddiası (Eş'arilerin iddiası) sadece insanın zahiri fiillerini kapsamaması açısından doğrudur. Ancak bu, iradenin zât ile aynı olup ilim ve kudret ile müttehit olduğu insan iradesinin batni fiillerini kapsamaması açısından yanlıştır. Keza iradenin yarar ve zarar inancı olduğu iddiası (Mu'tezilenin iddiası) da insanın sadece batni fiillerini kapsamaması açısından doğrudur, diğer açılardan yanlıştır. İradenin şevk, azim, karar gibi kavramlarla açıklanması da sadece nefsanî failer için geçerlidir. Ama eğer şevkten kasıt şevkin şiddetli derecesi olan "salt aşk" olursa bu durumda ilâhi iradeyi de kapsar.

16 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbaa*, 6: 337; Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 6: 64-65.

17 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbaa*, 6: 337.

18 Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *en-Necat*, thk. Muhammed Takî Danış (Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1379/2000), 600.

Molla Sadrâ iradenin hakikati hususunda kendisine özgü farklı bir yaklaşıma sahiptir. O iradeyi varlıksal bir olgu olarak ele alır ve varlık hakkında dillendirilen özellikleri iradeye nispet eder. Sonradan açıklanacağı üzere irade varlık gibi tasavvur ve tasdik açısından bedihidir. Bütün mısdaklarında tek bir anlamı ifade eden ortak anlamlı (manevî iştirak) bir kelimedir ve varlığın farklı merhalelerine şiddet ve zaafa açısında farklı oranlarda delalet eder...

Tabi Molla Sadrâ'ya göre iradenin hakikatinin daha iyi anlaşılması için bütün bu özelliklerin tek tek incelenmesi gerekir.

3. İRADENİN ÖZELLİĞİ

Her olgu gibi iradenin de kendisine has özellikleri vardır ve bu özellikler vesilesiyle diğer olgulardan ayrılır ki bu özellikler şunlardır:

3.1. İradenin Varlıkla Özdeş Olması

Molla Sadrâ'ya göre iradenin en önemli özelliği varlık ile özdeş olmasıdır. Zira mâhiyet, varlığın asaletine binaen tek başına nesnel gerçekliği gösteremez ve nesnel tahakkukun bi'z-zât gösterge ve mısdaki olamaz.¹⁹ Oysa varlık bütün kemal ve yetkinliklerin tek menşe ve kaynağıdır. İrade de ilim gibi kemaldır ve hakiki bir kemal itibari olan mâhiyet türünden olamaz.

Molla Sadrâ bu hakikati şu ifadelerle açıklar: "İlim ve irade varlık gibi mâhiyetten arîdir. Delaleti açısından varlık gibi olup mefhum olarak ondan farklıdır. Varlık da mâhiyete sahip değildir. Bu yüzden bu vicdani sıfatların fertler için özsel ve ilintisel beyanı çok zordur."²⁰

İradenin varlık türünden bir olgu olmasının bir diğer delili de birden fazla kategoriye delalet etmesidir. İnsanda nefsanî nitelik iken akıllar âleminde cevheri zâtın aynısıdır. Nitekim birden fazla kategoriye delalet eden hiçbir kavram mâhiyetler ve Aristo'nun dillendirdiği kategoriler sınıfı içinde yer alamaz. Çünkü eğer kendisine delalet ettiği bir kategoride karar kılırsa birbirinden farklı iki veya daha çok cinse sahip olacaktır. Bu da imkânsızdır. Örneğin hareket hem mekân kategorisinde, hem nitelik kategorisinde hem de cevher kategorisinde yer alır. Yani hem mekânsal harekât vardır, hem niteliksel hareket vardır ve hem tözsel (cevheri) hareket vardır. Bu, hareketin mâhiyetsel bir kavram olmadığını ve hiçbir kategoride yer almadığını gösterir.

19 Muhsin Gareviyan, *İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 96.

20 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbaa*, 6: 336-337.

Hem Vâcibü'l-Vücûda ve hem de Mümkün'el-Vücûda delalet eden bir kavram hiçbir kategorinin içinde yer almaz ve mahuvi bir kavram olamaz. Zira Vâcibü'l-Vücûdun mâhiyeti yoktur ve ona yüklem kılınan hiçbir şey mâhiyet türünden değildir.²¹ Dolayısıyla irade mâhiyetten irak varlıksal bir vasıf olup mutlak varlıktan çıkarılır.²²

3.2. İradenin Bedihi Olması

İradenin bir diğer özelliği varlık ve ilim kavramları gibi bedihi tasavvurlar içinde yer almasıdır. Çünkü her insan bazı fiilleri yapmasını ve bazı fiilleri terk etmesini isteyen bir iç çekime sahip olduğunu hiçbir aracı olmadan huzurî bir bilgi ile bilir. Kendisine irade denilen bu iç çekim fiilin yakın öncülüdür.

Nitekim Müslüman filozoflar ile mütekellimler de iradenin ispata ihtiyaç duymayan fitri ve bedihi bir olgu olduğu hususunda hemfikirdirler.

Hace Nasreddin Tûsî (ö. 672/1274), insan iradesinin bedihi ve fitri olması hususunda şunları söylemektedir: “Bir güdü, bizleri maksada ulaştırma hususunda, her açıdan birbiriyle eşit birkaç sikkeden bir taneyi almak gibi birbirine eşit birçok iş içinden bir işi yapmaya sevk ettiğinde bu işi yapmadan önce sahip olmadığımız bir halete sahip olduğumuzu görürüz. Dolayısıyla kim bu sifata sahip olmayı inkâr ederse bu hususta onunla konuşmak doğru değildir. Zira bu inkâr edilebilecek bir durum değildir.”²³

Molla Sadrâ da insan iradesinin bedihi olması hakkında şöyle demektedir: “Bizde irade ve kerahet diğer vicdani olgular gibi (dert ve lezzet gibi) vicdani bir olgudur ve cüz'îyyatını bilmek kolaydır. Zira irade; irade edenin ve sakınanın nezdinde mevcut olan hakikatleri bilme vesilesiyle hâsıl olur”²⁴

3.3. İradenin Ortak Anlamlı Bir Kavram Olması

İradenin bir diğer özelliği de ortak anlamlı (manevi iştirak) bir kelime olmasıdır. Felsefe ve kelim literatüründe bir kelimenin farklı mısradak ve göstergelerinde farklı anlamlar ihtiva etmesine eş sesli kelime denilir. Örneğin Arapçadaki ayn kelimesi tek bir kelime olmasına rağmen cümledeki yerine göre göz, kaynak gibi farklı anlamlar ihtiva ettiği için eş sesli bir sözcüktür.

21 Ali Şirvanî, *Tercüme ve Şerh-i Bidâyetü'l-Hikme* (Kum: Bustan-ı Kitap, 1391/2012), 2: 125.

22 Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme* (Kum: Defter-i Tebliğat-ı İslami, 1378/1999), 1: 290-300.

23 Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Temhidü'l-Usul*, trc. Abdülhüseyin Mişkattuddîn (Tahran: İntişârât-ı Encumen-i Hikmet ve Felsefe, 1358/1980), 106.

24 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 336.

Ama eğer bir kelime birçok mısda ve göstergeye tek bir anlamda delalet ederse buna ortak anlamlı kelime denilir. Örneğin hayvan kelimesi inek, koyun, kuzu gibi varlıklara delalet eder ve hepsinde tek bir anlamı ifade eder. Bütün bu farklı varlıklar hayvan kelimesi ile ifade edilen özel bir anlamda ortaklırlar. Bu yüzden hayvan kelimesi bu örneklerde ortak anlamlı bir kelimedir.²⁵

İrade kelimesi de Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında ihtiva ettiği anlam ile mahlûklar hakkında kullanıldığında ihtiva ettiği anlam birdir. Bu yüzden irade kelimesi ortak anlamlı bir kelimedir. Ama eğer irade kelimesi Arapçadaki ayn kelimesi gibi farklı cümlelerde farklı anlamlar ihtiva etseydi Örneğin "Allah irade sahibidir" dediğimiz zaman irade kelimesinin ihtiva ettiği anlam ile "insan irade sahibidir" dediğimizde irade kelimesinden ihtiva ettiği anlam birbirinden farklı olsaydı irade kelimesi eş sesli bir kelime olurdu. Ancak irade kelimesi hem "Allah irade sahibidir" ve hem de "insan irade sahibidir" önermelerinde yani farklı delaletlerinde tek bir anlamı ihtiva etmiştir. Bu da irade kelimesinin varlık kelimesi gibi ortak anlamlı bir kelime olduğunu göstermektedir.²⁶

3.4. İradenin Farklı Yoğunluk Derecelerine Sahip Olması

İradenin bir diğer özelliği de varlık ve ilim gibi müşekkek yani farklı yoğunluk derecelerine sahip olmasıdır. Molla Sadrâ'ya göre tümel kavramlar nitelikleri açısından mısda ve göstergelerine delaletleri yönüyle mütevâtî (benzeşik) ve müşekkek (dereceli) olmak üzere ikiye ayrılırlar.²⁷

Mütevâtî; bütün fertlerine aynı ve eşit oranda delalet eden ve delalet ettiği nitelik açısından fertleri arasında öncelik, sonralık, şiddet ve zaaf vb. farklılıkları ihtiva etmeyen kavramdır. Örneğin "insan" bütün gösterge ve mısdaclarına yani birey ve fertlerine aynı oranda yüklenir. Her ne kadar her insanın kendisine has özellik ve meziyetleri varsa da hiçbir insan, mantıksal tanımıyla düşünen canlı olması açısından diğer bir insandan bir ayrıcalığı yoktur.

Müşekkek ise delaletleri hususunda gösterge ve bireylerine farklı derecelerde delalet eden ve bu delaletlerinde bazılarının diğer bazılarına öncelikli olduğu tümel kavramdır. Örneğin siyah kavramı bütün göstergelerine eşit şekilde yüklenmez. Bazı göstergelerinde şiddetli iken diğer bazılarında daha

25 Şirvanî, *Tercüme ve Şerh-i Bidâyetü'l-Hikme*, 1: 42.

26 Abdullah Cevâdî Âmulî, *Rahikayı Maktum* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010), 1: 252.

27 Gareviyan, *İslâm Felsefesine Giriş*, 102.

zayıftır. Yani bazı bireylerinde koyu siyah iken diğer bazı bireylerinde açık siyahtır. Nitekim bu gibi kavramlar istifade edildiğinde herhangi bir karine olmadan hangi derece ve aşamaya delaletinin kastedildiği bilinmez.²⁸

İrade kavramı da yukarıdaki örnekte zikredilen siyahlık kavramı gibi müşekkek olup farklı yoğunluk derecelerine sahiptir. Yani irade tek bir hakikat olmak beraber farklı mertebelere, şiddet ve zaafa, öncelik ve sonralığa sahiptir.

İradenin en zayıf mertebesinden en şiddetli mertebesine doğru gidildiğinde ikinci mertebe, iradenin yoğunluk derecesine sahip olmak açısından birinci dereceden daha şiddetlidir. Üçüncü mertebe de ikinci ve birinci mertebeden daha şiddetlidir. Bu şekilde Allah Teâlâ'nın iradesini ifade eden mutlak irade mertebesine varıncaya kadar iradenin her mertebesi bir önceki mertebeden daha şiddetli ve düşük mertebedeki iradeler de üst mertebelerdeki iradelere oranla daha zayıf derecelere sahiptir. Buna göre irade bütün varlıklarda ve varlığın bütün mertebelerinde her zaman için tahakkuk sahibidir.

Molla Sadrâ'ya göre aslında diğer düşünür ve ekollerin irade hakkında yanlış yola sapmalarının temel sebebi iradenin mütevâtî olduğunu zannetmeleridir. O bu hususta şöyle demektedir: "İrade hakkında söylenen şeylere dikkat edildiğinde onların iradenin her irade sahibinde tek bir anlama geldiğini zannettikleri için yanıldıkları açıkça görülecektir. Aynı şekilde varlık hakkında da böylesi bir zanna sahiptirler. Hâlbuki bu algı doğru değildir."²⁹

Molla Sadrâ daha sonra iradenin müşekkek olması hususunda şöyle der: "Her açıdan kâmil varlık için zâtı mahbuptur ve zâtı için bi'z-zât irade sahibidir. Zâtından sadır olan levazım ve eserler de bilaraz ve zâta tabi olarak mahbubu ve muradıdır. Eksik varlık da varlığın bir türüne ve şekline sahip olması açısından zâtı için mahbuptur ve zâtına bi'z-zât kemal bağışlayan illete nispetle irade sahibidir. Ama zâtının gereksinim ve tabilerine nispetle bilaraz irade sahibidir. Dolayısıyla bazen irade, bazen aşk, bazen meyil ve bazen de başka isimlerle adlandırılan şey varlık gibi her şeyde mevcuttur. Ancak bazen bazı mertebelerde- değişik adet (örf) ve ıstıhlardan ötürü- bu isimle adlandırılmamaları mümkündür."³⁰

28 Gareviyan, *İslâm Felsefesine Giriş*, 103.

29 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 339.

30 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 339-341.

Molla Sadrâ'nın yukarıdaki ifadesine göre hem kâmil ve hem eksik varlık zatını ve zâtının kemallerini sever. Ona göre zât ve zâtın kemallerine olan irade zâti bir iradedir ve bu irade aşk ve muhabbet diye ifade edilir. Bu aşk ve muhabbet de en güzel nizam hakkındaki ilim olan ilâhi inayet ilminden hâsıl olmuştur. Eksik varlığın zâtına ve kemallerine olan zâti iradesinin menşei de zâtından olmayan ve Vacibü'l-Vücûdun kendisine bağışladığı varlık feyzidir.

Molla Sadrâ'nın beyanına göre iradenin farklı mertebe ve zuhurları vardır ve varlığın her mertebesinde farklı bir şekilde tecelli eder. Yani akıllar âleminde ilim, nefis âleminde şevk, madde âleminde ise meyil ve temayül (uzuvların tahriki) olarak zahir olur.³¹ Bu farklı zuhur ve tecellilerin örfi algıda irade kabul edilmemesi olasıdır. Ancak bütün bu zuhur ve tecelliler incelendiğinde tek bir hakikati gösterdikleri ve her mertebede o mertebeye uygun şekilde tahakkuk buldukları anlaşılır. Nitekim Molla Sadrâ'nın iradeyi şiddetli şevk ve meyil diye tanımlayıp akabinde de bunu ilâhi inayet ilminden hâsıl olan muhabbet ve aşk diye ifade etmesi iradenin insanda şevk ve meyil diye başlayan Vâcibü'l-Vücûd'ta muhabbet ve aşk diye son bulan farklı mertebe ve isimlere sahip tek bir hakikat olduğunu gösterir.

Molla Sadrâ daha sonra iradenin her mertebede kendisine has hükümlere sahip olabileceğini hatırlattır ve bir mertebede vacip başka bir mertebede mümkün olduğunu belirtir. Tabi her mertebenin sahip olduğu isim ve gereksinim o mertebeye hastır. Bu isim ve gereksinimler diğer mertebelere nispet edilemez. Bu yüzden ismi şevk olup gereksinimi eksiklik ve yokluk olan insan mertebesindeki iradenin, ismi muhabbet ve aşk olup gereksinimi mutlak kemal olan ilâhi mertebeye ıtlakı doğru değildir.³²

4. İLÂHÎ VE BEŞERÎ İRADE FARKI

Felsefede dillendirilen "Vâcibü'l-Vücûdun her açıdan vacip olduğu" ilkesine binaen Allah Teâlâ bütün kemali sıfatlara bi'z-zât sahiptir. Hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şey de ona benzemez. Her türlü eksiklik, beklenti ve imkân sıfatından beridir. Sıfatları diğer varlıkların sıfatlarıyla mukayese edilemez. İradesi zâti gibi vacip ve kuvveden irak daima bi'l-fiildir. Zâtından başka da'isi (sebeb) de yoktur. Bu yüzden iradesi ezeli olup meşiyeti daimdir.³³

31 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 342-343.

32 İbn Sînâ, *et-Ta'likat*, 16-17; Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 355.

33 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 309.

Ancak mümkün varlıklar zatları ve özleri itibarıyla eksik ve bağımlı olduklarından hiçbir kemali sığata bi'z-zât sahip değildir. Bu yüzden kendisi için bi'l-kuvve olan olası kemalleri tahsil etmek amacıyla hareket etmek zorundadır. Bu kemaller, mümkün varlıklar için iradenin tahakkuk nedeni ve da'isidir.³⁴

İlâhi irade ilâhi zattan ayrı olmayıp zâtın aynısıdır. Keza mısak ve göstergeleri açısından ilim ve kudret gibi diğer sıfatlarla da aynıdır. Tabi bu sıfatların zât ile aynı olmaları bütün sıfatların tek bir anlama geldikleri ve birbirleriyle müttehit olduklarını ifade etmez. Çünkü bu durumda ilim, kudret, irade ve benzeri kavramlar Allah Teâlâ hakkında eşanlamlı kavramlar olacaktır ki bu da söz konusu sıfatların yok sayılmasıyla sonuçlanacaktır. Molla Sadrâ'ya göre sıfatların zât ile aynı olması bu farklı kemali sıfatların vahidin varlığı ile mevcut olması ve tahakkukta hiçbirinin diğerinden mütemayiz ve ayrı olmamasıdır. O zâtının özüyle ve aynısıyla âlim, kadir ve mürid yani irade sahibidir.³⁵

Ancak mümkün varlıklar için irade nefsin batını fiillerine nispetle bi'z-zât iken nefsin zahiri fiillerine nispetle ilim ve kudretten farklı bir sıfat olup zâta zaittir. Molla Sadrâ bu hususu şu sözlerle açıklar: "Bu hakikat Vâcibü'l-Vücûd'ta bi'z-zât olup zât, dai (sebeb) ve kudretin aynısıdır. Onun dışındakiler için ise bazen insan iradesinin yazmak ve yürümek gibi zahiri fiillerinde olduğu üzere zâta zait olup dai (sebeb) ve kudretten farklıdır. Bazen de doğal tedbirler ve zâti hareketler gibi insan iradesinin batını fiilleri, zâtının aynısı olup ilim ve kudret ile müttehittir."³⁶

İlâhi irade ile insan iradesi arasındaki bir diğer fark da insanların iradelerinde harici bir gaye ve hedefe sahip olmasıdır. Ancak ilâhi iradenin ilâhi zattan başka bir gaye ve hedefi yoktur. Nitekim fiilin gayesini tasdik, da'inin kendisidir. Bu yüzden ilâhi fiillerde hiçbir da'i yoktur. Zira Vâcibü'l-Vücûd fiilin hem ereksel ve hem de etken illetidir. Eğer fiillerinde nihai gaye ve asıl maksat kendisi olmaz başka bir şey olursa yetkinliği için başkasına muhtaç olacaktır. Oysa Allah Teâlâ yalın hakikattir. Bu yüzden iradenin insana delalet ettiği anlamıyla Allah Teâlâ'ya delaleti yanlıştır. Bunun gereksinimi Allah Teâlâ'nın eksik bir varlık olmasıdır.³⁷

34 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 310.

35 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 145.

36 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 341.

37 Hasan Hasanzade, *Hayru'l-Eser Der Redd-i Cebr ve Kader* (Kum: İntişârât-ı Havzayı İlmiye-i

İlâhi irade ile beşeri irade arasındaki farklardan biri de insan için iradi fiillerin mebadî ve öncüllerinin olmasıdır. Bu öncüller tahakkuk bulmadan irade de tahakkuk bulmaz. Buna göre insan önce fiili tasavvur eder. Akabinde fiilde yarar inancı hâsıl olur. Sonra iradeye tahakkuk bağışlayan şiddetli şevk oluşur. Ama ilâhi irade için bu öncüller söz konusu değildir. Bu yüzden insandan sadır olan fiiller zâtın tözlerinden araçlar vasıtasıyla meydana gelir. Bu vasıtalar infiali durumlar olup bunlardan bazıları algı, bazıları fiili hareket, bazıları çekicilik ve iticilik gibi fiili tahrikler cinsinden iken bazıları da şehvet ve gazap yetisinden kaynaklanır. Ancak Allah Teâlâ'nın iradesi mutlaklır ve zâtından hiçbir aracı ve vesile olmadan tahakkuk bulur. Diğer iradeler de onun iradesine tabidir ve iradesi her şeyi kuşatmıştır.³⁸

Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1360/1981) bu hususta şöyle der: "Biz insanlar bir şeyi irade ettiğimiz zaman öncelikle onu tasavvur ederiz ve bu tasavvural bilgi vesilesiyle irade, kuvvelerimizi harekete geçirir. Daha sonra insan uzuvlarında olan muharrik kuvve sınırları hareket ettirir. Neticede murat hâsıl olur. Zira insanda irade mebdeleri çoktur. Ancak Allah Teâlâ'nın zâtı kesret ve dış etkenlerden, edilgenlikten, sevinmekten beridir."³⁹

İlâhi irade ile insan iradesi arasındaki farklardan biri de insan iradesinin nefsanî nitelik olmasıdır. İnsan bunu diğer nefsanî nitelik göstergeleri gibi kendi içinde müşahade eder. Ancak irade dert ve lezzet gibi diğer nefsanî nitelik göstergelerinden farklıdır.⁴⁰ Allah Teâlâ nefsanî nitelikten münezzehe olup iradesi varlığı gibi vaciptir. Allâme Tabâtabâî bu hususu şu sözlerle açıklar: "İnsanda olan irade nefsanî nitelik olup ilim ve şevkten farklıdır. Bu, vacibin zâtına yol bulmaz. Çünkü irade nefsanî nitelik suretiyle mâhiyettir ve Vacip Teâlâ mâhiyet ve imkândan beri ve münezzehtir."⁴¹

5. İLÂHİ İRADENİN HAKİKATİ

Müslüman filozofların çoğu ilâhi iradenin "En güzel nizam hakkındaki ilim" yani "İlâhi inayet ilmi" olduğuna inanmaktadır. Bu gruba göre ilâhi irade ilâhi inayet ilminden farklı değildir ve fiilin sudûru için ilâhi inayet ilmi tek başına yeterlidir.

Kum, 1375/1997), 15.

38 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 354-356.

39 Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, 1: 290-300.

40 Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, 1: 297.

41 Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, 1: 213.

İbn Sînâ'ya göre Allah Teâlâ'nın ilmi infiali olmayıp fiili ve küllidir. Ma-lumdan alınmamış ve maluma tabi değildir. Bu yüzden tahakkuk bulan ilâhi fiillerin de menşeidir. Başka bir ifade ile tahakkukta ilâhi iradeye nispet edilen şey onun ilminden başka bir şey değildir. Bu ilmin bir şeye taalluku ona varlık bağışlamanın kendisidir. Bu yüzden ilâhi ilim ile ilâhi irade tek bir hakikatin iki yüzü gibidir. Yani hem kavramsal açıdan ve hem mısdak ve gösterge açısından ilim ile irade aynıdır.⁴²

Hace Nasreddin Tûsî ilâhi iradenin niteliği hususunda şöyle demektedir: "İrade Allah Teâlâ'nın sıfatlarından biridir. Çünkü mümkünlerden bazı-larının icadı ve bunlardan bazılarının icat edilmemesi (hâlbuki ilâhi kudret bütün bunlara nispetle eşit mesafededir) bir tercihi gerektirir. Bu tercih de Allah Teâlâ'nın ilmi olan iradede ibarettir."⁴³

Molla Sadrâ da bu görüşü benimsemiş ve ilâhi iradenin "En güzel nizam hakkındaki ilim" olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah Teâlâ kendi zâtına ve zâtının kemallerine âşıktır. Bir şeye olan aşk o şeyin eser ve fiillerini de kapsadığından Allah Teâlâ'nın kendi zâtına olan aşkı onun fiili olan varlık âlemini de kapsar. Bu aşkın kaynağı da onun kendi zatını bi'z-zât algılama-sıdır. Molla Sadrâ, "Allah Teâlâ kendi zatını algıladığında zâtının en kâmil ve en azametli zât olduğunu bilir ve bütün varlığıyla zâtına âşık olur" der.⁴⁴ Buna göre onun zâtına olan aşkı onun ilminden hâsıl olmuştur. Sevilen şeyler irade edildiğinden Allah Teâlâ da varlıkları sadece varlık oldukları için değil, âşık olduğu kendi zâtından sadır oldukları için irade eder.

Bununla birlikte Molla Sadrâ en mükemmel imkânî nizamın Hakk Teâlâ'nın vacip nizamının ve Hakk Teâlâ'nın vacip nizamının da hakkın ilminin ve iradesinin aynısı olduğuna inanmaktadır. O bu hususta: "Mebde-nin (Allah Teâlâ'nın) eşyanın feyzine olan ilmi zâtına aykırı olmayıp zâtının aynısıdır. Bu da onun iradesinin kendisidir" der.⁴⁵

Tabi Molla Sadrâ İbn Sînâ'dan farklı olarak ilâhi iradenin kavram olarak ilâhi ilimden farklı olduğunu ama mısdak ve gösterge açısından ilâhi ira-denin ilâhi ilmin aynısı olduğuna inanmaktadır.⁴⁶

42 İbni Sînâ, *et-Ta'likat*, 363-365.

43 Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Keşf'ul-Fevaid fi Şerh-i Kavaidü'l-Akaid* (Beyrut: Dârü'l-Ğurbe, 1413/1993), 43-44.

44 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd* (Tahrân: İntişârât-ı Encumen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1982), 135.

45 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 317.

46 Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbni Sînâ, *el-Şifa: el-İlahiyat*, thk. Said Zaid ((Kum: Mektebetü Âyetullah Meraşî, 1404/1984), 367; Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 315-316.

Molla Sadrâ ilâhi iradenin “En güzel nizam hakkındaki ilim” olduğunu şu sözlerle açıklar: “Failden sadır olan ve failin sudûrunu kendisinden bildiği her fiil onun ilminden sadır olmuştur. İradi olarak sadır olan her fiilin mebde ve aslı ya kat’i bir ilimdir ya zandır veya hayaldir. Vâcibü’l-Vücûdun fiilinin zan ve hayalden kaynaklanması caiz değildir. Çünkü bu durumlar bir hedef ve kasıt için zaittir. Edilgenlik ve etkilenme ile yoldaştır ve o bunlardan etkilenir. Biliyoruz ki Vâcibü’l-Vücûd bi’z-zât bütün yönlerden Vâcibü’l-Vücûd’tur. Dolayısıyla eşyanın sudûruna olan iradesinin gereksinimi onun eşyaya ilmidir. Başka bir şey değil. Bu edilgenlikten ve etkilenmeden arî iradenin kendisidir.”⁴⁷

İlâhi inayet ilminin ilâhi irade olduğunun daha iyi anlaşılması için tasavvuru fiilin sebebi olan insanın bazı haletlerine teveccüh edilebilir. Örneğin bazen çok yüksek ve ince bir duvar üzerinde yürüyen bir insan düşmeyi tasavvur ettiği gibi düşer. Yani ilme zait bir irade olmadan sadece tasavvur ve bilgi tahakkuk sebebi olur.⁴⁸

Aynı şekilde insan nefsi de her hangi bir şeye teveccüh ettiğinde o şeyin formu hayalinde şekil bulur ve teveccühten vazgeçmesiyle beraber söz konusu şekil yok olur. İlâhi yalın ilim de bu şekilde mümkünlerin sudûr kaynağıdır. Aslında mümkün varlıklar Allah Teâlâ’nın ilmi suretleridir ve nesnel âlemdeki varlıkları Allah Teâlâ’nın ilmindeki huzurlarının aynısıdır. Onun zatıyla olan ilmi ilişkisi esasınca tahakkuk bulduklarından eğer bu ilişki bir an bile kesilirse mümkün varlıklardan hiçbir eser kalmayacaktır.⁴⁹

Müslüman filozofların çoğu tarafında dillendirilen ilâhi iradenin ilâhi inayet ilmi olduğu düşüncesine itirazlar olmuştur. Molla Sadrâ’nın İmâmîyye mütekellimleri dediği bu kimseler ilâhi irade ile ilâhi ilmin birbirinden farklı olduğunu savunmuşlardır. Bu gruba göre Allah Teâlâ her şeyi bilir ama her şeyi irade etmez. Nitekim Allah Teâlâ’nın zulmü, şerri, küfrü bilmesinde şüphe olmadığı gibi bunları irade etmeyeceğinden de şüphe yoktur. Bu yüzden ilâhi iradenin ilâhi ilim olduğunu söylemek yanlıştır.⁵⁰

Molla Sadrâ bu probleme iki farklı cevap verir. Öncelikle Allah Teâlâ’nın feyzi hayır olan şeye taalluk bulur. Şer ise yokluk olduğundan ilâhi zâtın taalluku olmaz. İmkân âleminde Allah Teâlâ’nın zâtına ve zâtı ilmine mu-

47 Molla Sadrâ, *el-Esfarü’l-Erbâa*, 6: 362-363.

48 Molla Sadrâ, *el-Esfarü’l-Erbâa*, 4: 114.

49 Molla Sadrâ, *el-Esfarü’l-Erbâa*, 4: 347.

50 Molla Sadrâ, *el-Esfarü’l-Erbâa*, 6: 343.

halif olan ve onun razı olmayacağı hiçbir şey de mevcut olmaz. Bu yüzden mevcut olan her şey onun ilim ve rızası dairesinde mevcut olmuştur. Yani mevcudatın hayrını aşikâr kılan ilim başka bir etken olmadan tek başına varlıkların zuhur ve tahakkuk sebebidir.

Başka bir ifade ile Allah Teâlâ'nın zâtı hayır olmaları açısından farklı sınıflara ayrılan mevcut bütün hayırlara nispetle tam ve kâmil ilim sahibi olmakla beraber aynı zamanda bu hayırlara nispetle tam ve kâmil rıza ve irade sahibidir. Bu yüzden bütün bunlar Allah Teâlâ'nın iradesi ve rızası çerçevesinde varlık âlemine ayak basmışlardır.⁵¹ Molla Sadrâ bu hususta şöyle der: "Her şey onun feyzi olup zâtından sadır olur. Bu feyz ile sudûrun mukaddes zatıyla tezat içinde olmadığına dair ilmi, söz konusu şeylerin irade edilmeleri ve sudûrlarına rıza anlamındadır. Bu da iradenin kendisidir."⁵²

Molla Sadrâ'nın bu probleme verdiği ikinci cevap da şudur: İlim ile iradenin farkı ilme nispetle işitme ile görmenin farkı gibidir. İşitme ile görmenin ilim ile farklı itibari bir farklılıktır. Yani işitme ilmin kendisi olup işitilene taalluk bulmuştur. Görme ilmin kendisi olup görülene taalluk bulmuştur.⁵³ İrade de ilmin kendisi olup hayır olan ve mevcut olması mümkün olan her varlığa taalluk bulmuştur.⁵⁴

6. İLÂHİ İRADENİN İLÂHİ ZÂT İLE İLİŞKİSİ

İlâhi iradenin ilâhi zât ile ilişkisi hususunda açıklığa kavuşması gereken ilk mesele ilâhi iradenin hangi sıfatlar kategorisinde yer aldığıdır.⁵⁵ Buna

51 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 344.

52 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 317.

53 Allâme Tabâtabâî, Molla Sadrâ'nın kurucusu olduğu Hikmet-i Mütealiye ekolü filozoflarından biri olmasına rağmen Molla Sadrâ'nın ilâhi iradenin ilim olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre iradenin ilim diye ifade edilmesi ilmi ve felsefi bir konu olmaktan çok yeni bir kavram türetmeye benzemektedir. Çünkü ilim ve irade kavramları birbirlerinden farklı olmakla beraber ilâhi iradenin ilâhi ilim olduğunu ispatlayacak bir delil de yoktur. Nitekim irade ya bildiğimiz ilimden gayrı nefsanî niteliklidir veya iddia edildiği gibi en güzel nizam hakkındaki inayet ilmidir. Ancak iradenin bu ikinci şıkka delalet eden bir kavram olduğuna dair bir burhan yoktur. Bu yüzden ilâhi iradenin ilâhi ilim olduğu iddiası sadece bir kavram türetmesidir. Allâme Tabâtabâî *Nihayetü'l-Hikme* kitabında bu konu hakkında şöyle der: "Biz Vacip Teâlâ'nın fiillerinin ancak fiilin maslahatına olan ilimden sadır olduğunu kabul ediyoruz. Ama Vacip Teâlâ'nın maslahata olan ilminin irade ve meşiyetinin kendisi olduğunu kabul etmiyoruz." Bk. Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, 3: 298.

54 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 345.

55 Filozoflar ile mütekellimlerin ilâhi sıfatlar hususundaki en önemli ihtilafları zâtî sıfatlar

göre ilâhi irade zâtî sıfatlardan mıdır yoksa fiili sıfatlardan mıdır? Eğer ilâhi irade zât mertebesinde ise acaba bu, zâta zait midir yoksa zâtın aynısı mıdır? sorularına cevap verilmelidir.⁵⁶

6.1. İradenin Zâtî Sıfat Olması

İlâhi filozofların kahir ekseriyeti ilâhi iradeyi zât mertebesinde sabit bilmekte ve ilâhi iradenin ilâhi ilmin kendisi olup ilâhi zattan ayrı olmadığına inanmaktadırlar. Fârâbî'ye göre ilâhi mertebe dışındaki müstakil olmayan varlıkların tahakkuk bulması için varlığı kendi zâtından olan müstakil bir varlık olması gerektiği gibi Vâcibü'l-Vücûd bi'z-zât dışında zâtî olmayan iradenin de tahakkuk bulması için zâtî bir iradenin olması gerekir.⁵⁷

İbn Sînâ da ilâhi iradenin ilâhi zât ile aynı olduğuna inanır. Ona göre bütün kemali sıfatlar Vâcibü'l-Vücûdun kâmil mertebesinde kaynaklanır. Bu yüzden zâtî sıfatları ifade eden kavramlar fazla ve birbirinden farklı olsa da bunlar ilâhi zatta kesrete neden olmazlar.⁵⁸

İbn Sînâ zâtî sıfatların ilâhi zatla ilişkisini iki aşamalı ele alır. Öncelikle ihtiyaca sebep olup ilâhi zâtın yalınlığını ortadan kaldıracığından sıfatların zâta zait olması düşüncesini reddeder.⁵⁹ İkinci aşamada ise ilâhi sıfatların ilâhi zâtın gereksinimleri olduğunu belirtir.⁶⁰ O, ilim, kudret, hayat, irade gibi zâtî sıfatları ilâhi zât ile aynı bilmekle beraber bunların birbirleriyle de aynı ve eşanlamlı kavramlar olduklarına inanır.⁶¹

hakkındadır. Ca'd b. Dirhem, İslâm dünyasında ilâhi zâtî sıfatları reddeden ilk kişidir. Cehm b. Safvan da Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatlardan ari olduğuna inanıyordu. Kaderi ekolünün öncüsü Ğılan Dimeşki ise zâtî sıfatları zât mertebesinde nefyetti. Mu'tezile ekolünün öncüsü Vasil b. Ata da ilâhi sıfatları Allah Teâlâ'nın zât mertebesinde nefyetti. Eş'aire ekolünün öncüsü Ebu'l-Hasan Eş'ari de Allah Teâlâ'nın kemali sıfatlarını ilâhi zâta zait olduğuna inanıyor ve bunu kadim biliyordu. Şii mütekellimler ise kemali sıfatların ilâhi zât ile aynı olduklarına inanıyorlardı. Bk. Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1421/2000), 46, 50, 95.

56 Varlıksal kemal yönleriyle ilâhi zattan intiza edilen yani çıkarımları için ilâhi zatın tek başına yeterli olduğu sıfatlara zâtî sıfatlar ve varlıksal ilişki yönüyle ilâhi zatın mahlûklarla ilişkisinden intiza edilen yani çıkarımları için zatın tek başına yeterli olmadığı ve fiil ile icat makamlarının mülâhazasının da gerekli olduğu sıfatlara da fiili sıfatlar denir. Bk. Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe* (Kum: İntişârât-ı Sâzmân-ı Tebligat-ı İslami, 1378/1999), 2: 401.

57 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbaa*, 6: 124.

58 Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbni Sînâ, *el-Mebde vel-Meâd* (Tahran: Müesses-e Mutâlîât-ı İslami, 1363), 19-21.

59 İbni Sînâ, *et-Ta'likat*, 218.

60 İbni Sînâ, *et-Ta'likat*, 226.

61 İbni Sînâ, *el-İlahiyat*, 367.

Molla Sadrâ da Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilâhi iradenin zâtî sıfatlardan olduğuna inanır. Ona göre Allah Teâlâ'nın zatında hiçbir tekessür oluşmadan o ilim, kudret, irade gibi sıfatlara özü itibarıyla sahiptir ve bu sıfatlar her ne kadar kavram olarak birbirinden farklı olsa da tahakkukta hiçbirinin diğerinden farkı yoktur. Bu yüzden Molla Sadrâ Allah Teâlâ'nın zâtının özüyle ve aynısıyla âlim, kadir ve mürit olduğunu söyler.⁶²

Tabi irade sıfatının ilâhi zâta nispeti; maddi olguların belli şekil, konu ve renklerden arî tasavvur edildiği gibi zâtî kendisinden ayrı ve ari göz önünde bulunduracak şekilde zâtın içinde ve dışında ilâhi zattan başka bir şeyin olmadığı anlamında değildir.⁶³

Molla Sadrâ ilâhi iradenin zâtî olması hususunda şöyle der: "Allah Teâlâ irade ettiği şeyi yapar. İradesi de zâtî gibi Vâcibü'l-Vücûd'tur. Zira iradesi onun tek olan zâtının aynısıdır. Nitekim zâtî itibarıyla Vâcibü'l-Vücûd olan varlık her açıdan Vâcibü'l-Vücûd'tur."⁶⁴

Mütekellimler arasında Eş'ariler ilâhi iradenin zâtî sıfatlardan olduğuna inanmaktadırlar. Bu gruba göre Allah Teâlâ'nın kemali sıfatları nesnel âlemde mevcut olan sübûtî ve varlıksal olgular olup kadimdirler. Ancak sekiz kadim diye meşhur olan bu sıfatlar ilâhi zâtın aynısı olmayıp ilâhi zâta zaittirler.⁶⁵

İslâm felsefesinde zâtî sıfatlar ilâhi zât ile aynıdır ve ilâhi zâta zait değildir. Molla Sadrâ Eş'arilerin ilâhi iradenin ilâhi zâta zait olduğu iddialarını eleştirir. Ona göre eğer Allah Teâlâ'nın kemali sıfatları mukaddes zâtına zait olursa bu sıfatlar zorunlu olarak zât mertebesinde sonra yer alacaktır. Bu da ilâhi zâtın zât mertebesinde kemali sıfatlardan arî olmasını ve hiçbir kemalin mısdağ ve göstergesi olmamasını gerektirir. Oysa ilâhi mukaddes zât bütün hayır ve kemallerin mebd ve kaynağıdır. Başka bir ifade ile eğer irade ve diğer zâtî sıfatlar ilâhi zâtın aynısı olmaz ve ilâhi zâta zait olurlarsa Allah Teâlâ zât mertebesinde gerekli kemallere sahip olmayacağından eksik ve bağımlı varlık olacaktır. Bu da Vâcibü'l-Vücûdun her açıdan Vâcibü'l-Vücûd olmasıyla çelişir. Dolayısıyla ilâhi irade Eş'arilerin iddia ettikleri gibi ilâhi zâta zait değildir. Bilakis ilâhi zâtın aynısıdır.⁶⁶

62 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 145.

63 Yezdi, *Amuzeş-i Felsefe*, 1: 101.

64 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 317.

65 Hac Şeyh Ebü'l-Hasan Şa'ranî, *Keşfü'l-Murad Tercüme ve Şerh-i Tecridü'l-İtikad* (Tahran: İntişârât-ı Hermes, 1389/2011), 378.

66 Molla Sadrâ, *el-Esfarü'l-Erbâa*, 6: 133.

6.2. İradenin Fiili Sıfat Olduğu İddiası

İlâhi iradenin zâtî sıfatlardan olmayıp fiili sıfatlardan olduğu iddiaları da vardır. Molla Sadrâ bağlamında bu iddiaların en önemlisi ilâhi iradenin ilâhi fiillere taalluk ettiğini ve fiili sıfatlardan olduğunu ifade eden rivayetleridir. Söz konusu rivayetlerde açık bir şekilde iradenin fiili bir sıfat olmakla beraber ilim ve kudret sıfatlarından neşet ettiği söylenmektedir.⁶⁷

İradenin fiili sıfatlardan olduğunu savunan kimseler bu rivayetlere ilave olarak akli deliller de zikretmişlerdir. Buna göre ilâhi irade zâtî sıfatlardan olması durumunda mümkün varlıkların ilk günden itibaren mevcut ve kadim olmaları gerekir. Bu olasılık zâtî itibarıyla birçok kadimin mevcut olmasını gerektirdiğinden batıldır. Mümkün varlıkların zatları ve özleri itibarıyla kadim olmadıkları akli delillerle sabittir. Bu da mümkün varlıkların var olmalarına taalluk eden iradenin zâtî değil fiili sıfatlardan olduğuna delalet eder.⁶⁸

Molla Sadrâ bu problemin cevabında ilâhi iradenin iki şekilde ele alınabileceğini söyler. Buna göre irade öncelikle ahadi zâtın aynısı zâtî ve ezeli bir sıfat olup ihtiyari fiillere taalluk eden sevgi ve muhabbet anlamındadır. Bunun nesnel varlıklara ve fiillere taalluku, doğrudan ilâhi zâta ve dolaylı olarak da onun eser ve tecellilerine taalluk eden zâtî ilim gibidir.

İkincisi ise ilâhi fiiller ile zâtî sıfatlar arasındaki izafe ve mukayeseden çıkarılan bir sıfat olmasıdır. İrade bu anlamıyla fiillerin kesret ve huduslarına tabi olarak kesret ve hudus ile vasıflanır.⁶⁹ Dolayısıyla irade fiil makamında ve murad anlamıyla ele alınması durumunda mümkün varlıkların kendisi olup hadistir. zât makamında ve mürid anlamıyla ele alınması durumunda ise vacibin zâtının aynısı olup kadimdir.

Molla Sadrâ'ya göre bir sıfatın aynı zamanda hem zâtî ve hem de fiili bir sıfat olmasında hiçbir sakınca yoktur. Eğer bu sıfat zâta nispetle göz önünde

67 Molla Sadrâ'nın bilgi kaynaklarından biri Şii hadis kaynaklarıdır. Şii hadis kaynaklarında iradenin fiili bir sıfat olduğu hakkında birçok rivayet vardır. Bu rivayetlerin birinde şöyle denilmektedir: "Asım b. Hamid, İmam Sadık'tan "acaba ilâhi irade ezeli midir?" diye sordu. İmam Sadık buyurdu ki: mürid (irade eden) daima murad ile yoldaştır. Allah Teâlâ ezelden beri âlim ve kadir idi. Daha sonra irade etti." Bk. Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *et-Tevhid* (Kum: İntişârât-ı Camia-i Müderrisin, 1398/2019), 146.

68 Seyyid Abbas Ruhbahş, *Hudus ve Kudem-i Âlem ez Manzar-i Hakim-i İlâhi ve Hakim-i Yunani* (Meşhed: Neşr-i Parsiyan, 1390/2011), 125.

69 Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 1: ۴۲۳.

bulundurulursa zâti ve eğer ilâhi fiillere nispetle göz önünde bulundurulursa hadis ve fiili bir sıfat olur. Başka bir ifade ile irade sıfatı hadiste hadis, kadiminde de kadimdir. Dolayısıyla irade hem zâti ve hem de fiili sıfat olabilir.⁷⁰

SONUÇ

Birçok disiplinin ortak makulesi olan iradenin hakikati hakkında birbirinden farklı birçok tanım yapılmıştır. Yukarıda zikredilen filozofların tanımlardan da anlaşılacağı üzere aynı disiplinin uzmanlarının irade hakkında yaptıkları tanımlar bile çoğu zaman birbirinden farklı olmuştur. Molla Sadrâ'ya göre bunun yegâne sebebi iradenin varlıksal bir olgu olarak ele alınmamasıdır. Nitekim irade hakkında yapılan bütün tanımlar iradenin bazı mertebe ve misdakları göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Bu da yapılan tanımların bir açıdan doğru bir açıdan da yanlış olmalarına neden olmuştur.

Molla Sadrâ'ya göre irade varlıksal bir olgu olduğundan husulî algısı söz konusu değildir ancak huzurî bir şekilde algılanabilir. Bu yüzden mantıkta dillendirilen ve mâhiyetler hakkında olan özsel ve ilintisel tanımlarla tanımlanamaz. Ancak kavramın açıklanmasından ibaret olan lâfzî/adsal tanımı yapılabilir. Nitekim Molla Sadrâ'nın irade hakkında yaptığı tanım da lâfzî/adsal bir tanımdır.

İrade meselesinde Molla Sadrâ'nın selef filozof ve mütekellimlerin yaklaşımına benzemeyen kendisine has bir yaklaşımı vardır. İlk defa iradenin ilim gibi mâhiyetten arî varlıksal bir olgu ve varlıkla özdeş olduğunu söyledi. Böylece varlık hakkında dillendirilen nitelikleri iradeye nispet etti.

Öncelikle iradenin varlık gibi hem tasavvur açısından ve hem de tasdik açısından ortak anlamlı bir kavram olduğunu ispatladı. Ardından iradenin yine varlık gibi farklı mertebelere sahip olduğunu ve varlığın her mertebesinde farklı bir şekilde tecelli ettiğini yani akıllar âleminde ilim, nefis âleminde şevk, madde âleminde ise meyil ve temayül olarak zahir olduğunu açıkladı.

Molla Sadrâ'nın bu yaklaşımı iradenin zâti bir sıfat olmayıp fiili bir sıfat olması durumunda ilâhi zâtın irade yetkinliğinden yoksun olacağı için mutlak kemal olamayacağı problemini çözdüğü gibi iradenin fiili bir sıfat olmayıp zâti bir sıfat olması durumunda mümkün varlıkların özleri itibarıyla ilk günden itibaren mevcut ve kadim olmaları gerektiği problemini de çözdü.

70 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Şerhü'l-'Usulî'l-Kâfî* (Tahran: Müesses-e Mutalât ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1366/1987), 3: 233-234.

KAYNAKÇA

Âmulî, Abdullah Cevâdî. *Rahikayı Maktum*. 10 Cilt. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1389/2010.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1956.

Cürcanî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-Mevakıf*. Thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani. 8 Cilt. Kum: İntişârât-ı Şerif er-Razi, 1320/1941.

Dinânî, Gulam Hüseyin İbrahimi. *Kavaid-i Külli-i Felsefi Der Felsefe İslami*. 2 Cilt. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazile*. Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hilal, 1421/2000.

Gareviyan, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.

Hasanzade, Hasan. *Hayru'l-Eser Der Redd-i Cebr ve Kader*. Kum: İntişârât-ı Havzayı İlmiye-i Kum, 1375/1997.

Hökelekli, Hayati- Çağrı, Mustafa. "İrade". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 22: 380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

İbn Babeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *et-Tevhid*. Kum: İntişârât-ı Camia-i Müderrisin, 1398/2019.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Menahici'l-Edille*. Thk. Mustafa Abdülcevad İmran. Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticariyye, 1388/1968.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necat*. Thk. Muhammed Taki Danış. Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1379/2000.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *et-Ta'likat*. Thk. Abdurrahman Bedevi. Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1411/1990.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Şifa: el-İlahiyat*. Thk. Said Zaid. Kum: Mektebetu Âyetullah Meraşi, 1404/1984.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde vel-Meâd*. Tahran: Müessese-i Mutâlihât-ı İslami, 1363/1984

İsfahanî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Misriyye, 1970.

Kindî, EbûYusuf es-SabbahYakub b. İshak. *Resailü'l-Kindi el-Felsefiyye*. Thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Tûras, 1401/1981.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Tahran: İntişârât-ı Encumen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1982.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Şerhü'l-Usuli'l-Kafi*. 3 Cilt. Tahran: Müesese-i Mutalât ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1366/1987.

Ruhbahş, Seyyid Abbas. *Hudus ve Kıdem-i Âlem ez Manzar-i Hakim-i İlâhi ve Hakim-i Yunani*. Meşhed: Neşr-i Parsiyan, 1390/2011.

Şa'ranî, Hac Şeyh Ebü'l-Hasan. *Keşfü'l-Murad Tercüme ve Şerh-i Tecridü'l-İtikad*. Tahran: İntişârât-ı Hermes, 1389/2011.

Şehristanî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1421/2000.

Şirvanî, Ali. *Tercüme ve Şerh-i Bidâyetü'l-Hikme*. 4 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1391/2012.

Tabâtabâi, Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Nihayetü'l-Hikme*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligat-ı İslami, 1378/1999.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Keşf'ul-Fevaid fî Şerh-i Kavaidü'l-Akaid*. Beyrut: Dârü'l-Ğurbe, 1413/1993.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Temhidü'l-Usul*. Trc. Abdulhüseyin Mişkatuddin. Tahran: İntişârât-ı Encumen-i Hikmet ve Felsefe, 1358/1980.

Yezdi, Muhammed Taki Misbâh. *Âmuzeş-i Felsefe*. 2 Cilt. Kum: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslami, 1378/1999.

İbn Âşûr'un Tefsirinde Kelimelerin Farklı Köklerden Türetilmesi ve Anlama Yansımaları*

The Different Etymological Roots of the Words in the Tafsir of İbn Âşûr and Its Reflections on the Interpretation

Nusrettin BOLELLİ-Abdullah BEDEVA

Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim

Dalı, nusret.bolelli@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8686-1976

Öğretim Görevlisi, Bingöl Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Arap Dili

Anabilim Dalı,

abdullahbedeva@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9297-9524

Geliş Tarihi: 30.01.2019, Kabul Tarihi: 11.03.2019

DOI: 10.34085/ buifd.519796

Öz

İştikâk, Arapça nasların anlaşılması ve yorumlanması için önemli bir etkidir. İştikâkın anlamdaki etkisi farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi de kelimelerin farklı köklerden türetilme ihtimalidir. Bu çalışmada, Muhammed Tahir b. 'Âşûr'un, et-Tahrî ve't-tenvîr adlı tefsirinde kelimelerin farklı köklerden türetilme ihtimaline binaen, iştikâkın âyetlerin farklı yorumlanmasındaki yansıması ele alınmıştır. Bu bağlamda konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle iştikâkın tanımı

* Bu çalışma, Abdullah BEDEVA'nın Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalında, Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ danışmanlığında devam etmekte olan "Tâhir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr isimli Tefsirinde Etimolojik (İştikak) Yaklaşımlar" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ve kısımlarına kısaca değinilmiş daha sonra Arap dilinde iştikâkın anlama etkisine dikkat çekilerek iştikâkın önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmanın temelini oluşturan İbn Âşûr'un tefsirinde bu kapsamda ele alınan kelimeler tespit edilmiş ve çalışmanın temel amacını yansıtacak miktarda örnekler seçilerek tahlilleri yapılmıştır. İlgili kelimeler değerlendirilirken dil yönü öne çıkmış bazı tefsir kaynaklarında ele alındığı şekliyle karşılaştırılarak aradaki farklara kısaca değinilmiştir. Böylelikle İbn Âşûr'un tefsirinde genelde kelime iştikakına verdiği önem tespit edilmiş, özelde ise kelimelerin farklı köklerden türetilmesine yönelik meydana gelen yorum farklılıkları ortaya konmuştur. Sonuç olarak bu konuda İbn Âşûr'un kendisine has bazı yaklaşımlar ve değerlendirmeler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Arapça, İbn Âşûr, İştikâk, Kök kelime, Yorum

Abstract

Etymology is an important factor in understanding and interpreting Arabic rules. The impact of etymology on meaning could be observed in different ways. One of these is the possibility that words could have been derived from different roots. In the present study, the reflections of etymology in Muhammed Tahir b.'s interpretation "Âşûr'un, et-Tahrîr ve't-tenvîr" were discussed within the context of derivation of words from different roots. Thus, in order to get a better understanding on the subject, initially, the definition and sections of etymology were briefly discussed, and then the impact of etymology on the meaning in Arabic was emphasized to establish the significance of etymology. In the interpretation of İbn Âşûr, which was the basis of the present study, the discussed words were determined and the samples that reflected the aim of the study were selected and analyzed. In the assessment of the related words, the differences between their use in different interpretation resources were determined and discussed. Thus, the significance assigned to vocabulary etymology by İbn Âşûr was identified, and interpretation differences due to derivation of the words from various roots were presented. As a result, İbn Âşûr's unique approaches and evaluations were attempted to be determined.

Keywords: Arabic, İbn Âşûr, etymology, root word, interpretation.

GİRİŞ

İştikâk, dilin gelişmesi ve tabir zenginliği için önemli unsurlardan birisidir. Zira zamanla insanoğlunun hayatında oluşan şartlara binaen günlük yaşama dair ortaya çıkan yeni unsur ve nesneleri ifade eden kelimelerin kullanılması ve oluşan fikirler için tabirlerin tespit edilmesi önemli bir husustur. İnsanoğlunun bu husustaki ihtiyacını karşılaması, kelime türeterek uygun ifade ortaya koymakla, onu karşılayan bir tabir belirlemekle veya

başka dilde kullanılan ifadeleri olduğu gibi aktarmakla mümkündür. Uygun kelime türetmek, her dilin özelliğine göre değişiklik arz etmekte ve bu yönetime farklı isimler verilmektedir. Örneğin Türkçe gibi eklemeli dillerde bu tür uygulamalar birden fazla kelime birleştirilerek veya bir köke farklı ekler getirilerek gerçekleşirken Arapça gibi bükümlü dillerde ise birtakım ameliyelerle kelimenin şeklini değiştirilerek farklı bir şekle büründürmekle gerçekleşmektedir. Arapçadaki bu yönetime *iştikâk* adı verilmektedir. Bu vesileyle *iştikâk*, Arapçanın gelişmesi ve gelişen şartlar doğrultusunda ortaya çıkan unsur ve nesnelerin dildeki karşılığının belirlenmesi için önemli bir husustur. İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu konuda Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377/987)'nin şu ifadelerini nakleder: “Şayet bir şair, “lamu'l fiil” cinsinden bir harf ilave ederek bir isim, bir fiil veya bir sıfat oluşturmaya çalışırsa onun için caizdir ve oluşturduğu kelime de Arap kalamından olur”.¹ Ayrıca Tefik Şahin Arap dilinde *iştikâk* hakkında şu ifadeleri kullanır: “İştikâk, çeşitleriyle birlikte kelime türetmede ve yeni anlam kazandırmada önemli bir araçtır. Zira *iştikâk* devamlı bir türetme yöntemidir. Her ne kadar Arapçadaki kalıp olgusu kıyas (kurallı kelime türetme) tek düzelik ve donukluğu çağrışırsa da hem *iştikâk* hem de kalıp olgusu Arapçaya büyük fayda sağlamaktadır. Böylelikle bize, kelime kalıplarında harf eksiltip ilave etmek, donuğu canlı kılmak, öğrettiği şekilde kurallı kelime türetmek düşer”.² İştikâkın önemi hakkında dile getirilen bu ifadelerden sonra konumuz gereği bu başlıkta, *iştikâk*ın tanımını, kavramsal çerçevesini, kapsamını, kısımlarını, varsa bu hususta farklı yaklaşımları, *iştikâk* konusunda asıl kelime meselesi ve bu konuya dair temellendirmeleri kısaca ele almaya çalışacağız.

1. İŞTİKÂKIN TANIMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Arap dilinde kelime türetimi için kullanılan bir isim olan *iştikâk* lafzı ش-ق-ق (ş-k-k) harflerinden meydana gelen kökten türetilen ve افتعال (ifti'al) babından mastar olup sözlükte; bir şeyin parçası veya yarısı, asıl amacın dışına çıkarak sözü sağa sola çekmek, bir tarafa meyil etmek anlamlarında kullanılmaktadır.³

1 Bu görüşü aktarırken وَكْرَمَ مَرَّتْ بِرَجُلٍ ضَرْبَ زَيْدٍ عَمْرًا، مَرَّتْ بِرَجُلٍ ضَرْبَ وَكْرَمَ gibi örnekler vermektedir. Ebu'l-Fethî Osmanın b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdadi, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2013/1434), 1: 357; Fuad Hanna Terzi, *el-İştikâk*, (Beyrut, Mektebetu Lübnan, 2005), 53.

2 Tefik Muhammed Şahin, *'Acamilu tenmiyeti'l-luğat*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1422), 104.

3 Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tacu'l-lağa ve's-Sihâhu'l-arabiyye*, thk. Muhammed

Terim anlamı ise birçok terimde olduğu gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Genel itibariyle iştikâk için “Çeşitli kalıplara girebilen bir kökten farklı kelimelerin türetilmesi”; “Anlam ilişkisi bulunmak şartıyla bir takım değişiklikler yaparak bir kelimeden farklı bir kelime oluşturmak”;⁴ “Hem lafız hem de anlam ilişkisi göz önünde bulundurularak bir kelimeyi farklı bir kelimeye dönüştürmek”;⁵ “Anlam ve terkip ilişkisi gözetilmesi koşuluyla bir kelimeden şekilsel olarak farklı bir kelime ortaya çıkartmak”;⁶ “Herhangi bir lafzî değişiklik olmakla birlikte iki kelime arasında anlam ve lafız açısından ortak noktayı tespit ederek birini diğerine asıl kılmak”⁷ gibi şeklen farklı fakat asıl itibariyle aynı sonuca varan değişik tanımlar yapılmıştır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere iki kelime arasında iştikâkın varlığından söz edilebilmesi için aralarında hem anlam hem de lafız ilişkisi bulunması gerekmektedir. Yapılan bu tanımların bazıları iştikâkı faaliyet (amelî) olarak tanımlarken bazıları da iştikâkı bilgi (ilmî) olarak tanımlamaktadır. Zira bu konuda et-Tehânevî (ö. 1158 h.) şöyle demektedir: “Arap diltçileri, iştikâkı bazen bilgi olarak tanımlamıştır. Örneğin, Meydânî’nin “iştikâk, iki kelime arasında, aslî mana ve terkip bakımından münasebet olduğunu bilmek ve birisini diğerine irca’ etmektir. Asıl kelimeye müştak minhu türetilen kelimeye müştak denir” şeklindeki tanımı bu özellikte bir tanımdır. Bazen de ameli olarak tanımlamıştır. Şöyle ki “İştikâk, bir lafızdan kendisine terkipte uygun olan başka bir lafız türeterek uygun bir anlamda kullanmaktır, türetilene müştak, asıl kelimeye müştak minhu denilir.” şek-

Muhammed Samir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Cabir Ahmed, (Kahire: Dâru’l-hadis, 2009), 608; Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris, “şkk”, *Mu’cem-u Mekâyîsi’l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1979), 3: 171; Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil, (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1998), 1: 515-516; İbn Manzûr, Ebu’l-fadl Muhammed b. Mukrim, “şkk”, *Lisanu’l-arab*, (Beyrût: Dâru sadr, ts.), 10: 184; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb, “şkk”, *el-Kamusu’l-muhît*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2005), 898; Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, “şkk” *Tâcu’l-’arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Abdulmun’im Halil İbrahim-Muhammed Mahmud, (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2012), 25: 300.

- 4 Emîl Bedî’ Yakûb, *Fıkhu’l-luğati’l-arabiyye ve hasâisuha*; (Beyrut: Dâru’l-’ilmi li’l-melâyîn, 1982), 186-187;
- 5 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş Şerîf el-Curcanî, *Kitabu’t-ta’rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Dâru’fadîla, tsz.), 26;
- 6 Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nahv*, thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî, (Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 1999), 1: 86;
- 7 Hanna Terzi, *el-İştikâk*, 23-24; Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, (Ankara, 2015), 15.

linde tanımlanmıştır. ⁸ İştikâkın unsurları, Muştak (türetilen kelime), Muştak minhu (asıl kelime), iki kelime arasında mana ve madde bakımından ortaklığı ve lafzi değişim olmak üzere dört tanedir. Bunlar aynı zamanda iştikâkın şartlarını da oluşturmaktadır.⁹

Dilciler, iştikâk'ı konu edinen bilime '**İlmu'l-İştikâk** ismini vermişlerdir. İştikâk ilmî için yapılan tanımların özeti mahiyetinde Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) şöyle bir tanım yapmaktadır: *İki kelime arasında, cevher açısından var olan asıl-fer' ilişkisi bakımından, türemenin nasıl olduğunu inceleyen bilim dalıdır.*¹⁰ Batı dilbiliminde iştikâk, derivation (türetim bilimi) olarak, iştikâk ilmi ise etymology (köken bilim) olarak ifade edilmekte ve her iki kavramda içiçe geçmiş olarak kullanılmaktadır. Osmanlı döneminde her iki terim Araplardan alınan kavramlar olan İştikak ve İlmi İştikâk isimleriyle ifade edilmiştir. Günümüzde ise modern Arap dilbilim çalışmalarının da etkisiyle kelimelerin kökeniyle alakalı bu bilim **الـتـيـمـولـوجـيا** el-etimûlûciyâ, علم 'ilmu't-ta'sîl' علم التأصيل اللغوي et-ta'sîlu'l-luğavî ve علم التأثيل 'ilmu't-ta'sîl (kökenbilim) isimleriyle anılmaktadır.¹¹

2. İŞTİKÂKIN TÜRLERİ

İştikâkın, ilk dönemden itibaren hicri dördüncü asrın ortalarına kadar dil alanında ortaya konmuş bütün eserlerde varlığı bir gerçektir. Ancak bu zamana kadarki eserlerde iştikâk, kısımlara ayrılmadan genel çerçevede teorik olarak ele alınmaktaydı ve bir kelimenin veya ifadenin başka bir kelimeden türetilmesi uygulamalı bir şekilde işlenmekteydi. İştikâkı ilk olarak kısımlara ayıran kişi İbn Cinnî (ö. 1002/392)'dir. İbn Cinnî Nâhiv ilminde, Arap dilinin genel yapısını ele aldığı ve özelliklerini belirttiği "*el-Hasâis*" isimli eserinde iştikâkı sağır ve kebir olarak ikiye ayırmakta ve bu taksimatı da ilk olarak kendisinin ortaya koyduğunu söylemektedir.¹² Daha sonraki aşamalarda kelimelerin iştikâkındaki farklı uygulamalar ve özellikler dikkate alınarak iştikâkın zorluğuna göre - İbn Cinnî'nin ortaya

8 Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşâf istilâhâtî'l-funûn*, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 2: 510.

9 el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyûb b. Musa el-Hüseynî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, (Beyrût: Muessesetu'r-risâle, 1998), 118.

10 Kâtip Çelebî, (Hâci halîfe), *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, (İstanbul, 1941), 1: 101.

11 Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 16-17.

12 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 490.

koyduğu taksimatın etkisi olsa gerek - başka kısımlar da ortaya konmuştur. Sekkâkî (ö. 626/1229) "*Miftâhu'l-'ulûm*" adlı eserinde hocası el-Hâtimî (ö. ?)'den naklederek İbn Cinnî'nin taksimatına ilave olarak, iştikâku'l-ekber adında yeni bir türü ilave eder ve iştikâkî sağır, kebîr ve ekber şeklinde üçe ayırır.¹³ Daha sonraki zamanlarda Cürcânî (ö. 816/1413),¹⁴ Suyûtî (ö. 911/1505)¹⁵ Şevkânî (ö. 1250/1834),¹⁶ gibi alimler bu taksimat doğrultusunda iştikâkî ele almışlar.

Modern dönemde iştikâk alanında yapılan bazı çalışmalarda yeni bir tasnif modeli geliştirilmiş ve bu doğrultuda iştikâk kısımlara ayrılmıştır. Bu dönemde iştikâkla ilgili çalışmalar yapan Abdullah Emin "*el-İştikâk*" adlı eserinde yeni bir tasnifte bulunur ve iştikâk-ı kubbâr¹⁷ adında yeni bir iştikâk türünden söz eder. Modern dönem dilbilimcilerden Hâmid Abdulkadir ise başka bir açıdan yaklaşarak iştikâkî, sağır, asğar, kebîr ve ekber şeklinde dört gruba ayırmaktadır.¹⁸ Yapılan bu tasniflerin tümü bir araya getirildiğinde beş iştikâk türü ortaya çıkmaktadır. Ancak genel olarak yapılan iştikâk taksimatlarına bakıldığında Hamîd Abdulkadir'in taksimatındaki asğar, sağırın kapsamına girdiği için iştikâk-ı dört kısma ayırmak yerinde olacaktır. Dolayısıyla iştikâk, sağır, kebir, ekber ve kubbâr olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

İştikâk'ı sağır: İştikâk'ı sağır, iştikâk esnasında müştak minhu'nun (asıl kelime) harfleri ve harflerin sırası korunarak başka bir kalıba aktarılmasıyla yapılan iştikâk türüdür. Arapçadaki kelime türetilmesi daha çok bu yolla meydana gelmektedir. Luğavî iştikâkta kelimenin harfleri ve sıraları değiştirilmeden yapılan iştikâk ile Basralı dилcilere göre master olan kelimeleri, mâzî, müzâri, ismi fâil ve ismi me'ûl gibi kelimelere dönüştürülerek yapılan iştikâk buna örnektir.

13 Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2014), 47-48.

14 Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-ta'rîfât*, 26.

15 Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'iha*, thk. eş-Şirbînî Şerîde, (Kahire: Dâru'l-hadis, 2009), 2: 284-286.

16 Şevkânî, iştikâk kısımlarıyla alakalı asğar, sağır, ekber kavramlarını kullanmaktadır. Fakat Şevkânî'nin bu kısımları için yaptığı tanımlar klasik dилcilerin sağır, kebir ve ekber için yaptıkları tanımlarla örtüşmektedir. Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Nuzhetu'l-ahdâk fi 'ilmi'l-istikâk*, thk. Şerif Abdulkерim Neccâr, ('Ummân: Dâru 'imâr, 2003), 28.

17 İştikâk-ı kubâr ibdâla, iştikâk-ı kubbâr ise nahta denk gelir.

18 Hâmid Abdulkadir "Sunâiyyetu'l-usûli'l-lugaviyye", *Mecelletu mecma'il-lugati'l-Arabiyye*, 11, (1959), 114-116.

İştikâk-ı kebîr: Bir kelimenin harflerinde takdim tehir yapılarak ortak bir anlam çerçevesinde yeni kelimelerin elde edilmesidir. Bu iştikâk türüne kalb-i luğavî de denilmektedir.¹⁹ Bu iştikâk türünden kelimeler ortak bir anlama sahiptir. Örneğin جَدَب ile جَدَّ kelimeleri “çekti” anlamında ve شَجَّ ile شَجَّ nin” kırdı “anlamında olmaları gibi. Fakat bu iştikâk türünde kelimelerin aynı anlamda olmaları şart değildir. Çünkü kelimelerin anlamlarının hareketle ortak anlamın anlaşılması da yeterlidir.

İştikâk'ı ekber: Bir kelimenin bazı harfleri değiştirilerek yeni bir kelimenin türetilmesidir. Yani bir kelimenin bazı harflerini, aralarında sıfat veya mahreç benzerliği veya yakınlığı bulunan bazı harflerle değiştirilerek gerçekleştirilen iştikâk türüdür. Örneğin الرَّجَزُ (pislik) ile الرَّجْسُ (pislik, kır) ve نَعَقَ (karga sesi veya bağırdı) ile نَهَقَ (anırdı)²⁰ kelimeleri arasındaki iştikâk, bu tür bir iştikâktır.²¹

İştikâk'ı kubbâr: İştikâk-ı kubbâr, bir veya birkaç harf düşürülerek iki veya daha fazla kelimenin anlam ve lafız uygunluğu içinde yeni bir kelime oluşturmak için birbirlerine kaynaştırılmasıdır. Bu iştikâk türüne aynı zamanda “Naht” adı da verilmektedir.²² Nahtın temel amacı yeni bir anlamı ifade etmek, bazı ifadeleri kısaltmak, belli bir sesi veya cümle içerisinde bazı kelimelerin belli parçalarını oluşturan sesleri hikaye etmektir.²³ Örneğin Araplar güçlü olan adam anlamında ضَبِطَ ve ضَبَّرَ kelimelerinden (naht yoluyla) ضَبِطَرُ (Güçlü) kelimesini, صَهَلَ ve صَلَقَ kelimelerinin birleşiminden

19 Muhammed el-Antâkî, *Dirasât fî fikhi'l-luğa*, (Beyrut: Dâru's-sarkî'l-Arabî, ts.), 332; Sâ'id el-Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, (Beyrût: el-Mektebetu'l-islâmî, 1987), 131; Muhammed Abdulmaksûd, *el-Esmâu'l-Arabiyye fî't-tasrîf*, (Kahire: Matbaatu'l-emâne, 1989), 1: 147; Hulusi Kılıç, “İştikâk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2001), 22: 440. Abdullah Emin ise kendisinin yaptığı taksimatta iştikâk-ı kebîri ibdâl-ı luğaviyle yapılan iştikâk türü olarak nitelemektedir. Kalb-i luğaviyi ise iştikâk-u'l-ekber olarak isimlendirmektedir. Bk. Ahmed Emin, *el-İştikâk*, (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2000), 333, 373.

20 Bu iki kelimenin ortak anlamı rahatsız edici sesleri ifade etmeleridir.

21 Dâvûd-i Antâkî, *Tezyînu'l-esvâk bi-tafsîli Eşvâki'l-uşşâk*, (Matbaatu'l-Ezheriyye'l-Mısriyye, 1319), 336; Sâ'id el-Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, (el-Mektebetu'l-islâmî, Beyrût, 1987), 131; Hanna Terzi, *el-İştikâk*, 27; Kılıç, “İştikâk”, 22: 440.

22 Ahmed Emin, *el-İştikâk*, 391; Hanna Terzi, *el-İştikâk*, 27; Ayrıca naht konusunda ayrıntılı çalışma için Bk. Yakup Civelek, “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetiminde Naht Yönteminin Kullanımı”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 10, (2003), 97-118; Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 76-85.

23 Ahmed Muhammed Kadûr, *Medhalun ilâ fikhi'l-luğati'l-'arabiyye*, (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 2010), 254.

صَهْصَلَقَ (yüksek/güçlü ses) kelimesini ve الصَّدِّ ve الصَّدَمَ kelimelerinden الصَّلْدَمَ (sert) kelimesini türetmektedirler.²⁴ Örneğin “جَعَلْتُ فِدَاكَ” “sana feda olsun” anlamındaki cümleden جَعْفَلَ veya جَعْفَدَ kelimeleri türetilmiştir. قال: “لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ” “Lâ havle ve lâ kuvvete dedi” anlamına gelen cümleden حَوْلَقَ kelimesi elde edilmiştir.²⁵

3. ARAP DİLİNDE İŞTİKAKIN ANLAMA ETKİSİ

Genelde Arapça metinlerin özelde ise Kur'an nassının anlaşılmasında en önemli unsurlardan birisi dildir. Zira Arap dili çalışmalarının başlatılmasındaki temel nedenin Kur'an'ın yanlış okunmasının ve bu yanlış okunmasının neticesinde temel amaçtan uzak olarak yorumlanmasının önüne geçmek gibi bir amacı olması Arapça dinî metinlerin yorumlanmasında dilin etkisini destekler mahiyettedir. Bunun içindir ki âlimlerin çoğu müfessirin şartlarını sayarken onun Arap diline hâkim olmasının gerekliliğini dile getirmişlerdir.²⁶ Bu kapsamda metinlerin yorumlanmasında etkili olan başlıca dil özelliklerinden birisi de kelimelerin iştikâkıdır. Suyûfî (ö. 911/1505) bir müfessirde bulunması gereken şartları ele alırken bunların arasında dilin, nahiv, sarf, belâgat gibi alanları saydıktan sonra iştikâkın da bilinmesi gereken bilimler arasında sayarak şöyle der: “Bir müfessirin bilmesi gereken alanlardan dördüncüsü iştikâktır. Çünkü bir ismin iki farklı kökten türemesi onun anlamının değişmesini gerektirir”.²⁷ İştikâkın anlama yansıması türevlerin, kök kelimelerin anlamını içermesi, kelimeler arasındaki nüans farklılıkları ve zaman içerisinde anlam değişikliğine uğramaları gibi hususlar olmakla birlikte Suyûfî'nin de belirttiği gibi bu yansıma çoğu zaman kelimelerin muhtemel köklerden türetilbilme ihtimalinde karşılaşılan bir durumdur. Bu hususu bir örnek üzerinden izah edersek mesela,

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ/
“O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli

24 Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibi fî fıkhi'l-luğa*, thk. Ahmed Hasan, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 209-210

25 Ahmet Emin, *el-İştikâk*, 393.

26 Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1981), 2: 435.

27 Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûfî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrût: Muessesetu'r-rişâletu nâşîrûn, 2008), 771.

yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez". (Bakara, 2/204) âyetinde bir önceki âyette geçen ve zahiri görünüşüyle insanların hoşuna giden ancak hakikatte öyle olmayan kişilerin yeryüzünde bozgunculuk yapmalarından bahseder. Bu kişilerin hangi durumda bozgunculuk yapacağı âyetteki تَوَلَّى kelimesinin türetilebileceği ihtimali olan kelimelerin anlamlarında ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki bu fiilin iki farklı kökten türetilmesi muhtemeldir. Bunlardan birinci "arkasını dönüp gitmek" anlamında olan التولية kelimesinden türetilmesidir. Bu durumda âyete konu olabilecek kişilerin ikiyüzlü olduğu anlaşılır. Yani Hz. Peygamberin veya Müslümanların huzurunda iken iyi görünmeye çalışırlar, onların güvenin kazanma gayretinde olurlar. Fakat onların yanından ayrıldıktan sonra yeryüzünde, anlatılan şekilde bozgunculuk faâliyetinde bulunmaya çalışırlar.

İkinci ihtimal ise bu kelimenin "bir yere vali (yönetici) olmak" anlamındaki الولاية kelimesinden türetilmesidir. Bu iştikâk yaklaşımına göre zahiren iyi görünen kişilerin eline bir yetki veya hâkimiyet fırsatı geçince bozgunculuğa meyilli gerçek karakterleri ortaya çıkar ve yeryüzünde ekinleri ve nesilleri yok etmek suretiyle bozgunculuk yaparlar.²⁸ Dolayısıyla bu kelimenin iki farklı kelimedenden iştikâk olabilmeye ihtimalinden hareketle iki farklı yaklaşım ve iki farklı insan karakterinden bahsedilmiştir. Zira birinci yaklaşımda bazı kişilerin ikiyüzlü oldukları (münafıklık) sonucu ortaya çıkarırken, ikinci yaklaşımda ise bazı kişilerin ellerinde güç yokken iyi oldukları fakat ellerine güç geçtikten sonra bozgunculuk yapacakları neticesi ortaya çıkmaktadır. Böylelikle kelime iştikâkındaki iki farklı yaklaşım iki farklı yorumun meydana gelmesine sebep olmuştur.

4. İBN ÂŞÛR'DA KELİMENİN FARKLI KÖKLERDEN TÜREME İHTİMALİ VE ANLAMA ETKİSİ.

Kaynaklarda kelimelerin farklı köklerden türetilbilme ihtimaline binaen âyetlerin farklı yorumlanmalarını sıkça görmek mümkündür. Bu hususa sıkça başvuranlardan birisi de İbn Âşûr'dur. İbn Âşûr, iştikâkını yaptığı kelimelerden bazılarını hem lafız hem de anlam olarak farklı kök kelimelerden türetilebileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.²⁹ Bunu yaparken çoğu zaman kelimelerin farklı köklerden türemesinin anlama olan etkisini göz

28 İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Muessesetu't-tarih, Beyrût, tsz., 2: 252.

29 Bk. İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 237, 289; 5: 175; 16: 39.

önünde bulundurarak âyetleri tefsir etmekte ve bu farklılıkların âyetlerin yorumlanmasındaki etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Mesela, “وَأَنْ يَرَوْا”/أَيَّةٌ يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمَرٌّ/Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve “Süregelen bir sihirdir” derler.” (Kamer, 54/2) âyetindeki مُّسْتَمَرٌّ kelimesini ele alırken iki farklı kökten türetilbileceğini söylemekte ve bu doğrultuda anlam yüklemektedir. Bunlardan birisi bu kelimenin “geçti” anlamındaki مَرَّ fiilinden türetilmesi ihtimalidir. İbn Âşûr, bu ihtimal kapsamında kelimedeki “س” ve “ت” harflerinin takviye/tekid amaçlı olduklarını belirtmekte ve kelimenin de mecâzî olarak “geçici sihir” anlamında olduğunu söylemektedir.³⁰ Bu türetme ihtimaline göre inkârcıların Hz. Peygamber eliyle gerçekleşen mucizelerin geçici bir sihir olduklarına inandıkları veya öyle görmek istedikleri ve bundan dolayı fazla önemsemedikleri anlaşılmaktadır. Bu kelimenin istikâkındaki ikinci ihtimal ise “kuvvet” anlamındaki الْمَرَّةً lafzından türetilmesidir. İbn Âşûr, bu ihtimali aktarırken “sin” ve “ta” harflerinin talep için olduklarını söyler. Dolayısıyla inkârcılar tarafından, Hz. Peygamberin bunu yapmasındaki amacın güç elde etmek istemesi olarak yorumlanır. Bunun gerçekleşmesi için de bunu tekrar tekrar yapmaktadır. Böylelikle bu kelimenin anlamı “devamlı tekrarlanan sihir”dir.³¹ Bu da müşriklerin Hz. Peygamberin bu gibi sihirlerle sıkça başvurduğunu söyledikleri neticesini verir.

İbn Âşûr’un bu kelimenin istikâkındaki farklı yaklaşımlarında, müşriklerin Hz. Peygamberin eliyle gerçekleşen mucizelere olan farklı bakış açılarını ortaya koyduğu görülmektedir. Birinci yaklaşıma göre müşrikler bu mucizelere basit ve geçici bir gözle baktıkları ve fazla önemsemedikleri anlaşıırken, ikinci yaklaşımda ise müşriklerin, bu mucizelerin sıklıkla gerçekleştirilen sihir olduğuna inandıkları ve bunların Hz. Peygamberin elinden sık sık gerçekleşmesinin güç elde etmek amaçlı olduğunun kanaatinde olduklarını yansıtır.

İbn Âşûr, bu kapsamda kelimelerin istikâkını yaparken bazen lafzen aynı olsa da kök kelimenin çok anlamlı olmasına dikkatleri çekmektedir.³² Kök kelimenin çok anlamlı olması her ne kadar asıl kelimenin lafız olarak farklı olmasını gerektirmese de anlam farklılığı onu farklı kök kelime kılmaktadır. Böylelikle İbn Âşûr, bu yöntemle asıl kelimelerin farklı anlamlara gelmelerinin onları farklı kök kelime kıldığını dolayısıyla istikâkını yap-

30 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 167.

31 İbn Âşûr, *a.g.e.*, a.y..

32 Bknz. İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 193.

tığı lafızların bu açıdan farklı köklerden türetildiğini ortaya koymakta ve bunun da anlam etkisini hissettirerek âyetleri yorumlamaktadır. Örneğin, “مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا”/Yahudilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar.” (Nisâ, 4/46) âyetinde böyle bir yaklaşım görmek mümkündür.

İbn Âşûr, bu âyette يُحَرِّفُونَ kelimesini iştikâk açısından değerlendirip anlamlandırırken bu kelimenin الحرف lafzından türetildiğini söylemektedir. Bunu yaparken de bu kelimenin iki farklı anlamını göz önünde bulundurmaktadır. Bunlardan birisi “harf ve kitabet” anlamında olan الحرف kelimesinden türemesidir. Bu iştikâk yaklaşımına göre âyetten kastedilen yahudilerin kendi istek ve arzularına göre Tevrat'ın ifadelerini başka ifadelerle değiştirmeleridir. Böylelikle tahriften kasıt ifadelerin tümüyle değiştirilmesidir. İkinci ihtimal ise “tahrif” lafzının türediği الحرف kelimesinin kenar anlamında olmasıdır. İbn Âşûr'un da tercih ettiği bu yaklaşıma göre buradaki tahriften maksadın Yahudilerin, Tevratın ifadelerini değiştirmeden onu kendi heva ve heveslerine göre yorumlamalarıdır.³³

Tefsir kaynaklarının çoğu da bu âyeti tefsir ederken buradaki tahrifin her iki şekilde de olabileceklerini ifade etmektedirler.³⁴ Zamehşerî ve Taberî gibi bazı müfessirler ise bu iki ihtimalden sadece birincisine yani kelimeleri başka lafızlar ile değiştirmek anlamında ele almaktadır.³⁵ İbn Âşûr'u bu konuda diğer kaynaklardan farklı kılan, bu kelimenin anlamını başka bir ifadeyle tahrifin olabilecek yönlerini açıklarken kelime iştikâkı üzerinden izah etmeye çalışmasıdır.

İbn Âşûr'un yorum tahrifi yaklaşımına göre bilginlerin istedikleri gibi vahyi yorumlaması özelde Tevrat için olsa da genelde belli ideolojiler için bütün kutsal metinlerin bu tarzda yorumlanmasını kapsamaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımla Tevrat özelinden bütün kutsal metinleri kapsayacak şekilde bir yorumlamaya gidilmiştir demek mümkündür.

33 İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 146.

34 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 121; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, (Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2015), 1: 217; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, (Beyrût, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 3: 274.

35 Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Ebu Abdillâh ed-Dânî, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabi, 2016), 1: 397; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 7: 103.

İbn Âşûr, çoğu zaman kelime iştikâkını yaparken türetilbileceği kök kelimeler arasında tercihte bulunarak âyetleri tefsir etmektedir. Fakat bazen de kök kelimeler arasında herhangi bir tercihte bulunmadan âyetleri yorumlamaktadır.³⁶ Muhtemelen burada iştikâk tercihinde bulunmadığı kelimelerin hangi kökten türediğine dair yeterli bilgiye sahip olmadığından veya Kur'an âyetlerindeki anlam çeşitliliğine/zenginliğine işaret etmek amaçlı tevakkuf etmek tutumunu benimsemiştir. “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ” (Cimriler), Cimrilik ettikleri şey kıyâmet gününde boyunlarına dolanacaktır.” (Âl-i İmrân, 3/180) İbn Âşûr bu âyetteki سَيُطَوَّقُونَ kelimesinin iki farklı kökten türetilme ihtimaline değinmektedir. Öncelikle bu fiilin الطاقة (gücün üzerinde bir şey yüklenmek) kelimesinden türediğini söylemektedir. Bu iştikâk yaklaşımına göre “cimrilik yapanların cimrilikleri kıyâmet gününde bir vebal olarak karşılırlarına çıkacağı ve onlara sıkıntı yaşatacağı şeklinde yorumladıktan sonra, ikinci iştikâk ihtimalini açıklar ve kendisi de bunun daha isabetli olduğunu söyler. Şöyle ki سَيُطَوَّقُونَ fiilinin tasma anlamındaki الطوق kelimesinden müştak olduğunu ve cimrilik yaptıkları mal kıyâmet gününde cisim olarak onların boyunlarında bir tasma olacağını ve onunla azaplanacaklarını söyler. Bunu tercih etmesini de Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadis³⁷ ve Arap kelimıyla³⁸ temellendirir.³⁹ Böylelikle bu âyet, birinci yöntem ile kendilerine azap sebebi olan malın tasma olarak boyunlarına geçirilmesi manevi bir vebal olarak yorumlanırken ikinci yaklaşıma göre ise malın kendisi onların boyunlarına tasma olarak geçirileceği şeklinde yorumlanmaktadır.

İbn Âşûr, يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ/Sanki senin ondan haberin varmış gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi sadece Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmiyorlar.” (A'râf, 7/187) âyetinde ise حَفِيٌّ kelimesini açıklarken aralarında herhangi bir tercihte bulunmadan farklı köklere götürmekte ve bunun anlama yansımalarını de-

36 Bk. İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 165, 577, 686; 2: 252, 417; 7: 236.

37 مِّنْ غَضَبٍ شَدِيدٍ مِّنْ أَرْضِ طُوقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ/Kim bir karış kadar toprak gasp ederse kıyâmet günü kendisine yedi kat yer kendisine tasma olarak takılır. Müslim, *Kitâbu'l-âdâb*, 10.

38 تَفَلَّحَهَا (أَيُّ الْفَعْلَةِ الدِّمِيَّةِ) طُوقَ الْحَمَامَةِ/O, kötü alışkanlığı güvercin tasmaı gibi boynuna takmış. Bk. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid, (Matba'etebetu's-sunneti'l-Muhamediyeye, 1955), 1: 145.

39 İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 296.

taylıca anlatmaktadır. Bunlardan birisi, Keşşâf'ta da⁴⁰ tercih edildiği gibi bu kelimenin "bir şey hakkında çok soru sordu" anlamındaki به حفي fiilinden müştak olmasıdır. Diğeri ise "ikram ve şefkat etmekte aşırı gitti" anlamındaki به حفي fiilinden müştak olmasıdır. Üçüncü bir iştikâk ihtimalinide aktarmaktadır. O da birinci iştikâk yaklaşımına benzer bir anlam olan "bir işte ısrarcı oldu" anlamındaki أحفاه fiilinden müştak olmasıdır.⁴¹

İbn Âşûr, bu kelimenin anlamını iştikâk üzerinden belirlerken bu anlamları âyetin yorumlanmasına da yansıtmaktadır. Birinci ihtimale göre, bu kelimenin "çok soru soran" anlamında olduğunu, çok soru sormanın da bilmeyi gerektirdiğini ifade ederek حفي kelimesinin "bilen kişi" anlamından kinaye olduğunu söyler. Buna göre müşrikler Hz. Peygamberin kıyametin ne zaman kopacağına dair bilgi sahibi olduğuna inandıklarından ona kıyametin ne zaman kopacağını sormaktadırlar. İkinci ihtimal olan "sanki sen onlara ikramda bulunansın, onlara şefkat edensin" anlamına göre ise bu âyette müşriklerle alay etmek söz konusu olmaktadır. Şöyleki bu ihtimale göre müşrikler, göstermelik olarak Hz. Peygamberin onlara ikramda bulunacağını şefkat edeceğini, izhar ederek kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. Böylelikle Hz. Peygamber de onların bu yaklaşımından etkilenmiş olacak ve onlarla birlikte kıyametin kopacağı zamanı araştırmaya çalışacaktır.⁴² Dolayısıyla Hz. Peygamber böyle bir yola başvurmakla onların maksadı olan onu bu konuda aciz bırakma hususunda başarılı olmalarını sağlayacaktır. Buna binaen bu iki farklı yaklaşımdan iki farklı anlam yansıması ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki müşrikler kıyametin kopacağı zamanı öğrenmeye yönelik soru sorunca, Hz. Peygamberin bu hususu Allah'a çok sorduğundan onun hakkında bilgi sahibi olduğuna inanarak sormaktadırlar. Diğeri ise müşriklerin hile yoluyla Hz. Peygamberi bu konuda yanlarına çekerek onun bu konudaki acziyetini ortaya koymaya çabalamalarıdır. İbn Âşûr bu farklı yaklaşımlarda bulunurken herhangi bir tercihte bulunmayarak aktarmaktadır.

İbn Âşûr'un bu kapsamda ortaya koyduğu yaklaşımlardan birisi de âyetlerdeki farklı okuyuşlardan hareketle kelimeyi farklı köklerle irtibatlandırarak anlamlandırmasıdır.⁴³ Böylelikle her bir kıraat veçhini kelime

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 137-138.

41 İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 7: 378-379.

42 İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 7: 378-379.

43 İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 11: 241;

iştikâkını yaparak temellendirmekte ve bu doğrultuda âyetleri yorumlamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımlardan birisini “فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ/Gözler kamaştığı zaman” âyetinde görmek mümkündür. İbn Âşûr, bu âyetteki بَرِق fiili için, biri بَرِق (“ra” harfinin kesrası ile) diğeri بَرَق (“ra” harfinin fethası ile) olmak üzere iki farklı kıraat veçhini nakletmektedir. Bu iki farklı okuyuşu değerlendirmesi ise şöyledir. Birinci okuyuşa göre bu fiil “dehşete kapıldı, kala kaldı” anlamına gelmektedir. Bu durumda fiilin göze isnadı mecâz-ı aklî olur. İnsanın vasfı göze verilmiştir. Zira insanın dehşete kapılması gözlerinin dışarı fırlamış gibi parlamasına sebep olmaktadır. İkinci okuyuşa göre بَرِق fiili البريق (parlamak) kelimesinden müştak olmakta ve parladı anlamına gelmektedir.⁴⁴ Bundan ötürü bu kıraat veçhine göre kelime asıl anlamında kullanılmaktadır. Bu iki farklı yaklaşımla birlikte İbn Âşûr, bu farklı vecihleri ortak bir payda içerisinde birleştirmekte ve “bu iki kıraatin buluştukları anlam birdir. O da korkudan kinâye olmasıdır.” sözleriyle ifade etmektedir.⁴⁵ Zira insanlar kıyamet gününde karşılaştıkları ürkütücü manzalar karşısında dehşete kapıldıkları ve korku dolu anlar yaşadıkları için bu vasıf ile vasıflanmaktadır.

İbn Âşûr tarafından kelimelerin farklı köklerden türetilme ihtimali değerlendirilirken göze çarpan hususlardan birisi de türetilen kelimenin türetildiği kök kelimeye göre aslî veya mecâzî anlamda kullanılması ihtimalidir. Mesela, “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ/O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilenidir.” (Hâdîd, 57/3) âyetindeki الظاهر kelimesinin iştikâkında bu yaklaşımı sergilemektedir. İbn Âşûr, bu vâsıfın iki farklı kökten türetilebileceğini söyler. Bu iki görüşten biri olan “açık” anlamındaki الظهور kökünden türetilmesini tercih etmektedir. Zira bu anlam kendisinden sonra gelen الباطن kelimesiyle anlamca uyum içerisinde olduğundan daha uygun olacağı kanaatindedir. Bu tercihe göre Allah’ın bu vasıf ile vasıflanması mecaz-ı aklî olarak değerlendirir. Yani Allah’ın zâtı görünemeyeceği için onun zâtı sıfatlarının delillerinin ehli nazar için açık ve seçik olduğunu ifade eder. İkinci ihtimal ise “galip gelmek” anlamındaki الظهور kelimesinden türetilmesidir. Bunun da anlamca kendisinden sonraki vasıf ile uyuşmadığı için tercih edilmesinin söz konusu olamayacağını vurgular.⁴⁶ Böylelikle İbn Âşûr, bu lafzın farklı köklerden türetilme ihtimaline binaen kelimeyi farklı olarak değerlendirmektedir.

44 İbn Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 24: 319.

45 İbn Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 24: 319.

46 İbn Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 27: 328.

SONUÇ

İbn Âşûr'un tefsiri birçok dilbilimsel tefsir gibi âyetleri yorumlamakta dilsel tahlilleriyle ön plana çıkan kaynaklardandır. Bundan dolayıdır ki İbn Âşûr, âyetleri tefsir ederken çoğu zaman gramatik tahlillere başvurduğu gibi kelimelerin istikâkını yapmak suretiyle anlamlandırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla kelime istikâkını yaparken bu kapsamdaki farklı yaklaşımlar neticesinde âyetleri farklı yorumlama yoluna gitmiştir. Bu konuda göze çarpan hususlardan birisi kelimeyi farklı köklere götürerek anlamlandırması ve bu doğrultuda âyetleri yorumlamaya çalışmasıdır. İbn Âşûr, bu yöntemi uygularken bazı lafızların hem anlamca hem de lafızca farklı olan kelimelerden türetilbileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte bazen âyetlerdeki kelimelerin çok anlamlı kelimelerden istikâkını yaparken aynı kelimenin gelebileceği anlamları farklı kök kelime kabul etmekte ve bunu âyetlerin yorumlamasına yansıtmaktadır. İbn Âşûr, lafızları, farklı köklerden türetilbileceğini ele alırken bazen yaptığı farklı istikâklar arasında tercihte bulunmazken çoğu zaman tercihte bulunur ve âyetleri bu doğrultuda tefsir eder. İbn Âşûr'un farklı köklerden istikâk yapmasında göze çarpan hususlardan birisi de bazen kök kelimenin anlamından hareketle âyetleri hakikat veya mecaz anlamlar kapsamında değerlendirmesidir. Ayrıca kelimenin bulunduğu kalıbın farklı anlamlarına dikkatleri çekerek açıklamalarda bulunur. Netice itibarıyla İbn Âşûr istikâk olgusundan hareketle birçok 'ayette kelimelere farklı anlamlar yükleyerek yorumlama yoluna gitmekte ve bu doğrultuda âyetlere farklı perspektiften bakılarak yorumlama olanağı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdullah Emin. *el-İştikâk*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 2000.
- Ahmed Muhammed Kadûr. *Medhalun ilâ fıkhu'l-luğati'l-'arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 2010.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2015.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *Tacu'l-lağa ve's-Sihâhu'l-'arabiyye*. Thk. Muhammed Muhammed Samir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Cabir Ahmed. Kahire: Dâru'l-hadis, 2009.

Curcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş Şerif. *Kitabu't-ta'rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Dâru'fadîla, ts.

Dâvûd-i Antâkî. *Tezyînu'l-esvâk bi-tafsîli Eşvâki'l-uşşâk*. Matbaatu'l-Ezheriyye'l-Mısriyye, 1319.

Emîl Bedî' Yakûb. *Fıkhul-luğati'l-arabiyye ve hasâisuha*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1982.

Endelusî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. "şkk" *el-Kamusu'l-muhît*. Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 2005.

Fuad Hanna Terzi. *el-İştikâk*. Mektebetu Lübnan, 2005.

Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Hâmid Abdulkadir. "Sunâiyyetu'l-usûli'l-lugaviyye", *Mecelletu mecma'i'l-lugati'l-Arabiyye*. 11. (1959). 113-133

Hulusi Kılıç. "İştikak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 439-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrût: Muessesetu't-tarih, ts.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdadi. *el-Hasâis*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2013/1434.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*. Thk. Ahmed Hasan. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1997.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. "şkk" *Mu'cem-u Mekâyîsi'l-Luğa*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979

İbn Manzûr, Ebu'l-fadl Muhammed b. Mukrim. "şkk" *Lisanu'l-arab*, 15 Cilt. Beyrût: Dâru sadr, ts.

Kâtip Çelebî/Hâcî halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. 2 Cilt. İstanbul, 1941.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyûb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât*. Thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrût: Muessesetu'r-risâle, 1998.

Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail. *Mecme'u'l-emsâl*. Thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid. 2 Cilt. Matba'etebetu's-sünneti'l-Muhameddiyye, 1955.

Muhammed Abdulmaksûd. *el-Esmâu'l-Arabiyye fî't-tasrîf*. Kahire: Matbaatu'l-emâne, 1989.

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî. *Nuzhetu'l-ahdâk fî 'ilmi'l-iştikâk*. Thk. Şerif Abdulkерim Neccâr. 'Ummân: Dâru 'imâr, 2003.

Muhammed el-Antâkî, *Dirasât fî fıkhi'l-luğa, Dâru'ş-şarki'l-Arabî*, Beyrut, ts. Müslim, Kitâbu'l-âdâb, 10.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1981.

Sâ'id el-Afgânî. *Fî Usûli'n-Nahv*. Beyrût: el-Mektebetu'l-islâmî, 1987.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2014.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*. Thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2009.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'iha*. Thk. eş-Şirbînî Şerîde. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 2009.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrût: Muessesetu'r-risaletu nâşirûn, 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001

Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Keşşâf istilâhâtî'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.

Civelek, Yakup, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetiminde Naht Yöntemi-nin Kullanımı", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*. 10. (Yaz 2003): 97-118.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. "*şkk*" *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdulmun'im Halil İbrahim-Muhammed Mahmud. 40 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2012.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsu'l-Belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*. Thk. Ebu Abdillâh ed-Dânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 2016.

Çocuk Tesettüründe Şerî Ölçüler*

Ecclesiastical Measurements in Children's Veiling

Abdulbasit SALTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı,

Asst. Prof. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law

Batman, Turkey

absaltekin@gmail.com,

ORCID: 0000-0001-9652-7840

Geliş Tarihi: 06.03.2019, Kabul Tarihi: 27.03.2019

DOI: 10.34085/buifd.536699

Öz

Küçük yaşta olan ve özellikle temyiz çağına ulaşmayan çocukların eda ehliyetinin bulunmaması, dinî açıdan onları sorumluluk alanı dışında tutmaktadır. Bunun tabii sonucu olarak fıkıh kitaplarında küçük yaştaki çocuklar ile ilgili hükümlere istisnai bazı konular içerisinde değinilmektedir.

Çocukların ruhsal ve psikolojik gelişim düzeyleri günümüz dünyasında farklılıklar arz etmektedir. Konu bu yönüyle toplumun hassaslaştığı bir alanı oluşturduğundan, dini/hukuki kavramların son derece dikkatli kullanılması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Çocuklar ile ilgili konularda hukukun soğuk ve katı ifadeleri yerine eğitim ve ahlak merkezli kavramların tercih edilmesi gerekir. Fakat olay klasik fıkıh külliyatı üzerinden incelendiğinden literatürde geçen kavramların kullanımı kaçınılmaz olmaktadır.

* Bu çalışma "Çocuk Tesettüründe Şerî Ölçüler" adıyla II. Uluslar Arası Helal Ürün Sempozyumu, Sakarya, 2016'da sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

Dini hassasiyet sahibi ailelerin günümüz dünyasında karşılaştıkları problemlerden biri de çocuklara ait dini ölçülere uygun kıyafetlerin teminidir. Piyasa şartları arz talep dengesi üzerine kurulduğundan çocuklara ait tesettür ölçülerinin bilinip bir arz oluşturmaları Müslümanlar açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmamızda, çocuk yaş aralığı olarak kabul edilen, doğumdan ergenliğe kadarki süre içinde tesettür ölçülerinin nasıl olması gerektiğini fıkıh literatürü merkeze alınarak incelemeye çalıştık..

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Çocukluk, Temyiz, Tesettür, Mümeyyiz, Mürâhik

Abstract

Absence of execution competence especially in young children who have not reached the appeal age keeps them outside of religious responsibilities. As a matter of course, Islamic law books touch upon judgments concerning young children within the scope of exceptional circumstances.

Children's mental and psychological development levels show variations in today's world. Because the subject comprises an area where society gets sensitive, there is a need for using religious/judicial concepts very carefully. The subjects concerning children should be embraced using education and morality centered concepts instead of cold and strict expressions of judicial concepts. However, because the case is examined on the basis of classical Islamic law corpus, it is inevitable to use the concepts mentioned in the literature.

One of the problems faced by families with a religious sensitivity in today's world is the provision of religiously appropriate clothes for children. As the market conditions are based on the supply-demand balance, it is important for Muslims to know the veiling measurements of children and create a supply. In this paper, we will try to explore the veiling measurements in the period from birth to adolescence which is accepted as child age range according to the Islamic law literature.

Keywords: İslamic Law, Childhood, Appeal, Veiling, Appellor, Pubescent

GİRİŞ

Bütün ilimler tabiatları gereği, kavramları kendileriyle ilişkili olduğu yönüyle incelerler. İslam hukukçuları da çocukluk kavramını, dini/hukuki sorumluluk yüklenmeden önceki dönem için kullanmaktadırlar. Çocukluk dönemi, akli ve ruhi olgunluğun oluşmadığı dönem olarak görüldüğünden, çocuğun dini/hukuki sorumlulukları yüklenme yönünden buluşa eren kişilerden ayrılması gerekir.

Günümüzde çocukluk ile ilgili, ergenliğe geçiş için bazı psikolojik şartlardan söz edilse de, hukuki olarak değişken olan bu şartlar munzabıt değildir.. Bundan dolayı hukukçular özellikle sorumluluk doğuran ve üçüncü şahısları ilgilendiren durumlarda hukuk nezdinde çocukluğun ve dolayısıyla ergenliğin objektif kriterlerini koyma ihtiyacı hissetmişlerdir.

1. İSLAM HUKUKUNA GÖRE ÇOCUKLUK

Çocukluk dönemi fıkıh kitaplarında üç dönemde incelendiği görülmektedir. Bunlar: Temyiz öncesi dönem/ Gayrı mümeyyiz çocuk, Temyiz dönemi/mümeyyiz çocuk, ergenliğe geçiş dönemi olan irhak dönemi/ murahık çocuk.

1.1. Temyiz Öncesi Dönem

Temyiz öncesi dönem, doğum ile başlayıp temyize kadar süren dönemi ifade eder. Diri olarak doğan her çocuk doğuştan vucub/hak ehliyetiyle doğar. Hukuk sistemi kendisinde hukuki/manevi bir kişilik var kabul eder. Bu şekilde çocuk kendisi lehine olabilecek bazı hakları elde edebileceği gibi, kanundan kaynaklı olarak bazı sorumluluklar altına girebilir.¹

Gayrı mümeyyiz çocuğun, eda/fiil ehliyeti yoktur. Dolayısıyla cezai ehliyeteye sahip değildir.²

1.2. Temyiz Dönemi

Sözlükte “ayırmak” anlamındaki meyz kökünden türeyen temyîz “iki şeyi birbirinden ayırmak, farklı olanları ayırt etmek, idrak etmek” mânasına gelir.³ Fıkıh terimi olarak insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücünü ifade eder.⁴ Bu yaş aralığındaki çocuğa mümeyyiz denir. Mezhepler arasında temyizın başlangıcıyla ilgili farklı ölçüler konulmuştur. Cumhura göre temyizın yaş haddi yedidir.⁵

1 Şafii mezhebinde, zekât mali bir sorumluluk olarak düşünüldüğünden, çocukların zekât şartlarını taşıması durumunda, malından zekât alınır. Hanefilere göre ise mükellefiyet oluşmadığından dolayı çocuk, zekâtтан sorumlu değildir. Bkz. Komisyon, “Ehliyet”, Mevsûatu'l-Fıkhiyye, (Kuveyt: Vizâretü Şuûni'ı-İslâmiyye, 1988), 7: 158.

2 Komisyon, “Ehliyet”, Mevsûatu'l-Fıkhiyye, 7: 156-157.

3 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l- 'Arab*, (Beyrût: Dâru's-Sâdir ty.), 5: 412.

4 İbrahim Kâfi Dönmez, “Temyiz”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/temyiz> (28.02.2019).

5 Komisyon, “Ehliyet”, Mevsûatu'l-Fıkhiyye, 7: 157.

Mümeyyizlik döneminin üst sınırı olan bulûğ için ise akli ve ruhi olgunluk hakkında objektif kriterler belirlenmiştir. Bu olgunluk için iki ölçü düşünülebilir. Bulûğun iki ölçüsünden birincisi ve aslî olanı fiilî bulûğdur; yani gerekli asgari yaş sınırına ulaşmış erkeğin ve kızın cinsî yönden fiilî ergenliğe kavuşmasıdır. Bulûğun ikinci ölçüsü ise hükmen bulûğ olup bu da çocuğun belli bir âzami yaş sınırına ulaşmasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre erkek on sekiz, kız on yedi yaşını tamamlayınca, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre ise erkek-kız ayırımı olmaksızın çocuk on beş yaşını tamamlayınca fiilen erip ermediğine bakılmaksızın hükmen bulûğa ermiş sayılır.⁶ Mecelle bu konuda çoğunluğun görüşü olan on beş yaş esas almıştır. (madde: 986)

Mümeyyiz çocukta eda ehliyeti vardır. Fakat eda ehliyeti nakıstır. Mümeyyiz çocuğun tasarrufları üç şekilde olabilir:⁷

1. Tamamen lehine olan tasarruflar: Bu tür tasarrufları hukuki olarak geçerli kabul edilmiştir. Çocukta bir hak kaybı yaşanmadığından, lehine tasarruflarına hukuki sonuç bağlanabilmektedir. Örneğin; kendisine hibe edilen bir şeyi alması lehine bir tasarruftur bunun için veli onayına ihtiyaç hissedilmeden tasarrufu geçerli olur.

2. Tamamen aleyhine olan tasarruflar: Çocuğun bu tür tasarrufları hukuken geçersiz kabul edilmiştir. Çünkü çocuk aleyhine doğabilecek hukuki olumsuz sonuçları kavrayabilecek akli olgunluğa ermemiştir. Örneğin; başkasına kendi malından bir şey hibe ederse velisi onaylasa dahi bu tasarrufu geçerli olmaz.

3. Hem lehine hem de aleyhine olan hukuki tasarruflar: Çocuğun bu tür tasarrufları, velisinin onayı ile geçerli olacağı prensip olarak kabul edilmektedir. Örneğin; mümeyyiz çocuğun alışverişinin geçerli olabilmesi için velinin bu akdi onaylaması gerekir.

Mümeyyiz çocuk cezai ehliyet bakımından, gayr-ı mümeyyiz çocuk gibi kabul edilir. Şahsına yönelik hukuki ceza söz konusu olmaz. Fakat dini ve ahlaki bazı durumlar için eğitim amaçlı cezalar öngörülmüştür.⁸

6 Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bulug> (28.02.2019).

7 Komisyon, "Temyiz", Mevsûatu'l-Fıkhiyye, 14: 34-35.

8 Komisyon, "Ehliyet", Mevsûatu'l-Fıkhiyye, 7: 158-159.

1.3. Mürâhiklik Dönemi

Sözlükte “yaklaşmak, yetişmek, vakti gelmek” mânâlarındaki rehak (ruhûk) kökünden türeyen mürâhik kelimesi “ergenlik çağına yaklaşmış çocuk” demektir; bu durumdaki kıza mürâhika denir.⁹ Fıkıh terimi olarak mürâhik, ergenlik (bulûğ) çağının alt (erkekler için 12, kızlar için ise 9)¹⁰ ve üst yaş (Cumhura göre 15, Hanefilere göre ise kızlarda 17, erkeklerde 18 yaş aralığı) sınırları arasında bulunup henüz kendisinde tabii bulûğ belirtileri görülmeyen kimseyi ifade eder.¹¹ Temyiz dönemi içinde kabul edilmekle beraber, dini adap konusunda ergenliğe geçiş dönemi sayıldığından, çocuğa daha önceki dönemlere göre bazı dini sorumluluklar yüklenmesi istenmiştir. Cezai ehliyeti olmasa dahi kendisine yüklenilen sorumluluğu yerine getirmesi, devlet/kanun gücüyle değil ebeveynin takdir edeceği cezalar öngörülerek sağlanmaya çalışılır.

2. Çocukların Avret Mahalleri

Fıkıh literatüründe konu müstakil bir başlık altında işlenmemiştir. Konuya istitraden değinilmiştir. Hanefî, Malikî ve Hanbelî literatüründe ölünün yıkanması ve yıkayacak kişinin karşı cinsten olması konusu işlenirken konuya temas edilmiştir. Bununla beraber namaz esnasında setr-i avret başlığı altında da konu işlenmektedir. Şafiî literatüründe bunlara ilaveten konunun, hitbe bahsinde istenecek kıza bakma ölçütleri içinde işlendiği görülmektedir.¹²

Ergenlik çağına ulaşmayan çocukların avret mahalleri ile ilgili durumlar çocukluk evrelerine göre farklı şekillerde ele alınmıştır. Fıkıh kitaplarında genellikle çocukluk dönemi, temyiz öncesi, temyiz ve murahiklik (ergenliğe geçiş dönemi) şeklinde üç zaman dilimine ayrılmaktadır. Avret mahalli ile ilgili bu şekildeki tasnif çocukların fiziki durumları ile ilgili olmakla beraber belki bunda daha çok bu yaş aralığındaki çocuklara yönelik olarak toplumsal gelenek ve teamüllerin durumu etkili olmaktadır. Avret mahalli ile ilgili ortaya konan bütün görüşler çocuğun çocukluktan çıkarak

9 İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 10: 130.

10 Mehmet Erdoğan, *Fıkı ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yay., 2013), 423.

11 Nihat Dalgın, “Mürâhik”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/murahik> (28.02.2019).

12 Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû‘ şerhu'l-Mühezzeb*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ty.), 16:139.

cinsel farklılığı belirginleşmeye başlaması üzerine bina edilmiştir. Burada ki anahtar kavram şehvettir. Şehvet sübjektif bir eğilim olduğundan fukaha bu kavrama objektiflik kazandırarak yaş aralığı belirlemiştir. Belirlenen yaş aralıklarına göre bakılması ve dokunulması yasaklanan aralıklar ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hanefi-Malikî fukahası tarafından daha çok dile getirilen “muğallaz avret”- “muhaffef avret” ayrımı önemli bir ayrımdır. Çünkü “ğalîz avret” olarak nitelendirilen cinsel organ, makat ve onlarla ilişkili olan kalça ve kasık bölümlerinin durumu ile bunların dışında kalıp örtülmesi gereken avretin durumu bir olmayacaktır. Yine literatürde bununla ilişkili olarak tartışılan meselelerden biri de çocuklara ait avret mahalline bakma ve dokunabilme durumudur.

Erken dönemlerde konuya fazla değinilmemiş olsa da tabiinin büyüklerinden Hasan el-Basrî'nin sütten kesilinceye kadar çocuğun avret mahallinin hükmünün olmadığı görüşünde olduğu aktarılmıştır. Evzâî'ye göre ise bu yaş haddi dördttür. Said b. Müseyyeb ve Zühri küçük kız çocuğunu babasının yıkamasını ise mekruh görmektedirler.¹³

Mezheplerin konuyla ilgili kabul gören görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

2.1. Hanefi Mezhebi

Hanefilere ait eserlerde konu genellikle setr-i avret ve cenaze adlı konu başlıkları altında işlenmektedir. Küçük çocuklarda kız-erkek ayrımı olmaksızın yaş haddi belirlenmeden iştiha (şehvet duyulma) dönemine kadar avret mahallerinin bulunmadığı görüşü hâkimdir.¹⁴ Konu ile ilgili genelde fıkıh kitaplarında delil getirilmeksizin genel nitelikteki ilkelerden hareketle hükümler belirlenmiş olsa da Tahtâvî Hz. Peygamber'in (sav.) Hasan ve Hüseyini küçük yaşlarında öpmüş olmasını buna delil olarak sunmaktadır.¹⁵ Fakat bu delil hem rivayet açısından zayıf hem de konu ile ilişkilendirmesi bakımından sıkıntılı olduğundan Hanefilerin geneli tarafından kullanılmamıştır.

Hanefi fakihler çok küçük yaştaki çocuğun (الصغير جدا) avret mahalli ile ilgili hükmün bulunmadığı zamanın ne kadar süreceğini ifade etmemişler-

13 Abdullah b. Muhammed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mısır: Mektebetu'l-Kâhire, 1968), 2: 392.

14 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 2: 81.

15 Ahmed b. Muhammed b. İsmail Tahtâvî, *Hâşiye alâ Murâkî'l-Fellâh Şerhu Nuri'l-İdâh*, (Mısır: el-Matbaâtu'l-Kubrâ, h.1318), 1: 160.

se de, cidden küçük yaş haddinin çocuğun konuşmaya başlaması veya dört yaşına ulaşması şeklinde belirleyen kişilerden bahsedilmektedir.¹⁶ “Cidden küçüklük” şeklinde ifade edilen bu yaş aralığından sonra avret mahalli cinsel organ ve makat bölgesi olmakta ve süreç içinde bu alanları çevreleyen yerler de buraya dâhil edilmektedir.¹⁷

Bu dönemde çocuğun avret mahalline bakma, dokunma ve karşı cins tarafından yıkanmasında herhangi bir sakınca yoktur. Bu bölgelere bakma, dokunma ve yıkamanın haramlığı ise şehvet kaydı ile kayıtlanmıştır. Küçük yaştaki bir çocuğun bedenine şehvet ile bakma veya dokunma caiz değildir. Nitekim erkeklerin sakalı bitmemiş bir çocuğa şehvi bir haz nazarıyla bakıp lezzet almalarını Hanefiler caiz görmezler. İbn Kattân bu konuda icma olduğunu ifade eder.¹⁸ Bu bakımdan haramlık ölçüsü tamamen şehvet üzerine kuruludur. İbn Âbidîn’in belirttiğine göre Kuhustânî, selefin bakma esnasında şehvet konusunda oluşacak şüphe halinin dahi haramlığı sebep olacağını ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁹

Genellikle şehvet için bir yaş haddi belirlenmemiş olmakla beraber; ortalama selim bir tabiata sahip bir kimsenin karşı cinsle şehvi lezzet hissetme olgunluğunun oluşmaya başlaması olarak belirlenmiştir. Mezhep içerisinde bunun sınırının temyiz çağı olan yedi yaş veya dokuz yaş olması gerektiğini söyleyenler varsa da, genellikle konu ile ilgili bir yaş haddi belirlenmeksizin fiziki açıdan cinsel birleşmeye uygun bir duruma ulaşmış olma olarak ifade edilmiştir.²⁰ Tabi ki bu da kişiden kişiye, bölgeden bölgeye farklılık arz edecektir. İştaha (şehvet uyandırma) oluşmaya başlamasıyla beraber avret mahalli muğallaz avret²¹ denilen yerler olur. Yaş ilerledikçe muğallaz avret

16 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1:471, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 2: 81, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *Şerhu Fethil Kadir Alel Hidaye Şerhi Bidayetil Mübtedi*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 1: 258.

17 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 2: 81.

18 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 1: 407.

19 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 6: 365.

20 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 2: 81.

21 Muğallaz avret cinsel organ, makat ve bunları çevreleyen kalça ve kasıklar kabul edilse de Hanefi imamlarından Kerhi konuyu necasete kıyaslayarak bir dirhemden az açıklığı bulunan avrete muhaffef, çok olanına ise muğallaz demektir. Tabii haklı olarak Ebü'l-Berekât en-Neseî el-Kâfi adlı eserinde makat bölgesinin bir dirhemden daha az bir alan kaplamasına rağmen bu alanın muğallaz sayılmamasının normal olmayacağını ifade

mahallerinin çevresi de buna dahil edilir. Çocukluk dönemi içinde yaş aralığı belirlemeyen Hanefilere göre on yaşına ulaşmış erkek veya kız çocuğu -ki bu dönem murahıklık dönemidir- artık ergen olma ihtimali bulunan bir yaş aralığına girmiş sayılmaktadır. Bu dönemde bulunan çocuk buluğa ermiş bir yetişkin muamelesi görür.²² Fıkıh kitaplarında, sorumluluk çağına ulaşmamış çocuklar ile ilgili hüküm, namazın bu yaştakilere emredilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Özellikle bu yaştaki çocuklar, ergenliğe hazırlık yapılarak ergenlikle beraber kendilerine zorunlu olarak emredilen şeri hükümleri uygulama alışkanlığı kazanmış olacaktırlar. Bu yaştan namazın emredilme yaşı olan yedi olması gerektiğini söyleyenlerin varlığından bahsedilse de²³ mezhep içinde kabul gören bir görüş olmamıştır.

2.2. Malikî Mezhebi

Çocukların avreti ile ilgili en detaylı hükümler Malikî mezhebine aittir. Malikîler genel olarak çocuk avreti konusunda kız çocuğunun durumunu erkek çocuğun durumundan ayırırlar. Bu mezhepte kızlar ile ilgili verilen hükümler erkeğe göre daha ağırdır.

Malikîler namaz içindeki durumu da namaz dışındaki durumdan ayırmaktadırlar. Böylece avret ile ilgili hüküm kız-erkek çocuklar için namaz içinde ve namaz dışındaki durumuna göre farklı şekilde değerlendirildiği görülmektedir.

Erkek çocukların avret mahalli ile ilgili olarak Malikîler namaz içinde yedi yaşını doldurmamış çocuklar için avret mahallinden söz edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu yaş aralığındaki erkek çocukların bütün vücutlarına bakmakta, dokunmakta ve yıkamakta herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Yedi yaşından sonra ise cinsel organ, makat bölgesi ve bunları çevreleyen kalça ve kasıklar avret mahalli olarak kabul edilir. Bu yaştaki çocukların bu bölgelerini örtmeleri vaciptir.²⁴ Tabii çocuklar mükellef olmadıklarından teklif ebeveyne teallük eder.²⁵

etmiştir. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbnü'n-Nuceym, *el-Bahru'r-Râik Şerh Kenzi'd-Dekâik*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 1: 471.

22 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1: 471, İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 2: 81, Mergînânî, *Şerhu Fethil Kadîr*, 1: 258.

23 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 2: 81

24 Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Haşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 1: 347-348; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ty.), 1: 756.

25 Desûkî, *Haşiyetu'd-Desûkî*, 1: 348.

Malikîler yedi yaşındaki çocuğun avret mahallini örtülmesini vacip kabul ederler. Bunun dışında kalan ve buluğ çağında örtmeleri gereken kısmı örtmelerini ise mendup olarak görürler.²⁶ Başka bir deyişle yaşının gerektirdiği yerlerinin örtülmesi vacip, vücudunun geri kalan kısmının, balığ erkekler gibi örtünmesi mendup olmuş olur.

Namaz dışında erkek çocukların sekiz yaşına kadar²⁷ avretinden söz edilmez. Vücudunun tamamına bakmakta dokunmakta ve yıkamakta herhangi bir sakınca yoktur. Bu yaş aralığını Malikîlerden Halil yedi, İbn Vehb ise dokuz ile kayıtlamaktadır.²⁸ Dokuz ile on iki yaş aralığında ise avret mahalline bakmak caiz olmakla beraber dokunmak ve karşı cins tarafından vücudunun yıkanması caiz olmaz. İbn Vehb bu yaş aralığını münahaze yani buluğa yaklaşma kaydı ile kayıtlıyor. Lahmi, İbn Vehb'in münahiz için belirlediği yaş aralığının on ve on iki yaş aralığı içinde olabileceğini ifade etmiştir.²⁹ On üç yaşından sonra buluğa ulaşmamış olsa dahi balığ erkek gibi örtünmesi gerekmektedir.

Kız çocuklarının durumu namaz ve namaz dışında farklılaşmaktadır. Namaz içinde yedi yaşına kadar avret mahalli yoktur. Yedi yaşından buluğa kadar diz kapağı ile göbek arasını örtmesi istenmektedir.³⁰

Malikîler namaz dışında, kızların cinsel birleşmeye uygun olması durumunda, ittifak ile avret mahallerine bakmanın ve dokunmanın caiz olmadığı kanaatindedirler. Süt emme çağındaki kız çocuğunun avret mahalline ait herhangi bir hükmün mevcut olmadığı konusunda ittifak vardır. İhtilaf konusu bu iki yaş aralığındaki durumdur. Emzirme yaşı Malikî literatüründe iki yıl sekiz ay olarak belirlenmiştir. Bu dönemde vücudunun tamamına bakmak, dokunmak ve tamamını yıkamak caiz olur. Bundan sonrasında iştiha yaşına kadar avret mahalline bakmakta herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Dokunma konusunda ise iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Abdurrahman b. Kasım'a aittir. Ona göre bu dönemdeki kız çocuğunun avret mahalline bakmak caiz ise de dokunmak caiz

26 Desûkî, *Haşiyetu'd-Desûkî*, 1: 348; Zuhayli, *Fıkhu'l-İslâmî*, 1: 756.

27 Desûkî, *Haşiyetu'd-Desûkî*, 1: 348; Zuhayli, *Fıkhu'l-İslâmî*, 1: 756.

28 Fıkıh kitaplarında verilen yaş hadleri genellikle bu yaş haddini doldurmayı ifade etmektedir. Dolayısı ile yedi ile dokuz yaş hadlerindeki ihtilafın lafzi bir ihtilaf olma durumu mümkün görünmektedir.

29 Ahmed b. Gunaym b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeydi'l-Kayravânî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 1: 301.

30 Zuhayli, *Fıkhu'l-İslâmî*, 1: 756.

değildir. İkinci görüş ise Eşheb'e aittir. Ona göre bu yaş aralığındaki kız çocuklarının avret mahallerine bakmak ve dokunmakta herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.³¹ İştihâ döneminden sonra ise baliğa gibi kabul edilir. Bu yaş aralığı için dört, beş, altı veya yedi yaşlar örnek olarak eserlerde verilmektedir.³² Bu görüşün Malikîler tarafından kabulü gariptir. Yani küçük yaştaki bir çocuğa namaz dışında baliğa kadınlara çizilmiş sınırların belirlenmesi enteresan görünmektedir.

2.3. Şafî Mezhebi

Şafîiler konuyu daha çok hitbe bahsinde işlemektedirler. Kız isteme esnasında karşı cinslerin birbirlerine ne kadar bakabilecekleri konusu işlenirken çocuğun durumu ele alınmaktadır.

Şafîiler namazda kız, erkek ayrımı yapmaksızın ister temyize ulaşsın, ister ulaşmasın çocuğun baliğ gibi örtünmesi gerektiğini belirtirler.³³ Şafîîlerin bu yaklaşımı daha çok çocuğa namazın gereklerinin doğru bir şekilde anlatılması gerektiği kanaatinden kaynaklanmaktadır.

Şafîîlerde küçük kız çocuğunun muğallaz olan avreti erkeğinkinden ayrı olarak değerlendirilir. Diğer bütün mezheplerde belli bir yaşa kadar cinsel organ ve makata bakma, dokunma ve yıkama konusunda bir sınır konulmazken Şafîiler kız çocuğunun muğallaz bölgelerini avret olarak değerlendirirler. Genelde konuyu "küçüğün avreti büyüğün avreti gibidir" şeklindeki hadise dayandırırılar. Şafîîler, sıhhat açısından sorunlu olan hadisi hükme mesned olarak değil de görüşlerini destekler nitelikte kullanmaktadırlar. Bu yaştaki kız çocuğunun avret mahalline bakmak, dokunmak ve yıkamak Şafîî mezhebine göre caiz değildir. Bu konudaki sorumluluk da veliye tealluk eder. Yalnız çocuğa bakmakla yükümlü olan ve çocuğun bakımını üstlenen kişinin zaruret dolayısı ile bu bölgelere bakabileceği, dokunabileceği ve yıkayabileceği İbn Kattân tarafından belirtilmiştir.³⁴

31 Ezherî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, 1: 301

32 Desûkî, *Haşiyetu'd-Desûkî*, 1: 348, Ezherî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, 1: 301, Zuhayli, *Fıkhul-İslâmî*, 1: 756.

33 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetu'l-Muhtâc İlâ şerhi'l-Minhâc*, By.: Mektebetu'l-İslâmiyye, ty. 2: 5, Ebû Bekr İbnü's-Seyyid Muhammed Şetâ Dimyâtî, *İlânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzı Fethi'l-muîn bi şerhi Gurrati'l-ayn*, (Dimeşk: Dâru'l-Ficâ, 2008), 2: 225-226.

34 Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc*, 6: 186, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. M - hammed el-Heytemî es-Sa'dî, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997), 7: 231.

Erkek çocukların cinsel organı ve makat bölgesi için durum kız çocuğunkinden farklıdır. Râfiî, muğallaz avret mahalline yaş haddi olmaksızın bakmanın ittifakla caiz olmadığını ifade eder. Nevevî de aynı kanaate sahip olsa da ittifaka itiraz eder. Çünkü Şafîîlerden Ebû Hâmid el-Mervezî'nin erkek çocukların avret mahalline bakmanın caiz olduğunu söylemiş olması ittifak edildiği ile ilgili iddiayı geçersiz kılar.³⁵ Zira Şafîîlerden Mütevellî ve Takıyyüddîn Subkî de bunu caiz görmektedirler. Yani bakmak, dokunmak ve yıkamak caizdir. Özellikle İbn Hacer el-Heytemî bütün zaman ve mekanlarda çocuklara karşı insanların müsamahalı yaklaşımlarını buna gerekçe olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Ona göre mutemed görüş budur. Remlî ve Şibrinî'ye göre ise mutemed görüş erkek çocukların avretine bakmanın caiz olmaması yönündedir. Caiz olması ise zayıf görüştür.³⁶

Erkek ve kız çocuklarının iştiha dönemine gelmeleri ile beraber artık avret mahalleri büyüklerinki gibi olur.³⁷ Tabii Şafîîler buna belirli bir yaş haddi koymasalar da, kitaplardan anlaşıldığı kadarıyla bu dönem temyiz dönemine kadardır.

2.4. Hanbeli Mezhebi

Hanbeli mezhebinde yedi yaşını doldurmamış kız ve erkek çocukların bütün bedenlerine bakma, dokunma ve bedenlerini yıkama caizdir. Bu konuda herhangi bir ihtilafın olmadığı kaynaklarda ifade edilmiştir. Konu ile ilgili Hanbeliler Hz. Peygamber'in (SAV) oğlu İbrahim'in kadınlar topluluğu tarafından yıkandığını delil olarak gösterirler.³⁸

Yedi - on yaş arasında ise namazda erkekler için cinsel organ ve makat bölgesinin örtülmesi gerekmektedir. Kız çocuklarında ise bu yaş aralığında namaz içinde örtülmesi gereken yerler göbek ile diz kapağı arasındır.³⁹

Yedi - on yaş arası erkek çocukların namaz dışındaki durumu namaz içindeki durumu gibidir. Yani sadece muğallaz avret mahallerini örtmeleri gerekmektedir. Kızlarda durum biraz daha detaylandırılarak mahremlerinin yanındaki durumları ile yabancıların yanındayken ki durumları farklı değerlendirilir.

35 Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdu't-Tâlib*, (By.: Dâru'l-Kutubî'l-İslâmî, ty.), 3: 110.

36 Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc*, 6: 186, İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 7: 231-232.

37 Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc*, 6: 186, İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 7: 231.

38 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 392.

39 Abdülkadir b. Ömer b. Abdülkadir eş-Şeybânî, *Neylül-Mearib bi Şerhi Delili't-Talib*, (K - veyt: Mektebetu'l-Fellâh, 1983), 1: 125.

Kız çocukları mahremlerinin yanında namazda olduğu gibi diz kapağı ve göbek arasındaki bölgeyi kapatır. Yabancıların yanında ise yüz, boyun, dirseklere kadar el, ayak, bacak kısımları hariç vücudunun geri kalan kısmını örtmeleri gerekmektedir. Bu yaş aralığındaki çocukların karşı cins tarafından yıkanması konusunda iki görüş vardır. Mutemed görüşe göre bu yaş aralığındaki kız ve erkek çocukların karşı cinsleri tarafından yıkanmaları caiz değildir. . Diğer görüşe göre ise muğallaz avret mahallini örtmeleri kaydıyla caizdir.⁴⁰

SONUÇ

Mezheplerin çocukların tesettürü ile ilgili görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, konunun şeri dayanaklardan çok örfi teamüller üzerine kurulduğu görülmektedir. Bu örfi teamüller, çocuğun fiziki ve cinsel değişiminin toplumsal kabuldeki durumu üzerine inşa edilmektedir. Başka bir ifade ile çocuğun avret mahallinin belirlenmesi, her kültürde farklılık arz etmektedir. Dolayısı ile konu ile ilgili hükümlerin ortaya konmasında, naslardan çok, belirli havzalarda öbekleşmiş olan mezheplerin yaşamış oldukları toplumsal örfi durumların, fıkhi görüşlerinin tespitinde etkili olduğu görülür. Bu sebeple ile konu ile ilgili kanaatlerimizi belirlemede yaşadığımız çağın örf ve algısını dikkate almamız gerekmektedir.

Konuyla ilgili fakihlerin yaklaşımındaki ikinci husus ise ilerideki yaşantılarını etkileyecek bu yaş aralığındaki çocukların, buluş ile kendilerine yüklenecek sorumluluklara hazırlamaktır. Böylece ebeveynler çocuklarını şeri ölçülere göre hareket etmesi yönünde eğitmiş olacaklardır. Bu sebeple konu ile ilgili olarak Hanbelilerin biraz daha müsamahalı yaklaşımı örfi ve fiili olarak daha uygulanabilir gözükmemektedir.

Konunun değerlendirmesinde hukuki/fıkhi kavramlardan çok eğitim/terbiye ile ilişkili kavramlarının kullanılması daha doğru olacaktır. Çünkü ebeveyne taalluk eden sorumluluğun çocuğa yöneltilmesi, çocuklardaki eda ehliyeti eksikliğinden dolayı mümkün görünmemektedir. Zaten fıkıh kitaplarındaki hükümlere baktığımızda hükümlerin çocuğa yönelik olmaktan çok, yetişkinlere yönelik olduğu görülecektir.

40 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 393, Mustafâ b. Saîd Rahîbânî, Metalibu ulî'n-nuha fî şerhi gayeti'l-münteha, (By.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1994), 5: 17, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhutî, *Keşşafü'l-kına' an metni'l-İkna'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 2: 91.

KAYNAKÇA

Bardakoğlu, Ali. “Bulûğ”. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bulug> (28.02.2019).

Buhutî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşafü'l-kına' an metni'l-İkna'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. ty..

Dalgın, Nihat. “Mürâhik”. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/murahik> (28.02.2019).

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Haşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebir*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye. ty..

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Temyiz”. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/temyiz> (28.02.2019).

Erdoğan, Mehmet. *Fıkı ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yay. 2013.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-es-Sa'dî. *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr. 1997.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. ty..

İbn Kudâme, Abdullah b. Muhammed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Mısır: Mektebetu'l-Kâhire. 1968.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru's-Sâdır. ty..

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-Râik Şerh Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1971.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1971.

Komisyon. *Mevsûatu'l-Fıkhiyye*. Kuveyt: Vizâretu Şuûnî'l-İslâmiyye. 1988.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *Şerhu Fethil Kadir Alel Hidaye Şerhi Bidayetil Mübtedi*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. ty..

Nefrâvî, Ahmed b. Gunaym b. Sâlim. *el-Fevâkihu'd-Devvânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeydi'l-Kayravânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1995.

Nevevi, Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, tarih yok.

Rahîbânî, Mustafâ b. Saîd. *Metalibu Uli'n-Nuha fî Şerhi Gayeti'l-Münteha*. By.: el-Mektebu'l-İslâmî. 1994.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetu'l-Muhtâc İlâ Şerhi'l-Minhâc*. By.: Mektebetu'l-İslâmiyye, ty..

Şeybânî, Abdülkadir b. Ömer b. Abdülkadir. *Neylü'l-Mearib bi Şerhi Delili't-Talib*. Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh. 1983.

Tahavî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiye alâ Murâkî'l-Fellâh Şerhu Nuri'l-İdâh*. Mısır: el-Matbaâtu'l-Kubrâ. h.1318.

Zekerîyyâ Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdu't-Tâlib*. By.: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî. ty..

Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhul-İslâmî ve Edilletuhu*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr. ty..

Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği*

Ahi Evren and Ahi Community as a Role Model in the Islamisation of Anatolia

Mehmet Şirin AYIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic Mysticism.

Bingöl, Turkey

msirinayis@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7040-4110

Geliş Tarihi: 06.02.2019, Kabul Tarihi: 13.02.2019

DOI: 10.34085/buifd.523520

Öz

Ahi Evren, Anadolu Ahilik Teşkilatı'nın kurucusu olarak kabul edilir. Tam adı Şeyh Hâce Nasiru'd-din Mahmud el Hoyî'dir. 1171 yılında Azerbaycan'ın Hoy şehrinde doğmuş ve zamanının âlimlerinden dersler okumuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen sufi bir şahsiyettir. Mesleği dericilik olan Ahi Evren Kayseri başta olmak üzere irşad amacıyla Anadolu'nun diğer şehirlerini de gezerek buradaki esnafı teşkilatlandırmıştır.

Ahi Evren, tasavvuf anlayışını, esnaflık teşkilatı ile birleştirerek bu alanda sağlam kurallar ortaya koymuştur. Bu yüzden evvela Kayseri'de Ahilik teşkilatının kurulmasına öncülük etmiştir. Kayseri merkezli olarak ortaya koyduğu bu faaliyetler, ölümünden sonra da Anadolu'da asırlarca devam etmiştir.

* Bu makale, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi işbirliğinde 26-28 Nisan 2018 tarihinde gerçekleştirilen "İslâm ve Model İnsan" adlı sempozyumda sunulan bildirinin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Ahilik, çalışmayı, ibadeti ve dürüstlüğü bir bütün olarak ele almış, ahlaka büyük bir ehemmiyet atfetmiştir. Ahiliğe girişte şart olarak kabul edilen iyi ahlaklılık, yardım severlik ve cömertlik gibi özelliklerin aranması sonucu cemiyette temiz ahlaklı ve yardımsever kişilerin sayısının artmasına katkıda bulunulmuş, bu durum ise toplumda zaviye, han ve hamamlar yaptırılmasını, bunların bakımı için zengin vakıfların kurulmasını sağlamıştır.

Bu çalışmamızda, Ahi Evren ve Ahilik Teşkilatının, Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Anadolu'ya göç etmiş ve burayı yurt edinmiş Türk topluluklarının bu yeni yerleşim yerinde huzur ve sükûnet içerisinde yaşamalarını sağlamak için ahlakî ve meslekî alan, iktisadî ve ticarî alan ile siyasî ve idarî alanda otaya koydukları rol modellikler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahi Evren, Ahilik, Anadolu, İslamlaşma, Rol modellik.

Abstract

Ahi Evren is accepted as the founder of the Anatolian Ahi Community. His real name was Hâce Nasiru'd-din Mahmud el Hoyî. He was born in Khoy, Azerbaijan in 1171 and took lessons from the scholars in his time. He was a Sufi who came to Anatolia from Central Asia. Being a leather worker, he travelled in Anatolian cities and particularly Kayseri for *Irshad* (act of showing the true path), and organised craftsmen and tradesmen in these cities.

Combining Sufism with craftsman's institution, Ahi Evren laid down solid rules in this area. Thus, he pioneered the foundation of Ahi community first in Kayseri. The activities he started in Kayseri continued across Anatolia for centuries after his death.

Ahism considered work, worship and honesty as a whole and attached great importance to morals. As result of seeking for personal qualities such as being moral, helpful and generous that were accepted as prerequisite for becoming an Ahi member, the number of morally upright and benevolent people increased in the community, which contributed to building zawiyahs, inns and public baths in the society, and founding rich foundations for their maintenance.

This study explores the influence of Ahi Evren and Ahi Community as a role model in moral and professional, and economic and trade spheres as well as political and administrative area to help Turkish communities, which came to Anatolia and adopted it as their homeland in the process of the Islamisation of Anatolia, to live in peace and harmony in this new settlement.

Keywords: Ahi Evren, Ahi Community, Anatolia, Islamisation, Role Model.

GİRİŞ

1. AHI EVREN

Ahilik teşkilatının kurucusu olarak kabul edilen Ahi Evren'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 566/1171 tarihinde Azerbaycan'ın Hoy kasabasında dünyaya geldiği kabul edilir. Asıl adı, Mahmud; lakabı, Şeyh Nasîru'd-din; künyesi, Ebu'l-Hakayık; nisbet adı ise Hoyî'dir. "Evren" ise daha çok menkıbevi bir isim olarak kendisine verilmiştir. "Evren" ismi kimi kesimlerce "Evrân" olarak da kullanılmaktadır. Ahi Evren'in doğum yeri olan Hoy, günümüzde İran Azerbaycan'ında yer almaktadır. Aynı zamanda Türkiye ile sınır komşusu olan Hoy, Van'ın Özalp ilçesinin 60 km doğusunda Türkiye sınırına yakın bir kasabadır. Hoy ve çevresi, Tuğrul Bey döneminden beri Türkmenlerin yaşadığı bir bölgedir. Bir kısım tarihçilere göre bu bölge, Anadolu fethedilmeden önce aynı zamanda Selçuklu devletinin askeri yığınak merkezi konumundaymış.¹

Ahi Evren'in çocukluğu ve ilk tahsil devresi memleketinde geçmiş ve ilk eğitimini burada yapmıştır. Geçici bir süre demirci atölyesinde çalışmış, ardından deri işleme sanatına yönelmiş, kısa bir süre içerisinde bu işi öğrenmiş ve kalfalık derecesine yükselmiştir.² Daha sonra Maverâünnehir bölgesine gitmiş, oralardaki medreselerde eğitimine devam etmiş ve önemli hocalarından ders almıştır. Sadreddîn Konevî'ye (ö.673-1274) yazdığı mektuplarından birinde Harzemşahlar yönetiminde bulunan Herat'ta zamanın büyük âlimlerinden Fahrettin Razi'nin (ö.606-1210) hizmetinde bulunduğunu belirtir.³ Bu ifadeden, kendisinin Razi'nin derslerine devam ettiği ve kendisinden akli ve nakli ilimleri öğrendiğini anlıyoruz.

Ahi Evren, gençlik yıllarında ilk tasavvuf terbiyesini Yeseviyye tarikatı pirlerinden almış, daha sonra tasavvuf ehlinin buluşma yeri olan Bağdat'a gitmiştir. Bağdat, o dönemde İslam dünyasının en önemli ilim, fikir ve irfan merkezi konumundadır. Şehrin bu özelliği, Ahi Evren'in çok yönlü bir ilim ve fikir adamı olarak yetişmesini sağlamıştır. Ahi Evren, Bağdat'ta bulunduğu

1 Bk. Mikail Bayram, *Ahi Evren (Tasavvufi Düşüncenin Esasları)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 7-15; M. Fatih Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 2. Baskı (Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti Yayınları, 2008), 3-6; Ali Kuzu, *Ahi Evren*, (Ankara: Paraf Yayınları, 2013), 15; İlhan Şahin, "Âhi Evran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 529-530; Metin Hülâgü, "Ahi Evran ve Ahilik", erişim: 07 Nisan 2018. http://www.metinhulagu.com/images/dosyalar/20120302110400_0.pdf

2 Zübeyir Tokgöz, *Ahi Evran ve Ahilik Sistemi*, (Ankara: Pelin Ofset Matbaacılık, 2012), 12.

3 Bayram, *Ahi Evren*, 16; Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 7; Kuzu, *Ahi Evren*, 15.

süre içerisinde Fahreddin Razî'nin talebelerinden Evhaddü'd-din Kirmanî'ye (ö.635/1237) intisab etmiştir. Daha sonraları şeyhinin tavsiyesi üzerine Abbasi halifesi Nasır (ö.622-1225) ile tanışmış ve bu şekilde fütüvvet teşkilâtına katılmıştır. Sonraki süreçte bu teşkilatın önde gelen şeyhleriyle temas kurma imkânı bulan Ahi Evren, başta Kirmanî olmak üzere birçok hocadan istifade etmiştir. Bu arada başta Tefsir, Hadis, Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf, Tıp ve Felsefe olmak üzere pek çok alanda eğitim görmüş ve önemli eserler yazmıştır.⁴

Bağdat'taki eğitimin ardından hem hocası hem de şeyhi Evhaddü'd-din Kirmanî ile beraber Anadolu'ya gelen Ahi Evren, o gün için önemli bir konumda bulunan ve aynı zamanda ticaretin de merkezi sayılan Kayseri'ye yerleşmiştir. Kayseri'de ilim ve irşad işi faaliyetlerine başlayan Ahi Evren, Bağdat'ta tanışmış olduğu fütüvvet anlayışından hareketle, Anadolu'da Ahilik teşkilatını kurmuştur. Bu teşkilatın merkezi, Kayseri'de aynı zamanda kendisine ait işyerinin de bulunduğu debbağlar mahallesindeydi. Ahi Evren, debbağlar çarşısının içinde bulunan cami ve zaviyeyi, zamanla teşkilatın merkezi haline getirmiş, burada ahi teşkilatı mensuplarına hem dinî, hem de ahlakî ve meslekî eğitim vermiştir. Kısa süre içerisinde birçok kesime ulaşan Ahilik, Selçuklu sultanı I. İzzeddin Keykavus döneminde neredeyse bütün Anadolu'ya yayılma fırsatı bulmuştur. Aynı zamanda Evhadü'd-Din Kirmanî'nin kızı Fatma hatun ile evli bulunan Ahi Evren, Kayseri'de bulunduğu sırada eşinin vasıtasıyla "Bacıyân-ı Rum" (Anadolu Bacıları) teşkilatını kurarak, bu alanda da önemli faaliyetler ortaya koymuştur.⁵

Ahi Evren, 625-1227 tarihinde Selçuklu Sultanı I. Alaattin Keykubat'ın da isteği üzerine Kayseri'den ayrılarak Konya'ya yerleşmiştir. Sultanın da desteği ile burada hem sanatını icra etmiş, hem de ilim irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. I. Alaattin, oğlu II. Gıyasettin'in tertiplelediği bir suikast sonucu öldürülünce, pek çok Ahi ve Türkmen cezalandırılmış, Ahi Evren ise hapse

4 Bayram, *Ahi Evren*, 16; Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 8; Kuzu, *Ahi Evren*, 16. Mikail Bayram'a göre Ahi Evren, Moğollar tarafından şehit edilince, yazmış olduğu eserler, hem çağdaş, hem de adaşı olan İranlı Hacı Nasirü'd-din Muhammed et-Tusi'ye mal edilmiş ve o dönemde siyasî ve fikrî arka planı da bulunan büyük bir intihal olayı gerçekleşmiştir. Bkz. Mikail Bayram, *Hacı Nasirü'd-din-i Tusi'nin İntihalciliği ve Ahi Evren Hacı Nasirü'd-din ile İlgisi*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 11.

5 Bayram, *Ahi Evren*, 17-18; Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 9-10; Kuzu, *Ahi Evren*, 17. Mikail Bayram, Bacıyân-ı Rum teşkilatının da Ahiyan-ı Rum yani Ahilik gibi kadınlar arasında teşkilatlandığını, kadınlara hem dinî eğitim, hem de meslekî eğitim verdiğini ifade etmektedir. Bkz. Mikail Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rum Anadolu Bacılar Teşkilatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

atılmıştır. II. Gıyasettin'in kötü yönetimi, Ahi ve Türkmenlerin idareye karşı ayaklanmalarına (Babailer İsyanına) sebep olmuştur. Bu arada Baycu komutasındaki Moğol ordusu Anadolu'ya girmiştir. Bunun üzerine II. Gıyasettin, Moğollara karşı bir ordu hazırlamış, ancak Köse Dağ mevkiinde Moğol ordusu karşısında yenilmiştir. Moğol ordusu Anadolu'daki ilerlemesine devam etmiş ve Kayseri'yi işgal etmiştir. Kayseri'de yaşayan Ahiler, 15 gün boyunca Moğollara karşı şehri müdafaa etseler de başarılı olamamışlar, neticede Moğollar şehri ele geçirmiş ve pek çok Ahiyi öldürmüş, onlara ait ev ve iş yerlerini yakmış ve on binlerce Ahi ve Bacıyı esir alıp götürmüşlerdir. Bu olaydan sonra merkezi Kayseri'de bulunan Ahi ve Bacı teşkilatı dağılmıştır. Bu olayların meydana geldiği sırada Konya'da tutuklu bulunan Ahi Evren, bu katliamdan kurtulmuştur.⁶

Anadolu Selçuklu devletinde II. Gıyasettin'in ölümünden sonra yerine geçen Celalettin Karatay, Ahi ve Türkmen ileri gelenlerini serbest bırakmıştır. Ahi Evren hapisten çıktıktan sonra bir süre Denizli'de kalmış, daha sonra tahta geçen II. İzzeddin, Denizli'ye gönderilen Ahi Evren'i Sadreddin Konevî vasıtası ile tekrar Konya'ya getirmiştir. Ancak Ahi Evren'in Konya'da kalması uzun sürmemiştir. Bu dönemde meydana gelen Şems-i Tebriz'inin öldürülmesi olayı sonucunda, Ahi Evren, Mevlana'nın oğlu Alaattin Çelebi ile beraber Kırşehir'e yerleşmek zorunda kalmıştır. Ahi Evren, Kırşehir'de de Kayseri'dekine benzer bir yapılanma içine girmiş, ancak bu durum uzun sürmemiştir. Çünkü bu defa Selçuklu devletinde Moğollardan da destek alan IV. Rükneddin Kılıçaslan yönetime geçmiştir. Moğol yanlısı olan bu yeni yönetim Ahi ve Türkmenlere rahat vermemiş ve Anadolu'nun pek çok yerindeki Ahi ve Türkmenler bu yeni yönetime karşı ayaklanmışlardır. Bu ayaklanmaların en şiddetlilerinden bir tanesi de Kırşehir'de olmuştur. Şehir, Nurettin Caca komutasındaki Moğol kuvvetlerince kuşatılmış, Ahi Evren ve Mevlana'nın oğlu Alaattin Çelebi, Moğollar tarafından yapılan bu katliam sırasında şehit edilmişlerdir.⁷

Kısacası Hoy'da başlayan ve Kırşehir'de şehadetle noktalanan Ahi Evren'in hayatı, inandığı dava uğruna çaba, gayret ve mücadele ile geçmiştir. Aslında hayatlarını bir amaca ve gayeye vakfetmiş insanların hepsinin yaşamları, inandıkları davanın gelişip yayılması için ortaya koydukları çaba ve gayretlerle geçmiştir. Bu anlamda Ahi Evrenin hayatına baktığımızda,

6 Bayram, *Ahi Evren*, 19-21; Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 11-12; Kuzu, *Ahi Evren*, 18.

7 Bayram, *Ahi Evren*, 22-29; Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 12-15; Kuzu, *Ahi Evren*, 18-20.

gençliğinde temel eğitimini tamamlamış, ardından meslek sahibi olmuş, daha sonra devrin ileri gelen âlimlerinden aklî ve naklî ilimlerle teşkilatçılığı öğrenmiş ve nihayetinde hicret payesine nail olmuş ve ömrünün kalan kısmını muhacir olarak geldiği toprakların İslamlaşması için mücadele ile geçirmiş aksiyoner bir sufi görmekteyiz.

2. AHÎ EVREN'İN FİKİR DÜNYASI VE TEŞKİLATÇILIĞI

Ahî Evren'in hayatına baktığımız zaman, onun fikir dünyası üzerinde pek çok faktörün etkili olduğunu görmekteyiz. Bu durum aynı zamanda onun iyi bir teşkilatçı olarak yetişmesini de sağlamıştır. Mesela Azerbaycan'da almış olduğu tasavvuf eğitimi, Fahrettin Razi'nin eğitim halkasına katılarak ondan aldığı aklî ve naklî ilimler, Bağdat'ta bulunduğu dönemde fütüvvet anlayışı ile tanışması gibi hususlar onun hem fikir dünyası üzerinde, hem de iyi bir teşkilatçı olarak yetişmesinde etkili olmuş hususlardır. Ahî Evren'in hayatını etkileyen bu faktörler, Anadolu coğrafyasında "Ahilik" adı altında teşkilatlanacak ve bu anlayış hem dinî hayatı, hem iktisadî hayatı, hem de siyasi ve idarî hayatı etkileyecektir.

Ahi Evren, hem medrese eğitimi görmüş iyi bir âlim, hem de kendisini çok yönlü yetiştirmiş iyi bir teşkilatçıdır. Bu yüzden hayatını bir medresenin köşesinde oturup talebe okutmakla geçirmemiştir. O da şeyhi Ahmed Yesevî gibi amelî tasavvuf anlayışını ön plana çıkararak halkın içinde yaşamış, toplumun o gün için karşı karşıya kaldığı sorunlara çözüm bulmak için çaba harcamış ve ihtiyaç duyulan alanlarda, bizzat topluma öncülük ederek bu görevini yerine getirmeye çalışmıştır. Bu yüzden de o gün için henüz yurt edindikleri Anadolu coğrafyasının hem insan açısından, hem de kurumsallık açısından imarı ile uğraşmış, başta ahlak ve meslek eğitimi olmak üzere, ticarî, iktisadî, siyasî, askerî ve idarî konularla ilgilenmiş ve bu alanlarda sahasında uzman kalifiye insan yetiştirmek suretiyle rol modellik yapmıştır.

Aslında Ahi Evren, Anadolu'ya fütüvvet teşkilatının bir temsilcisi olarak gelmişti. Ancak Anadolu coğrafyasının içinde bulunduğu durum ve şartlar bir hayli farklıydı. Özellikle Anadolu Selçukluları dönemindeki ilmî, fikrî, sosyal, kültürel ortam ile siyasî ve askerî durum, onu Ahilik adı altında yeni bir teşkilat kurmaya öncülük etmesine sevk etmişti.⁸

8 Bayram, *Ahi Evren*, 37.

Ahi Evren, Ahilik anlayışını tesis ederken teşkilatçılık yönü ile beraber üç önemli yönü daha ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan birincisi, ilmî yönü, ikincisi, meslekî yönü, üçüncüsü ise bilgelik yönüdür. Onun bu hususiyetlerini, kendisinin fikir dünyasının oluşmasını etkileyen faktörlerin bir sonucu olarak okumak da mümkündür.

Ahi Evren'in ilmî kişiliği, Ahiliğin teşkilatlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Şöyle ki, Anadolu'nun Türkler tarafından fethedilişini takip eden süreçte karşı karşıya kalınan durum, mevcut ilimlerin aynı zamanda mesleğe dönüşmesi de zorunlu kılıyordu. Zira o dönemde müsbet ilimlerle uğraşan devrin bilginleri, artık iş hayatında bu ilimlerden istifade edilmesi gerektiğine dikkat çekiyorlardı.

Ahi Evren de bu konuya dikkat çekmiş ve eserlerinde sık sık mevcut ilimleri, iş ve sanat alanında kullanmak gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Ahi Evren'e göre İlim, amelden önce gelir, ilimsiz amel, hiçbir fayda sağlamaz. Dolayısıyla kişi, ilmini uyguladığı ölçüde makbul bir insan olur. Bu yüzden gerek kendisi, gerekse de kendisinden sonra gelen Ahi büyükleri, bu zihniyetin temsilcileri olmuş ve Anadolu coğrafyasında ilimlerin sanat ve meslek dallarında kullanılmasına öncülük etmişlerdir.⁹

Ahi Evren'in, meslek erbabı olması, Ahiliğin teşkilatlanmasında etkili olan bir diğer önemli husustur. Zira Anadolu Selçukluları devrinde, devlet, vatandaşının eğitim ve öğretim işi ile de yakından ilgilenmiş, özellikle dinî kültürünü ve sosyal yaşayışını yönlendirmede belli bir siyaset takip etmiştir. İşte devletin Ahi ve Bacı teşkilatlarının kuruluş ve gelişmesine destek olması, bu politikanın bir sonucudur. Bu iki kuruluşun mimarı olan Ahi Evren de, devlet yöneticilerine öğüt verirken, devletin, vatandaşın eğitimi ile yakından ilgilenmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰ Ahi Evren, bu teşkilatların kurucusu olarak, bizzat kendisi de devletin himaye ve desteğinde insanları çeşitli sanat ve meslek dallarına yönlendirmiş ve bu şekilde göçebe Türkmenlerin yerleşik hayata geçişlerini sağlamıştır.

Ahi evren, sistemini kurarken, bir taraftan kendisi de bizzat bir sanatkâr olarak debbağlık mesleğini icra etmiş, sanatını topluma yaymış, dericilerle birlikte diğer sanat kollarına mensub insanları Ahilik organizasyonun içine toplamış, diğer yandan da gerçek bir bilge ve ilim adamı olarak bu sanat ocaklarında çalışan çırak, yamak, kalfa ve ustaların dinî eğitim ve öğretimleri

9 Bayram, *Ahi Evren*, 38-39.

10 Bayram, *Ahi Evren*, 40.

ile yakından ilgilenmiş ve bu maksatla halkın anlayacağı seviyede eserler kaleme almıştır.

Bu anlamda *Menahic'i-Seyfi* adlı eseri Anadolu'da telif edilen ilk ilmihal olması hasebiyle dikkat çekicidir. Zira Ahi Evren, bu eseri ile Anadolu'da aynı zamanda ilmihal yazma geleneğinin başlatıcısı olarak da kabul edilir. Ahi Evren'in, ilmihal yazmadaki gayesi hem Müslümanlara temel dinî bilgileri öğretmek, hem de diğer din mensuplarına İslam hakkında özlü biçimde dinî malumat vermek olarak da kabul edilebilir.¹¹

Neticede onun bu çabası bile, Anadolu'nun İslamlaşmasında hem ilmiyle, hem de eserleri ile önemli katkılar sağladığını ortaya koyması açısından önemlidir. Dolayısıyla rahatlıkla şunu söyleyebiliriz: Ahi Evren, teşkilatını kurarken, ilmî ve meslekî yönü ile beraber bilge yönünü de işin içine katmıştır. Bu yüzden yaptığı işleri, sorgulayıcı bir aklın ışığında, ilim, hikmet ve marifet çerçevesinde yapmaya çalışmıştır.

3. AHİLİK

Ahi kelimesinin kaynağı hakkında iki görüş vardır. Bunlardan birincisi, kelimenin Arapça "kardeşim" demek olan "ahi" kelimesinden, ikincisi ise ilk defa *Divanü Lugatı't-Türk*'te geçen ve "eli açık, cömert" anlamlarına gelen Türkçe "akı" kelimesinden geldiğidir.¹²

Bu tanımlarla beraber aslında bir kavram olarak Ahilik, İslam dünyasında Abbasi halifesi Nasır tarafından kurumsallaştırılan "fütüvvet" geleneğinin, Anadolu'da 13. Yüzyıldan itibaren millî ve yerli unsurlarla donanmış bir şekli olarak da kabul edilir.¹³

Hem sosyal, hem de kültürel yapılara ait bir terim olarak Ahilik, birbirini seven, birbirine saygı duyan, yardım eden, fakiri gözeten, yoksulu barındıran, çalışmayı bir ibadet sayan, din ve ahlâk kurallarına sıkı sıkıya bağlı esnaf ve sanatkârların bir araya gelerek kurduğu iş teşkilatı anlamına da gelir. Bu yüzden Ahi birlikleri, her kurum gibi, aynı zamanda belli bir ihtiyacı karşılama amacı ile de kurulmuşlardır.¹⁴ Bütün bu tanımlamalardan hareketle "Ahi" kelimesinin, kardeş, arkadaş, yaren, dost, yiğit anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

11 Bayram, *Ahi Evren*, 41.

12 Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 52.

13 Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 54.

14 Kuzu, *Ahi Evren*, 40.

4. AHİLİĞİN TEŞKİLATLANMA SÜRECİ

Ahiliğin ortaya çıkışı ve teşkilatlanma süreci ile ilgili pek çok sebep zikredilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* adlı kitabında yer alan “Türkiye’de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış” adlı makalesinde Ahiliğin ortaya çıkışı ile Ahilik üzerine yapılan çalışmalar hakkında eleştirel bir bakış açısıyla bu konu hakkında geniş bilgiler vermektedir.¹⁵ Çalışmamızın konusu Ahilik tarihi üzerine olmadığından dolayı burada bu hususla ilgili detay bilgilere girmek yerine daha çok Ahiliğin teşkilatlanma süreci üzerinde durulacaktır.

Ahilik anlayışı ve bu anlayışın teşkilatlanma süreci ile ilgili genel kanı, Ahiliğin, Arap İslam coğrafyasında ortaya çıkan fütüvvet kurumu ve bu kurumun ortaya koyduğu esaslarla yakından ilgili olduğu hususudur. Zira Ahilik ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında, Ahilik, biraz da fütüvvet anlayışının Anadolu’da kurumsallaşma ve örgütlenme biçimi olarak kabul edilir. Çalışmamızın bu kısmında fütüvvet anlayışının bir devamı olarak kabul edilen Ahilik düşüncesinin Anadolu’da nasıl bir teşkilat olarak ortaya çıktığı hususunu ele almaya çalışacağız.

Fütüvvet, Arapçadaki fetâ kelimesinden türemiştir. Fetâ, sözlükte “genç, yiğit, cömert”; fütüvvet ise “gençlik, kahramanlık, cömertlik” anlamlarına gelir. Tasavvuf kaynakları, II-VIII yüzyıldan itibaren önde gelen bazı sûfilerin fütüvvet kelimesini tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başladıkları kaydedilir.¹⁶ Bu anlamda Tasavvuf ehline göre fütüvvet, Allah’ın emirlerine uyma, yasaklarından sakınma, ibadeti güzel yapma, her türlü kötülüğü bırakma, gizli açık her yerde güzel ahlak sahibi olma olarak tarif edilir.¹⁷

Bu tarifler ışığında baktığımız zaman, fütüvvet anlayışı, İslam dininin yayılmasına paralel olarak Emevî döneminde ortaya çıktığı ve bu devirden itibaren genişleyen fetih hareketlerine bağlı olarak gelişme gösterdiği kabul edilir.¹⁸

15 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 3. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 69-90.

16 Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 259.

17 Ebu Abdî’r-Rahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, “*Tasavvufta Fütüvvet*”, trc. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 24.

18 Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 261.

Bununla beraber, bu anlayışın sistemli bir şekilde ortaya çıkışı aslında tam olarak Abbasîler döneminde olmuştur. Abbasi Halifesi Nasır, siyasî, sosyal ve ekonomik durumu gittikçe bozulan devlet otoritesinin yeniden kurulmasında ve içtimaî huzurun sağlanmasında fütüvvet birliklerinin büyük bir güç olacağını düşünmüş ve bu teşekkülleri başarılı bir şekilde siyasî otoriteye bağlamak suretiyle yeni bir anlayış ortaya koymuştur. Nasır, bununla da yetinmemiş, aynı zamanda sufi bir zat olarak kabul edilen Salih el- Bağdadî'ye bir merasim yaptırarak kendisine fütüvvet elbisesini giydirmiş ve kendisini fütüvvet ehlinin piri olarak ilan etmiştir. Bu olay, aynı zamanda fütüvvet anlayışının bütün yönleri ile bir teşkilat haline gelmesini ve kurumsallaşmasını da sağlamıştır.¹⁹

Halife Nâsır, bir taraftan fütüvvet birliklerini yeniden teşkilâtlandırırken diğer taraftan fütüvvetnâme adlı eserlerle bu birliklerin ilke ve kaidelerini tanzim etmişti. Bu arada diğer Müslüman hükümdarlara da elçi ve fermanlar göndererek kendilerini fütüvvet teşkilâtına girmeye davet etmişti. Bütün bu faaliyetin bir parçası olarak da ilk defa Anadolu Selçuklu Devleti'yle I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in zamanında temas kurmuş, bunun üzerine I. Gıyaseddin, hocası Mecdüddin İshak'ı (Sadreddin Konevî'nin babası) Bağdat'a Halife Nâsır'a elçi olarak göndermişti. Mecdüddin İshak dönüşünde, I. Gıyaseddin'in isteği üzerine Halife Nâsır tarafından gönderilen Muhyiddin İbnü'l Arabî, Evhadüddin-i Kirmanî ve Şeyh Nasîrüddin Mahmûd el-Hoyî (Ahi Evren) gibi büyük mürşid ve mutasavvıfların Anadolu'ya gelmelerini sağlamıştır.²⁰

Dolayısıyla Ahiliğin Anadolu'da teşkilatlanması, Evhadüddin-i Kirmânî ve halifelerinin Anadolu'daki irşad faaliyetleri ile başlamıştır. Bu faaliyetler neticesinde, Anadolu'da çok sayıda tekke ve zaviye inşa edilmiştir. Sonraki süreçte I. İzzeddin Keykâvus ile I. Alâeddin Keykubat'ın fütüvvet teşkilâtına girmeleriyle, Anadolu'da Ahiliğin kuruluş aşaması bu şekilde tamamlanmıştır. Tabi bu süreçte Ahi Evren'in büyük rolü olmuştur. Ahi Evren, özellikle Alâeddin Keykubat'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan tekke ve

19 Ocak, "Fütüvvet", 261. Anzavur Demirpolat,-Gürsoy Akça, "Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi* 15, (2004): 356. Fütüvvet teşkilâtının kökeni ve teşekkülü ile Türk ve İslam dünyasındaki durumu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdülkâşık Gölpmarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınevi 2011).

20 Bayram, *Ahi Evren*, 29; Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 59; Ziya Kazıcı, "Ahilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 540; Hamdi Kızıllar, "Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2015): 411.

zaviyelerde İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak halka maneviyat eğitimi vermiş, diğer taraftan da iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen kuralları öğretmiştir. Anadolu'da hızla yayılan bu teşkilâtın mensupları, şehirlerde olduğu gibi köylerde ve uç bölgelerde de büyük nüfuza sahip olmuşlar, Anadolu'da bilhassa XIII. yüzyılda devlet otoritesinin iyice zayıfladığı bir dönemde şehir hayatında yalnızca iktisadî değil, siyasî yönden de önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır.²¹

Fütüvvet anlayışının bir devamı olarak Ahiliğin teşkilatlanma süreci ile ilgili bu bilgilerden sonra şimdi de Anadolu Ahi anlayışını ortaya çıkaran sebepler üzerinde durmaya çalışalım. Kaynaklar, Anadolu Ahilik anlayışının ortaya çıkması hakkında farklı tezler ileri sürmüşlerdir. Burada bu görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür.

Birincisi, Türklerin Anadolu'ya gelişi ile ortaya çıkan nüfus yerleşim politikalarının ortaya çıkardığı sonuç. Bu durum, Ahiliğin ortaya çıkmasında şöyle etkili olmuştur: Asya'dan gelen sanatkâr ve tüccar Türklerin, yerli sanatkâr ve tüccarlar karşısında tutunabilmeleri ve onlarla yarışabilmeleri için kendi aralarında bir teşkilat kurmaları ve aralarında güçlü bir dayanışma ruhu tesis etmelerini gerekli kılıyordu. Dolayısıyla başlangıçta, debbağ, saraç ve kunduracıları kapsayan ve bir teşkilat olarak ortaya çıkan ahi birlikleri, zamanla gelişerek bütün esnafı ve üye olmak isteyen diğer kesimleri de bünyesine alarak çok yönlü bir kurum haline geldi.²²

İkincisi, o günün Anadolu'sundaki mevcut siyasi durumdan kaynaklı olarak birbirleri ile sürekli çatışan gurupların varlığı, ciddi bir sorun teşkil etmekteydi. Dolayısıyla bu sorunun çözülmesi aynı zamanda Ahi teşkilatlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zira birbirleri ile sürekli çatışan gurupları uzlaştırmak, aşiret bağları yerine, yerleşik hayat tarzına uygun kuşatıcı değerler meydana getirmek ve toplumda huzurun sağlanmasında yardımcı olmak gibi yapılması gereken önemli değişiklikler, Ahilik teşkilatların ortaya çıkmasını ve mevcut sorunların çözüme kavuşturulmasını zorunlu kılmıştır.²³

21 Bayram, *Ahi Evren*, 30; Kazıcı, "Ahilik", I, 541; Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 60.

22 Kadir Özköse, "Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011): 6; Abdullah Kaya, "Anadolu'nun Türk ve İslam Yurdu Haline Gelmesinde Ahiliğin Rolü ve Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29, 552-554; Kuzu, *Ahi Evren*, 40.

23 Özköse, "Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi", 6; Kaya, "Anadolu'nun Türk ve İslam Yurdu Haline Gelmesinde Ahiliğin Rolü ve Önemi", 553; Kuzu, *Ahi Evren*, 40.

Üçüncüsü sebep ise, tasavvufî fütüvvet geleneği ile sufî şahsiyetlerin ortaya koyduğu çaba ve gayrettir. Özellikle amelî tasavvufun aksiyoner öncüleri diyebileceğimiz sufî şahsiyetler -ki Ahi Evren de bunlardan biridir- bulundukları yerlerde İslam dininin bir arada yaşama kültürünün temel esaslarını oluşturan paylaşma ve dayanışma ruhunu her yerde ön planda tutmuşlardır. Bu çaba ve gayret İslamlaşma sürecinde Anadolu'da Ahi Evren ve diğer sufîlerin şahsında kendisini göstermiş, dışarıdan Anadolu'ya gelenler ile Anadolu'daki yerleşik halk arasında bir paylaşma ve dayanışma ruhu oluşturmuşlardır. Bu çaba ve gayret sonucunda paylaşım kültürü, dayanışma ruhu, mesleki donanım, gibi temel esaslar ön plana çıkarak Ahi teşkilatların şahsında yeni yerleşim yurdundaki insanların kişiliğini oluşturmuştur.²⁴

Ahiliğin teşkilatlanma sürecindeki önemli bir diğer husus ise bu anlayışın, inanç, ibadet, ahlak ve meslek kaidelerinin yazıldığı fütüvvetname-lerdir. Bu eserler, bir taraftan Ahi erkân ve adabının devamlılığını sağlayan el kitapları hüviyetinde olup, diğer taraftan da 13-16. yy Anadolu'sunun dinî ve kültürel tarihi için önemli bilgiler içeren ilk elden kaynaklardır. İlk Fütüvvetnâmeler, daha çok Arapça ve Farsça olarak telif edilmişlerdir. Türkçe Fütüvvetnâmeler ise gerek edebiyat dilinin gelişmesine bağlı olarak, gerekse de üslûplarındaki gramer özellikleri bakımından daha çok 13. yy'dan sonra telif edilmişlerdir.²⁵

Ahilik anlayışında teşkilâta girecek kimse ilk önce bu kitaplarda belirtilen dinî ve ahlâkî emirlere uymak zorundaydı. Bu eserlerde teşkilat mensuplarının sahip olması gereken vasıflarla, uyması gereken kurallar ele alınmaktaydı. Kişi, bu vasıflara sahip olmadığı zaman bu anlayışın içinde yer alamazdı. Fütüvvetnâmelere göre, teşkilât mensuplarında bulunması gereken vasıflar ise şunlardı: Vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etme, affedici olma ve tövbe gibi hasletlerdir. Şarap içme, zina, yalan, gıybet, hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren kötü hasletlerdi.²⁶

Görüldüğü gibi Ahiliğin teşkilatlanma süreci, uzun bir tecrübeye dayanarak ortaya çıkmıştır. Emeviler döneminde fütüvvet birlikleri şeklinde

24 Özköse, "Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi", 6; Kaya, "Anadolu'nun Türk ve İslam Yurdu Haline Gelmesinde Ahiliğin Rolü ve Önemi", 554; Kuzu, *Ahi Evren*, 40.

25 Saffet Sarıkaya, "Ahiliğin Dünya Görüşünü Oluşturan Dinî ve Ahlakî Değerler", erişim: 30 Kasım 2018. <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Ahidegerleri.pdf>.

26 Kazıcı, "Ahilik", I, 541; Kuzu, *Ahi Evren*, 58-60.

ortaya çıkan bu anlayış, Abbasiler döneminde siyasi iradenin de etkisiyle daha düzenli ve sistemli bir hale gelmiştir. Daha sonra fütüvvet ehlinin Anadolu'ya gelmesi ile yeni coğrafyanın zorunlu şartlarına bağlı olarak Ahilik ismi ile sistemleşmiş ve yeni bir teşkilat şeklini almıştır. Şüphesiz Anadolu Ahiliğinin teşkilatlanmasında, Ahi Evren ve yol arkadaşlarının çok büyük bir katkısı vardır. Zira Anadolu'da Ahilik olarak teşkilatlanan bu anlayış, bir taraftan Asya'dan buraya gelen göçlerin belli bir iskân politikası çerçevesinde yerleşmelerini sağlamış, diğer taraftan bu coğrafyada tutunmaları için sahip olmaları gereken temel eğitimi vermiştir. Bu amaçla evvela tekke ve zaviyelerde temel dinî bilgiler öğretilmek suretiyle değerler eğitimi verilmiş, daha sonra ahlakî ve meslekî eğitim verilmek suretiyle iktisadî hayat düzenlenmiş, ardından mevcudun korunması için idarî ve siyasî alanda güçlü olmanın yolları öğretilmek suretiyle buraların kalıcı yurt haline gelmesi sağlanmıştır.

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında, Ahi Evren ve kurmuş olduğu Ahilik anlayışının teşkilatlanma süreci hakkında mevcut kaynaklardan hareketle bazı bilgiler verildi. Çalışmanın bundan sonraki kısmında ise Ahiliğin, Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde ahlakî ve meslekî eğitim, iktisadî ve ticarî hayat ile siyasî ve idarî alanlardaki rol modellikleri üzerinde durulacaktır.

5. AHİLİĞİN ANADOLU'NUN İSLAMLAŞMASINDAKİ ROL MODELİĞİ

5.1. Ahlakî ve Meslekî Eğitim Alanında Rol Modellik

Ahilik, genelde bir meslek kuruluşu olarak anılsa da aslında temelinde güçlü bir ahlak anlayışı vardır. Çünkü Ahilik biraz da Fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki yansıması olarak da kabul edilir.²⁷ Bu yüzden Ahiler, Fütüvvet teşkilatının öğretilerden kaynaklı inanç, ibadet ve ahlak ile ilgili kuralları, meslek yaşamı alanında da uygulamışlardır. Dolayısıyla Ahilere göre meslekte esas olan doğruluktur. Zira doğruluk prensibine riayet edilerek yapılmayan işlerde, hayır ve bereket olmaz. Bu anlayışın bir sonucu olarak Anadolu'daki İslamlaşma sürecinin belki de en zor döneminde ortaya çıkan Ahilik, coğrafyanın o günkü şartlarını da göz önünde bulundurarak evvela İslam'daki fütüvvet anlayışını, Müslüman Türk halkının sahip olduğu ahlaksal ve töresel değerler ile bütünleştirmiştir. Daha sonra Fütüvvet anlayışı

27 Uludağ, "Fütüvvet", 259- 263; Hasan Kamil Yılmaz, "Fütüvvet Ahlakı ve Teşkilatı" erişim: 20 Kasım 2018, <http://hasankamiliymaz.com/futuvvet-ahlaki-ve-teskilati.html>.

tarafından ortaya konulan iyi huy ve erdemleri, bir yaşam gerçeği olarak ele almış ve hayatın bütün alanlarında olduğu gibi ahlakî ve meslekî alanlarda da kullanılacak esaslar haline getirmişlerdir.²⁸

Ahilikte eğitim, genel olarak iki şekilde ele alınmıştır. Birisi, zaviye veya benzeri yerlerde dinin, inanç ve ibadet esasları ile ilgili verilen eğitim, diğeri ise daha çok iş yerlerinde verilen ahlakî ve meslekî eğitim. Ahiler, işyerlerinde verilen mesleki eğitimi, sadece bir meslek sahibi olmak için değil, aynı zamanda bu mesleği dinin emir ve yasakları çerçevesinde ahlak kurallarına uygun olarak öğrenme ve öğretmeyi ilke edinerek yerine getirmişlerdir. İşte Türklerdeki Ahilik anlayışının belki de en büyük farkı, sadece meslek sahibi değil, aynı zamanda bu mesleği, ahlak esaslarına uygun olarak yerine getiren insanlar yetiştirmek olmuştur. Bu şekilde Ahi teşkilatlarında eğitim alan gençler, bir taraftan meslek öğreniyor ve üretime katkı sağlıyorlardı, diğer taraftan da öğrenmiş oldukları dinî ve ahlakî kuralları meslekî hayatlarında da yaşayarak toplum içerisinde örnek birer şahsiyet haline geliyorlardı.²⁹

Dolayısıyla Ahilikteki ahlak eğitiminin temel hedefini iyi insan yetiştirmek oluşturmıştır. Bu sebepten ötürü Ahi teşkilatına mensup bireylere, öncelikli olarak toplumun içinde ve dışında nasıl davranması ve hangi özelliklere sahip olması gerektiği öğretilmiştir. Zira Ahilik anlayışında iyi insan olmanın yolu, sadece bilgi sahibi olmaktan geçmiyor, aynı zamanda bildiğini uygulamaktan da geçiyor. Çünkü Ahilik anlayışında insan, fikrini, zihnini, duygularını ve organlarını yaratılış amacına uygun bir şekilde kullanmayı bilir ve bu bilgisini uygularsa, ancak o zaman üstün bir kişilik sahibi olarak kabul edilir.³⁰

Ahi teşkilatları, kendi mensuplarına ahlakî eğitim anlayışını kazandırmak için farklı metotlar kullanmışlardır. Örnek şahsiyetleri rol model gösterme, nasihat etme ile kötülükten sakındırma gibi hususlar ahilerin kullandığı başlıca eğitim metotlarındandır. Ahilik ahlak eğitiminde en çok kullanılan metotların başında ise örnek şahsiyetleri rol model olarak gösterme gelir.

28 Ahilik. "Ahilikte Ahlak Anlayışı" erişim: 10 Nisan 2018, <http://ahilik.net/ahilerde-ahlak-anlayisi/>; Ahilikte iş ve meslek ahlakı hakkında daha geniş bilgi için bkz. *Ahilik ve Meslek Ahlakı*, Editörler: Ömer Akdağ- Meltem Kurtuluş, KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, Konya 2016, 169-219.

29 Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 114; Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 33; Adnan Gülerman - Sevda Taştekel, *Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), 6.

30 Kuzu, *Ahi Evren*, 80.

Bu yöntemde kazandırılmak istenilen davranışlar, hangi kişilikte meydana gelmişse, o şahsiyet örnek gösterilir ve ahi olacak kişinin o şahsiyet gibi olması istenirdi. Bu konuda özellikle Hz. Peygamberin hayatı en başta gelen yöntemdi. Sonra dört halife ve diğer sahabelerin örnek şahsiyetleri rol model olarak öğretilirdi.³¹ Ahi teşkilatlarında bu şekilde eğitim alarak yetişen esnaf kesimi, aldıkları bu eğitimi aynı zamanda dinî ve meslekî yaşayışlarında uygulamak suretiyle bu konuda topluma örnek oluyorlardı.

Ahi teşkilatlarında verilen dinî ve ahlakî eğitim, genelde zaviye denilen mekânlarda verilir. Zaviyelerdeki eğitim sürecinde, teorik ve soyut bilgilerden ziyade insanî değerler ve ahlaka yönelik uygulamalı eğitim tercih edilirdi. Zaviyelerin dışında özellikle köy ve benzeri ücra yerlerde bu eğitim “yârân odaları” adı verilen köy odaları ya da misafirhanelerde verilir. Çalışan kesimlere ise bu eğitim işyerlerinde verilir. Yani işyerlerinde sadece meslekî eğitim değil aynı zamanda dinî eğitim de verilir. İşyerlerinde verilen bu eğitim ise daha çok ustaların meslekî eğitim ile beraber yanlarında çalışanlara verdikleri dinî ve ahlakî eğitim şeklindeydi.³²

Ahilik, Anadolu'nun İslamlaşma sürecinden günümüze kadar Müslüman Türklerin eğitim tarihinde, birçok önemli yenilik getirmiştir. Bu yeniliklerin en önemlilerinden bir tanesi de, üyelerine ahlakî ve meslekî davranış kurallarını kazandırmayı hedeflemiş olmasıdır. Bunun temelinde ise Ahiliğin dinî bir teşkilat olması yatar. Bu çerçevede Ahi eğitim ve öğretimini incelediğimizde ise karşımıza genel olarak İslâm eğitiminin prensipleri çıkar. Bu yüzden Ahi kurumunun eğitimi, İslâm eğitiminin bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir. İslam eğitim anlayışının getirdiği en önemli yeniliklerden bir tanesi de bilen, bilmeyene öğretmesi prensibiydi. Ahilik, bu prensibin yanına, “bilenin bilmeyenin elinden tutması” ilkesini de ekleyerek bunları birleştirmiş ve mensuplarına hem bilmeyi, hem de uygulamayı beraber öğretmiştir.³³

Ahilik anlayışında, her insanın bir mesleğinin olması ilkesi temel esas olarak kabul edilmiştir. Ahilik, bu ilke çerçevesinde işsizliği ahlaksızlık kabul etmiş, herkesin mutlaka bir iş veya meslek sahibi olması prensibini sıkı bir şekilde uygulayarak başkasına yük olmadan helal yoldan para kazanmayı

31 Kuzu, *Ahi Evren*, 82.

32 Köksal, *Ahi Evren ve Ahilik*, 114; Çağatay, *Ahilik Nedir*, 33; Gülerman - Taştekel, *Ahi Teşkilatı*, 6. Ahilikte Eğitim konusu hakkında geniş bilgi için bkz. Meral Armağan Bakır, *Ahilik ve Meslekî Eğitim*, Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.

33 Kuzu, *Ahi Evren*, 75-76.

bir hayat felsefesi haline getirmiştir. Ahilik, benimsemiş olduğu bu felsefî düşünceyi Anadolu coğrafyasının İslamlaşma sürecinde hâkim hale getirmiş ve bu şekilde toplumdaki fertlerin ahlakî ve meslekî değerlerinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.³⁴

Yine Ahi teşkilatının önemli bir diğer prensibi ise Ahiliğe girişte şart olarak iyi ahlaklı olma, yardım severlik ve cömertlik gibi bazı özelliklerin aranmasıdır. Bu durum hem cemiyette temiz, ahlaklı ve yardımsever insanların sayısının artmasına katkıda sağlamış, hem de yardımsever ve cömert kişilerin gayretleri neticesinde toplumda zaviye, han ve hamamlar yapılmış ve bunların bakımı için zengin vakıflar kurulmuştur.³⁵

Ahilik teşkilatı, uygulamaya koymuş olduğu prensiplerle, aynı zamanda gençliğin elinden tutmuş, onları nefis ve şeytandan gelebilecek kibir, bencillik, hasetlik, yalancılık gibi kötü alışkanlıklardan kurtarmıştır. Bunun yerine, iyi vasıflara ve hasletlere sahip, sözü ve özü doğru olan, vefalı, cömert, güler yüzlü, tatlı dilli, kendisini kimseden üstün, görmeyen ve her türlü kötü akımların tesirinden ve başıboşluktan kurtulmuş bir gençlik ikame etmiştir. Ahilik teşkilatı, bu yönüyle kendisine mensup olan fertleri, iyiye ve güzele doğru yönlendirmiş ve bu sayede toplumun saadet ve sükûn içerisinde bir hayat sürmesine yardımcı olmuştur.³⁶

Ahiliğin meslek ve ahlak eğitiminde önemli bir diğer husus ise Ahi fütüvvetnâmeleridir. Bu kitaplarda, sadece ahlak kuralları yazılmamış, aynı zamanda toplumda cari olan belli başlı bazı görgü kuralları da ele alınmıştır. Mesela yeme-içme, konuşma, giyinme, yolda yürüme, alışveriş yapma, büyüklere ziyaret etme, hasta ziyareti, başsağlığı ziyareti, misafirlik ve mezarlık ziyareti gibi ahiliğin uyulması gereken pek çok kural bu eserlerde yazılırdı ve bu hususlar aynı zamanda başlıca adab-ı muaşeret kuralları olarak kabul edilirdi.³⁷

34 Hülâgü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 3; Ekinci, *Ahilik*, 61.

35 Hülâgü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 3; Gülerman-Taştekil, *Ahi Teşkilatı*, 47.

36 Hülâgü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 3; Gülerman-Taştekil, *Ahi Teşkilatı*, 45.

37 Faysal Çeker, "Ahlakî ve Sosyal Bir Teşkilat Olarak Ahilik", *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7/12 (2017): 96; Yusuf Ekinci, *Ahilik*, (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2011), 39-41. Bu anlamda bilinen en eski fütüvvetnâme, Ebu Abdurrahmân Süleymî'nin "Kitâbu'l-fütüvvesi"dir. Eser, Süleyman Ateş tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir. Yine Hâce Abdullah el-Ensârî'nin "Fütüvvetnâme"si bu alanda yazılmış önemli bir diğer eserdir. Keza Şihâbuddin es-Sühreverdî'nin "Risâletü'l-fütüvve" si de bu alanda yazılmış önemli fütüvvetnamelerdendir. Bkz. Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet*

Kısacası Ahilik, bir taraftan dinî-tasavvufî düşünce ile fütüvvet ilkele-rine bağlı kalmış, diğer taraftan tekke ve zaviyelerde şeyh-mürîd ilişkileri-ni, iş yerlerinde usta-kalfa ve çırak münasebetlerini düzenlemek suretiyle Anadolu'da ahlakî ve meslekî eğitimin temellerini atmıştır.³⁸

5.2. İktisadî ve Ticarî Alanda Rol Modellik

Ahilik anlayışı, hem ekonomik hedefleri, hem de toplumsal sorumluluk düşüncesini güzel ahlâk temelinde bir araya getirmek suretiyle hedefine ulaşmaya çalışmıştır. Bu yüzden Ahilikte, hem iş ahlâkı, hem de ticaret ahlâkı, iyi ahlak tutum ve davranışlara sahip olma ile kötü ahlâk tutum ve davranışlardan uzak durma üzerine kurulmuştur. Ahilikteki bu anlayış, referanslarını Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamberin hadislerinden almaktadır. Zira Ahilik teşkilatına göre Müslümanların hayatın diğer alanlarında sergilemeleri gereken ahlakî tutum ve davranışları, ticaretle de göstermeleri gerekmektedir.³⁹

Ahilik, hem Anadolu'da kurulduğu dönemde, hem de sonraki dönemlerde bir taraftan esnaf birliklerinin idarî işlerini düzenlemiş, diğer taraftan ortaya koyduğu prensiplerle aynı zamanda ticarî ve iktisadî alanlarda da faaliyet göstermek suretiyle Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde ekonomik anlamda ciddi bir katkı sağlamıştır.⁴⁰

Ahilik, bu süreçte Anadolu'nun sosyal hayatının düzenlenmesinde önemli fonksiyonlar üstlenmiş, cemiyeti bir bütün olarak ele almış, bütün sosyal grupların menfaatini düşünmüştür. Bir taraftan çatışmacılık, vurgunculuk, serbest rekabet ve aşırı kazancı reddetmiştir. Diğer taraftan da uzlaşmacı davranmış, sosyal ve ekonomik münasebetlerin kurulmasını hedeflemiştir. Bu sayede toplumda, din, ahlak ve gelenek kurallarıyla uyumlu sosyal bir adalet düzeni ortaya koymuştur.⁴¹

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Haziran 2003): 21.

38 Hülagü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 6; Kazıcı, "Ahilik", I, 540.

39 Ejder Okumuş, "Ahlâk Bağlımlı Dindarlık Açısından Ahiliğin İş ve Ticaret Ahlâkı", *Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlâkı Sempozyumu Tebliğleri*, (Türkiye-Sivas, 27-28 Eylül 2018), ed. Mehmet Traşçı-Mustafa Said Akdoğan, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 28. Ahiliğin, iş ve ticaret ahlâkı ile Ahi kültürünün günümüze yansımaları hakkında geniş bilgi için bkz. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, "Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlâkı Sempozyumu Tebliğleri", erişim: 2 Aralık 2018, <http://kutuphane.cumhuriyet.edu.tr/yonetim/bilimselyayinlardosya/273479418.pdf>

40 Hülagü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 6; Kazıcı, "Ahilik", I, 540.

41 Hülagü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 6; Ekinci, *Ahilik*, 60; Gülerman-Taştekil, *Ahi Teşkilatı*, 46-48.

Bu yüzdendir ki Ahi dervişleri, yeni yurt edindikleri Anadolu coğrafyasında kalıcı olmanın iktisadî bağımsızlıkla mümkün olacağına inanmış, ticarî hayata önem vermiş ve bu alanda yoğun faaliyetler göstermişlerdir. Böyle bir uygulamanın neticesi olarak da bundan senelerce evvel bu günkü karma ekonomi sistemine yakın bir anlayış geliştirerek sermayeyi atıl bırakmayıp işletmek suretiyle iktisadi hayata canlılık kazandırmışlardır. Ahilikte ayrıca özel teşebbüs ve mülkiyet hakkı kabul edilmiş, devletin rolü ise, özel teşebbüsün yeterli olmadığı alanlarda amme hizmetlerini yerine getirmek biçiminde değerlendirilmiştir.⁴²

Ahiler, kurdukları teşkilat sayesinde, bir taraftan üyelerini sanat ve meslek alanlarında eğitip yetiştirmeye çalışırken diğer taraftan da üretici ile tüketici arasındaki münasebetlerin sosyal huzuru sağlayacak şekilde gelişmesinin devamını sağlamışlardır. Bu şekilde ortaya koydukları çalışma esasları sayesinde toplumda son derece insancıl ve demokratik esaslara dayalı bir disiplin oluşturmuşlardır. Ustaların, Ahi birlikleri tarafından belirlenen şartlarda ve belirli sayıda çırak çalıştırmaları, ayrıca ürettikleri eşyayı hem imalathanede ve hem de satış yeri niteliğindeki dükkânlarda bizzat ve imalatçı kârı üzerinden satışa çıkarmakla yükümlü tutulmuş olmaları neticesi Anadolu Türk toplumunda, Ahi Birlikleri çözülünceye kadar, sanayi alanında aracı sınıfın mevcudiyetine imkân tanınmamıştır.⁴³

Ahi teşkilatlarında her sanat dalından insan bulunuyordu. Ahi teşkilatlarında hem ahlakî, hem de meslekî eğitim alan bu kimseler, aynı zamanda manevî mertebesi yüksek bir mürşidin gözetiminde tasavvufî eğitim alır ve hayatları boyunca aldıkları bu eğitimin temel prensiplerine sadık kalmakla yükümlü olurlardı. Bu teşkilatlarda eğitim alanlar, aldıkları terbiye gereği, işinin ehli olmaya dikkat eder, kendi mesleğinin gereklerini yerine getirmeye çalışır ve ürettiklerinin kaliteli olması için çaba sarf ederdi. Zira çalışma hayatı ve hizmet sahalarında gösterecekleri en küçük bir ihmâl ve kusur, onları mürşidlerinin sevgi ve himmetinden mahrum bırakırdı. Dolayısıyla böylesi bir manevî terbiye ocağı ve mesleki sanat mektebinde eğitim gören değişik meslek zümreleri, çalışma hayatlarını ve meslekî faaliyetlerini adeta ibadet coşkusu içerisinde yerine getirmeye çalışıyorlardı.⁴⁴

42 Hülâgü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 6; Ekinci, *Ahilik*, 65; Gülerman-Taştekil, *Ahi Teşkilatı*, 50.

43 Hülâgü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 7; Ekinci, *Ahilik*, 70; Gülerman-Taştekil, *Ahi Teşkilatı*, 51.

44 Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", 20; İbrahim Durak – Atilla Yücel, "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2010): 157.

Ahi birlikleri, Anadolu Selçuklu devleti zamanında, çeşitli mesleklerle ait ihtilafları çözüme kavuşturmuş ve esnaf teşkilatlarının devlet ile olan münasebetlerin düzenlenmesine yardımcı olmuşlardır. Bu sayede daha çok Bizans localarına bağlı dönemin Rum ve Ermeni ustalarının elinde bulunan ticaret faaliyetler, zamanla Türk sanatkârların eline geçmiştir. Bu imkân neticesinde Türk esnaf ve sanatkârları, gerek aralarında sağladıkları karşılıklı yardımlaşma, gerekse dayanışmacı bir anlayışla faaliyet göstermeleri neticesinde sanat ve ticaret hayatında imtiyazlı bir konuma gelmişler ve iktisadî alanda söz sahibi olmuşlardır. Tabi bu durumun doğal bir neticesi olarak Bizans localarına bağlı Müslüman olmayan esnafın rekabet edebilme gücü ise giderek zayıflamıştır.⁴⁵

Ahilik, ticarî alanda ortaya koyduğu bu ve benzeri faaliyetlerle bir taraftan Türklere, yeni yurtları Anadolu'da kendi sanat ve ticaretleri için farklı bir yaşam alanı açmaya çalışmıştır. Diğer taraftan da Türklerin bu yeni yerleşim yerinde huzur ve sükûn içerisinde yaşamalarına ve burada kurulmuş bulunan Konya, Kayseri ve Sivas gibi birçok şehrin gelişip ticaret ve sanayi merkezi haline gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur.⁴⁶

5.3. Siyasî ve İdarî Alanda Rol Modellik

Ahilik, ortaya koyduğu teşkilatçı anlayış ile Anadolu'da süratle yayılmış, bir taraftan şehir merkezlerinde, diğer taraftan da köylere ve uç bölgelere kadar büyük bir nüfuz alanına sahip olmuştur. Anadolu'da bu şekilde teşkilatlanmış Ahilik, devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde, toplumun sadece meslekî ve iktisadî hayatıyla ilgili alanlarda değil, aynı zamanda siyasî ve idarî alanlarla da ilgilenmiştir. Ahi teşkilatları, anarşi ve kargaşanın zuhur ettiği dönemlerde toplumun huzur ve bekası adına siyasî ve askerî güçlerini sahada kullanmak suretiyle önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Özellikle idare teşkilatının henüz tam olarak yerleşmediği ilk devirlerde, bilhassa da Moğol istilasları sırasında, Ahi teşkilatları şehirlerde ve küçük kasabalarda mahalli halk idaresinin temsilcisi konumunda olmuşlardır.⁴⁷

45 Hülagü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 8; Güllü, *Ahi Birlikleri*, 120; Gülerman-Taştekel, *Ahi Teşkilatı*, 50; Sabahattin Güllü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1977): 120.

46 Hülagü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 8; Çağatay, *Ahilik Nedir*, 31; Güllü, *Ahi Birlikleri*, 126; Ahilerin iktisadi hayattaki rolü için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, "Fütüvvet Ahlakı ve Teşkilatı: İktisadî Hayatta Ahilerin Rolü ve Faydaları", erişim: 10 Nisan 2018 <http://hasankamiliymaz.com/futuvvet-ahlaki-ve-teskilati.html>.

47 Kazıcı, "Ahilik", I, 541; Hülagü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 4; Kuzu, *Ahi Evren*, 88.

Ahi teşkilatlarının yapmış oldukları faaliyetlerin, Anadolu'nun İslamlaşma sürecine olduğu kadar devletin bekasına da katkı sağladığını gören Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubat, pek çok alanda bu teşkilatları desteklemiş ve onlara katkı sağlamıştır. Ancak bu büyük devlet adamı oğlu II. Gıyasettin Keyhüsrev tarafından öldürülünce, Gıyasettin, Ahilere karşı babasının devam ettirdiği tutumdan vazgeçmiş, hatta onları rahatsız edecek bir takım uygulamalara girişmiştir. Bu yüzden Ahiler de kendisine karşı mücadele etmek zorunda kalmışlardır. II. Gıyasettin, Köseadağ savaşında Moğollara yenik düşünce, Ahiler bu defa Tokat ve Sivas'ı ele geçiren Moğollara karşı mücadeleye etmiş ve Kayseri'yi başarılı bir şekilde savunmuşlardır. Ahiler, Selçuklular döneminde olduğu gibi, Osmanlı döneminde de zaman zaman asayiş sağlama adına bazı olaylara müdahale etmişlerdir. Özellikle Düzmece Mustafa olayında asilere karşı Bursa'yı savunmuşlardır.⁴⁸

Yine Selçuklu idarecilerinin kendi aralarındaki iktidar kavgaları sırasında ortaya çıkan yönetim boşlukları, ahi birlikleri tarafından doldurulmuştur. Bu durum, merkezi hükümetin gücünü kaybettiği durumlarda ahiliğin, aslında bir nevi yerel yönetim görevini yürüttüğünü ortaya koyması açısından da önemlidir. Kaynaklar, o dönemde ahilerin yönetimdeki rollerini şu şekilde anlatır: Ahilerin yaşadığı yerlerdeki törelerden biri de, bir şehirde hükümdar bulunmadığı takdirde, o şehir, ahiler tarafından yönetilirdi. Dolayısıyla bu tür yerlerde yaşayan Ahiler, o şehirdeki bütün sorumlulukları üzerlerine alırlardı. Yerine göre ve imkânlar ölçüsünde geleni gideni misafir ederler, ihtiyaç sahiplerini giydirebilirler, yolda kalanlara gidecekleri yere kadar binek tahsis ederlerdi. Kısacası o şehrin yöneticisinin yapacağı bütün sorumlulukları yerine getirmeye çalışırlardı.⁴⁹

Güçlü bir teşkilat yapısına sahip olduğu için devlet otoritesinin olmadığı yerlerde yönetim boşluğunun oluşmaması için şehirleri, idarî bakımdan kendi kendine yeterli bir hale getiren ve halkı, kötü insanların şerrinden koruyan Ahi birlikleri, ilginçtir ki hiçbir zaman siyasi bir teşekkül gibi hareket etmemiş, asla beylik kurmak için herhangi bir teşebbüste bulunmamışlardır. Bu durum Ahilerin hizmet anlayışları hakkında çok önemli ipuçları vermekte ve günümüze de çok anlamlı mesajlar iletmektedir. Bundan da anlaşılıyor Ahiler, merkezi hükümetin en zayıf olduğu dönemde bile güçlerini devlete karşı asla kullanmamışlardır. Dolayısıyla dünyaya karşı hırs kapısını bu şe-

48 Kazıcı, "Ahilik", I, 541; Hülagü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 5; Kuzu, *Ahi Evren*, 88.

49 Ekinci, *Ahilik*, 100.

kilde kapatan ahilerin, siyasi faaliyetlerindeki amaçları da sadece toplumun huzur içerisinde yaşamasını sağlamaya yönelik olmuştur.⁵⁰

Ahilik anlayışında devlete bakış açısının ayrı bir yeri vardır ve bu anlayış hem Selçuklu, hem de Osmanlı toplumunun inşa sürecinde önemli bir yere sahiptir. Günümüzde bile Anadolu insanında bu anlayışın etkilerini ve izlerini görmek mümkündür. Zira bu anlayışta devlet, fertleri koruyup gözetken bir baba ocağı, devlet başkanı da halkına karşı adaletli ve merhametli davranan ve bu yüzden de saygı ve itaate layık bir yönetici ve lider konumundadır. Ahilerin ortaya koyduğu bu yönetim anlayışında devlet bahse konu görevleri yerine getirirken, fertler de devlete karşı itaatkâr davranır, isyandan kaçınır ve zor zamanlarda devletin yanında durup, her türlü maddî ve manevî fedakârlığı yaparlar. Ahilikteki bu anlayış, sadece Selçuklular zamanındaki değil, Osmanlılar dönemindeki siyasî faaliyetlerin de temelini oluşturmuştur.⁵¹

Ahi birlikleri, Selçuklu devlet yönetiminde önemli görevler üstlendikleri gibi, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde de kurumsallaşma ve teşkilatçılık adına oldukça önemli roller oynamışlardır. Dolayısıyla Osmanlı devleti de Ahiliğin bu tecrübesinden istifade etmiştir. Bu yüzden Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki yöneticilerinden, Osman Gazi, Orhan Bey, I. Murat, gibi yöneticiler aynı zamanda birer Ahidirler. Hatta kuruluş döneminde merkezî idare ile devlet kadrolarının tamamı, bu teşkilatın liderleri ile aşiret beylerinden meydana gelmiştir. Aynı zamanda ilk Osmanlı ordusunun kurulmasına da büyük katkıda bulunan Ahiler, Anadolu'da iç güvenliğinin sağlanmasında öncülük etmişler, böylece devletin bütün gücünü dış tehlikelere karşı kullanmasına yardımcı olmak suretiyle günümüzde bile istifade etmemiz gereken büyük bir devlet aklı ortaya koymuşlardır.⁵²

Ahi birlikleri, Osmanlı Devletinde toplumun ekonomik, sosyal ve kültürel hayatının düzenlenmesinin yanında, askeri alanlarda da önemli görevler üstlemişler ve ilk defa 1389 tarihinde Kosova savaşında görev almışlardır. Bu birlikler, sadece savaşlara katılmakla kalmamışlar, aynı zamanda muhtelif yerleşim merkezlerinde bulunan teşkilatları vasıtasıyla sefere çıkan Osmanlı

50 Ekinci, *Ahilik*, 101.

51 Ekinci, *Ahilik*, 101.

52 Ekinci, *Ahilik*, 101; Hülâgü, *Ahi Evran ve Ahilik*, 5; Kuzu, *Ahi Evren*, 89. Ahiliğin, Osmanlı Devletinin kuruluşundaki rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Galip Demir, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Ahilik*, (İstanbul: Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2000)

ordusunun ikmal ihtiyaçlarını da karşılamışlardır. Bunun yanında, Divan-ı Hümayunca lüzum görüldüğü takdirde, kâfi miktardaki üyesini, ordunun ihtiyacı olan mal ve hizmetleri üretmek üzere sefere gönderirlermiş. Bundan dolayıdır ki Osmanlı Devleti'nin yükselme devrinde sefere çıkılacağı zaman, ilgili yerlerdeki Ahi birliklerinden, ellerinde ne kadar savaş malzemesi ile yiyecek ve içecek olduğuna dair bilgi alınır, ihtiyaç durumunda bu mal ve hizmetlerin ahi birliklerince karşılanması yoluna gidilirdi. Süreç içerisinde Osmanlı Devletinin merkezi yönetimi güçlenince, Ahi birliklerinin devlet içerisindeki idarî ve siyasî rolleri de zamanla yerini ticarî ve iktisadî alanlardaki çalışmalara bırakmıştır.⁵³

SONUÇ

Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Ahi Evren ve Ahiliğin rol modelliği çalışmamız ile kısaca şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Ahi Evren, ilk eğitimini, ailesinin yanında yapmış, bu arada dericilik mesleğini öğrenmiş, ardından Herat şehrine giderek buradaki âlimlerden aklî ve naklî ilimleri öğrenmiştir. Bu süreçte aynı zamanda Yeseviyye tarikatı şeyhleri ile tanışmış ve onlardan bu tarikatın eğitimini almıştır.

Daha sonra Bağdat'a geçen Ahi Evren, burada devrin ileri gelen âlimlerinden ilim öğrenmiştir. Bu arada Abbasî halifesi Nasır tarafından kurulan fütüvvet teşkilatına geçmiş ve teşkilatın Anadolu'ya gönderdiği gönüllülerinden biri olarak hocası Evhadu'd-Din Kirmanî ile berber Kayseri'ye gelerek buraya yerleşmiştir.

Ahi Evren, yeni yurt edindiği Anadolu coğrafyasında, bir taraftan tekke ve zaviyelerde İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak halka inanç ve ibadet esaslarını öğretmek suretiyle maneviyat eğitimini vermiş, diğer taraftan da iş yerlerinde usta, kalfa, çıрак münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen ahlakî ve meslekî kuralları öğretmiştir.

Ahi Evren'in bu eğitim metodu zamanla Ahiliğin yayıldığı bütün Anadolu şehirlerinde uygulanmış, bu teşkilata mensup olanlar hem meslek sahibi olmuşlar, hem de ahlakî ve manevî bir terbiyeden geçerek toplumda iyi birer insan olarak yetişmişlerdir.

53 İkinci, *Ahilik*, 102; Hülagü, *Ahi Evren ve Ahilik*, 6; Çağatay, *Ahilik Nedir*, 47; Gülerman-Taştekel, *Ahi Teşkilatı*, 6; Kuzu, *Ahi Evren*, 90.

Dolayısıyla Ahi Evren, hem ilim ehli, hem meslek erbabı, hem de mürşitlik vasfı ile Anadolu coğrafyasının İslamlaşma sürecinde büyük bir rol modellik vazifesi görmüştür.

Ahi Evren tarafından kurulan Ahilik teşkilatı, öncelikli olarak insan eğitime önem vermiş ve iyi insan yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu yüzden bireye evvela toplumun içinde ve dışında nasıl davranması gerektiği gibi hususlar öğretilmiştir. Bu eğitim sürecinde Ahi fütüvvetnâmeleri de önemli bir yer tutmuştur. Zira bu eserlerde, ahlak kurallarının yanı sıra aynı zamanda adabı-ı muaşeret ve görgü kuralları da ele alınmıştır.

Ahilik, prensip olarak her insanın bir mesleğinin olması gerektiği ilkesini kabul etmiş, helal yoldan mal kazanmayı ön gören bir anlayışla toplum fertlerinin ahlakî ve meslekî değerlerinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Ahilikteki bu durum, cemiyette temiz, ahlaklı ve yardımsever kişilerin sayısının artmasına katkıda bulunmuş, bunun neticesinde ise toplumda pek çok hayır kurumu inşa edilmiştir.

Ahi dervişleri, yeni yurt edindikleri Anadolu coğrafyasında kalıcı olmanın iktisadî bağımsızlıkla mümkün olacağına inandıklarından dolayı, ticarî hayata da önem vermişler ve bu alanlarda yoğun faaliyet göstermişlerdir. Özellikle çalışma kuralları alanında ortaya koydukları adalet ve hakkaniyet ilkelerine riayet ile toplumda şefkate ve merhamete dayalı bir disiplin oluşturmuşlardır.

Bu prensipler çerçevesinde faaliyetlerine devam eden Ahilik, Anadolu'da devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde, toplumun siyasî ve idarî yönleri ile de ilgilenmiştir. Bu anlamda Selçuklular döneminde Moğollara karşı Kayseri'yi, Osmanlı döneminde ise Düzmece Mustafa olayında Bursa'yı savunmuşlardır. Yine Selçuklu idarecilerinin kendi aralarındaki iktidar kavgaları sırasında ortaya çıkan yönetim boşlukları, ahi birlikleri tarafından doldurulmuştur.

Ahiler, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde de önemli görevler üstlenmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin yükselme devrinde sefere çıkıldığı zamanlar, gidilecek yerlerdeki Ahi birliklerine haber verilmesi ve ne kadar savaş malzemesi ile yiyecek ve içeceğe sahip olunduğuna dair bilgi alınması, ihtiyaç durumunda bu mal ve hizmetlerin ahi birliklerince karşılanması gibi durumlar, bu teşkilatın Osmanlı devletinde çok önemli görevler yerine getirdiğini ortaya koymaktadır.

Bütün bunlarla beraber, güçlü bir teşkilat yapısına sahip olan Ahi birlikleri, hiçbir zaman siyasi bir teşekkül gibi hareket edip sahip olduğu güç

ve imkânlarla ayrı ve müstakil bir beylik kurmak için kullanmamıştır. Bu durum, Ahi teşkilatlarının maksatlarının dünyevi herhangi bir çıkar ve beklenti olmayıp, daha çok Allah rızasına uygun bir anlayış ile hareket etmek olduğunu göstermektedir.

Bu anlayışla hareket eden Ahilik, Türklerin yeni yurtları Anadolu'da huzur ve sükûn içerisinde yaşamalarına ve bu yeni yerleşim alanında kurulmuş bulunan Konya, Kayseri ve Sivas gibi birçok şehrin gelişip ticaret ve sanayi merkezi haline gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki Ahilik, bir taraftan dinî-tasavvufî düşünce ile fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zaviyelerde şeyh-mürid ilişkilerini, diğer taraftan ise iş yerlerinde usta-kalfa ve çıрак münasebetlerini düzenlemek suretiyle Anadolu'da ahlakî ve meslekî eğitimin temellerini atarak bu alanlarda rol modellik yapmıştır.

KAYNAKÇA

Ahilik. "Ahilikte Ahlak Anlayışı". Erişim: 10 Nisan 2018. <http://ahilik.net/ahilerde-ahlak-anlayisi/>.

Ahilik ve Meslek Ahlakı. Editör: Ömer Akdağ- Meltem Kurtuluş, Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2018.

Bakır, Meral Armağan. *Ahilik ve Meslekî Eğitim*. Yüksek Lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Bayram, Mikail. *Ahi Evren (Tasavvufî Düşüncenin Esasları)*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Bayram, Mikail. *Hace Nasirü'd-din-i Tusi'nin İntihalciliği ve Ahi Evren Hacı Nasirü'd-din ile İlgisi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Bayram, Mikail. *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum Anadolu Bacılar Teşkilatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Çağatay, Neşet. *Ahilik Nedir*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Çeker, Faysal. "Ahlakî ve Sosyal Bir Teşkilat Olarak Ahilik". *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 7/12 (2017): 84-99.

Demir, Galip. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Ahilik*. İstanbul: Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2000.

Demirpolat, Anzavur-Akça, Gürsoy. "Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi* 15, (2004): 355-376.

Durak, İbrahim. – Yücel, Atilla. "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010): 15-168.

Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2011.

Gölpınarlı, Abdulkaki. *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınevi, 2011.

Gülerman, Adnan – Taştekil, Sevdâ. *Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.

Güllü, Sabahattin. *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1977.

Hülagü, Metin. "Ahi Evran ve Ahilik". Erişim: 07 Nisan 2018. http://www.metinhulagu.com/images/dosyalar/20120302110400_0.pdf

Kaya, Abdullah. "Anadolu'nun Türk ve İslam Yurdu haline Gelmesinde Ahiliğin Rolü ve Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29, 547-561.

Kazıcı, Ziya. "Ahilik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 540. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kızıler, Hamdi. "Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015): 408-423.

Köksal, M. Fatih. *Ahi Evren ve Ahilik*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti Yayınları, 2008.

Kuzu, Ali, *Ahi Evren*. Ankara: Paraf Yayınları, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13: 261-263, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Okumuş, Ejder. "Ahlâk-Bağımlı Dindarlık Açısından Ahiliğin İş ve Ticaret Ahlâkı", *Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu Tebliğleri* (Türkiye-Sivas, 27-28 Eylül 2018), Ed. Mehmet Traşçı-Mustafa Said Akdoğan. 23-31. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

Özköse, Kadir. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003): 249-279.

Özköse, Kadir. "Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011): 5-19.

Sarıkaya, Saffet. "Ahiliğin Dünya Görüşünü Oluşturan Dînî ve Ahlakî Değerler", Erişim: 30 Kasım 2018. <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Ahidegerleri.pdf>.

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, "Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu Tebliğleri", Erişim: 2 Aralık 2018, <http://kutuphane.cumhuriyet.edu.tr/yonetim/bilimselyayinlardosya/273479418.pdf>

Sülemî, Ebu Abdi'r-Rahman. *Tasavvufta Fütüvvet*. Trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

Şahin, İlhan. "Âhi Evran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1: 529-530, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13: 259-261, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yılmaz, Hasan Kamil. "Fütüvvet Ahlakı ve Teşkilatı: İktisadî Hayatta Ahilerin Rolü ve Faydaları". Erişim: 10 Nisan 2018. <http://hasankamilyilmaz.com/futuvvet-ahlaki-ve-teskilati.html>.

Zübeyir Tokgöz. *Ahi Evran ve Ahilik Sistemi*. Ankara: Pelin Ofset Matbaacılık, 2012.

Zygmunt Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik

Zygmunt Bauman and Religion: God, Man and Uncertainty

Mustafa GÜNERİGÖK

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Sosyoloji Bölümü

Asst. Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of science and literature,
Department of Sociology.

Muş, Turkey

ORCID: org/0000-0002-2592-9284

Geliş Tarihi: 07.04.2019, Kabul Tarihi: 02.05.2019

DOI: 10.34085/buifd.55048

Öz

Bu makalede, modern dönemin önde gelen entelektüel sosyologlarından biri olan Zygmunt Bauman (1925-2017)'ın düşüncesi din sosyolojisi bağlamında değerlendirilmektedir. Bu çerçevede ilk olarak Bauman'ın entelektüel soykütüğü kısaca tanımlandıktan sonra din sosyolojisi ile ilgili yaklaşımı ele alınmaktadır. Buna göre Bauman'ın toplum muhayyilesinden hareketle din sosyolojisi, akışkan din sosyolojisi olarak tanımlanmaktadır. İkinci olarak Bauman'ın sosyolojisinde bu kontekste uygun olarak öne çıkan Tanrı, din, monoteizm, politeizm ve belirsizlik gibi konular ele alınarak tartışılmaktadır. Bu çalışmada temel referans kaynağımız ise Bauman'ın Stanislaw Obirek ile yapmış olduğu söyleşilerden oluşan "Tanrı'ya ve İnsana Dair (2018)" adlı çalışmadır. Sonuç olarak ise bu makalede akışkan din sosyolojisine dair öne çıkan yaklaşımın daha çok genel felsefesi üzerine bir değerlendirme yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zygmunt Bauman, Akışkan Din Sosyolojisi, Tanrı, Monoteizm ve Politeizm

Abstract

In this article, the thought of Zygmunt Bauman (1925-2017), one of the leading intellectual sociologists of the modern era, is considered in the context of the soci-

ology of religion. In this context, firstly Bauman's intellectual genealogy is defined briefly and then his approach to the sociology of religion are examined. According to Bauman's social imagination, sociology of religion is defined as liquid sociology of religion. Secondly, the issues of God, religion, monotheism, politeism and uncertainty, which stand out in this context in Bauman's sociology, are discussed. In this study, our main reference source is work on "Of God and Man (2018)" which consists of the interviews conducted by Bauman with Stanislaw Obirek. As a result, this article focuses on the prominent approach to the mobile sociology of religion and rather, makes an assessment on its general philosophy.

Key words: Zygmunt Bauman, Liquid Sociology of Religion, God, Monotheism, Politeism.

GİRİŞ: Entelektüel Bağlam

Zygmunt Bauman (1925-2017) Polonya'da Musevi bir ailede doğar. Hitler'in Polonya saldırısı üzerine 1939'da ailesi ile birlikte Sovyetler Birliği'ne sığınır. Orada komünizmi benimsemiştir. 1944-1953 yılları arasında Kızıl Ordu'da subay olarak görev yapar. Ardından Polonya Askeri İstihbaratı'nda şef olarak çalışır. Varşova Üniversitesi'nde sosyoloji ve felsefe eğitimi alır. 1950'lerin başlarında Varşova Üniversitesi'nde akademik kariyerine başlayan Bauman, 1956'da doktorasını yapar ve 1960'ta doçentlik sınavını verir. 1968'de komünist otoritelerin antisemitist kampanyaları ve aynı dönem ortaya çıkan öğrenci hareketleri nedeniyle ülkeden sürgün edilince İsrail'e gider. İsrail yönetiminin milliyetçiliğinden rahatsız olur ve 1971'de asıl ününü kazanacağı İngiltere'ye yerleşir. 1971 yılında Leeds Üniversitesi'nde profesör olur. 1991'de resmî olarak emekli oluncaya kadar burada çalışır. 2009'da toplum düşüncesinde kendisinden çok etkilendiği karısı Janina Bauman ölür. Kendisi ise 2017 yılında İngiltere'de vefat eder (Tester, 2017: 12; Diker, 2017).

Bauman'ın çalışmalarının uzamı oldukça geniştir. Yaklaşık 80 kitap yazar. Temel kitaplarından birçoğu farklı dillere tercüme edilmiştir. Onun yapıtları, bilhassa sosyoloji pratiğinin merkezindeki önemli meseleleri ele alan üst-kuramsal metinler içermektedir. Bu yönüyle Weber'e benzetebiliriz. Yaşadığı dönemin -Filistin meselesi hariç- neredeyse tüm sorunlarını sosyolojide gündeme getirmiştir. Aktüel sorunları, modern dünyanın belirtileri şeklinde ele almış; modernitenin akışkanlığını aktüel sorunlar üzerinden tasvir etmiştir.

Bauman, biteviye hareket hâlindeki modern toplumsal dünyanın değişimini/çalkantılarını sosyolojik bir muhayyile ile anlamaya çalışan bir düşün-

nürdür. Bauman'ın erken dönem Batı sosyolojisi ya da modernite eleştirisi ile ilgili yazı ve konuşmalarında, Aydınlanma düşüncesinin ve özellikle de Marksist paradigmanın etkisi çok belirgindir. Sosyolojik alanla ilgili tespitlerini Marksist düşünceden uzaklaştıktan sonra yaptığına dair çeşitli yorumlar da vardır. Fakat Bauman için Derida'nın tespitiyle, Marksist düşünce biçiminden hiç kopmadığına dair eleştirilerde bulunmaktadır (Smart, 2018: 469, 470). Bu meyanda vermiş olduğu bir söyleşide hep bir sosyalist olarak hatırlanmak istediğini ifade etmektedir (Bauman, 2017: 177).

Bauman'ın sosyolojisini etkileyen birçok düşünürden söz edebiliriz. Bunlar; Stanislaw Ossowski, Julian Hochfeld, Antonio Gramsci, Max Weber, Emile Durkheim, Georg Simmel, Richard Sennett, Mary Douglas, Martin Heidegger, Anthony Giddens ve Ulrich Beck gibi düşünürlerdir. Din sosyolojisi merkezli teolojik fikirlerinin merkezinde ise Fransız filozof Emanuel Levinas (1906-1995) vardır. Hatta bu konuda onun bir tilmizi gibi davranmaktadır (Smart, 2018: 469, 470).

Düşünce olarak Bauman sosyolojide özellikle ilk zamanlarda daha çok modernite eleştirisiyle tanınmaktadır. Yazım süreci içerisinde o, salt modernite ile yetinmemiş ve düşünsel haritanın sınırlarını sürekli bir şekilde geliştirerek çalışmalarını ortaya koymuştur. Daha sonra Bauman, bir dönem postmodern düşüncenin önemli savunucuları arasında yer alır. Bu dönem yazılarında postmoderniteyi yeni bir imkân dâhilinde göreceli bir kültür dünyası olarak tanımlayarak yerelden kaynaklı yeni bir ahlâk bilinci geliştirebileceğini iddia eder. Fakat hayatının son 20 yılında postmodernitenin gittikçe moderniteye benzemeye başladığı düşüncesinden hareketle postmodernite üzerine yazdıklarını da gözden geçirerek yeni bir sosyolojik paradigma olan "akışkan modernite"ye yönelir. Akışkan modernite yeni dünyanın/modernitenin yeni kuramlarından biri olarak resmedilir. Başka bir ifadeyle Bauman, özellikle 1998 yılında kaleme aldığı ve Türkçeye 1999 yılında çevrilen "Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları (2010)" kitabından sonra modernite eleştirilerinin dozunu artırarak devam eder. Ancak postmodernite üzerine çok daha az odaklandığı görülmektedir. Postmodern haritada yer alan konuları akışkan sosyolojiye yeni bir muhayyile ile taşır. Bu bağlamda toplumsal, siyasal, ekonomik, eşitsizlik ve özellikle din gibi konulara olan ilgisini yenilediği görülmektedir (Furseth ve Repstad, 2011:133). Dinle ve kutsal kitaplarla farklı bir bağlam üzerinden ilgilenmeye başlar.

Bu çalışmada akışkan din sosyolojisi olarak tanımladığımız Bauman'ın din sosyolojisi merkezli okumalarında öne çıkan din, Tanrı, monoteizm ve

politeizm benzeri mevzuları ele almaya çalışacağız. Söz konusu sorunlar, insanın tarihsel süreciyle koşut sorunlardır ve değişen, dönüşen dünyada hâlâ faal bir şekilde yaşamaya devam etmekte; aktüel siyâsî sorunlardan kimlik tartışmalarına değin birçok alanda etkililiğini sürdürmektedir. Dolayısıyla güncel “dünya fotoğrafları” hakkında konuşabilmek için bu başlıkların layıkıyla teşrih edilmesi elzemdir. Bunun yanı sıra Bauman’ın gerek düşüncesinin künhüne vâkıf olmak gerekse akışkan modernite içerisinde sözü edilen sorunların nasıl konumlandırıldığını tasvir edebilmek için bu konu tartışmaya açılmalıdır. Tanrı’ya ve İnsana Dair (2018) isimli kitabın ihtiva ettiği söyleşilerin temel izleği sözü edilen sorunlardır, dolayısıyla bu makalede temel referans kaynağımız bu kitap olacaktır. Bu çalışmamız, ana hatları itibâriyle Bauman ve onu din sosyolojisine dair hermenötik bir okuma olarak değerlendirilebilir.

Akışkan Din Sosyolojisi

Bauman, din sosyolojisi üzerine sistematik anlamda bir çalışma yapmamıştır. Bauman yayımlanan birçok çalışmasında dini ve özellikle de Yahudiliği, Batı modernleşme haritasının farklı aşamalarında ortaya çıkan gelişmelerde önemli bir sosyolojik gerçeklik olarak nasıl yer aldığını göstermektedir. Örneğin; “Modernlik ve Müphemlik (2003)”, “Modernite ve Holocaust (2007)” gibi bilinen ilk önemli çalışmalarında din/Yahudilik çok canlı bir şekilde tartışılmaktadır. “Tanrı’ya ve İnsana Dair (2018)” yapıtı ise tamamen bu konuya hasredilmiştir. Dolayısıyla Bauman’ın düşüncesinde din önemli bir yerde durmaktadır ve bu durum onun sosyolojik muhayyilesinden bağımsız okunamaz. Kısaca, Bauman’ın sosyoloji anlayışı ve yöntemi din sosyolojisi merkezli bir okumaya tâbi tutulabilir. Yanı sıra çözümlediğimiz kadarıyla onun “din”e dair diğer atıfları böyle bir okumaya telmihte bulunmaktadır.

Bilindiği üzere Bauman agnostik bir Yahudi’dir. Hümanist, endişeli ve şüphecidir. Tanrı’nın var olup olmadığını asla öğrenemeyeceğimizi ve insanlığın Tanrı’yı bulmanın imkânsızlığıyla, bu farkındalıkla yaşama zorunluluğuna dayandığını kabul etmeye meyilli olduğunu düşünmektedir. Bir Yahudi olduğunu hiçbir zaman saklama gereği de duymaz. Başka bir ifadeyle Modern dönem Yahudi sosyolojisi onun metinlerinin merkezini oluşturduğunu dile getirdiğimizde mübalağa etmiş olmayız. Hatta metnin sonunda söylenmesi gerekeni burada ifâde edecek olursak Bauman sosyolojisinden

Yahudiliği ve Holocaust meselesini çekip çıkardığımızda, sosyolojisinin çökeceğini söylemek mümkündür. Durkheim'in sosyolojisini dinden bağımsız bir şekilde okumak nasıl mümkün değilse Bauman'ın sosyolojisi de Yahudilik ve dahası Holocaust'tan bağımsız okunamaz. Zira Holocaust bir yönüyle dinsel bir meseledir.

Bauman, dini insanların kendilerini kutsal müdahaleye ve yardıma bağımlı yetersiz varlıklar olarak görmesiyle ilişkilendirdiği için tıpkı Alman sosyolog Ulrich Beck gibi özsel din sosyolojisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bauman'a (2017: 107) göre insan türünün kontrolü altındaki modern güven-den yola çıkan *Deus absconditus* (aşkın Tanrı)'un ardından, insan bireylerin kontrolü altındaki postmodern güveni tetikleyen *Societas abscondita* (aşkınlıklar toplumu) gelmiştir. İki dönemde de güven konusuna umutsuz bir dokunuş vardır ve olacaklar karşısında yapabileceğimiz bir şey yok hissi baskındır. İkisi de zaman kaybıdır. İnsan ıssız bir çölde ağlamayı bırakmalı ve başkalarına güvenmekten ziyade kendi ayakları üzerinde durabilmelidir. Bu sosyolojide din güven ile seçici yakınlık içerisinde kullanılmıştır. Bu bağlamda belirsizlik ve güvensizlik, bugün geçici bir rahatsızlıktan, başka alternatiflere yer bırakmayan bir varoluşun alamet-i farikasına dönüşmekle kalmıyor, toplumsal bütünleşmenin değilse de; kuşatılmış toplumun, modern sistemik entegrasyonun, en önemli rasyonel araçları olarak sahnelenmektedirler (Bauman, 2017: 110).

Bauman, -Durkheim'e nazire yaparcasına- dinsel ve seküler alan arasındaki ayrımı, bir sınır olarak kabul etme hususunda kendisini hiçbir zaman rahat hissetmediğini ve bu dikotomik durumu çizdiği varsayılan sınırın kutsallığına inanmadığını itiraf etmektedir. Bauman, "Modernliğin Sonsuz Duruşması (1999)" kitabının yazarı olan Leszek Kolakowski'nin "Din, insan yetersizliğinin ikrarıdır" tanımını kabul ettiğini ifade eder. Bu tanıma göre din, belirli bir kilise, kutsal kitap ya da ayinden çok daha aşkın ve evrensel olan bir fenomendir. Kolakowski, Dworkin'in "Tanrısız Dini (2018)"ni çağrıştıran bir söylemle dini tanımlamaktadır. Bu söyleme göre din, Tanrı, cennet ve cehennem hakkında var olduğu iddia edilen bir önermeler toplamı değildir. Din, insan zayıflığının kabulü ile yaşanır. Dinsel ibadetin değişmeyen mesajı: sınırsız ile sınırlı arasındaki mesafe daima sınırsızdır. Bu sınırsızlığı rasyonel bir şekilde anlamaya çalışmak zordur. Tanrı yoksa, insanın din konusunda düşünmesini salık veren tek şey sosyolojik/ampirik veriler olur. Ancak empirik veriler de insanı Tanrı'ya götüremez. Yok, eğer Tanrı varsa o zaman işin rengi değişmekte ve Tanrı'nın nasıl algılanacağına

dair ipuçlarını kendisi verir. Bizler de bu ipuçların yardımıyla meydana gelen her fenomende ilâhî anlamı görürüz (Bauman, 2000: 239-240).

Din insan dünyasında nasıl ortaya çıkmıştır? Bauman (2000: 240), bu soruna dair din ve bilinç arasında bir bağıntı kurar. Tüm bilimsel ve teknik ilerlemelere rağmen bilinçaltının insanoğlu için hâlâ karanlık bir dünyaya işâret ettiğini düşünmektedir. Bilinçaltı dünyasını çözümlemek ve oradan dışarı çıkabilmek için Giddens'ın *ontolojik güvenlik* kavramına başvurur. Bilindiği üzere ontolojik güvenlik "varlık"la ya da "fenomenoloji" terimiyle "dünyada-olmak"la ilgilidir. Ancak ontolojik güvenlik bilişsel olmaktan çok, duygusal bir olgudur ve bilinç dışında kök salmıştır. Bu bağlamda ontolojik güvenlik çoğu insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimada işâret eder (Giddens, 2010: 86). Yanı sıra ontolojik güvenin antitezi, en derin anlamda, bireylerde varoluşsal endişe ya da korku olarak özetlenebilecek bir zihinsel durumdur (Giddens, 2010: 93).

Bilindiği üzere gündelik kurumsallaşmış/rutinleşmiş eylemler süreklilik dâhilinde bozulmadan devam ettiği sürece birey, evrenin gerekçeleri ve amaçları üzerinde düşünmeye pek az fırsat bulabilmektedir (Bauman, 2000: 240). Ancak bu kurumsallaşmış yapı, endişe ve korku üretmeye başladığı zaman yeni cemaat arayışları (Bauman, 2016) ortaya çıkar. Korku, endişe ve riskler din ya da yeni dinselilikler üretir (Günerigök, 2018). Eğer durum böyle ise Bauman'a (2000: 241-243) göre din bireyin gündelik hayatının doğasından/özünden doğan ya da gündelik hayatın başında bunun içinde olan bir şey değil, sonradan ortaya çık/arıl/an bir şey olmalıdır. İşin içine kilise gibi güç merkezleri de girerek yaşamın anlamını öte dünyaya yükleyen ölüm sosyolojileri seanslarıyla nihâî hayat dolayımında üretilen kaygıyı insan aklı ve vicdanının her bir zerresine işlemişlerdir. Dinin insan türüne özgü gerçekliğinin varolma biçiminin "doğuştan" ve "doğal" bir şekilde oluştuğu şeklindeki düşüncenin kanıtlanabileceğine dair öyküler kabul görmemektedir.

Bazıları, Bauman'ın Kolakowski'den doğrudan aldığı dinsel tanımın, yapısı gereği dinin "genus proximum"unu dillendirirken "differentia specifica"sını adlandırmayı ihmal ettiğini söyleyebilir. Buradan gelebilecek eleştirilere rağmen Bauman ötsel/bireysel bir anlam dünyası içinden insanın kutsal/din arayışını anlamaya çalışır. Bauman, "Din kutsalın tecrübesidir" diyen Rodolf Otto'yu (Kehrer, 2007: 40) hatırlatır ancak onun amacı Otto'nun dile getirmek istediği tezle yakınlık içinde değildir. Bauman'a göre insanlar kusurlu varlıklar oldukları için sonsuzluk fikri/din arayışı içerisine

girmektedir. Kusurlu yani ölümlü ve yanılğan insan, kendisini ölümsüzlüğüne cazibesine kaptırmıştır; tamamlanmayı hayal eden tamamlanmamış bir varlıktır. Aynı şekilde kesinlik/yâkînî inanç açlığı çeken belirsiz bir varlıktır insan; umutsuz bir biçimde yetersizdir. Bu felsefeye göre ya hepimiz geri dönülmez bir biçimde dindarız ya da hepimiz umutsuzca ve bu umutsuzluktan kurtulmak için dininin muhtemel alternatiflerden birini, bir kaçış yolunu aramaya çaresizce mahkûmuz.

Kısmen anlaşıldığı gibi Bauman'ın yaklaşımında "yetersizlik" düşüncesi din arayışı için gerekli ancak "ayırıcı" olmayan bir özelliktir. Ayrıca böylesi bir yetersizliğin yanında belirsizlik düşüncesi de kutsal arayışlar için çok baskın bir durumdur. Zira Bauman'a göre "belirsizlik" (Koyuncu, 2018: 26), insan yaşamının doğal habitatıdır. Belirsizlikten kaçma umudu ise insan yaşamındaki arayışların motorudur. Belirsizlikten kaçmak, yalnızca zımnen varsayılsa bile, din dâhil her türlü karma mutluluk hayalinin en önemli bileşenidir. Gerçek, muntazam ve eksiksiz mutluluğun her zaman belli bir mesafedeymiş gibi görünmesinin nedeni de budur. Malum ufuk gibi ne zaman yakınlaşmaya çalışsanız uzaklaşır. Bauman'ın muhayyilesinde yetersizlik ya da belirsizlikten kaçışın ve yetersizliğin/belirsizliğin telafisinin, Tanrı'nın kanatları altına sığınmaktan başka yolları vardır ve bunlar aranıp bulunabilir (Bauman, 2017: 157; Bauman, 2011: 36; 2000: 242).

Bauman'a göre, modern insanı sürekli teyakkuza tutan saik, bireysel kimliğin ve bireysel kimliğin hiç bitmeyen/akışkan inşasının ve yeniden inşa edilebilmesi için gerekli olan yıkımın üzerine odaklanan belirsizliklerdir ve bu belirsizlikler, ontolojik güvensizliklerden kaynaklanan anksiyetik tavır, herhangi bir varoluş mekânı ve zamanı bırakmamaktadır. Bu akışkan kimlik-odaklı (Bauman, 2017) belirsizlik hızla eskiyen ve bir anda çöpe atılan becerilerde, yeni bir emre kadar kurulan insan ilişkilerinde, bir anda kaybedilen işlerde kendisini göstermektedir. Söz konusu belirsizliklerle baş edebilme kaygısı din için değil, gittikçe artan bir hızla kimlik-uzmanları için talep yaratmaktadır. Postmodern belirsizliğe tutulan insanlar, kendilerine insanın zayıflığı ve insan kaynaklarının yetersizliği üzerine vaaz verecek vaizlere değil, "yapabilirsiniz" diyecek ve yapılacak olan şeyin nasıl yapılacağını gösteren kılavuzlara ihtiyaç duymaktadır" (Bauman, 2000: 254-255).

Bu postmodern (akışkan) belirsizlikler ve kültürel baskılar, bir yandan uç deneyim/vecd arayışını yoğunlaştırırken öte yandan da bu arayışı dinsel ilgi ve kaygılardan koparmakta, bunu özelleştirmekte ve gereken hizmetlerin sağlayıcıları rolünü asıl olarak din-dışı kurumlara vermektedir. Daha

önce yalnızca seçilmiş kişilere mahsus olarak görülen keşif, vecd, nefsin duvarlarını yıkma ve tam aşkınlık deneyimi, postmodern kültür tarafından her bireyin ulaşabileceği bir şey yapılmakta, nefsin inkâr ve dünyevî zevklerden el çekme gibi din kaynaklı pratiklerden kurtarılmakta ve dünyevî arzular için de geçerli kılınarak yoğun tüketici etkinliğinin itici gücü olarak kullanılmaktadır (Bauman, 2000: 257-258). Postmodern sekülerleşme mitinin zamanı bu bağlamdan uzanımlaşmaktadır. Denebilir ki tersine bir mistik deneyim söz konusudur; mistik deneyimler özsel anlamların koparılarak yalnızca dünyevî bir vecd ve huşuya aracı kılınmakta, böylece, uç deneyimlerle belirsizlik düşüncesi bir parça dağıtılmakta, merkezi dünyevilik olan bir huşu yaşanılmaktadır.

Bauman'a (2000: 235) göre din, ilginç ve çoğunlukla sıkıntı verici olan kavramlar ailesine ait bir kavramdır. Postmodern (akışkan) akıl, modern bilimsel akıl tarafından itilip kakılan ya da sınır dışı edilen bu aileye daimî bir oturma izni vermeyi kararlaştırmış bulunuyor. Postmodern akıl dinin yaşadığı ya da yaşamakta olduğu sıkıntıların farkındadır. Ayrıca bu akıl hem kendi hem de din gibi diğer olgusalılıkların zayıf ya da yeterlilik düzeylerinin farkında olduğu için özellikle dinin insanın dünyada-olma kipinin ayrılmaz parçası olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu kabulden dini tanımlama yönündeki farklı çabaların duracağı anlamı çıkarılamaz. Başka bir ifadeyle postmodern akıl zayıf ve mütevazı bir sosyolojidir. Bu nedenle bu akıl, bir nevi vasat bir duruşla dinle yok olması için amansız bir şekilde mücadele eden modern akılla nasıl davranacağını iyi bilmektedir. Yani sıra modernitenin gen haritasını ortaya çıkarmada mütevazı davranmamaktadır. Yani onun önemli görevlerinden biri modernitenin içsel kaynakları ile birlikte içine düşmüş olduğu boşluğu da ifşa etmektir. Bundan dolayı dini tanımlama yönündeki çılgın çabalar hız kesmeden devam edecektir. Dolayısıyla tanımlarda akışkanlaşmaktadır.

Bauman'a göre dini rasyonel bir şekilde tanımlamak çok belirsiz bir çabadır. Dolayısıyla din çoğu zaman söze dökülemeyen özsel/mistik bir deneyim imgelemi olduğu için öğretilemez; sadece hissettirilebilir veya çağrıştırılabilir bir ilm-i hâldir. Bu hâl, ani coşkunluklara yol açabilir. Ayrıca dini, "kutsal", "aşkın", "büyülü" kavramlardan, hatta Otto'nun uysallaştırılmış ve dolayısıyla bayağılaştırılmış yorumundan hareketle tanımlamak, bilinmeyeninin yerine yanlış ikame etmek demektir. Bu bağlamda Bauman, çağdaş dünya ve dindarlık/dinsellik konusunda yapılan çalışmalarda yöntemsel açıdan ciddi sayılabilecek sorunların olduğunu; özellikle nicel yöntemlerde, din-

sellğin tıpkı kişinin bel ölçüsü gibi ölçülebilir bir şey olarak anlaşıldığını ve dolayısıyla sosyo-kültürel/tarihsel süreçler sorununun yerine tamamen kontrol edilebilir istatistiksel eğilimlerin aldığını ifade eder. Bu yöntemler, tanımlamayı, somut etkinlikler ve inançlar kompleksi içindeki dinsel bileşenin ya da yüzün ayrılması için kullanılacağı yerde, tamamen analitik bir araç olarak kullanılmaktadır. Bauman tanımlama mevzusunun sosyolojik trendler açısından öngörülebilir sonuçlar üreteceği düşüncesinin dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Her tanım bir sınırlandırmadır. Din tanımlamaları sağlıklı bir şekilde ortaya konulmaz ise kilise, sinagog ve camilerde yapılan ibadetlerin çoğunun analitik yöntemlerle anlaşılması durumunda, bu ibadetlerin dinsel olmadığı yanlışına düşülebilir ve böylece, dinsel şeylerin envanterini bir muhasebeci gibi kaydeden ve fakat dinsel eylemlerin özel anlamını kaçıran bir neticeye varılır (Bauman, 2000: 236, 237).

Din ister aşkın şeylerle isterse de nihâî şeylerle tanımlansın, bu tanımın pratikteki uygulaması da tanımın kendisi kadar uzlaşmaz ve tartışmalı olarak kalır. Bu nedenle din sosyolojisi, geleneksel kaygıların tersine, din ve dinsellik fenomenlerini anlamaya çalışırken ele aldığı sorunları kesin hatlarla tanımlamaktan çok, dinin ve dinselliğin son hâlleriyle toplumsal mekanizmalarda nasıl işlediklerinin anlaşılmasına dönük bir çabadır; dolayısıyla varsayımsal veya bildik, sorgulanmış veya mülahaza edilmemiş düşünce kipleri aracılığıyla ne türden kabuller geliştirilebileceğine işâret eder. Bu saptama, diğer sosyolojik alanlardan daha fazla din ve dinsellik için geçerlidir. Çünkü neticede din ve dinsellik, insanın yapabilirliğinin ve kavrayabilirliğinin sınırlarını sezmekten başka bir şey değildir (Bauman, 2000: 238-239). Bu sebeple, akışkan din sosyolojisi üzerine Bauman analizlerinin bir şekilde Maniheizme bulaştığı söylenebilir (Flanagan, 2017: 51).

Din ve dinsellik, güncel sosyolojik sorulara işâret ederler; Aydınlanma tasarılarının çöküşüyle birlikte tekrar gündeme gelmişlerdir. Bauman'a göre modern maceranın bütün cüretine rağmen insanın yetersizlik hissi giderek derinleşmiş ve bu sorunla başa çıkmak için insanın kapasitesindeki boşlukları doldurmak amacıyla yürütülen varoluşsal meydan okuma ihtiyacı karşılanmanın çok uzağına düşmüştür. İnsanın yaşam dünyasını geleneksel dünyanın karşısında yeniden üretmek amacıyla ortaya çıkan modern umutlar/hırslar/vaatler fiyaskoyla sonuçlanmıştır. Hatta onları hayatta tutmak için yürütülen çabalar sonuçsuz kalmıştır (Bauman, 2017: 158-159).

Bu nedenle Bauman, sekülerleşme kavramını biraz da yaşanmakta olan sosyolojiyi anlamak için retoriksel nedenlerden dolayı gündemine almak-

tadır. Ona göre, sekülerleşme olgusu modern çağa ait bir sosyolojidir. Dolayısıyla modern zamanlarda sekülerleşme kavramı ile Tanrı kelimesini kullanmaksızın insanın modern açmazını anlamak çok zor görülmektedir. Sekülerleşme, Nietzsche'nin üstinsanı doğduğunda ölen Tanrı'nın yerine geçecek bir dünya görüşüydü. Tüm uğraşlara rağmen üstinsan doğmamıştır. Doğmayacaktır da. Beck'in "Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru (2011)" isimli çalışması, bu kadim yetersizliğin en yeni sürümüdür. Fakat bu yeni sosyoloji günahlardan arınma taahhüdünü ihtiva ettiği söylene- mez. Başka bir ifadeyle Bauman genel anlamda modernitenin sekülerleşme politikasının başarısızlığa uğradığını, geleneksel Tanrı'nın ya da tanrıların yerine yeni tanrıların üretildiğini ifade etmektedir. Kısaca, Tanrı'nın ölümü tezi, doğa, tarihin yasaları, akıl ve ilerleme benzeri yeni seküler tanrılara yol açtığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla Bauman sosyolojisinde Tanrı imlemi, gayri şahsî kategorilerde somutlaşmıştır. Yani tekçilik ve hakikat tekeli hiçbir zaman sahneyi terk etmemiştir (Ali, 2017: 112, 119).

Akışkan Ahlâk

Bauman, modernitenin dinin toplumdaki rolünü zayıflatığına ilişkin sosyolojide oldukça yaygın olan ilerlemeci yaklaşımı kabul etmemektedir. Her ne kadar bazı çalışmalarında din sosyologları Furseth ve Repstad (2011: 135) ikilisi Bauman için "sosyal topluluğun metafiziksel kökleri ortadan kaybolmaktadır" düşüncesini ileri sürmüş ya da iddia etmiş olsalar da mevzuya bir bütün olarak baktığımızda dinin kaderinin böyle anlaşılamayacağı görülmektedir. Modernite ve Holocaust (2007), Yaşam Sanatı (2011), Post-modern Etik (2016), Tanrı'ya ve İnsana Dair (2018) ve Zygmunt Bauman ile Söyleşiler (2017) kitapları bunun önemli örneklerdir. Bu çalışmalardan mühlhemle Bauman, dine dair bilinen pozitivist sosyolojik dili kullanmaktan ziyade postseküler bir sosyolojik muhayyile ile dine yer açmaya dönük bir sosyoloji ile ilgili olduğunu görmekteyiz.

Bilindiği üzere "Notes on a Post Secular Society" (Post Seküler Bir Toplum Üzerine Notlar) adlı makalesinde Habermas, tartışmalı sekülerite konusunu ele alarak seküler vatandaşların, özellikle Yahudi-Hristiyan değerlere dayanan Batı kültürü kimliğine sahip olmaları nedeniyle, dini etkiye açık olmaları gerektiğini dikkat çekici bir şekilde öne sürmüştür (Ali, 2017: 8). Bauman'a (2018: 63) göre ahlâkî ya da dinsel benliği yaratan şey yukarıdan gelen buyruklar yahut aklın varsayımları değildir. Başka insanlara ve dayanışmaya bağımlı olduğumuz gibi çürütülemez bir gerçekliktir.

İnsan davranışında hangi ahlâkî güdü varsa toplum tarafından üretilmiştir. Toplumun fonksiyonu bozulduğu anda bunlar da çözülür. Toplumsal düzenin ortadan kalktığı bunalımlarda, insanlar -sosyal kurallardan bağımsız olarak- başkalarına zarar verme olasılığını düşünmeksizin tepki verebilir (Bauman, 2007: 17). Ayrıca eylemlerin kendiliğinden ahlaksal bir değeri yoktur. Yani eylemler kendiliğinden ahlâkî değildirler. Ahlâkî değerlendirme, eylemi yönlendiren ve biçimlendiren saiklerin dışında, kriterlerce belirlenen bir olgudur (Bauman, 2007: 34). Kısmen anlaşıldığı gibi Bauman ahlâk meselesini teorik düzeyde dahi olsa Holocaust'a göndermede bulunmadan konuşamamaktadır. Bu nedenle Bauman ahlâkın en temel insanlık meselesi olduğuna inanır; çünkü insan hayatında sürekli ve kaçınılmaz bir şekilde genelleşmiş ötekilerle, özelde ise birkaç önemli öteki ile karşılaşmaktadır. Dolayısıyla Bauman için toplumsal düşünce hem muhteva hem de ilgi alanları icabı bölünemez bir biçimde ahlâkîdir. Çünkü ahlâk insanlıkla ilgili sonsuz bir gerçekliktir (Bauman, 2017: 23).

Tanrı Ve İnsan/Bauman Üzerine

Bauman'ın Polonyalı din adamı Stanislaw Obirek ile yaptığı söyleşileri ihtiva eden "Tanrı'ya ve İnsan'a Dair (2008)" adlı metin, Bauman'ın Tanrı ve insan üzerine düşüncelerini içeriyor. Bu diyaloglar daha çok mektuplaşarak gerçekleşmiştir. Karşılıklı mektuplaşma yaklaşık 25 yıllık bir sürece dayanmaktadır. Diyaloglar birçok yerde kapalıdır. Diyalogları açmak ve onları tartışmak bir hayli sıkıntılı görülmektedir. Çünkü bu sürecin arka planına dair çok az bir biyografik bilgiye sahibiz. Yanı sıra Bauman bu çalışmasında bize âlem-i şuhud bir sosyoloji ortaya koymuyor. Ancak bir şeyin söylenemeyeceği üzerine bir şeyler anlatmaya çalışıyor. Zaman zaman bir Tevrat bilgisi gibi konuşuyor ve teosofik bir din sosyolojisi üzerine müphem kelimeler, kavramlar, imgeler, sorular ve fikirler ağında bir muhayyile geliştirerek sosyolojiyi teolojiye yaklaştırdığı görüntüsünü veriyor. Bu bağlamda ilgisi daha çok monoteizm ya da politeizmin pratik yönüne, yani insana ve insan yaşamından doğan sosyolojiye/fikre yöneliktir.

Bauman, agnostik olduğu için monoteizmi çerçeveye alarak Tanrı/ların olağanüstü tarihini anlamaya çalışmaktadır. Zira bilinebilir bir Tanrı fikrini çerçeveye almak demek ölümden sonraki hayatta Tanrı'nın tek mi yoksa birden çok tanrıyla mı karşılaşacağını bilmemek demektir. Bauman sosyolojisinde Tanrı ve gelecek bilinemez. Hatta bu minvalde insanlardan önce Tanrı/ların var olup olmadıklarını söylemek güçtür. En nihayetinde bu sosyolojide

Tanrı'nın zaman zaman antropomorfizm silüetinde de görüldüğünü söyleyebiliriz. Yanı sıra Bauman'ın bu kontekste dile getirmeye çalıştığı şey bir nevi tanrısız din tasavvuru olduğunu söylemek de mümkündür. Bilindiği gibi tanrısız dinin ana teması, dinin Tanrı'dan daha derin bir şey olduğudur. Din derin, ayrıksı, özel ve geniş kapsamlı bir dünya görüşüdür. İçkin ve nesnel değer diye bir şeyin, her şeyin içine sinmiş olduğunu, evren ve içindeki yaratıkların insana hayranlık, heyecan ve ürküntü telkin ettiklerini, insan hayatında bir amaç ve evrende de bir düzen bulunduğunu savunmaktadır (Dworkin, 2018: 11). Bu nedenle bu sosyoloji bir anlamda ateistler için bir din arayışı olarak da okunabilir. Ateist din tasavvurunun amacı Tanrı'nın var olmadığına dair inancın kaviliğine rağmen dinle onun doğaüstü içeriğini onaylamak zorunda kalmadan ilişki kurmanın bir yolu olabileceği düşüncesi üzerinden bir özgürlük ağı oluşturmaktır (Botton, 2014: 14).

Bauman okumaları "hermenötik bilinç" gerektirmekte, yazdıklarının ilk anda çağrıştırdığı anlamlara kuşkuyla bakıp derinlemesine anlamayı lüzumlu kılmaktadır. Denebilir ki Bauman, din olgusu üzerine konuştuğu zaman, Yahudi şeriatı ve Yahudi tasavvufu dolayımında gelişen bir gramerle konuşur; Levinas'ın felsefi birikiminin arka planını oluşturan Yahudi geleneği (Levinas, 2017) dolaylı olarak, Bauman'da da vardır. Kısaca dile getirmek gerekirse Bauman, bizde, tüm sosyolojik uğraşlarının Yahudi hermenötik geleneğinin sürekliliğini canlı tutan sonsuz sayıdaki yorumlardan bir yorum olabileceğine dair bir etki bırakmaktadır. "Modernlik ve Müphemlik (2003)" adlı çalışması çok dikkatli bir zihinle okunduğunda içindeki yazar ve Yahudi'yi birbirinden ayırt edilemeyecek kadar iç içe olduğu fark edilecektir. Bauman tıpkı Simmel gibi sonsuz, ancak asla tamamlanmayan Yahudi yorum geleneğinin içinde Batı modernliği tarafından asimile edilemeyen bir Batılı sosyologdur. Bu konuda ki temel argümanlarımızdan biri şudur: mutlak söz aslında belirsizdir/anlamsızdır fakat bu belirsizlik, aynı zamanda anlama gebe olan bir sözdür (Bauman, 2003).

Bauman, belirsizlikten yapılma bir sosyologdur. Agnostiğinin zihinsel arka planında belirsizlik dâhil birçok yol ve neden vardır. Ancak asıl olarak onun inanç habitusunun oluşumuna dair bağlamı "eğer bir Tanrı yoksa her şey mubahtır" aydınlanmacı klişenin tersyüz edilmesinde aranmalıdır. Bu yargısal söyleme göre "eğer bir Tanrı varsa, varlığına ikna olmuş insanlar bu inanca sahip olmayan veya bunu reddeden kişilere istedikleri gibi davranma hakkına sahipler." Bu çerçevede Bauman'ın (2018: 11-12) savunduğu agnostisizm dinin veya kilisenin bir antitezi değildir. Agnostisizm monoteizmin ve

kapalı bir kilisenin antitezidir. Dolayısıyla bu sosyolojinin önemli bir bütünü oluşturan modernite ve Holocaust'un izleri de burada aranmalıdır.

Monoteizm Versus Politeizm

Bauman, monoteizm fikrini teolog Maciej Zieba'nın "verital toplum" kavramını kullanarak tarif etmektedir. Bu toplumda "beşikten mezara kadar bireysel yaşamın tümü ve toplumsal kolektif hayat, evrensel anlamda kabul görmüş aşkın bir hakikatin etrafında örgütlenir." Zieba'ya göre bu sınıra Aztekler, Massailer, Marx'ın ve Mao'nun takipçileri de girer. Bauman buna gayri safi yurtiçi hâsıla (GSYH)'ya, ticarete ve bilgisayar bilimine adeta "din"miş gibi inanan insanları da ekler. Bu örneklerin her birinde aşkın varlık/Tanrı tektir; bu özellik hem cemaati ayırıştıran farklılıkların hem de birleştiren aynılıkların nedenidir. Verital toplum farklı yaşam biçimlerine ve onların otoritelerine açılmış bir savaşın simgesidir (Bauman, 2018: 14).

Monoteizm, Bauman sosyolojisinde mutlak egemenlik biçimi bağlamında belirleyici bir fikirdir. Modernitenin tekçi ve hegemonik bakış açısı böyle bir fikir/bağlam üzerinden tanımlanmaktadır. Marx'ın sınıf çatışması fikri Bauman'da yerini monoteizm ve politeizme bırakır. Bu sosyolojide varlık karşılıklı çatışmalarla görünürlük kazanmaktadır. Bauman'a göre politeizmde yan yana/birlikte bir yaşam var. Lakin monoteizmde hayat diğerlerini yok etme üzerine kurgulanmıştır. Monoteizm ve (tek) hakikat/otorite arasında ciddi anlamda seçici yakınlık kurulmaktadır. Bu yaklaşımda hakikatin/Tanrı'nın kendisi, köken ve yapısından kaynaklı agonistik (çatışmacı) bir fikirdir. Hakikat sadece karşıtıyla karşılaştığında açığa çıkabilecek bir kavramdır. Hakikat bu bağlamda polifoni veya çeşitli inançlarla mücadele etme ve hâkimiyet kurma kavgası vermeden anlamlı bir şey olamaz. Hakikat, "kendisini monoteizmin ve son kertede monoloğun sözlüğünde evde hiseder." (Bauman, 2018: 15).

Genel anlamda Bauman sosyolojisine göre sadece monoteist kiliseler değil, tüm toplumsal gruplar sağ kalma yetilerini ve yükselişlerini eklemlenme-ayrılma, karışma-yabancılaşma, dâhil etme-kovma, açma-kapama diyalektiğinden alır. Grup oluşumuyla ilgili tüm edimlerle iç içe geçen bu karşıt süreçlerin oranı ile bu süreçlere gösterilen ilginin oranı farklı koşullarda farklı olabilir. Ancak bu ikili süreçlerin hiçbiri tamamen ortadan kaldırılamaz. Çeşitli dozlarda ve yoğunluklarda olsa da, çetelerinde Medicsin San Frontieres'in de varoluşu içinde mevcutturlar. Bu, Bauman'ın birçok defa ele almak için uğraştığı güvenlik ve özgürlük diyalektiğini gözler önüne seren bir şeydir: bunların yan yana var olmaları zordur. Biri olmadan diğeri de var

olamaz. Bauman'a (2018: 42,43) göre beşeri dünyamız öyle bir şekilde düzenlenmiş, bizler de onun içinde öyle konumlandırılmışızdır ki ikisi olmadan yaşamamız, tek elli bir insanın alkış tutması kadar imkânsızdır.

Bauman'a göre çok sayıda politeizmin tek bir Tanrı içindeki tutarsızlıklar veya çoğullukla aynı şey değildir. Bauman, bu çıkarıma örnek olarak Hristiyanlıktaki Tanrı/teslis inancını verir. Başka bir ifadeyle Hristiyanlıktaki Tanrı inancı, kendi içerisinde tutarsızlıklar taşıdığını göstermekte ve özellikle bu inanç biçiminin sanıldığı gibi bütünsel anlamda tevhidi bir inanç olmadığını imlemektedir. Çünkü Hristiyanlıktaki Tanrı amentüde üç unsurdan/ögeden oluşmaktadır. Konunun tartışılması gereken noktası da burasıdır. Bauman'a göre bu tanımlama/amentü biçimi doğru/gerçek olmasına rağmen Hristiyanlar, inancın/Tanrı'nın tekliğini doğrulamak için çok kan dökmüşlerdir. Teslis çoğul bir hakikate göndermede bulunurken Hristiyanlar, bunun aksine, tekçil bir hakikat anlayışını yansıtır şekilde tekçi ve hegemonik davranmışlardır.

Bu çerçevede Bauman, *Eski Ahit*'in müfessirlerinden mülhemle Eski Ahit'in üç Tanrı figürünü bir araya getirdiğini ifade eder. Buna göre: Dünyayı ve insanları yaratan Eholist Tanrı, insanlarla bir antlaşma yapıp onları koruması altına alıp İsrailileri Mısır'dan çıkaran Jahvist Tanrı ve kendisine itaatin nasıl olması gerektiğine dair kanunları yazan Ruhban Tanrı. Yine Bauman'a göre Tevrat'ı derleyenler, Tanrı konusunda bağdaşmaz olanı bağdaştırmak için ellerinden geleni yapmışlardır. Ancak bu müfessirler aslında istenilen düzeyde başarılı olamamışlardır. Bauman'a göre Kitab-ı Mukaddes tefsircileri özellikle Tanrı'nın teslis kaynaklı görünümü konusunda var olan sıkıntıların farkındaydılar. Bu bilgiye rağmen Tanrı'yı içindeki tutarsızlıklarla beraber kabul etmişlerdir. Ancak bu durum inanç sistemi içerisinde çeşitli çatlaklara ya da sıkıntılara sebebiyet vermektedir. Bauman, inanç konusunda monoteizm ile politeizme inanmanın aynı şey olmadığını ifade eder. Tek Tanrı inancı kendi içerisinde var olan problemlerden dolayı içsel anlamda çeşitli sıkıntılara sebep olabilir. Politeizmdeki sıkıntılar daha çok dışsaldır (Bauman, 2018: 22).

Bauman politeizme karşı çok daha fazla hoşgörünlü görülmektedir. Küreselleşme ve diaspora sosyolojisinden dolayı polifoni yerine politeizmin konuşulmasını çok daha fazla tasvip etmektedir. Tanrıları tek bir panteona koymak bir çözüm değildir ona göre. Çözüm tanrılara/dinlere özerkliğin verilmesi ve kişinin kendi hakikatini başkalarına dayatma arzusunu terk etmesidir (Bauman, 2018: 23). Bu bağlamda Homeros'un *Odyssea*'sında geçen imgeleri kullanan Bauman, din felsefesi dolayımında Levinas'ın "baştan çıkmanın

baştan çıkarcılığı” tabiri üzerinden bir açılım yapmak istemektedir. Fakat genel olarak Bauman’ın Tanrı/din meselesinin hermenötiğinde Hegel’den ziyade Feuerbach ve Marx daha baskın görülmektedir. Çünkü Bauman’ın düşüncesinde Tanrı, insan eylemlerinin ya da kilise gibi kurumların yedeğinde düşünülen bir şeydir. Bu nedenle o, insanların varoluşsal meseleleri anlamakla ilgili temel gereksinimleri olduğuna yönelik daha çok felsefeyi ilgilendiren görüşleri reddetmektedir (Furseth ve Repstad, 2011: 135).

Monoteizm, Politeizm Ve Çoğulculuk

Bauman, temelde bir bilinmezlik ile Tanrı arasında bağ kurar. Bu bağlamda güçlü mantıksal argümanlar kullanır. Buna göre monoteizm tıpkı hakikat gibi agonistik bir fikirdir ve sadece ölümüne bir savaş içerisinde işlevini sürdürebilir. Başka bir ifadeyle monoteizm yapısal olarak çatışmacıdır. Var olma sebebini ve gücünü bu çatışmadan almaktadır. Bu çatışmanın temel argümanı şudur: Monoteizm başka tanrıların ya da dinlerin olduğu bir evrende anlamlı olur. Başka tanrılar ve başka dinlerin olmaması durumunda monoteizm anlamsızlaşır. Monist bir Tanrı’ya yapılan ısrar dolaylı olarak, diğer görüşlerin/ fikirlerin varlığına ve onları yasaklama niyetine delalet etmektedir. Tek tanrı vurgusunun devam edebilmesi için tek tanrı vurgusuna meşruiyet kazandırabilecek başka tanrıların varlığının bir zorunluluk olduğunu belirtir. Tek tanrı fikrinin yegâne fikir olarak kabul edilip evrenselleşmesi durumunda, tek tanrı fikri varolageldiği argümantasyon şeklini kaybedecek ve tarihten silinecektir. “Bir”den söz edebilmek için “iki”nin de bilgisine sahip olmak gerekir. Dolayısıyla sadece “bir”in varolduğu bir evrende, “bir”in kendisi de bir şey ifâde etmeyecek, onu fark edilebilir kılan bilgi de silinecektir. Mutlak anlamda tek bir Tanrı fikrinin tartışılmaz bir şekilde kabul edilip, diğer tanrıların mutlak bir unutuluşa terk edilmesi durumunda, tek Tanrı fikri de anlamsızlaşacak ve unutuluşa terk edilecektir. Ancak başka tanrıların varlığı durumunda, tek Tanrı’nın gerçek Tanrı olduğunu yönündeki argümantasyon varlığını sürdürecektir, haklılığını diğer tanrılara bakışlımlı bir söylem üzerine kuracaktır. Yahudiler ve Müslümanlar sürekli Tanrı’nın (Adonai ve Allah) tek ve biricik olduğunu yinelerler. Bu eylemsellik başka yerlerde başka insanların, başka tanrıları kabul ettiklerinin farkında oldukları anlamına da gelmektedir. İnsanlık tek ve aşkın mutlak bir Tanrı’ya inanırsa, yani tekil olanda birleşirse çatışma biter ve Tanrı fikri de doğal olarak ölür. Bu nedenle çatışma felsefesinden beslenen Bauman için evrensel monist inanç çokça gerçekçi görünmektedir (Bauman, 2018: 33).

Monoteist dinlerin temel farklılıklarından biri çoğul olan arasından seçilenin/tek bir Tanrı'nın eşsizliğine inanmak ve diğerlerini kendi tanrılarına inanmadıkları için sahte olduklarına kanaat getirmektir. Bauman'a göre bu durum anlamlı/meşruiyet kurucu bir fikirdir. Yani Tanrılık payesini hak iddia eden birden fazla varlığın olduğunu bilmek, sadece monoteist tavırla çatışmakla kalmaz, aslında onu meşrulaştırır ve ona bir beden/anlam verir. Eğer Adanoi tek iddia sahibi olsaydı "tek ve biricik" olmak neyin kriteri olabilirdi? (Bauman, 2018: 34). Bu nedenle çoğulculuk bir imkândır. Tarihin sürekli bir şekilde yeniden inşası için basit anlamıyla yorum farklarının olması gerekir. Bauman, din sosyolojisine yer açma çabasını haklı çıkartmak için ortaya attığı monoteizm ve politeizm tezi dolayımında tıpkı Durkheim gibi (Turner, vd., 2010) maddi-olmayan toplumsal olgular hakkında oldukça mantıksal bir tavır içinde görünmektedir. Bu bağlamda Bauman'ın temel klişelerinden biri de antropolog Fredrik Barth'ın "sınırlar farklılıkları tasdiklemek için çizilmez; sınırlar çizildiği için farklılıklar aranır" ifadesidir. Bu nedenle Bauman (2018: 34-35) evrensel bir Tanrı fikrinden yana değildir.

"Hiçlik" ve "sonsuzluk" evreninde neden insanlar yaratıcı bir Tanrı fikrine ihtiyaç duyar? Bauman'a göre yaratıcı Tanrı hiçlik ve sonsuzluk labirentinden çıkış sunan hipotezlerin en cazip olanıdır. Çünkü insanlar niyetlerinin ve güçlerinin bilinmezliğini bir Tanrı kavramının içine dâhil eder. Bu yolla ya da bu şekilde "hiçlikten bir şeylerin çıkması" gibi bir paradoks çözülmez. Yahut zamanın ve mekânın sınırsız doğasından ötürü kavranamaz olanı entelektüel anlamda idrak etmek mümkün olmaz. İnsanoğlu bunu yapmaktan aciz olduğunu kabullenmeden bir tatmin ve ruhsal bir dinginlik durumuna gelemmez. Ayrıca daha üstün bir gücün müdahalesi olmadan, bir şeylerin kendi başlarına hiçlikten çıkmış olduğunu söyleyen karşıt tezleri kavramak zihnen imkânsızdır (Bauman, 2018: 63).

Peki, ne yapılmalı? İnançların çoğulluğu ve bu çoğulluğun düşmanlıklar ürettiği sosyolojisi karşısında insanların birlikte var olma gayesine ve bunu sağlama olanaklarını geliştirmenin iki farklı stratejiyle mümkündür: Biri Tanrı tektir ve onu yaşamının ya da ona ulaşmanın birden çok yolu vardır. Bu bildiğimiz dini çoğulculuk paradigmasının tüm tek Tanrı'ya inananlar tarafından kabul görmesidir. Bauman'a göre dini çoğulculuk bir arada yaşamak için geliştirilen avantajlı bir stratejidir. Fakat Bauman bu yaklaşıma karşı çok fazla ikna olmuş değildir. Zira bu bağlamda Bauman -dolaylı da olsa- monoteizm, totaliteryanizm ve modernite arasında bir bağ kurmaktadır.

Küresel bir hükümet fikrinden dolayı dehşete düşen Karl Jasper'ın haleti ruhiyesinden etkilenerek bu yaklaşım üzerine olan merakını birazda kapalı/dolaylı bir şekilde anlatmaya çalışmaktadır (Bauman, 2018: 35).

Monoteizm, totaliteryanizm ve modernitenin tekçiliğinin forma büründüğü zemin belirsizlik ve yan etkilerdir. Bauman (2000: 286), çalışmalarında Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerinde teolojik bir tartışma yapmamaktadır. Aslında bu kanonda önemli görünen konu tek Tanrı inancının yan etkileridir. Tek Tanrı düşüncesi bütün sayısız yorum ve becerileriyle "benden başka hiçbir Tanrı olmayacak" düşüncesini temsil ediyor. Tek parti, tek tarih hükmü, tek ilerleme çizgisi, insan olmanın tek yolu, tek ideoloji, tek doğru anlam, tek doğru felsefe. Yani bir ve tek ibaresi, bir ve tek mesaj taşımaktadır. Bu bazıları için iktidarı tekellerinde bulundurma hakkı ve ötekiler için tam itaat yükümlülüğünü anlamlı hâle getirmektedir.

Monoteizmin herkes tarafından kabul gördüğü zaman sınırlar nasıl çizilecek? Dolayısıyla küresel bir hükümet fikri yaşam felsefesini, farklı olan her şeyin günahkârlığı düşüncesi ve insanların istenilen hizaya gelinceye kadar/tövbe edinceye dek suçlu sayılmalarından alır. Yani heteredoksinin kendisi, heteredoksi olmasından ötürü, a priori sanık kürsüsüne alınır. Ancak farklılığı bir kusur olarak değil, erdem olarak gören, hatta genişlemiş ufukları ve zenginleşmiş deneyimleriyle başarılı ve herkesin yararına olan birlikte yaşamının, tam da yaşam tarzlarının farklılığından ötürü mümkün olduğunu söyleyen başka bir strateji daha vardır. Burada birinin hakkı diğerlerinkini ihlal etmedikçe veya diğerlerini bu haktan mahrum bırakmadıkça ve bu haktan vazgeçmeye zorlamadıkça kendi Tanrılarına sahip olma hakkı vardır. Bu yaklaşım Habermas'ın son zamanlarda çokça tartışılan kültürel bir öz-kimlik (dil, etnisite ve görenekler) hakkıyla çakışmayıp, aslında onun en güvenilir ve sağlam teminatı olan "anayasal vatandaşlık" fikrine benzemektedir (Bauman, 2018: 35).

Bauman'a göre farklılıklar gerçekten fark yaratır. Ve bundan dolayı önemlidir. Bu okuma biçiminde sürekli bir dikotomi ve birbirini yok eden bir kozmogoni tasavvuru vardır. Her şey bir başka şeyi doğrular. Zıtlıklar üzerinden bir kâimlik meselesi söz konusudur. Akışkanlık en anlamlı meşrulaştırıcı usul/yöntem olarak yaşananları desteklemektedir. Akışkanlık ve özgürlük aynı metinde bir arada özgürlüğün taraftarı olarak kullanılmaktadır. Özgürlük karar verme anı ile ilgilidir. Her tercih bir risktir ve tercihten sonraki an esarettir. Dolayısıyla özgürlük köleliğin tuzağı olabilir. Sürekli tercih durumu ve sonrasında gelen esaret, yani akışkan bir sosyolojinin resmidir bu. Karar vermenin söz konusu olmadığı, çelişkilerin çözüldüğü

bir evrende özgürlük de anlamsızlaşacak, bir imkân olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla biteviye karar vermeyi olanaklı kılan iki tercihin ikisinin de canlı bir şekilde var olması gerekir.

Bauman, özgürlüğü ânu yaşamakla aynileştirmiş görünmektedir. Modern bir okuma biçimidir bu. Ona göre özgürlük oldukça çatışma/münakaşa da olacaktır. Bir ahlâk/hakikat arayışı olan özgürlük, sorumluluk ile aynı fay hattında yer alır. Özgürlüğün cazibesi hakikatin tekilliğinden değil, ulaşılmaz oluşuna bağlıdır. Temelde ise uzaklarda bir yerde/kökenlerde “baştan çıkarıcılığın tuzağı” ve “kurtuluş imkânı” yer almaktadır (Bauman, 2018: 35-41). Bauman’a (2000: 286) göre tarih bir ve tek hakikat adına işlenen katliamlarla doludur. Çoğulluk ve hoşgörü adına işlenen tek bir zalim eylem örneğine işaret etmek zordur. Bu bağlamda kardeşin kardeşi öldürmesine yol açan sebep insanların çeşitliliği değildir, aksine var olan çeşitliliğin reddedilmesidir ve insanların bedeli ne olursa olsun kendi bildiklerini okumalarıdır. İnsanlar arasında barışın, dayanışmanın ve çoğulculuğa dair işbirliğin önkoşulu, birden fazla dinsel, sosyal ve politik kimlik biçimine rıza göstermek ve böylesi bir çoğulluğun şart koştuğu birlikte varoluşu kabul etmektir (Bauman, 2018: 146).

Âdem Ve Havva

Bilindiği üzere sosyolojide hakikat gerçekliktir. Felsefede kastedilen hakikat ise metafiziktir (Süphandağı, 2018). Bu nedenle sosyolojik gerçeklik ile felsefik olan metafiziği birbirine karıştırmamak gerekir. Bauman sosyolojisinde hakikat sosyolojik bir zeminde yani insan eylemlerinin tanrısal olanı gerçekleştirecek bir şekilde tasavvur edildiğini görmekteyiz. Bu sosyolojiye göre hakikat/Tanrı tasavvurları sürekli bir şekilde gelişmektedir. Dolayısıyla burada tarihsel/sosyolojik olan bir hakikatten bahsediliyor diyebiliriz. Öte yandan Bauman’ın sosyolojisinde belirsizlik/müphemlik ve hakikat arasında bir diyalog/bağıntı vardır. Zira Bauman, Levinas’ın “ayartma” kavramına yüklediği fikirden hareketle hakikat mevzusunu tartışmaya açmaktadır. Dolayısıyla belirsizlik, özgürlük ve hakikat arasında bir seçici yakınlık kurulmaktadır. Bauman, kendi ifâdesiyle hiçbir zaman tek bir hakikatin ardına düşmemiştir. Çünkü tek hakikat (monoteizm) özünde trajiktir. Tek bir hakikatte hiçbir şey kesin değildir. Dolayısıyla bitmemişlik, tanımsızlık ve belirsizlik özgürlük/hakikat için bir imkân oluşturma mesabesinde dir.

Levinas’tan müllhem “baştan çıkmanın ilahi kaynağı” üzerinde düşünen Bauman için belirsizlik önemli bir kavramdır. Daha doğrusu belirsizlik Bau-

man sosyolojisinin en temel kavramlarından biridir. Kendisini bu bağıntıya götüren ana eksen ise zihin, duyular, dünya ve din arasında kurulan ilişkidir. Buna göre dünya duyularla deneyimlendiği hâliyle çeşitli ve belirsiz, çok yönlü ve muğlak, sürekli değişir halde görünür; evrensel durumlar ya da mutlaklar duyular tarafından kavranamaz (Bauman, 2018: 35). Bu yaşam felsefesini anlamlandırmada hayatın, modernitenin dehlizlerinden çıkarımlarda bulunduğu gibi Kitab-ı Mukaddes'ten de faydalanmaktadır. Bauman'a göre cennetteki ağaç iyi ve kötüye dair bilginin ağacıdır. Âdem ve Havva meyveyi tatmadan önce, çıplak olduklarının farkında değillerdi. Meyveyi tattıktan sonra iyinin ve kötünün var olduğunu, ikisi arasında tercih yapılması gerektiğini, tercih yapılacaksa hata yapma olasılığının olduğunu ve böylece bir belirsizliğin varlığını öğrenmişlerdi. Belirsizliğin ilksel kaynağı ve zamanı ahlakın da zamanı ve uzamıdır. İlk sürgünle eş zamanlı olarak ilk ahlâk dersi başlamıştır. Bu bağlamda Bauman bir müfessir gibi Âdem ve Havva kıssasını yorumlamaktadır. Bu konudaki ilham kaynağı da Levinas'tır.

Bauman'a göre her kural/kaide farklı davranma olasılığını varsayar. Dolayısıyla baştan çıkarmayı, ayartmayı da zımnen içerir ve ahlâkî benliğin açığa çıkması, ancak bu ayartmanın da var olması durumunda mümkündür. Baştan çıkmanın ayartıcılığı, ahlâkî olma ayartısına sahip iyi olanı seçip kötüyü reddetmeye dayanır. Bu Âdem ve Havva'yı ıssız çöllere yönlendirebilir mi? Fakat cennette ıssız çöl yoktur. Cennet sonsuzdur. Zira ahlâk risksiz bir hayatın reçetesi değildir. Riskli eylemlerin reçetesi olsaydı ahlâk olmazdı. Tanrı, Âdem ve Havva'yı bir seçime mahkûm ederek onları baştan çıkmanın ayartıcılığına maruz bırakmıştır. Böylece Tanrı insanı yaratma edimine dâhil olmaya davet etmiştir. Yaratılışın bu doğasından ötürü tüm özgür eylemlerde olduğu gibi bu edim de tehlike veya ödenecek bir bedel olmadan gerçekleşmez (Bauman, 2018: 46).

Bauman'a göre bir düşüncenin hem ortak mantığın erişebileceği hem de ortak pratiğin kullanabileceği bir şey olması için bir şekilde mutlağın imkânlarına ve evrenselin gerekliliklerine uygun bir hale getirilmesi gerekir (Bauman, 2018d: 34). Bauman bu yaklaşımını anlamlandırmak için Âdem ve Havva kıssasında olduğu gibi burada da Kutsal Kitaba başvurur. Yani hakikat ve evrensel bilgi üretimi arasında bir ilişki kurar. Bauman için İncil'de Musa'nın Tanrı'sının isminin olmaması İncil'in tek istisnası olup akla yatkın ve makul bir istisnadır. Bauman'a göre var olduğu sürece tek varlık olanın, düzgün bir isme ihtiyacı olmaz. Bu nedenle hakikat fikri bir tür Malus Maleficarum'dur. Ancak hakikat Heinrick Kramer'in 1487'de yazdığı tezin

aksine, cadıları değil de inanmayanları hedef alan bir çekiçtir. Din savaşları arasında bir hakikat arayışı vardır (Bauman, 2018: 15). Buna göre hakikat agnostik bir kavramdır. Onun imtiyazlı statüsünü ancak bir münakaşa anında veya herhangi bir güçlkle karşılaşınca idrak edebiliriz (Bauman, 2017: 30). Ancak bu durum eski bir şarkının ikaz ettiği gibi herkesin olduğunu varsayma eğiliminde olduğu şey “zorunlu olarak öyle olmamıştır.” Keza herkesin inandığı şeyi kimse bilemez (Toulmin, 2002: 23). Dolayısıyla akışkan sosyolojide önemli olan hakikati bulmak değil, onu aramaktır. Akışkanlık doğası gereği bir arayıştır aynı zamanda.

Maciej Kalarus, hakikat sözcüğünü İngilizce’de çoğul ekle yazılan “makas”, “gözlük” veya “pantolon” gibi çoğul formda kullanılmasını talep eder. Ayrıca bu türden bir kullanıma imkân dolayımında *lebenswelt* (yaşanan dünya, deneyim dünyası) terimini talep eder. Doğrusu Bauman’a göre “hakikat” kavramını çok sesli bir dünyada tekil bir anlamda kullanmak, tek elle alkış tutmak gibi bir şeydir. Zira tek elle birine onaylar bir vuruş yapabilirsiniz ancak alkışlayamazsınız. Rakiplerinizi tek bir hakikatle vurabilirsiniz. Zaten hakikat bunun için icat edilmiştir. Bauman burada Alman filozof Odo Marguard’a referansla “çoğullaştırıcı bir hermenötik” formasyonunu tartışmaya açmaktadır. Çoğullaştırıcı hermenötik insanların inatla kendi hakikatine sıkıca tutunmasına dayalı bir sosyoloji yerine “yorumsal bir ilişki” savunusunu ortaya koyar. Bu hermenötiğe göre savaşmanın yerine metne yönelik olan felsefenin öne çıkarılması gerekir (Bauman, 2018: 17).

Stanislaw Obirek, Bauman ile olan mektuplarının birinde Bauman konuyu Âdem, Havva, yaratılış, belirsizlik ve özgürlük arayışı dolayımında modernite ve insanın/bireyin içinde düşmüş olduğu sosyolojiye getirince karamsarlaşır ve ortaya çıkan çağdaş/akışkan belirsizlikten nasıl çıkacağız sorusunu yöneltir. Bauman, Edebiyatçı M. Coetzee’den insanın yetersizliğine ilişkin edebi tasavvuruna ve Günther Anders’in “prometeus sendromu”na göndermede bulunarak bir teselli arayışı içerisine girer. Buna göre gerek toplumsal gerekse bireysel yetersizliğin öngörülebilir gelecekte aşılma ihtimali çok düşük olduğundan, insanlığın içine düşmüş olduğu risk toplumundan kurtarılma umudu çok zayıftır. Evrenin yorucu refakatine uyum sağlamayı öğrenmek gerekir. Kısaca Tanrı var olsun veya olmasın, insan Tanrı değildir ve Tanrılara dönüşme şansı da yoktur. O halde var olan belirsizlikle yaşamaya alışmalıdır (Bauman, 2018: 56).

Bauman, Nietzsche’yle sessiz bir diyalog halindeymiş gibi bir ifadeyle “eğer Tanrı ölürse, ancak insanlıkla birlikte ölür.” der. Bu bağlamda beklen-

tilerini temellendirdiği şey, insanların hakikat üzerinde eksiksiz bir bilgiye ve tekele sahip olduğunu iddia eden iddialarca büyülenmesinin ölümsüzlüğüdür (Bauman, 2018: 125). Bugün temel mesele insanların, o geçmekte olan anın ufkunu aşarak edebî değerlere duydukları inancı kaybetmeleri değildir. Mesele daha çok, piyasanın tüketimci dünyasına ait sıradan vatandaşlar için ebediyetin değer olmaktan çıkmasıdır. Ve Bauman şöyle devam eder: “İnsanlar kelebek gibi fani eylemlerle kazanımların un ufak olan cevherinden, soylu bir ebediyet madenini nasıl çıkarabileceklerini düşünüyorlar. Bu ebedi mücadele kimilerince “kültür” olarak adlandırılıyor. Diğerleriylese daha soyut bir tabirle ona “aşkınlık” diyor. Ancak her ikisi de aynı yola çıkıyor. Her kültür kendisini merdivenler yaratmakla meşgul eder. Böylece takipçileri üzerlerindeki ölümlü varlıkların kaderinden kaçınmak için bu merdivenleri tırmanabilirler. Bildiğimiz kültürlerin tümü, yok oluşun edebi bir varoluş olarak yeniden tahayyül edildiği simya atölyeleriydi. Bizimki gibi piyasa-tüketimci bir kültür, akışkanlığı yüceltten ve hemen tüketilmeye uygun olmayan her şeyi kenara atan bir kültür daha önce hiç var olmamıştı.” (Bauman, 2018: 147).

SONUÇ

Polonya asıllı Musevi bir ailede doğan Zygmunt Bauman (1925-2017) son dönem sosyoloji dünyasında önemli ve kapsamlı çalışmalar yapmış bir sosyologdur. Ünü sosyoloji biliminin uzandığı tüm sınırlara uzanmış görünmektedir. Ülkemizde de bilinen hatta bazı çevrelerde üstat kareografilerinde yer verilen bir makama sahiptir. Bauman’ın çalışmaları sosyoloji pratiğinin merkezindeki önemli meseleleri ele alan üst-kuramsal metinler içermektedir. Bauman’ın erken dönem Batı sosyolojisi ya da modernite eleştirisi ile ilgili yazı ve konuşmalarında Aydınlanma düşüncesinin ve özellikle de Marksist paradigmanın etkisi çok belirgindir.

Bauman’ın düşünsel haritası çok geniştir. Modernite, postmodernite ve son olarak akışkan modernite paradigmaları üzerine odaklanarak moderniteyi dönemselleştirmektedir. Bauman’a göre modernite ikiyüzlüdür. Bir yüzü totaliterdir ve Holocaust’a bakar; ikinci yüzü ise hayata dönüktür. Holocaust vb. nedenlerden dolayı moderniteden uzak durmaya çalışan Bauman, bir dönem postmodern düşüncenin önemli savunucuları arasında yer alır. Postmodernitenin giderek moderniteye benzemeye başladığı düşüncesi üzerine postmoderniteden de uzaklaşarak akışkan modernitede karar kıldığı görülmektedir.

Bauman’ın din sosyoloji bağlamında ortaya koyduğu düşünsel müktesebatı da bu modernleşme serüveni dolayımında okumak gerekir. Esasen

Bauman, din sosyolojisi üzerine sistematik anlamda bir çalışma yapmamıştır. Fakat yayımlanan birçok çalışmasında dini ve özellikle de Yahudiliği, Batı modernleşme haritasının farklı aşamalarında ortaya çıkan gelişmelerde önemli bir sosyolojik gerçeklik olarak nasıl yer aldığını göstermektedir. Son zamanlarda yayınlanan ve söyleşilerden oluşan “Tanrı’ya ve İnsan’a Dair (2018)” yapıtı teolojik bir zeminde okunmaya müsait görünüyor olsa da asıl olarak akışkan sosyolojinin yeni bir fragmanını yansıtan bir çalışmadır. Bu nedenle bizde bu çalışmada Bauman din sosyolojisi doğrultusunda yapmış olduğu okuma biçimini akışkan din sosyolojisi olarak tanımladık.

Bauman’a göre din, insanların kendilerini kutsal müdahaleye ve yardıma bağımlı yetersiz varlıklar olarak görmesiyle ilişkilendirdiği için tıpkı Alman sosyolog Ulrich Beck gibi bireysel bir din sosyolojisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dinin ontolojik düzeyde kendisini nasıl tanımladığı mevzusundan daha ziyade bireyin dinsel tasavvurunun nasıl olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Bauman tanrısız dinin fay hattına yakın bir yerde soluklanmaktadır. Feuerbach ve Marx’a yakın durduğu için din insana Tanrı’dan daha yakın bir yerde durmaktadır. Sanki Bauman ateistler ve agnostikler için bir din arayışı içerisinde. Buna göre din insan yetersizliğinin ve belirsizliğin ikrarıdır. Bu sosyolojide temel kök paradigma belirsizliktir. Din, Tanrı, insan, monoteizm ve politeizm gibi tüm kavramlar belirsizlik üzerinden varlık kazanır.

Temelde belirsizlik düşüncesi olduğu için Bauman sosyolojisinin arkeolojisi aynı fay hattında ve kanonik anlamda ortaya çıkmaktadır. Monoteizm ve politeizm bu doğrultuda okumaya tabi tutulmuşlardır. Monoteizm tekçi, otoriter modernite ile özdeşleştirilmekte, politeizm ise çok sesliliğin ya da renkliliğin bir muhayyilesi olarak postmodernite ile aynileştirilmektedir. “Tarih, bir ve tek hakikat adına işlenen cinayetlerle doludur. Ancak çoğulluk ve hoşgörü adına işlenen tek bir zalim eylem örneğine işaret etmek zordur” (Bauman, 2000: 285). Dünyanın son görünümü olan akışkan modernite ise dalgalı okyanustan akışkan karaya taşınarak bir sosyoloji üretmektedir. Sonuç olarak çağımızın önde gelen entelektüel figürlerinden biri olan Bauman’ın kendi dünya görüşüne ya da biyografik tarihselliğine bağlı olarak ortaya koymuş olduğu sosyolojide modernite kültürünün kendisi ile hesaplaşmasına alışılmadık bir boyut getiriyor. Holocaust bu sosyolojide unutulmaması gereken bir olaydır. Bu sosyoloji modern ve postmodern haritaları özsel düzeyde modernite olarak anlamının ve tüm bunların gerisinde bir akışkanlığın olduğunu aramanın zorunluluğunu savunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ali, Dr. Haccac (2017). *Seküler Aklın Haritası: Modernitenin Tanrısız Ütopya Haritası*, (Çev. Selim Sezer), İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Bauman, Zygmunt (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Modernite ve Holokaust*, (Çev. Süha Sertabiboğlu), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2011). *Yaşam Sanatı*, (Çev. Akın Sarı), İstanbul: Versus Kitap Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2016). *Postmodern Etik*, (Çev. Alev Türker) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2016). *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, (Çev. Nurdan Soysal), İstanbul: Say Yayınları.
- Bauman, Zygmunt ve Keith, Tester (2017). *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*, (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Akışkan Modernite*, (Çev. Sinan Okan Çavuş), İstanbul: Can Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Kimlik*, (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2018). *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, (Çev. Akın Emre Pilgir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beck, Ulrich (2011). *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, (Çev. Kâzım Özdoğan, Bülent Doğan), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Botton, Alain de (2014). *Ateistler İçin Din*, (Çev. Ayşe Ece), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Calinescu, Matei (2010). *Modernliğin Beş Yüzü*, (Çev. Sabri Gürses), İstanbul: Küre Yayınları.
- Diker, Alaattin (2017). "Zygmunt Bauman: Demir Leydi'nin Gölgesinde Bir Sosyolog", *www.fikircogrfyasi.com*. E.T. 02/04/2019.
- Dworkin, Ronald (2018). *Tanrısız Din*, (Çev. İsmet Birkan), İstanbul: Olvido Kitap.
- Flanagan Kieran (2017). *Teolojideki Sosyoloji: Düşünümsellik ve İnanç*, (Çev. Emrullah Ataseven), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Furseth, Inger ve Pal Repstad (2011). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, (Çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik Yayınevi.

Giddens, Anthony ve Philip W. Sutton (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*, (Çev. Ali Esgin). Ankara: Phoenix Yayınları.

Giddens, Anthony (2010). *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Günerigök, Mustafa (2018). *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*, Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları.

Kehrer, Günter (2007). "Din Sosyolojisi", (Çev. M. Emin Köktaş), *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, s. (21-118).

Kolakowski, Leszek (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, (Çev. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları.

Koyuncu, Ahmet Ayhan (2018). "Özgürlüğün Bir İmkânı Olarak Belirsizlik, Bauman Bağlamında Eleştirel Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi*, İCOAEF Özel Sayı, s. (21-39).

Levinas, Emmanuel (2017). *Dört Talmud Okuması*, (Çev. E. Burak Şaman), İstanbul: Alfa Yayınları.

Nisbet, Robert (2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (Çev. Yusuf Kaplan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Süphandağı, İsmail (2018). *Dil Şiir Hakikat: Doğu-Batı Arasında İslami Dil Arayışı*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Tester, Keith (2017). "Giriş", Bauman, Zygmunt ve Keith, Tester, *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*, (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik Yayınları.

Toulmin, Stephen (2002). *Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi*, (Çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi: Bireyin Dine Yabancılaşması Üzerine Bir Giriş*

A Re-Reading Proposition the Commodificated Religion in Consumption Society: An Introduction to the Individual's Alienation to Religion

Bekir KOÇ

Araştırma Görevlisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi
Anabilim Dalı.

Research Assistant, Bingöl University Faculty of Theology Department of
Sociology of Religion.

ORCID: org/0000-0002-5298-0448

bekir_koc_55@hotmail.com

Geliş Tarihi: 16.04.2019, Kabul Tarihi: 13.05.2019

DOI: 10.34085/buifd.554550

Öz

Tüketim, insanın yeryüzüne attığı ilk adımından günümüze kadar uzanan bir olgudur. Din de aynı tarihi serüven içerisinde kendine yer edinmektedir. Bu bağlamda tüketim ve din veya dini inanç, ibadet ve değerler, tarih boyunca farklı ilişkiler içinde olmuşlardır. Birçok sosyolog, tüketim ve din ilişkisini çeşitli yönlerden ele alarak, kendi toplumlarındaki tezahürleriyle yorumlamaya çalışmışlardır. Nitekim Marx, hem tüketim hem de din konusundaki düşünceleriyle günümüze kadar uzanan bu ilişkiyi analiz etmemize imkân vermektedir. Marx'ın sanayileşme ve kapitalist sistem bağlamında

* Bu çalışma 8.7.2014 tarihinde sunulan "Türkiye'de Tüketim Toplumu ve Din: Yabancılaşma Kavramı Analizi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my master thesis entitled "Consumer Society and Religion in Turkey: The Analysis of The Concept Alienation" (Master Thesis, Istanbul University, Istanbul/Turkey, 2014).

ele aldığı yabancılaşma kavramı, günümüz tüketim toplumlarında metalaştırılan dini inanç, ibadet ve değerlerin durumunun gösterilmesine ışık tutmaktadır.

Bu çalışma, dini inanç, ibadet ve değerlerin tüketim kodlarıyla sarmalanması, metalaştırılması ve topluma sunulması nedeniyle gerçekleşen bireylerin dine yabancılaşması konusunu içermektedir. Bu konu, Marx'ın yabancılaşma kavramı üzerinden günümüz Türkiye tüketim toplumunun analiz edilmesi ve dindar bireylerin sosyal durumunun gösterilmesi amacını taşımakta ve metalaştırılan dini yeniden okuyabilme önerisini sunmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tüketim Toplumu, Yabancılaşma, Din, Marx, Dine Yabancılaşma, Türkiye.

Abstract

Consumption is a phenomenon that date from the first step taken by human being into the earth to the present day. Religion also takes its place in the same historical adventure. In this context, consumption and religion or religious beliefs, worships and values have had different relations with each other throughout history. Many sociologists have tried to interpret the relationship between consumption and religion in different aspects and interpret their situation in their own society. In fact, Marx with his thoughts on both consumption and religion allows us to analyze this relationship which date back to the present day.

The concept of alienation, which Marx deal with in the context of industrialization and capitalist system, sheds light on the state of religious beliefs, worships and values which commodificated in today's consumption societies. This study examines the alienation of individuals to religion who have been involved in religious beliefs, worships and values encapsulated with their consumption codes, commodification and presentation to society. In addition this study aims to the analysis of Marx's concept of alienation in present-day Turkey over the consumer society and to demonstrate the social status of religious individuals and is trying to offer the opportunity to be able to re-read religious commodification.

Keywords: Consumer Society, Alienation, Religion, Marx, Alienation to Religion, Turkey.

GİRİŞ

Tüketim olgusu, bireylerin gündelik yaşamlarında sürekli yaptıkları bir eylem olarak, toplumsal ilişkilerin farklı bir tezahürünü doğurmaktadır. Tüketilen metalar, ister yaşamsal ihtiyaçlar veya arzulanırılmış istekler gibi gerekliliklerle isterse işaret değeri, sosyal statü gibi tutumlar için olsun, birçok toplumsal durumu ortaya çıkarmaktadır. Dinin de tüketim olgusuna olan çeşitli etkileri (helal-haram alışveriş gibi), bu duruma yönelmenin ve onu çözümlemenin önemine işaret etmektedir. Özellikle dindar veya

muhafazakâr tüketicilerin yaptıkları tüketim fiilinin ne tür sonuçlara götürdüğü analiz edilerek, tüketimin farklı tezahürlerine dikkat çekilebilir. Nitekim dini değer ve ritüeller için yapılan tüketim faaliyetleri, bu konuların başında gelmektedir. Ancak tüketim toplumunun tüketimsel kodlarının her şeyi tüketme arzusuna yönlendiren etkisi, dini değer, ritüel ve mekânlara da ulaşmaktadır. Bu durumda tüketimin bu etkisini analiz için kuramsal bir çerçeveye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada, tüketim toplumunun analiz edilmesine ışık tutan Marx'ın *yabancılaşma* kavramının günümüz toplumlarında, kapitalist tüketimsel kodlarla sarmalanan ve metalaştırılarak topluma sunulan dini değer ve ritüellerin bireylerde sebep olduğu dine yabancılaşma durumunu göstererek bu ihtiyacı gidermek mümkündür.

Bu çalışmanın konusu ve bu çerçevede değinilecek örnekler, çeşitli perspektiflerden (sekülerleşme, modernizm, postmodernizm, gösterişçi tüketim kültürü, etiketleme gibi) de ele alınabilen bir zeminde olsa da, çalışmanın sınırlılıkları, bu perspektifteki tartışmalar üzerinden değil; Marx'ın yabancılaşma kavramının, yerel örnekler üzerinden yeniden okunabilmesini sağlamaya ve yeni bir yorumla değerlendirilebileceğinin imkânına dair bir giriş mahiyetinde olacaktır. Bu bakımdan çalışmamız, kuramsal bir deneme ve öneri amacı taşımaktadır.

1. TÜKETİM KAVRAMI

Tüketim, “Üretilen veya yapılan şeylerin kullanılıp harcanması”¹, “yok etmek”², “israf, ifrat ve harcamak”³ anlamlarına gelmektedir. Baudrillard’a göre tüketim, “üretimle yok etmek arasındaki aracı bir terimdir.”⁴ Tüketim, gösterge, sembol ve işaretlerin de içinde olduğu sosyal ve kültürel bir olgu olarak da görülmektedir.⁵ Tüketici ise tüketim faaliyetini yapan ve “kişisel istek, arzu ve gereksinimleri için ‘pazarlama bileşenlerini’ satın alan veya alma kapasitesi olan gerçek bir kişidir.”⁶ Tüketiciler, satın aldıklarıyla sosyal kimlik inşası gerçek-

1 “Tüketim”, Türk Dil Kurumu, erişim: 1 Nisan 2019, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cb1af99a82563.73286365

2 Melek Coşgun, “Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012): 844.

3 Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, trc. Mehmet Küçük, 3. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 51.

4 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, trc. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin, 5. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 44.

5 Robert Bocoock, *Tüketim*, trc. İrem Kutluk, 3. Baskı (Ankara: Dost Kitapevi, 2009) 13.

6 Coşgun, “Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu”, 845.

leştirek, modern tüketim toplumlarında *tükettikçe var olmaktadır*.⁷ Belki bir mottoyu kullanımının dışında, *bana ne/nasıl tükettiğini söyle, sana kim/ne veya hangi sınıfta/statüde olduğunu söyleyeyim* şeklinde değiştirerek, tüketimin aslında bir ilişki biçimi, sosyal arkadaşlık, statü ve kimlik inşası olduğu söylenebilir. Böylece çevresiyle fazla ilişkisi olmayan bir tüketici, sadece tükettikleriyle bile kendine sosyal statü veya kimlik oluşturabilir.

Tüketim ve tüketiciliği basit bir pazar alış-verişi faaliyeti olarak görmek gerekir. Bocock, modern tüketicilerin fiziksel olarak pasif ama zihinsel olarak çok meşgul olduklarını; tüketimin sadece vücudun gereksinimlerini doyuran basit bir süreç olmaktan çıktığını ve bunlardan dolayı yabancılaşma ve uzaklaşmanın modern tüketim kalıplarına girdiğini belirtmektedir.⁸ Böylece tüketim kavramı, kompleks sonuçlarıyla günümüz toplumlarının çözümlenmesinde etkili olmakta ve başta klasik sosyologlar olmak üzere birçok bilim insanının bu konuya yönelmesini sağlamaktadır.

1.1. Marx'ın Kapitalizmi ve Tüketim İlişkisi

Tüketimle girift bir ilişki içinde olan kapitalizm, “*üreticilerin dolaylımsız ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, satış, mübadele ve kâr amacı güden bir ücretli emek ve meta üretimi sistemi*”⁹ olarak üretilen mal veya hizmetlerin metalaştırıldığı bir süreci içermektedir.

Meta, “*alınıp satılabilen her şey*” olarak özetlense de; geniş manada meta(laşma), daha önce ekonominin dışında olup bir market değeri olmayan servis, ürün veya ilişkilerin ekonominin içine çekilmesiyle bir market yani değiş-tokuş değeri kazanması olarak açıklanmaktadır.¹⁰ Marx, “*toplumun en temel hücre*” olarak gördüğü metayı, kapitalist toplumsal yapının çözümlenmesinin merkezine koyarak, klasik iktisadın ötesine yerleştirmektedir. Böylece metanın değişim amacıyla üretilen bir şey olduğunu savunan Marx, kapitalizmin, her şeyi metalaştırarak, para aracılığıyla onları kullanım değerinin dışındaki değişim değeriyle de ürettiğini belirtmektedir.¹¹ Bu bağlamda Bocock, modern kapitalizmin kapitalistlerle değil, sermayeyle ilgili olduğunu

7 Bk. Vehbi Bayhan, “Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: Tüketiyorum Öyleyse Varım”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi Mustafa Erkal Özel Sayısı* 43 (2011): 221-248.

8 Bocock, *Tüketim*, 58.

9 Gordon Marshall, “Suç”, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınbay - Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2014), 382.

10 İsmail Demirezen, *Tüketim ve Din* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015) 40.

11 Karl Marx, *Kapital, Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, trc. Alaattin Bilgi, 2. Baskı (Ankara: Sol Yayınları, 1978), 1: 45-55.

ve bu sermayeye sahip olanların göttüğü kâr amacının da yabancılaşmaya yol açtığını ileri sürmektedir.¹²

Günümüz tüketim anlayışı, bir ürünün kullanım değeri veya işlevsel özelliğinden ziyade, o ürünün göstergesi veya markası gibi sembolik özellikleriyle tüketilmesine yönlendirmektedir. Böyle bir tüketim sürecinde, pazarlama stratejileriyle malların üzerindeki göstergeler, marka işaretleri de aktif rol oynamakta ve maddi nesnelerin tüketimi, yerini imajların ve markaların tüketimi biçimindeki “*seyirlik tüketime*” bırakmaktadır.¹³ Bu bağlamda tüketimin her zaman bir semboller ve göstergeler tüketimi olduğunu; modern toplumların tüketimci topluma dayandığını; bu sebepten günümüz toplumunun *tüketim toplumu* olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirten Baudrillard, tüketim toplumunu; tüketimin öğrenilmesi toplumu, tüketime toplumsal bir biçimde alıştırılma toplumu olarak görmekte ve yeni üretim güçlerinin ortaya çıkmasıyla yeni ve özgül bir toplumsallaşma tarzı olarak açıklamaktadır.¹⁴

Tüketim kültürü ise metaların mübadele değerinin yok olduğu; malların kullanım işlevi yerine gösterge işlevinin ön planda tutulduğu; alışverişi yapılan, imrenilen, tüketilen şeylerin göstergelerden ibaret olduğu bir anlamı içermektedir.¹⁵ İnsanların kendilerinin ve başkalarının toplumsal konumlarını, tüketilen imajlar aracılığıyla algılamaya başladığı ve bir nesnenin değişim değerinin kullanım değerini örttüğü¹⁶ bu kültürde yaşayan birey, hayat tarzını bir yaşam projesi haline getirmekte ve ürünleri, giysileri, pratikleri, tecrübeleri, görünüşleri tercih ederken bir hayat tarzı oluşturmaya çalışmaktadır.¹⁷ Bu manada Debord, metaların şenlikli bir gösterinin aksesuarları haline gelerek yaşamlarımızı büsbütün işgal ettiklerini belirtmektedir.¹⁸

12 Bocoçk, *Tüketim*, 44.

13 M. Cem Şahin, “Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma”, *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008): 189.

14 Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, 87.

15 Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, trc. Kübra Eren, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 82.

16 Şahin, “Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma”, 193.

17 Şahin, “Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma”, 180.

18 Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumları*, trc. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent, 4. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 47-56.

Orçan, tüketim kültürüne sahip toplumları, tüketim kültürünün nimetlerini sınırlı kullandıkları için -ki özellikle üretici olmaktan çok tüketici toplumlar olmaları sebebiyle- *tüketici toplumlar* olarak adlandırmaktadır. Bu toplumlar, yerli ve geleneksel tüketim tarzlarıyla modern sonrası tüketim tarzları arasında sıkışmakta ve adapte süreci yaşamaktadırlar.¹⁹ Buna göre Türkiye, tüketici toplum görünümündedir. Ancak Demirezen, tüketim toplumlarındaki üreticiliğin olup olmamasına bakmamaktadır. Ona göre, tüketim toplumlarını diğer toplumlardan ayıran özellik, insanoğlunun en doğal aktivitesi olan tüketimin toplumu yönlendiren ve belirleyen bir güce dönüşmüş olmasıdır.²⁰ Ayrıca kültür endüstrisinin yerel kültürle eklenerek fabrika bandında yer alması ve kültürel, yerel ve dini metaların buradan çıkarak tüketime sunulması, Türkiye'yi Orçan'ın tüketici toplumundan ayırmakta ve özetle Türkiye'nin bir tüketim toplumu olduğunu da göstermektedir.

1.2. Tüketim Toplumu ve Din

Dinin farklı özellikleriyle birçok tanımı mevcuttur.²¹ Ancak bu çalışma bağlamında değerlendirilecek Demirezen'in tanımına göre din; toplumsal hayata gömülü bir semboller sistemidir. Bu sistem insanoğlunda güçlü, kapsamlı ve uzun süre devam eden halet-i ruhiyeleri ve güdülenmeleri oluşturup, bunu genel bir varoluş düzeninin kavramlarını formüle etmektedir. Bunu, bu kavramlara gerçeklik elbisesi giydirecek yapmakta ve böylece söz konusu halet-i ruhiyeler ve güdülenmeler, kendilerine özgü bir biçimde gerçekçi olarak görünmekte ve toplumsal birliktelikler oluşturmaktadır.²²

Dindarlığı, kısaca, kişinin kendini, mensubu olduğu inanç, değer, ibadetleri içeren sistemin tüm normlarına adanarak yaşaması veya buna çaba göstermesi olarak ifade edebiliriz. Tüketici davranışları açısından bakıldığında dindarlık olgusunun yönlendirici olduğu görülmektedir. Türkiye toplumu, dindarlık bakımından hem eğilimleri hem de davranışları ve fikişsel dünyalarındaki sonuçları bağlamında dindar ülkeler arasındadır.²³ Dolayısıyla

19 Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Türk Tüketim Kültürü*, 2. Baskı (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2008), 29.

20 Demirezen, *Tüketim ve Din*, 34.

21 Bk. Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 73-93.

22 Demirezen, *Tüketim ve Din*, 24.

23 Ali Çarkoğlu - Ersin Kalaycıoğlu, "Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma", *İstanbul Politikalar Merkezi* (2009): 42.

ki dindarlık, hem tüketicilerin Pazar anlayışlarında hem de pazarlamacıların tüketici anlayışında etkilidir.²⁴ Örneğin domuz etinin satın alınması Türkiye'deki tüketiciler tarafından Hristiyan dindarlığının yüksek olduğu ülkelere göre daha az tercih edildiğinden pazarlamacılar, bu ürünleri pek fazla sunmamaktadır. Buna karşın Kurban Bayramı'nda dini bir görev olarak, büyükbaş hayvan satın alımının diğer dinlerin yaygın olduğu ülkelere göre daha çok olduğu görülebilir. Ayrıca helal-haram yeme içme gibi giyinme vb. gündelik yaşam eylemleri de bireylerin veya toplumun bağlı olduğu yağın dine göre şekillenmektedir. Bu durumda dindarlığın tüketim toplumlarındaki tüketici seçimlerini etkilemede başat bir rolü olduğu söylenebilir.

2. YABANCILAŞMA KAVRAMI

Latince'deki "*başkası*", "*yabancı*" anlamına gelen "*alienus*" kökünden türetilen ve batı dillerine "*kendinden geçme, benliğinin 'dış'ına çıkma*"²⁵ olarak "*alienation*" biçiminde geçen yabancılaşma, yerli olmayan, ona bir biçimde uygun düşmeyen²⁶ anlamına gelmektedir. Bu anlamda bireylerin yaşamlarının kontrolünü kaybetmelerini, birbirlerinden veya belirli bir ortamdan uzaklaşmalarını ifade etmektedir. İnsanın, dünyaya, çevresine ve diğer insanlara yabancılaşmış olduğu fikri, bu kavramın temelini oluşturmaktadır. Yabancılaşma birçok şekilde açıklanabilmekle beraber, tüm yabancılaştırmaların kökeninde, insanın emeğinin sonucunda ortaya çıkardığı ürününe başkaları tarafından el konulması yatmaktadır.²⁷ Kavram, başta Hegel olmak üzere birçok düşünür tarafından açıklanmaktadır. Ancak kapitalist sisteme bir tepki olarak sistematik bir biçimde ele alınmasının Marx ile gerçekleştiği söylenebilir.

Yabancılaşmanın insanı mekanikleştiren, metalaştıran ve sonunda köleleştiren rasyonalist uygarlık biçimine karşı oluşan bir başkaldırı simgesi olduğunu savunan Marx'a göre, bu durum dört boyutta gerçekleşmektedir. Birincisi; işçinin kendi emeğine olan yabancılaşmasıdır. Kapitalist sistem içindeki işçi; emeği sonucu ortaya çıkan ürün üzerinde kontrol sağlayamamaktadır. Böylece işçinin emeği veya emeğiyle ürettiği ürün, işçi için giderek

24 M. Emre Çubukçuoğlu - S. Burak Haşlıoğlu, "Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerine Etkisi", *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2012): 1-18.

25 Sibel Özbudun v.dğr., *Yabancılaşma Ve...* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007), 16.

26 Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar* (İstanbul: Açılımkitap Yayınevi, 2011), 497.

27 Özbudun v.dğr., *Yabancılaşma Ve...*, 52.

farklı bir durumu ortaya çıkarmaktadır.²⁸ İşçinin ürettiği ürün, kendilerinin değil, işverene veya üretim araçlarına sahip olanlara aittir. Pazara sürülen bu ürün, ona emek vererek üreten birey tarafından parayla satın alınmaktadır. İşçi, emek verip ürettiği ve sonrasında kendisine pazarda sunulan ürünü satın almak için gerek duyduğu paraya, yine çalışmak zorunda kalarak ulaşmaktadır. Yani işverene emeğini yine satmakta ve emek vererek ürettiği ürünü almak için yine emek vererek başka ürünler üretmektedir. Böylece pazardaki ürün, artık işçiye yabancılaşmakta ve işçi de emeğinin sonucu olan bu ürününe yabancılaşmaktadır.²⁹

Yabancılaşmadaki ikinci boyut; işçinin üretim sürecinde kontrol imkânı bulamaması sonucu, üretim sürecine olan yabancılaşmasıdır. Birey için işi veya mesleği, sadece haftalık veya aylık ücret karşılığı verdiği ve maddi-manevi güç harcadığı bir emek süreci değildir. İşçinin, bir ürünün üretim planlamalarına ve üretim sürecinin kontrolüne doğrudan imkân bulamaması, onun mekanik bir robot veya makineden farkının olmadığını açık bir işarettir. Nitekim mekanikleşmiş bu düzen, egemen zihin tutumu olarak sıradanlığı, heyecansızlığı gerektirmekte ve bireyin yaşamındaki büyüleri yok ederek, insanı hesap edilebilir bir konuma götürmektedir.³⁰ Marx, emeğin yabancılaşmasına sebep olan üretim sürecinin, insanların yaratıcılığını, yaşamsal niteliklerini ve doğaları gereği yaptıkları faaliyetlerini etkilediğini; işçileri üretim sürecinin bir çarkı haline getirerek, onları başkalarının istediklerini üretmek zorunda bıraktığını ve böylece insanları da üretim sürecinin hâkimi değil kölesi konumuna getirdiği için yabancılaştıklarını belirtmektedir.³¹

Marx'ın önem verdiği üçüncü yabancılaşma, doğaya yani insanın kendi doğasına yabancılaşması biçimindedir.³² İnsanların emeği sonucu ürettikleri nesne, onu üretene, ondan bağımsız ve ona yabancı olarak görünmektedir. Emeğin ürünü, emek sahibine yabancılaştıran süreç neticesinde işçiden ayrılmaktadır. Verilen veya sahip olunan emek, bu noktada, işçinin doğasının

28 Gökhan Ofluoğlu - Ozan Büyükyılmaz, "Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünümleri" *Kamu-İş Dergisi* 10/1(2008): 126.

29 Karl Marx, "1844 El Yazmaları", *Yabancılaşma*, trc. Barışta Erdost, 4. Baskı (Ankara: Sol Yayınları, 2010), 22.

30 Fritz Pappenheim, *Modern İnsanın Yabancılaşması Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, trc. Salih Ak (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002), 32.

31 Marx, "1844 El Yazmaları", 24-25.

32 Marx, "1844 El Yazmaları", 26-27.

bir parçası olmaktan çıkmaktadır. Artık çalışmak yani emek harcamak, sonucunda yabancılaşan bir ürüne götürdüğü için işçiyi mutlu etmemektedir. İşçinin doğası gereği yaptığı ussal, nitelikli, bilinçli ve istekli çalışma eylemi, artık hayvanların içgüdüsel olarak yaptığı bir eylemden farklılaşmamakta ve işçileri fiziksel ve zihinsel yönden yok etmektedir. Bu anlamda çalışmaktan ziyade çalışmamak yani yabancılaşmaya götüren bir eylemi yapmanın aksine o eylemsel süreçten uzak kalmak, onu kendine/doğasına geri getirmektedir. Bu da aslında insanın doğasına aykırı ve yabancı bir durumdur.³³ Özetle, insanlar, doğaları gereği günlük yaşamlarında hatta ömürleri boyunca, yaşamlarını idame ettirebilmek için yeme, içme, barınma ve giyim ihtiyaçları dışında olmazsa olmaz bir şeye gerek duymamaktadırlar. Ancak kapitalist sistemin bir çarkı olan insan, sürekli üretmek ve ihtiyacı olamamasına rağmen ürettiklerini tüketmek hususunda yönlendirilmektedir. Bu durumda kendisine engel olamayan insan, kendisine ve egemen olmaya çalıştığı doğasına yabancılaştırılmaktadır.

Son olarak insanın kendi türüne olan yabancılaşması, dördüncü boyutu oluşturmaktadır. İnsanın, emek vererek ürettiği ürününe ve üretim sürecinin etkileri neticesinde oluşan doğasına yabancılaşması, kendi türündeki insanlara yani insanın insana yabancılaşmasını dolaysız olarak doğurmaktadır.³⁴ Nitekim yabancılaşma, yalnızca işçiler ve onların emeği arasındaki ilişkiyi içermemekte; ayrıca toplumdaki bireyler arasındaki ilişkiyi de şekillendirmekte ve çarpıklaştırmaktadır. İnsanlar, diğer insanlarla işbirliği içinde ortaklıklar yapabilecekken, aksine onları rakipleri olarak görmekte ve yalnızlaşmaktadırlar. Böylece kapitalist sistemin mantığıyla çarpıklaşan toplumsal ilişkiler, insanların kendi türündeki diğer insanlarla ilişkisini etkileyerek, yine kapitalist sınıflar aracılığıyla gerçekleşmektedir.³⁵

Marx'ın kapitalist sistemi çözümlemede kullandığı yabancılaşma kavramının, günümüz tüketim toplumlarındaki kapitalist görünümle de ilişkili olduğu ve bu toplumları analiz etmemize imkan verdiği gösterilebilir.

2.1. Tüketim Toplumu ve Yabancılaşma

Tüketim toplumundaki tüketici kodların etkisiyle kendisine hızla yabancılaşan bireyler, suni ihtiyaçlarını karşılamak ve refahını sağlamak için üretim sürecinin kölesi durumunda kalmakta ve bu haliyle sürekli kendisini

33 Marx, "1844 El Yazmaları", 28-29.

34 Marx, "1844 El Yazmaları", 29.

35 Dan Swain, *Yabancılaşma Marx'ın Teorisine Bir Giriş*, trc. Hande T. Urbarlı (İstanbul: Durak İstanbul Yayıncılık, 2013), 50-51.

yenilemeye çalışan bir birey haline dönüşmektedir. Bu durumu Baudrillard şu şekilde değerlendirmektedir³⁶:

“Modern insan hayatını giderek daha az emek içinde üretimle, ama giderek daha fazla kendi ihtiyaçlarının ve refahının üretimi ve sürekli yenilenmesiyle geçirir. Modern insan, tüketimci potansiyelliklerinin ve kapasitelerinin tamamını seferber etmeye odaklanmalıdır. Eğer bunu unutursa, kendisine mutlu olmama hakkına sahip olmadığı kibarca ve ısrarla hatırlatılır. Dolayısıyla modern insanın edilgin olduğu doğru değildir. Modern insanın sergilediği ve sergilemek zorunda olduğu sürekli bir etkinliklerdir. Aksi halde modern insan sahip olduğuyla yetinme ve toplumdışı olma riskiyle karşı karşıya kalacaktır.”

Toplumdışılık, oluşturulmuş bir statüye ve sürece işaret etmektedir. Modern tüketim toplumlarındaki birey, toplumun verdiği statüye, görev ve ve normlara uygun davranmaya çalışmakta ve kendisi için buna çaba göstermektedir. Toplumun içinde kalmak, kendisine ait statüyü korumak veya yükseltmek için bazı tüketim alışkanlıklarını edinmek (moda takibi, gösterişçi veya sembolik tüketim gibi), bireylerin toplumdan dışlanmamaları, toplum içerisinde ayakta durabilmeleri ve varlığını kabullendirebilmeleri için gerekli olan ipuçlarını vermektedir.

Üretim sürecinde bulunamayan, emeğinin sonucunda ortaya çıkan metalleri sahiplenemeyen, doğayı sürekli tüketme amacıyla kontrol altında tutmaya çalışan tüketim toplumundaki bireyler, kendi yeteneklerini, varlıklarını ve benliklerini unutmakta, kendilerine yabancılaşmakta ve tüketmek için yaşamaktadırlar.

Baudrillard, tüketim toplumlarındaki tüketimi, bireyin kimlik inşasını sağlayan bir vitrin olarak görerek, bireyin kendisiyle yani öznesiyle ilişkisindeki yabancılaşmasına dikkat çekmekte; bireyin yabancılaştırıcı bir merci tarafından kendi kendisine yabancı hale getirildiğini savunmakta ve bundan dolayı tüketimi oyuncul görmektedir. Ayrıca tüketimdeki oyunculluğun giderek kimliğin acıklı yerine geçtiğini vurgulayan Baudrillard, bu oyunculluğun tüketici bireyi, taklide, kendisinin dışındaki bir kendiliği oluşturmaya, yapay haz ve mutluluklarla yaşamını sürdürmeye götürerek yabancılaşmasına neden olduğunu belirtmektedir.³⁷

Gerçekliğin yerini suretlerin aldığı kapitalizmin bugünkü konumu, artık suretlerin (marka değeri, sembol) tüketilme aşamasına geçmiştir.³⁸ Bura-

36 Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, 86.

37 Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, 232-235.

38 Şahin, “Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma”, 187.

daki birey, izlediği reklamlarla kendine yeni bir kendilik yani öznelik satın almakta; televizyon ve medyadaki mutlu aileleri taklit ederek ki özellikle onlar gibi yaşamak ve tüketmek eğilimine yönelerek, hayatını ve ailesini özündeki kodlardan ayırmakta ve tüketim kodları ve sahte mutluluk kodlarıyla kendini donatmaktadır. Netice itibarıyla kendisine, bedenine, ruhuna, yeteneklerine, emeğine, çevresine, doğaya ve bunlarla beraber toplumsal yaşamını yönlendiren dine yabancılaşmaktadır.

2.2. Din ve Yabancılaşma

Bu çalışmanın temel taşları, Marx'ın yabancılaşma kavramı üzerine yerleştirilmektedir. Marx, gerek kendi döneminin gerekse kapitalist sistemin yabancılaşma boyutlarını göstermektedir. Nitekim bu çalışma, İslam'da veya diğer dinlerde yabancılaşma kavramını ortaya koymaya çalışmamaktadır. Fakat hem genel manada yabancılaşma kavramının dinle ilişkisini ortaya koyabilmek hem de tüketim toplumunun Türkiye örnekleminde yabancılaşma ve din ilişkisi analizini yapılabilmesi için İslam ve diğer dinlerde, bireylerin dine yabancılaşması tezahürlerine değinmek gerekmektedir.

Özellikle batı düşünce sisteminde yabancılaşmaya ilişkin durumlar, Eski Ahit'e dayandırılarak, orada anlatılan putperestlikle açıklanmaktadır. Bu yönde putperestlik, tapınılan putların insan elinden ve emeğinden çıkan bir nesneye tapınılması olarak ele alınmaktadır.³⁹ Böylece putperestlikte, insan kendi elinden ve emeğinden çıkan nesnelere tapınmaktadır. Bu durumda, insan hem kendine yabancılaşmakta, hem de emeği sonucunda ortaya çıkan nesnesine artı değer atfederek yani kutsallık ekleyerek, nesnesine yabancılaşmaktadır. Kısaca, insan ya kendi yarattığı putun altında ezilerek kendisine ve nesnesine yabancılaşmakta ya da kendi üstüne kıvrılarak, kendi ağırlığı altında ezilerek kendisine, hemcinslerine ve temsil ettiği güce karşı yabancılaşmaktadır.⁴⁰ Burada, insanın kendi elleriyle ürettiği, fakat sonrasında fetiş bir bağ oluşturarak kendi ürününe yabancılaşması durumunun, Marx'ın emeğin ürününe yabancılaşması boyutuyla ilgili olduğu söylenebilir.

Hristiyan dünyasında yabancılaşmayla ilgili çeşitli açıklamalar vardır ve birçoğu insanın kendine ve dünyasına yani var olduğu mekâna yabancılaşması üzerinedir. İlk insan Hz. Âdem'in şeytanın kandırması sonucu işlediği "ilk günah" ile başlayan, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve Tanrı'nın

39 Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, trc. Kaan H. Ökten (İstanbul: Antan Yayınevi, 2004), 80.

40 Emrah Köksal, "Kurumsal Yabancılaşma", *Polis Bilimleri Dergisi* 12/2 (2010): 111.

oğlu olduğu inancının yani Hz. İsa'nın Tanrısal özelliklerle kutsanmasıyla devam ede gelen bir yabancılaşma durumu gerçekleşmektedir. Fakat Tanrı'ya bir başkaldırı olarak görülen bu yabancılaşma, sonsuza kadar sürmeyecek ve kiliseye yönelindiğinde ortadan kalkacaktır.⁴¹

İlk günah konusu, İslam dininde yabancılaşmanın faklı bir yorumuyla ele alınmaktadır. Hz. Âdem, yaptığı bir eylemle cennetten dünyaya gönderilmiştir. Böylece insanın asıl mekânı olan cennetten ayrılmasıyla yabancı bir mekâna gelmesi ve insanın Tanrıdan kopması, ondan uzak kalması veya ayrı düşmesi asıl yurdundan çıkarılması sonucunu doğurarak, dinine yabancılaşmasının bir sebebini oluşturmaktadır. İnsanı yabancılaşmadan kurtaracak yol ise peygamberlere yönelmekle gerçekleşecektir.⁴²

Kur'an'da yabancılaşmayla ilgili konulara bakıldığında, insanın fıtrat gereği nankör⁴³, cimri⁴⁴, zalim⁴⁵, cahil⁴⁶, gaflet içinde⁴⁷ gibi olumsuzluklara sahip olduğu ifade edilirken; yaratılanların en güzeli⁴⁸, kâinatın ona hizmete sunulduğu varlık⁴⁹, Allah'ın halifesi⁵⁰ gibi yüceltici özelliklerine de yer verilmektedir. Kur'an'a göre insan, kökünde yabancılaşmış bir varlık değil, aksine yabancılaşma problemlerini aşabilecek zengin bir potansiyele sahip, yetkin bir varlıktır ki fıtratındaki bu olumsuz özellikleri, onu yaşamı boyunca duyarlılık içerisinde olmasını sağlamak üzere ilahi uyarılar olarak mevcuttur.⁵¹ Ayrıca Kur'an, gurur ve kibrin⁵², ölçü ve tartıda hile yapmanın⁵³, ticaret ahlakının çıkar için kullanılmasının⁵⁴ yabancılaşmaya neden olacağını

41 Tuncar Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi Hristiyanlığın ve Marksizmin Kökleri* (Ankara: Alesta Yayınevi, 2002), 83-87.

42 Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2015), 219-222.

43 Nasr, 110/6.

44 Maide, 5/137.

45 Al-i İmran, 3/72.

46 A'raf, 7/179.

47 Asr, 103/2.

48 Tîn, 95/4.

49 Mülk, 67/15.

50 Bakara, 2/30.

51 Muhammet Çakmak, "Yabancılaşma Kavramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Kur'an'ın Yabancılaşma Kavramına Bakışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1996): 306.

52 Al-i İmran, 3/87.

53 Muttaffîn, 83/1-3.

54 Bakara, 2/188.

da ifade etmektedir. Bunlara ek olarak Ma'un Suresi incelendiğinde, yabancılaşan insanın özellikleri sıralanmaktadır. Yabancılaşan insanlar, dini yalanlar, öksüzü itip kakar, yoksulu doyurmada önyak olmaz, namazlarının değerini bilmez, gösteriş için ibadet eder ve en ufak bir yardımı esirgemektedirler.⁵⁵ Bu durumu Çakmak şöyle özetlemektedir:

“Kur'anın nazarında insan, paylaşmayan, karşılıksız harcamayan ve merhametli olmayan bir yapıya büründüğü zaman ilahi mesajla bağlarını koparır. Çünkü O, hayatı ve yaşadığı topluma karşı yabancılaşmıştır. Bu çerçevede Kur'an'da yabancılaşma, insanın yaşadığı toplumdaki münasebetleriyle ilişkilendirilmektedir. Şu halde Kur'an, yabancılaşmadan kurtulabilmenin yolu olarak toplumsal insan olmayı gerekli görürken, bir taraftan da insani ilişkilerimizde, bencil ve tutkularımızın esiri olarak davranmamayı öğütlemektedir.”⁵⁶

Bu ifadelerden yola çıkarak, aslında bu durumun Marxist perspektifte, adı koyulmamış yabancılaşma olduğu söylenmelidir. Bu anlamda özellikle tüketimsel bir eylemde, dini değer, ritüel ve mekânlarında bir uzaklaşma, kopma, anlam kayması veya başkalaşma varsa bunun tanımı dine yabancılaşma olarak ifade edilebilir.

3. DİNE YABANCILAŞMA

Marx, dini düşünce ve kurumları insanların yarattığını; dinin mevcut ekonomik ve sosyal eşitsizlikler karşısında insan için bir teselli aracı olduğunu; bu inancın kaynağının gündelik yaşamda tecrübe edilen yabancılaşma olduğunu; sadece komünist bir toplum düzeniyle bu yabancılaşmanın üstesinden gelinebileceğini ve dini düşünce ve kurumların bu şekilde ortadan kalkacağını ifade etmektedir.⁵⁷ Bu açıklamadan anlaşılabacağı üzere Marx, dinin yabancılaşma kaynaklı bir inanç sistemine sahip olduğunu belirtmektedir.

Fromm, Marx'ın insanların yabancılaşması kavramıyla dindeki günah kavramının çok benzeştiğini; her ikisinin de “insana karşı” ve “insana yaramayan”, yani onu bozan olgulara verilen isim olduklarını ve her ikisinin de insanı gerçek hedefinden saptırıp, ayrılıkçı anlayış doğrultusuna sürüklediğini ifade etmektedir.⁵⁸ Bu manada dine yabancılaşma konusu Marxist perspektifte açıklanabilir bir durumdur. Böylece bu çalışma için öngörülen dine yabancılaşma, Marx'tan hareketle, tüketim toplumundaki dini değer,

55 Ma'un, 107/1-7.

56 Çakmak, “Yabancılaşma Kavramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Kur'an'ın Yabancılaşma Kavramına Bakışı”, 308.

57 Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today*, (New York: Oxford University Press, 2002), p. 102.

58 Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, 11.

ritüel ve mekânların metalaşmasıyla ortaya çıkan yeni bir boyut ve durum olarak bireyin dine yabancılaşması üzerinedir.

Bir tanımlama yapmak gerekirse *dine yabancılaşma; dinin, tüketim toplumu ile etkileşime girerek metalaştığı anda kendi değer, ritüel ve mekânlarında meydana gelen orijinal/hakiki/merkezi anlamından kopma, uzaklaşma ve başkalaşmasının bir sonucu olarak bireye yabancılaşması durumudur*. Bu tanım itibariyle, Türkiye toplumunun tüketim toplumu olması neticesinde, dinin burada tüketim toplumunun kodlarıyla etkileşime girerek ve metalaşarak, tükettirmek için bir kâr aracına dönüştüğünü; metalaşan dinin öz, orijinal, kök anlamında kopmaların gerçekleştiğini; dini değer ve ritüellerde ise dinin merkezinden uzaklaşmasına ve Marx'ın yukarıdaki dört yabancılaşma boyutuna ek olarak, bireylerin dine yabancılaşmasına yol açtığı görülebilir.

3.1. Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Din

Tüketim toplumunun etki ettiği noktada din, çoğulcu bir durumla karşılaşmaktadır. Dini çoğulculuk, dini geleneklerin herhangi bir grubun elinde bulunmaması gibi yapısal değişimler nedeniyle din-toplum ilişki biçiminin değişmesiyle ilgilidir. Çoğulcu yapıda bireyin birden çok varoluşsal dünyadan birini tercih edebileceği alternatif dünya inşa etme durumun var olması durumunda, din, satın almak zorunda olmayan müşteriye satılmaktadır.⁵⁹ Bununla beraber, çoğulcu durum, her şeyden önce bir pazar konumundadır ve burada dini kurumlar birer teşhir merkezleri haline gelirken, dini gelenekler ve değerler de tüketici malları haline dönüşerek metalaşmaktadır. Nasıl olursa olsun bundan dolayı hatırı sayılır ölçüde dini aktivite, pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlamaktadır.⁶⁰ Böylece, tüketim toplumunun sunduğu yaşam tarzının etkili olması ve dinin pazar ekonomisine girmesiyle dini metalaşma örnekleri de görülmektedir.

Dinin pazar ekonomisinde kâr kazandıran bir meta olarak kullanılmasıyla ilgili çalışmalar birkaç yüzyıl önceye dayanmaktadır.⁶¹ Özellikle “*rasyonel seçim teorisi*” bazı düşünürler tarafından dine uygulanmaktadır.⁶² Postmo-

59 Abdülkadir Zorlu, “Batılı Bir Yaşam Tarzı Olarak Tüketim: Türkiye’de Tüketim Ürünlerinin ve Kültürünün Tarihsel Gelişimi”, *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi* (2003): 7.

60 Peter Ludwig Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, trc. Ali Coşkun, 4. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 241-242.

61 Bk. Peter L. Berger and et al., *Religious America Secular Europe? A Theme And Variations*, (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008).

62 Bk. Mehmet Ali Kirman, “Rasyonel Seçim Kuramı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam*

dern dönemdeki dini çeşitlilik, dini seçeneklerin artmasına neden olmakta ve bireylerin istedikleri dini tercih etme yelpazesini genişletmektedir. Bu dönemde, seçim yaparken rasyonel davranan bireyler, kendilerine göre getirisi (haz, mutluluk, korunma duygusu, para, evlilik, prestij, grup aidiyeti gibi) en yüksek olanı tercih edebilirler.⁶³

Bireyler hangi dini, mezhebi veya dini grubu tercih edeceklerini, ne sıklıkla ve hangi şekilde dini aktivitelere ve gruplara katılacaklarını kendileri belirleyebilmekte; zamanla dini tercihlerinde önemli ölçüde değişiklik yapabilmekte veya dinlerini değiştirebilmektedirler.⁶⁴ Bu durum özellikle son çeyrek yüzyılda ortaya çıkan “yeni dini hareketler”⁶⁵ ile tüketim toplumuna eklenilerek günümüzde “açık büfe din” veya “kafeterya dini”⁶⁶ olarak karşımıza çıkmaktadır. Açık büfe din olarak da tabir edilen sosyal durumda, bireyler kendi istek ve arzularına göre yemek seçer gibi din veya dini semboller tercih edebilmektedirler. Dinler ya da dini değerlerin tüketim metasına dönüştüğü bu durumda, bu metaları satın alan veya seçen bireyler için bu dinler ve değerlerinin, renkleri farklı araba çeşitlerinden bir farkı kalmamaktadır.⁶⁷ Böylece bu kesime ait bireyler, dinin metalaşan görünümünü satın alarak tüketicilikte yeni bir sınıfı oluşturmaktadırlar: *din tüketicileri*. Din tüketicileri, böyle bir pazarda çeşit çeşit dini değer, ritüel ve mekânları satın alarak, dinin veya pazardaki dinlerin orijinal anlamlarının kaymasına, merkezi anlamlarından uzaklaşmasına sebep olmakta ve Marxist manada kendi ürettiği emeği fetişleştirmesi açısından bireylerin dine yabancılaşmasına neden olmaktadır.

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (2013): 66-98; Adnan Selman - Ramazan Uçar, “Dini Tercihleri Anlama ve Açıklanmaya Farklı Bir Yaklaşım: Rasyonel Seçim Teorisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/10(2011): 91-110; Laurence R. Iannaccone, “Rational Choice Theories of Religion: Summary and Assessment”, *Rational Choice: Framework For The Scientific Study of Religion*, Ed. L.A. Young (New York: Routledge, 1997), 25-44.

63 Birsan Banu Okutan, *Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın Marjinalizasyondan Entegrasyona* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 50.

64 Laurence R. Iannaccone, “Voodoo Economics? Reviewing The Rational Choice Approach to Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/1 (1995): 77-78.

65 Bk. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, “Dini Gruplar ve Yeni Dini Hareketler”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 507-576.

66 Bk. Mara Einstein, *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age* (New York: Routledge, 2008); Ted G. Jelen, *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2002).

67 İsmail Demirezen, “Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 107.

Kurgusal bir örnekle; din tüketicisi, inanç ihtiyacını karşılamak için pazara gider ve İslam'dan tevhid inancını sepetine koyar; bağışlanma ihtiyacı için Hristiyanlıktan günah çıkarma ritüelini ekler; yeme-içme alışkanlıkları için Yahudilikten kaşer/koşer listesini edinir; gündelik yaşamın stresiyle başa çıkabilmek adına Budizm'den yoga ve meditasyonu tercih eder ve kendisine bireysel bir din veya dini inanç, ritüel, değerler sistemi oluşturmuş olur. Böylece din tüketicisi, dinin kendisine zor gelen taraflarına maruz kalmadan, dünyada sıkıntı çekmeden, din veya dini inanç, değer vd. ihtiyaçlarını gidermektedir. Bu durum marketten bir şişe su almakla aynıdır. Çünkü suyun hangi marka, boyutta ve şişede olmasını istiyorsanız ona göre seçim yapabilirsiniz. Hatta istenilirse din tercihi yapmadan, bilgi edinmek ve yaşam biçimini öğrenmek için haftalık, aylık veya bir süreliğine o dine mensup kişilerce, tüketici tarafından tercih edeceği düşünülen din yaşanabilir, ibadetleri eda edilebilir. Bazı günlerde veya haftalık, oruç tutarak, namaz kılarak Müslüman gibi yaşamının nasıl bir şey olduğu tadılması için paketler sunan, kültür turizmi adında çeşitli geziler vardır. Bunlardan birinde; *“İstanbul’da bir aylığına Müslüman olun: günde beş kez ve hızlı bir şekilde dua edin”* başlığıyla Müslümanlığı tanıtmak üzere tanıtımlar sunulmaktadır. Bu tanıtımlar, sadece Müslümanlık için değil; *“Bir Aylık Yahudi”* ve *“Bir Aylık Keşiş”* gibi farklı paketleri de içermektedir.⁶⁸ Bu durum, tüketim kültüründeki hiçbir şeyi kaçırmama, her şeyin tadına bakma tutumunun neticesinde farklı dinlere ve dini yaşamlara bireylerin ulaşmalarını sağlamakta ancak bir yandan da dini değer, ritüel ve mekânları pazar tezgahına sermektedir.

3.2. Dini Ritüel ve Mekânlara Yabancılaşma

Tüketimin, her kesimden ve her inançtan bireyleri tüketici sınıfına sokma öğretisi, inananları farkında olmadan dini ritüellere ve mekânlara yabancılaştırmaktadır. İslam dininde önemli bir yeri olan hac ve umre ritüellerinde, kapitalist tüketim kodlarının etkisiyle bir metalaştırılma durumu gerçekleşmektedir. Bu metalaştırılma, hac ve umrenin gerek hakiki dini anlamlarında gerekse eda edildikleri mekân veya yerlerin ilahi mesajlarında, bireylere yönelik bir başkalaşmaya neden olmaktadır.

Hac ve umre organizasyonlarındaki VIP özelliği ile özel jiplerle gezdirilen, Kâbe manzaralı ve açık büfe yemek ve içecekleri olan bol yıldızlı otellerde ibadet yapmak, ayrıcalığın ve üstünlüğün bir işareti olmaktadır.

68 “Be Muslim for a month in Istanbul: pray five times a day and fast”, The Guardian, erişim: 2 Nisan 2019, <https://www.theguardian.com/travel/2011/apr/21/muslim-for-month-istanbul-turkey>

Örneğin lüks hac ve umre alanında hizmet veren bir firmanın yetkilisi, bir röportajda kendi şirketlerini şöyle tanıtmaktadır:

“...araçlar son model oluyor. 50 kişilik otobüsleri 28 kişilik özel araçlara dönüştürdük. İnsanlar transfer esnasında rahat olsun diye bu araçlara en fazla 20 kişi alıyoruz. Ziyaret yerlerine en yakın otellerde konaklama yapılıyor. İsteyenlere 5 yıldızlı Kabe gören odalarda konaklama şansı sunuyoruz. Normal şartlarda bir hacıya tabldot yemek verilirken, özel turları seçenler sabah, öğle, akşam açık büfeden yemek yi-yebiliyor.” Arafat’ta da Hac Bakanlığı’nın tahsis ettiği çadırlar yerine, 5 yıldızlı, klimalı çadırda misafirlerin ağırlandığını...“Orada yemekler yine 5 yıldızlı bir otelin aşçıları tarafından hazırlanıyor. Tura özel olarak hazırlanan alanlarda özel tuvalet ve özel banyolar da bulunuyor...Hac öncesi yapılan toplantı da Çırağan Sarayı’nda gerçekleştiriliyor...Uçuşlar business class yapılıyor. Suit odalarda konaklanılıyor. Medine’de Mescidi Nebevi ve Mekke’de, Kabe gören odalarda kalınıyor. Transferler büyük ciplerle sağlanıyor. Gruplara kulaklık sistemleri üzerinden bilgi veriliyor. Özel ne isteniyorsa ayarlanıyor.”⁶⁹

Hac ve umre ibadetleri, insanları eşitleme ve kulluklarının dışındaki farklılıklarını önemsizleştirme üzerine kuruluyken bu tür organizasyonlarla sınıf farklılığına ve üstünlüğünü vurgulamaya ve tüketim toplumuyla dini hassasiyet arasındaki bir ironiye işaret etmektedir.⁷⁰ Bu durum, din ve dindarlık üzerinden maddi veya manevi çıkar elde etmek için dini eylemlerin samimi dindarlık objesinden samimi olmayan veya en azından istismar edilen süjeye dönüşümü mahiyetinde bir din istismarına işaret etmektedir. Din istismarı veya sömürsünü yapanlar, maddi ve manevi çıkarları uğruna gerçekleştirdikleri davranışlarını, insanlara iyi göstermek, haklılaştırmak veya izah etmek için bazı kılıflar uydurmakta ve dini olarak meşrulaştırmaktadırlar.⁷¹

Reklam ve medya üzerinden tanıtımı yapılan bu tür organizasyonlar, tüketicilere ibadet kolaylığı ve paket servis gibi imkânları sunsa da; ibadetin özünden bir kopuşa, dini değerlerin başkalaşmasına götürmektedir. Ayrıca hac ve umrenin dini bir gereği yerine getirme amacından turistik gezi amacına doğru dönüşümü ve değişimi gerçekleştirerek, dini mekânların manevi anlamını da sömürmekte ve bireylerin dine yabancılaşmasına neden olmaktadır.

69 “VIP Hac butik umre”, Hürriyet Gazetesi, erişim: 2 Nisan 2019, <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/vip-hac-butik-umre-40362973>

70 Demirezen, *Tüketim ve Din*, 91.

71 Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Özgü Yayınları, 2005) 68-70.

Dini duyguların ve ibadetlerin üst seviyede yaşanıldığı veya yaşanılmaya çalışıldığı bazı zaman dilimleri vardır. İslam dini özelinde bunların başında, Ramazan ayı gelmektedir. Müslümanlar, Ramazan gelmeden çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere bazı hazırlıklar yapmaktadırlar. Ancak Ramazana has olan ihtiyaçların tüketim toplumu içinde nasıl bir biçimde istismar edildiği ve Ramazanın kendi ritüellerinde bulunmayan aşırı veya gösterişçi tüketimin ne ölçüde revaçta olduğuna dikkat edilmelidir. Bu konuda Okutan, geniş bir analizle Ramazanın tüketim toplumundaki görünümünü ve metalaşmasını popüler kültür çerçevesinde işlemektedir. Okutan'a göre; tüketim toplumu pek çok özel gün ve gecelerin değerlerini metalaştırdığı gibi Ramazan gibi bir aylık süreci ve ritüellerini de piyasa kurallarına uydurmakta ve pazarın döngüsüne göre yeniden ele almaktadır. Ramazan, gazete ve dergilerde işlenerek çeşitli iftar ve sahur mekânlarında sunulmakta; medyada çeşitli ramazan ekleri, hediyeler, dini kitaplar verilmekte; bazı bankalar Ramazana özel faiz indirimleri veya oranları uygulamakta; alışveriş merkezlerinde ramazan etkinlikleri düzenlenmekte ve bu durumun sonucunda Müslümanlar için dini bir kurtuluş ve fırsat ayı olan Ramazan, tüketim toplumunun kodlarıyla bezenerek tüketmek için bir fırsat ayına dönüşmektedir.⁷² Böylece bireyler, dini inançları gereği bazı eylemlere yönelmekte ancak bu eylemlerin tüketim kodlarıyla sunulmasıyla farkında olmadan kapitalist çarkın bir dişlisi olarak din tüketicisi sınıfına girmektedirler. Böylece bireyin metalaştırılan dini değer ve ritüellere yabancılaşması gerçekleşmektedir.

3.3. Gösterişçi Dindarlık ve Yabancılaştırılan Tesettür

Tüketim toplumlarında tüketimin öznesi artık göstergeler düzenidir. Göstergeler düzeni, bir vitrin olarak toplumsal statülerin belirlenmesine yani bireylerin hangi vitrinde olduklarına etki ederek, onları göstergeler tüketiminin oyunculuğuna itmektedir. Tüketimin bu oyunculuğu, giderek kimliğin trajikliğinin yerine geçmekte ve birey, kimlik oluşumunu bu oyunculuk üzerinden tamamlamaktadır.⁷³ Yani birey, toplumsal kimliğini, bulunduğu sınıftaki vitrin üzerinden tanımlamaktadır. Bu durumu Veblen, gösteriş için mal alımı anlamında "gösterişçi toplum" olarak nitelemekte ve bu kesimi, zamanın üretici olmayan tüketimini yaptıkları için aylak sınıfı olarak adlandırmaktadır.⁷⁴ Bu sınıfın süreklilik arz eden tüketimi, israfla tüketim

72 Okutan, *Türkiye'de Popüler Kültür Din ve Kadın Marjinalizasyondan Entegrasyona*, 85-93.

73 Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, 231-232.

74 Thorstein Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, trc. Zeynep Gültekin - Cumhur Atay (İstanbul: Babil Yayınları, 2005), 44.

yaptığı sonucunu çıkarmaktadır. Aslında bu durum, itibarlı olabilmek için müsrif olabilmeyi öngörmektedir. Yani aylak sınıfın veya gösteriş toplumu-
nun bir üyesiysen ve itibarın varsa müsriflik kaçınılmaz olarak vardır.⁷⁵ İşaret
değeri daha yüksek olan tüketim mallarını elde eden birey, böyle bir sistemde
daha yüksek konumu elde eder ki aslında metaları kendilerine sunacakları
farklıklar için satın alırlar. Bu durum insanın kendisine tamamen yabancı-
laşmasını sağlayan önemli faktörlerden birini açığa çıkarmaktadır.⁷⁶

Türkiye, tüketim ve din etkileşimini özellikle dinin metalaşması veya
İslam'ın *ticarileşmesi*⁷⁷ sürecini gösteren bir tüketim toplumu örneğini oluşturmaktadır. Metalaşma sürecinde İslam dininin Türkiye toplumu sınırları
içinde, kapitalist ve tüketim toplumu kodlarıyla bir eklemleme göstererek
kendi değer ve ritüellerine yabancılaştığını ve bunun yer yer gösterişçi tüketim için yapıldığını görmek mümkündür.

Türkiye tüketim toplumunda, dinin metalaştırılması ve bireyin dine yabancılaşmasının en belirgin hali, tesettür giyiminde görülmektedir. Tesettürün tüketim toplumu içinde yer bulması, ona yer açılması veya tüketilmeye zorlanmasıyla gerek biçiminde gerekse anlamında orijinalinden kopmalar meydana gelmekte ve yabancılaşma sürecine girmektedir. Tesettürdeki bu sürecin en önemli örneğinin başörtüsünde meydana geldiği söylenebilir. Örtünme, dini bir gereklilikten, sembolik bir kimlik inşasına doğru evrilererek, modern dünyada İslam dinine getirilen yeni bir yorum olarak ortaya çıkmakta; geleneksel örtünmeden ayrılması, değişimi mümkün olmayan geleneksel biçimden uzaklaşması ve modanın bir aracı olması amacıyla "*türban*" adı ile tanımlanmaktadır.⁷⁸

Nitekim Türkiye'de 1980'li yıllardan itibaren tesettür sektöründe reklamlar başlamış ve günümüze kadar çeşitli dönüşümlere uğramıştır. İlk yapılan reklamlarda tesettür, elle çizilmiş resimlerle gösterilmekte; kadın vücudunu gösteren, kaş, göz, makyaj gibi kadın mankeni andıran reklamlar olmamaktaydı. Ancak modern dünyanın hızla gelişen medya ve reklam sektörleriyle tesettür modası da buna uymaya başlamıştır. 1990'lı yıllarda yüzleri makyajlı, örtülü gerçek mankenler kullanılmaya başlanmış; 2000'li yıllarda bunlara ek olarak vücut dili öne çıkarılan, jest ve mimikleriyle albeniliği arttırılmaya

75 Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, 67-73.

76 Demirezen, "Tüketim Toplununun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi", 103.

77 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 8.

78 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, 10. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 17-19.

çalışan mankenler, reklamların ana malzemesi olmuştur.⁷⁹ Böylece tesettürün kendine özgü bir modası ve tüketim piyasası doğmuştur.

Tekbir Giyim, Türkiye’de tesettür kıyafetlerini stil ve renk açısından farklılaştırarak tesettürle modayı birleştiren ilk ticari kurum olma özelliği taşımaktadır.⁸⁰ Firma sahibi Karaduman tarafından yapılan açıklamalar, dini değer ve ritüeller üzerinden bireylerin dine yabancılaşmasını göstermektedir:

“Bugün bir çok kuaförün salonunda bizim defile ve kataloglarda kullandığımız modeller bağlanıyor. Baş bağlama modellerindeki değişimde en büyük etki siyasi baskıların yanında dini otoritelerin zayıflamış olması. Mesela eskiden bir Timur Taş Hoca vardı. Bu hocamızın verdiği vaazların konusu ne olursa olsun mutlaka örtünme konusunu da işler ve tesettürün önemini her vaazında vurgulardı. Bugün insanları dini anlamda yönlendiren kimse olmadığı için herkes canının istediği gibi başını bağlıyor diye düşünüyorum. Eskiden bol kıyafetler büyük boy başörtülerimiz rağbet görüyordu ama şimdi kimse bu tür örtülere ve kıyafetlere ilgi göstermiyor. Herkes kendi duygu ve düşüncelerine göre örtünmeye başladı. İlk başta ürettiğimiz başörtü boyutları satılsa biz yine o model üretmeye devam ederiz. Ama biz büyük boy örtüler üretsekte onlar alıp istedikleri gibi başlarını bağlayacaktır.”⁸¹

Bu gibi firmaların sayısı oldukça artmış, ayrıca tesettürü konu edinen dergiler de yayımlanmaya başlanmıştır. Tesettür moda dergilerinden Âlâ Dergisi, 2011 yılında başladığı yayın hayatından bu yana tüketim toplumuna farklı bir araç ve amaçla hizmet etmektedir. Özellikle tesettürde sade ve muhafazakâr bir kimlikten uzak durarak, makyajlı başörtülü kadınların modellik yaptığı ve dini aksesuarların marka etiketleriyle tanıtıldığı bu dergi⁸², “Âlâ Fashion Party Tarihteki En Büyük Kızlar Partisi” sloganıyla tesettürlü kapak kızı yarışması ve girişlerin ücretli olduğu bir parti düzenlemek istemiş, fakat muhafazakâr kesimden gelen eleştiriler üzerine iptal etmiştir.⁸³ Kapitalist kâr güdüsünde tüketim kodlarıyla bezenerek sunulan bu tür organizasyonlar, bireylere dinlerini daha iyi yaşamaları için fırsatlar sunuyorsa da, bireylerin bu fırsatlara olan dini yöneliminin yanında yabancılaştırıcı etkiyi de beraberinde getirmektedir. Bireyler, üretim araçlarına sahip olan bu tür kitlenin yabancılaştırıcı tutumunu

79 Fatma Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 126-129.

80 Zorlu, “Batılı Bir Yaşam Tarzı Olarak Tüketim: Türkiye’de Tüketim Ürünlerinin ve Kültürünün Tarihsel Gelişimi”, 6.

81 “Tesettürde Vücut Hatları Devrimi”, *Hürriyet Gazetesi*, erişim: 2 Nisan 2019, <http://www.hurriyet.com.tr/tesetturde-vucut-hatlari-devrimi-3567169>

82 Okutan, *Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın Marjinalizasyondan Entegrasyona*, 123-124.

83 “Tepki Geldi Asena’lı Tesettür Partisi İptal”, *Hürriyet Gazetesi*, erişim: 3 Nisan 2019, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/teпки-geldi-asenali-tesettur-partisi-iptal-26581649>

görememekte; kendilerine verilen fırsatların haz ve coşkusunda, metalaştırılan dini değerleri koşulsuz kabul etmektedirler. Bu anlamda, dinin yerel kültür endüstrisinin bir çarkı olduğu ve bunun çeşitli hallerinin Türkiye’de gün be gün arttığı görülmektedir. Ancak bu durumun yüksek dini eğitimi alan kesimlerdeki etkinliği tartışmalıdır. Nitekim Şahin’in İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yaptığı bir çalışmada; araştırmaya katılan öğrencilerin % 43.9’luk bir diliminin medya yapımlarına yansıyan lüks yaşam biçimleri ve rol modellerinden etkilendikleri; ancak buna rağmen tüketim toplumunun medya, reklam ve moda endüstrileri aracılığıyla yoğun bir şekilde empoze ettiği bu yaşam biçimlerinden ziyade din ve aile gibi geleneksel ve koruyucu, kalıcı, muhafazakar değerleri ihtiva eden sosyolojik kurumların öğrencilerden tarafından daha fazla benimsenip içselleştirildiği görülmüştür.⁸⁴

Dini gereklerin tüketim pazarına girdiğinde çeşitli değişimlerin kaçınılmaz olduğu açıktır. Nitekim tesettür modası bu değişimler doğrultusunda kendi vitrininin “in” ve “out”larını oluşturmaktadır.⁸⁵ Böylece tesettür modasını izlemek örtülü kadını, kendi cemaati içinde farklılaştırmaya götürmekte, ancak genel örtünme pratiği üzerinden ise birleştirmektedir.⁸⁶ Başörtüsü, bir simge olarak aşkın değerlere gönderme yapması açısından seküler/modern kadını, markalı ve belirli stillerin taşıyıcısı olarak geleneksel örtülü kadından ayırmakta; fakat genel örtünme ilkelerini barındırmasıyla dini yaşam tarzı içerisinde bir aidiyet simgesi haline gelmektedir.⁸⁷

İşaret veya gösteriş değeri, tüketicinin dini değer ve ritüellerin asıl manasının görmesini engellemektedir. Çünkü tüketim toplumlarında metalaşan dinin hakiki anlamı, işaret kodlarıyla sarmalanmakta ve gizlenmektedir. Doğal olarak dindar tüketiciler, dini, salt anlam ve önemiyle değil, işaret değeri üzerinden görerek tüketim yapmaktadırlar. Bu sonuç, dini değer ve ritüellerin yabancılaşmasını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Lakin önemli olan nokta; bireylerin bu tür tüketim faaliyetlerini, dini gerekçelerle yaptıkları ve dini sosyal yaşamlarını sürdürmek üzere tüketime yöneldikleridir.

84 M. Cem Şahin, “Popüler Kültürün İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Stilleri Üzerindeki Etkisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3/1-6, (2009): 189-191.

85 “İslamcı basında tesettür kavgası”, *Milliyet Gazetesi*, erişim: 2 Nisan 2019, <http://www.milliyet.com.tr/islamci-basinda-tesettur-kavgasi/guncel/haberdetayarsiv/05.08.2001/248926/default.htm>

86 Mutlu Binark - Barış Kılıçbay, *Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye’de Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, 2000), 91.

87 Zorlu, “Batılı Bir Yaşam Tarzı Olarak Tüketim: Türkiye’de Tüketim Ürünlerinin ve Kültürünün Tarihsel Gelişimi”, 6.

Bireylerin İslam'ın emirlerine uyma veya yaşama niyetleriyle yaptıkları tüketim, dindarlık temelinde ve dindarlık adına gösteriş yapmalarına neden olmakta ve Okumuş'un "*gösterişçi dindarlık*" tabiriyle yeni bir dindarlık boyutuna işaret etmektedir. Bu gösterişçi dindarlar, gerçek dindarlar gibi dini erdemliliğe ulaşma özelliği taşımamakta; insanların görmeleri, onlarla sahip oldukları veya işaret ettikleri gösterişleri üzerinden ilişki kurmaktadırlar.⁸⁸ Ancak dine yabancılaşma ve gösterişçi dindarlık arasındaki fark; bireyin dini tüketiminin veya eylemlerinin niyetinin gizli kalmasıyla gerçekleşmektedir.

Bireylere, yaptıkları eylemin nedenini tek tek sormanın veya bunu araştırmanın imkânsızlığı, bizi, dini değer, ritüel ve mekanlar ile dindar veya inanan bireyler arasındaki ilişkiyi objektif olarak analiz etmeye yönlendirmektedir. Bu durumda eylemlerindeki işaret veya gösteriş anlamı ve değeri üzerinden dindarları yorumlamak da onlara karşı bir haksızlığa sebep olabilir. Bu bakımdan bireylerden öte onların bulundukları toplumsal sisteme gönderme yapmak daha sağlıklı olabilir. Çünkü metalaştırılarak dindar bireylere çeşitlilikle sunulan dini değer ve ritüeller, onlara tercih edebilme şansı veriyor görünse de, aslında din kataloglaştırılarak birey tarafından tercih etme zorundallığında bırakılmaktadır. Yani hakiki dinle etkileşimlerine engel olunmakta ve onlara sömürü ve kâr amacı güdülerek sunulan din gösterilmektedir. Özne olan bireyden önce, ona metalaştırılarak, istismar edilerek ve yine dini yaşama adına kılıfıyla meşrulaştırılarak sunulan ve tüketmeye zorlanan dini değer ve ritüelleri, bu süreçte eklemleyenleri ve kapitalist çarkın dişlisi haline getirenleri öncelikli göstermek gerekmektedir. Bu bakımdan hem din hem de dindar bireylere yönelik gerçekleşecek haksızlığı, objektif olarak değerlendirmek zorlaşmaktadır. Bundan dolayıdır ki dine yabancılaşma kavramının bu durumu analiz etmek için objektif bir yöne sahip olduğu söylenebilir.

Özetle; tüketim toplumundaki dini ibadet, değerler ve diğer ihtiyaçları karşılamada, lükse, israfa ve gösterişe yönelik bir değişimin gerçekleştiği görülmektedir. Tesettür tüketiminin gerçek anlamından farklı olarak işaret değeri üzerinden ve moda, defile veya çeşitli dergilerin katkılarıyla tercih edilmesi ve ayrıca hac, umre, oruç gibi ibadetlerin ve dini değerlerin VIP etiketiyle lüks ve israf içermesi yani dinin metalaştırılarak sunulmasıyla bireylerin dine yabancılaşmaları net bir biçimde gerçekleşmektedir.

88 Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 24-27.

SONUÇ

Tüketim, insanlık tarihinin başlangıcından yaşadığımız ana dek var olan bir olgudur. Bu olgu, toplumsal birçok durumla ilişkilidir. Bunlardan biri de yabancılaşma kavramıdır. Birçok düşünürün ele aldığı bu kavram, Marx tarafından sanayileşme ve kapitalizm süreçlerini analiz için daha sosyolojik veriler sunmaktadır. Marxist yabancılaşma kavramı, günümüz tüketim toplumlarını incelemede ve çözümlemede imkân sağlamakta, ancak yeterli olamamaktadır. Her ne kadar bu çalışmanın temel kavramsal alt yapısını oluştursa da, bu kavramın salt manada Türkiye tüketim toplumunu çözümlemede verimsiz kaldığı görülmektedir. Bu durum, yabancılaşmaya farklı bir boyut getirilerek veya başka bir çerçevede ele alınarak, bu çalışmayla giderilmeye çalışılmıştır. Nitekim yabancılaşmanın tezahürleri, Türkiye tüketim toplumundaki dini değer, ritüel ve mekanları üzerinden analiz edilerek gösterilmeye çalışılmıştır. Burada yapılan yabancılaşma analizi, Marx'ın kavramsal tanımından yola çıkılarak dini değer, ritüel ve mekânlardaki kopma, uzaklaşma ve başkalaşmayı gözler önüne sererek yapılmaktadır. Aksine bu çalışma, mutlak bir Marksist yabancılaşma analizi olmayıp, yabancılaşmanın benzer nitelikleriyle din ile etkileşimini gösterme üzerinedir.

Türkiye toplumunda tüketim toplumu ve dine yabancılaşma ilişkisi belli başlı örneklerle yukarıda ifade edilmeye çalışılmıştır. Dinin meta olarak görülmeye başlanmasıyla dinin hakiki anlamından kopuşa, uzaklaşmaya ve başkalaşmaya götürdüğü ve Türkiye toplumunda tüketim kodlarının etkisiyle birçok alanda dine yabancılaşmayı ortaya çıkardığı belirtilmiştir. Dine yabancılaşma, bu çalışmada dini değer, ritüel ve mekânların orijinal anlamlarından uzaklaşması, bireye başkalaşması ve tüketim toplumunun bir metası olarak merkez anlamında değil işaret değeri üzerinden satın alınmasıyla nesneleşmesinin tezahürlerini kapsamaktadır. Bu sürece etki eden tezahür ortamlarından biri modadır. Nitekim modayla beraber dini gerekliliğin bir tezahürü olarak tesettürde seri üretim başlamış ve bu üretim sonucunda sunulan ürünlerin satın alınması için reklamlar ve giyim sektörünün olmazsa olmazlarından olan defileler sektörde yer edinmiştir. Bu defileler, dini anlama sahip bir eşyanın pazarlama kodlarıyla metalaşmasına ve merkezinden kopmasına yol açarak, dinin işaret değeri üzerinden oluşturulan anlamıyla tüketilmesine ve bunun sonucunda dine mensup kişilerce yabancılaşmasının bir tanıtımını podyumlara taşımaktadır. Böylece podyuma çıkan tesettür ve başörtülü kimlik bir şov aracına dönüşmektedir.⁸⁹

89 Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, 126.

Şov ve gösteriş malzemesi olan ve israfa ve gösterişe yönelten tesettür reklamları ve medyası, Müslüman kadınların bazılarına göre dinlerini daha iyi yaşamak için yaptıkları alışverişi, metalaşma kısı kacına sokmaktadır. Özetle; bireylerin mensup oldukları dinin inanç ve gereklerine göre yaşama isteklerini karşılamak üzere kapitalist tüketim kodlarıyla süslenerek sunulan ve Marxist manada, bireylerin kendi elleriyle veya üretim araçlarına sahip burjuva sınıfıyla moda, reklam vb. araçlarla önlerine getirilen din, bireylerce satın almak zorunda bırakılmalarıyla yabancılaşmalarına götürülmekte ve dine yabancılaşmanın bir başka boyutunu göstermektedir. Türkiye toplumu da bir tüketim toplumu olarak, dini değerlerin kapitalist bir meta gibi kullanıldığı ve yer yer dini metaların fetiş hale getirildiği bir toplum örneği olarak buna analiz imkânı vermektedir.

Tüketim toplumlarının her şeyiyle kâr ve tüketime yönlendirme üzerine kurulmuş çabası, Türkiye’de dinin meta olarak pazarlanmasına; bireylerin Müslüman kimlikleri dâhil olmak üzere dini ibadetlere ve değerlere yabancılaşmasına sebep olmaktadır. Özellikle kadınların dini ritüellerin anlamları konusunda, tüm eleştirilere ve tartışmalara açık olarak, kopmalar yaşaması ve dine yabancılaşmaları görülmektedir. Bundan dolayı tüketim, bireyin, kendisi ve inançları üzerine düşünmesine engel olmakta; onu meta tutkusuna köle bir bireye götürmekte ve onun aslolan aşkın ile ilişkisini kesmektedir. Tüm bunların sonunda, dinin metalaşma sürecinin etkisi altındaki bireyler, içinde bulundukları tüketim toplumunda, dinin gereklerini icra ederken veya etmeye çaba gösterirken, dini değer, ritüel ve mekanlarına peyder pey yabancılaşmaktadır. Bu durum, Marx’ın sanayileşme sonrası kapitalist sistemdeki bireylerde gördüğü dört yabancılaşma boyutuyla rahatça ilişkilendirilmekte ve yeni bir boyut olarak dine yabancılaşmaya götürmektedir.

Bu çalışmanın, bir giriş, bu konuya dair bir açıklama veya çözümleme getirilmeye çaba gösterilen bir deneme olduğu göz önünde tutularak, çeşitli araştırmaların yapılmasına veya yapılanların farklı bir perspektiften de okunabilmesine fayda sağlayacağını ve ışık tutacağını ummaktayız.

KAYNAKÇA

- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*. İstanbul: Açılımkitap Yayınevi, 2011.
- Barbarosoğlu, Fatma. *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*. Trc. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. 5. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Özgürlük*. Trc. Kübra Eren. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Berger, Peter Ludwig. *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. Trc. Ali Coşkun. 4. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Binark, Mutlu - Kılıçbay, Barış. *Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye’de Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi*. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, 2000.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. Trc. İrem Kutluk. 3. Baskı. Ankara: Dost Kitapevi, 2009.
- Bulaç, Ali. *İnsanın Özgürlük Arayışı*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2015.
- Coşgun, Melek. “Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012): 837-850.
- Çakmak, Muhammet. “Yabancılaşma Kavramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Kur’an’ın Yabancılaşma Kavramına Bakışı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1996): 301-312.
- Çarkoğlu, Ali - Kalaycıoğlu, Ersin, “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma”. *İstanbul Politikalar Merkezi* (2009): 1-43.
- Çubukçuoğlu, M. Emre - Haşiloğlu, S. Burak, “Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerine Etkisi”. *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2012): 1-18.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumları*. Trc. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent. 4. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Demirezen, İsmail. “Tüketim Toplumu’nun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 97-109.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim ve Din*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Trc. Mehmet Küçük. 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Fromm, Erich. *Marx’ın İnsan Anlayışı*. Trc. Kaan H. Ökten. İstanbul: Antan Yayınevi, 2004.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. 10. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Hürriyet Gazetesi. "Tepki Geldi Asena'lı Tesettür Partisi İptal". Erişim: 3 Nisan 2019. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/tepki-geldi-asenali-tesettur-partisi-iptal-26581649>

Hürriyet Gazetesi. "Tesettürde Vücut Hatları Devrimi". Erişim: 2 Nisan 2019. <http://www.hurriyet.com.tr/tesetturde-vucut-hatlari-devrimi-3567169>

Hürriyet Gazetesi. "VIP Hac butik umre". Erişim: 2 Nisan 2019. <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/vip-hac-butik-umre-40362973>

Iannaccone, Laurence Robert. "Voodoo Economics? Reviewing The Rational Choice Approach to Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/1 (1995): 76-88.

Köksal, Emrah. "Kurumsal Yabancılaşma". *Polis Bilimleri Dergisi* 12/2 (2010): 107-123.

Marshall, Gordon. "Suç". *Sosyoloji Sözlüğü*. Trc. Osman Akınbay - Derya Kömürücü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2014.

Marx, Karl. *Kapital, Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*. Trc. Alaattin Bilgi. 2. Baskı. 1. Cilt. Ankara: Sol Yayınları, 1978.

Marx, Karl. "1844 El Yazmaları". *Yabancılaşma*. Trc. Barışta Erdost. 4. Baskı. Ankara: Sol Yayınları, 2010.

Milliyet Gazetesi. "İslamcı basında tesettür kavgası". Erişim: 2 Nisan 2019. <http://www.milliyet.com.tr/islamci-basinda-tesettur-kavgasi/guncel/haberdetayarsiv/05.08.2001/248926/default.htm>

Ofloğlu, Gökhan - Büyükyılmaz, Ozan. "Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünümleri". *Kamu-İş Dergisi* 10/1 (2008): 113-144.

Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 17-35.

Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2005.

Okutan, Birsan Banu. *Türkiye'de Popüler Kültür Din ve Kadın Marjinalizasyondan Entegrasyona*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Orçan, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türk Tüketim Kültürü*. 2. Baskı. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2008.

Özbudun Sibel - Demirer, Temel - Markus, George. *Yabancılaşma Ve...* Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007.

Pappenheim, Fritz. *Modern İnsanın Yabancılaşması Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*. Trc. Salih Ak. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.

Swain, Dan. *Yabancılaşma Marx'ın Teorisine Bir Giriş*. Trc. Hande T. Urbarlı. İstanbul: Durak İstanbul Yayıncılık, 2013.

Şahin, M. Cem. "Popüler Kültürün İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Stilleri Üzerindeki Etkisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3/1-6, (2009): 167-200.

Şahin, M. Cem. "Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma". *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008): 173-194.

The Guardian. "Be Muslim for a month in Istanbul: pray five times a day and fast". Erişim: 2 Nisan 2019. <https://www.theguardian.com/travel/2011/apr/21/muslim-for-month-istanbul-turkey>

Tuğcu, Tuncar. *Yabancılaşma Problemi Hristiyanlığın ve Marksizmin Kökleri*. Ankara: Alesta Yayınevi, 2002.

Türk Dil Kurumu. "Tüketim". Erişim: 1 Nisan 2019. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cb1af99a82563.73286365

Veblen, Thorstein. *Aylak Sınıfın Teorisi*. Trc. Zeynep Gültekin - Cumhuriyet Atay. İstanbul: Babil Yayınları, 2005.

Wolff, Jonathan. *Why Read Marx Today*. New York: Oxford University Press, 2002.

Tokat Ebu Şems (Vezir Ahmed Paşa) Zaviyesi Vakfı*

Tokat Abu Shams (Vizier Ahmed Pasha) Dewish Lodge' Foundation

Muhammet OKUDAN

Dr. Öğretim Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assist.Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Divinity,
Department of History of İslam and Arts, Science of Siyar and İslamic History
Tokat, TURKEY

muh.okudan@gmail.com

ORCID: org/0000-0002-3400-1410

Geliş Tarihi: 05.04.2019, Kabul Tarihi: 03.05.2019

DOI: 10.34085/buifd.549871

Öz

Ebu Şems Zaviyesi Tokat'ta Sultan II. Mesut döneminde Hicri 687/Miladi 1288 yılında Ebu'l-Hasan bin eş-Şems tarafından inşa ettirilmiştir. Bu zaviyeye gelir getirmek üzere Tokat merkezde çeşitli dükkânlar, bahçeler, değirmen hissesi ile Artukabad'da çeşitli köyler vakfedilmiştir. Vâkıf, zaviyede görev yapmak üzere şeyh, sufi, müezzin, bevvâb gibi çeşitli kadrolar ihdas etmiş ve bu görevlere azatlı kölelerinin atanmasını şart koşmuştur. Vakfın muhasebesi ile ilgili Osmanlı öncesi döneme ait herhangi bir belge tespit edilememiştir. Aynı şekilde Osmanlı döneminde de Ebu Şems Zaviyesi ile ilgili bir belgeye rastlanmamıştır. Bununla birlikte yapının Osmanlı döneminde "Vezir Hankahı", "Vezir Ahmed Paşa Zaviye ve Türbesi" olarak isimlendirildiği anlaşılmıştır. Gerek Ebu Şems gerekse Vezir Ahmed Paşa hakkında detaylı bir bilgi bulunamamıştır. İncelenen muhasebe kayıtlarında vakfa bir takım müdahaleler yapılarak akarların büyük bir kısmına el konulduğu saptanmıştır. 19. Yüzyılın sonlarına doğru ciddi bir tamirat geçiren zaviye 1939 depremine kadar ayakta kalmayı

* Bu makale 18-20 Ekim 2018 tarihinde düzenlenen Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Uluslararası Sempozyumunda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

başarmıştır. 1939 depreminden sonra çekilen fotoğraflarda zaviyenin dış duvarlarının yıkıldığı etrafına baraka şeklinde dükkânların yapıldığı görülmüştür. 1969 yılında eski eser olarak tescil edilen yapı günümüzdeki şeklini 1988 yılında yapılan restorasyondan sonra almıştır. Bu makalede zaviyenin elde edilen vakfiyesi ve muhasebe kayıtları değerlendirilerek Tokat'ın dini ve sosyal tarihinin ortaya çıkarılmasına bir katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebu Şems, Zaviye, Vakfiye, Tokat, Vezir Ahmed Paşa

Dervish Lodge Of Tokat Abu Shams (Vezir Ahmed Pasha) Foundation

Abstract

Zawiya of Abu Shams was built Hijri 687 in Tokat, in period of Sultan II. Mesut. To bring income to this lodge, various shops, gardens and mill shares have been devoted in Tokat Center and Artukabad. In order to serve in the lodge, Vâkif has established various positions such as sheikh, sufi, muezzin and bevvab and stipulated the appointment of their freed slaves. No documents related to the accounting of the foundation were found before the Ottoman period. Similarly, there was no document in the Ottoman period. In the Ottoman period this zawiya started to pass in the documents Vezir Ahmet Paşa's Zawiya and Tomb. Pasha in the source. A large number of mites were seized in the records of the accounting records. By the end of the 19th century, a serious repair, the zaviye managed to survive until the 1939 earthquake. In 1969, it was registered as an ancient work. The building took its present form in the restoration in 1988. This paper is intended to contribute to revealing the religious and social history of Tokat, which is discussed in the framework of the obtained foundation and accounting records.

Keywords: Abu Shams, Dervish Lodge, Waqfiya, Tokat, Vezir Ahmed Pasha.

GİRİŞ

Zaviye bir şeyhin idaresinde tasavvufi eğitimin verildiği, gelip geçen insanların geceleyin misafir edildiği ve karınlarının doyurulduğu dini ve sosyal bir mekân olarak tanımlanabilir. Bu mekânlar için Ribât, dergâh, asitane, hankah, hânğâh, hânîkah, buk'a, tekke ve benzeri isimler Müslümanların yaşadığı farklı coğrafyalarda kullanılagelmiştir.¹

Anadolu'ya Müslüman Türk göçlerinden sonra diğer Anadolu şehirlerinde olduğu gibi Tokat'ta da zaviyeler ortaya çıkmaya başlamıştır. 14-16.

1 Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 247.

yüzyıllar arasında Tokat şehir merkezinde 44, bağlı köy ve kasabalarda 21 zaviyenin kurulduğu belgelerden tespit edilmiştir.²

Ebu Şems Zaviyesinin, varlığını 19. Yüzyılın sonlarına kadar devam ettirdiği, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivindeki belgelerden anlaşılmaktadır. Yapı Ali Paşa Camii ve Ali Paşa Hamamı arasında bulunmaktadır. Bu zaviye ile ilgili Erol Yurdakul tarafından yazılan “Tokat Vilayetinde Bilinmeyen Bir Selçuklu Hankâhı” adlı bir makale bulunmaktadır. Bununla beraber “Ali Açık, XIV-XVI. yüzyıllarda Tokat Zaviyeleri” ve Sedat Emir, “Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar; Kentsel Kolonizasyon Yapıları olarak Zaviyeler I Öncül Yapılar: Tokat Zaviyeleri”, adlı çalışmalarında bu zaviyeden bahsetmişlerdir. Yukarıda değinilen üç çalışmada yazarlar, Ebu Şems zaviyesinin vakfiyesinin kayıp olduğunu zikretmiş, kitabeden ve tahrir defterlerinden yola çıkarak bir takım bilgiler ve değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. Daha sonra vakfiye Ali Açık ve Abdurrahman Sağır tarafından tespit edilmiş Arapça tıpkıbasım şeklinde yayımlanmıştır. Ancak, çalışmanın yapıldığı tarihe kadar vakfiye tercüme edilmemiş ve vakfiyeden yola çıkarak herhangi bir bilimsel veya popüler bir çalışma yapılmamıştır. Ebu Şems Zaviyesi’ni tespit edilen vakfiyesi ve özellikle Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi ile Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinden elde edilen yeni belgeler ışığında yeniden değerlendirmek Tokat’ın yerel tarihi açısından faydalı olacaktır. Makalede önce vakfiyesinden yola çıkarak Ebu Şems’in kimliği, zaviyeye gelir olarak bağladığı akarları, hangi görevlileri tayin ettiği, zaviye ile ilgili hangi şartları koştugu üzerinde durulacaktır. Bununla beraber vakfa yapılan müdahaleler ve vakfın gelir gider kalemleri de ele alınacaktır.

1. EBU ŞEMS’İN KİMLİĞİ

Ebu’l-Hasan bin eş-Şems vakfiyede kendisini nesep sahibi, dinin ve devletin güneşi, büyük melik olarak tanıtmaktadır. Hakkında bunun dışında herhangi bir bilgi bulunmaktadır. Kimliği ile ilgili bir diğer bilgi hankahın dış duvarında bulunan inşa kitabesinde yazmaktadır. Kitabe dört satırdır ve Arapça olarak yazılmıştır. Transkripsiyonu şu şekildedir:

قال الله تبارك وتعالى من عمل صالحا فلنفسه تقرب بإنشاء عمارة هذا الخانقاه المبارك في 1-2
خلد-3 زمن السلطان الأعظم شاهنشاه المعظم غياث الدنيا والدين أبي الفتح مسعود بن كيكاس

2 Ali Açık, “XIV-XVI. Yüzyıllarda Tokat Zaviyeleri”, *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Ed. Kemal Çiçek, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001), 229.

الله دولته وفي أيام ملكة المعظمة صفوة الدنيا والدين أيد الله دولتها إلى الله تعالى وابتغي مرضاته العبد الضعيف المحتاج إلى غفور اللطيف أبو الحسن بن الشمس تقبل الله عنه وأحسن عواقبه في شهر-4 ربيع الآخر لسنة سبع وثمانين وستمائة.

1-Kale'llahu tebâreke ve te'ala men amile salihan felinefsihi. Tekarrebe bi-inşa-i imareti haze'l-hankahî³ el-mübâreki fi 2-Zamani's-sultanil-â'zam şehinşahu'l-mu'azzam Gıyasu'd-dünya ve'd-din Ebi'l-feth Mes'ud bin Keykavus 3-Halledallahu devletehu, ve fi eyyami meliketi'l-muazzama safvetü't-dünya ve'd-din eyyedellahu devletaha ilallahi te'ala ve ebteği merdatihi el-abdu 4-Ed-daifu el-muhtaç ila ğafuri'l-latifi Ebu'l-Hasan bin Eş-Şems⁴ tekabbellellahu 'anhu ve ahsene 'avakıbehu fi-şehri Rebi'il-ahiri li seneti seb'in ve semanine ve sitti mie.⁵

Kitabe metninin 1. satırında Fussilet suresi 46. ayetinin (Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir.) ilk kısmı yazılmıştır.⁶ 2. satırdan anlaşıldığına göre bu hankah Mesud bin Keykavus'un saltanat yıllarında yaptırılmıştır. 3. satırda isim vermeden büyük melikeden bahsedilmiş ve Allah'a onun devlete yardım etmesi için dua edilmiştir. 4. Satırda ise hankahın Ebu'l-Hasan bin eş-Şems tarafından 687 yılında inşa edildiği belirtilmiştir.

Bu bilgiler doğrultusunda Ebu Şems'in Moğolların Anadolu'ya egemen olduğu ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezi otoritesinin bozulduğu dönemde, H.687/M.1288 yılında Tokat'ta hüküm sürmüş yerel beylerden biri olduğu söylenebilir. Yine kitabeden Anadolu Selçuklu Devleti'nin tahtında Mesud b Keykavus'un olduğu anlaşılmaktadır. İlginç olan ise vakfiyede "meliketi'l-muazzama" sıfatıyla bir melikeden bahsedilmesidir. Bu melikenin İlhanlıların Anadolu Valisi Geyhatu'nun ya da Anadolu Selçuklu Sultanı Mesud b. Keykavus'un karısı olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.⁷ Ancak bu hankahtan yaklaşık 4 yıl sonra H.691/M.1292 tarihinde yine Tokat'ta Halef b. Süleyman tarafından inşa edilen hankahın kitabesinde

3 Yapı, belgelerde hankah, zaviye mescit vb. gibi adlarla geçmektedir. Çalışmamızda elde ettiğimiz belgede hankah geçiyorsa hankah, mescit geçiyorsa mescit şeklinde kullandık.

4 Her ne kadar kitabede vâkıfın ismi Ebu'l-Hasan bin Eş-Şems geçse de biz hankahın isminden yola çıkarak Ebu Şems diyeceğiz

5 Kitabe Erol Yurdakul, Sedat Emir ve Ali Açikel tarafından da transkript edilmiştir.

6 Ayetin tamamı şu şekildedir: Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir.

7 Sedat Emir, *Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar; Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zaviyeler I Öncül Yapılar Tokat Zaviyeleri*, 1. Baskı, (İzmir: Akademi Kitapevi, 1994), s.26.

dönemin hükümdarı Mesud b. Keykavus'tan bahsettikten sonra "meliketi'l-muazzama" sıfatı gelmiş peşine bu kişinin Selçuki Havand binti Kılıçarslan olduğu belirtilmiştir.⁸ Muhtemelen Ebu Şems Hankahı kitabesinde bahsedilen "meliketi'l-muazzama" Halef Sultan Zaviyesi Kitabesinde belirtilen Selçuki Havand binti Kılıçarslan'la aynı kişidir. Uzunçarşılıya göre Selçuki Havand binti Kılıçarslan, Sultan Mesud'un amcası IV. Kılıçarslan'ın kızı aynı zamanda İlhanlı Hükümdarı, Abak Han'ın gelinidir.⁹

2. EBU ŞEMS ZAVİYE VAKFI

Ebu Şems Zaviyesi'nin Vakfiyesi Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde ve Hasan Erdem'in özel koleksiyonunda bulunmaktadır. Belge Arapça olarak H.22 Muharrem 693/M.23 Aralık 1293 yılında düzenlenmiştir. Vakfiyeye göre Zaviye, Yaşmeydan'da birkaç evle birlikte inşa edilmiştir. Vâkıf, zaviyeye gelir getirmek üzere Artukabad nahiyesinde bulunan Eyreb, Ebabil, Kerkeruç ve Dimeni köylerinin tamamını, Yaşmeydan ve zaviyenin bitişiğindeki bostanları, Saadettin Eymen, Ağramadaz ve Helvalı denilen yerlerde bulunan üzüm bağlarını, zaviyenin yakınlarındaki değirmenin ¼ hissesini vakfetmiştir. Bunlarla birlikte Ebu Şems 30 cüz (Kur'an-ı Kerim), çeşitli kitaplar, halılar, kandiller, büyük kazanlar, tabaklar, yemek pişirilen ve dağıtılan bakır kaplar, iki tane büyük sofrası, amr mendili¹⁰, taslar, elbise askısı gibi farklı eşyaların da zaviye de kullanılmak üzere satın alınmasını şart koşmuştur. Vakfiyeye H. 10 Recep 700/M. 21 Mart 1301 tarihinde vâkıf tarafından ek yapılarak akarât-ı mevkûfeye suk-ı semmaniyye'de bulunan dükkânlar, kapan hanında bulunan 6 dükkân ve Artukabad nahiyesinde bulunan Ahinköy ve Sarayköy de eklenmiştir.

Vakfiyeye göre, köyler, bahçeler ve değirmenden elde edilen gelir ile önce zaviyenin ve dükkânların bakım onarımı yapılacak ve kırılan, kaybolan kap-kacak ve eşyaların yerine yenisi satın alınacaktır. Vakfedilen bağ, bahçe, arazi vb. gayrimenkuller seneden seneye kiraya verilecek, kira süresi bir yıldan fazla olmayacak ve bu yerleri kiralayanlar kiraladıkları

8 Halef b Süleyman Vakfiyesi BAO, C, Fermanlar, 43, Vakfiyenin Tıpkıbasımı için bkz. Ali Açıklı-Abdurrahman Sağır, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005, s.66-72.

9 İsmail Hakkı, *Tokat, Niksar, Zile Turhal, Pazar, Amasya Vilayet, Kaza ve Nahiyeledeki Kitabeler*, (İstanbul: Milli Matbaa, 1927), s.9.

10 Bir çeşit sofrası bezidir.

yerleri üçüncü kişilere kesinlikle devredemeyecektir. Yine kimlerin hangi şartlarla, belirtilen görevlere atanacağı ve ne kadar maaş alacağı da belgeye yazılmıştır. Buna göre vakfedilen evlerden biri şeyhe diğeri de ve bevvâba lojman olarak tahsis edilecektir. Zaviyede sadece sufiler kalacak ve kaldıkları süre boyunca zaviye içinde ve dışında kendilerine özgü sufi elbisesini giyecekler, sufilerin ahlakını şiar edinecekler, sürekli olarak ibadetle meşgul olacaklardır. Sufiler şeriatın zahirine sıkı sıkıya bağlanacak, günahattan kaçınan seçkin kişilerle dostluk yapacak, şerhilerin ve kötü kişilerin arkadaşlığından uzak duracaklardır. Zaviyede en fazla beş sufi kalabilecek ve kendilerine hergün öğle ve akşam yemekleri verilecektir. Her yıl 10 emma¹¹ yağ alınacak, sufiler gece abdest aldıklarında, teheccüde kalktıklarında ve çeşitli ibadetlerini yaptıklarında bu yağı aydınlatma için kullanacaklardır. Şeyhlerin ve sufilerin zaviyedeki ikamet süreleri bir yılla sınırlandırılacak ancak, mütevellinin uygun görmesi halinde bu süre uzatılabilecektir. Sufiler farz olan namazları vakitlerinde mescitte kılacak, sabah namazından sonra Yasin süresini, ikindiden sonra Fetih süresini okuyacak, vâkıfın kendisi ve anne babasına dua edeceklerdir. Zaviyede kalan sufileri kimse rahatsız etmeyecek, şayet kötü bir fiil, yüz kızartıcı bir suç işler, söz veya fiille arkadaşlarını rahatsız eder iseler bir yıl dolmasa dahi müteveli tarafından seccadeleri kaldırılarak zaviyeden çıkarılacaklardır. Zaviyeye âlim, fazıl, tefsir ve hadis konusunda uzmanlaşmış, ilmiyle amel eden sufi ıstılahlarını bilen, ibadetlerini yerine getiren, mizahtan hoşlanmayan, vakur, insanların kendisine itaat edebilecekleri karizmatik bir şeyh tayin edilecektir. İki hafız görevlendirilerek türbede her gün Kur'an-ı Kerim okumaları sağlanacaktır. Bir kişi hem müezzin hem de bevvâb olacak beş vakit ezan okuyacak ve zaviyenin kapılarını belirlenen zamanlarda açıp kapatacaktır. Vakfın hasılatını toplamak için bir müşrif (nazır) tayin edilecektir. Bir kişi hem câbi¹² hem de hademe olarak atanacak, mahsulün toplanmasına yardım edecek ve sufilerin hizmetini görecektir. Bir aşçı zaviyedeki sufilere çeşitli yemekler pişirecektir. Elde edilen gelirden aydınlatılmada kullanmak üzere ayrıca 3 emma daha mum satın alınacak bu mumlar Cuma günleri, Şaban aylarının 15 inde ve Ramazan ayı gecelerinde yakılacaktır.

Yaptıkları iş karşılığında şeyhe yıllık 720 dirhem ve her gün 24 okka iyi buğday ekmeği, sufilere yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekmek, iki ha-

11 Bir çeşit hacim ölçüsüdür.

12 Vakfın gelirlerini toplayan kimseye denir.

fıza yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekmek, müezzin ve bevvaba yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekmek, müşrife yıllık 300 dirhem ve günlük 3 okka ekmek, câbi ve hademeye yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekmek, aşçıya da yıllık 120 dirhem ve 3 okka ekmek verilecektir.

Vâkır yukarıda sayılan bütün görevlilerin azat etmiş olduğu kölelerinden tayin edilmesini, görevlerin babadan oğula geçmesini, şayet bu azatlı kölelerin nesli kesilirse mütevellinin uygun göreceği kişilerin bu görevlere getirilmesini istemiştir. Vakfiyeye göre akarat-ı mevkûfeden elde edilecek gelirin 9/10 mütevelliyeye verilecek, geri kalan 1/10 lik kısmını ise yukarıdaki şartlar doğrultusunda harcanacaktır. Ebu Şems, kendisinden sonra mütevellilik görevinin kız ve erkek evlatları arasında nesilden nesile aktarılmasını, şayet nesilleri kesilirse bu görevin azatlı kölelerinin çocuklarının üstlenmesini, onların da nesli kesilirse Tokat Kadısına verilmesini şart koşturmuştur. Vakfiyede mütevellinin, zaviye ile ilgili görevlileri atama ve vakıfla ilgili çeşitli işleri yerine getirmede özgür olduğu ifade edilmiş ve mütevellinin bu iradesine kadı veya şehrin yöneticilerinin müdahale etmemesi, yetkilerini nasıl arzu ederse o şekilde kullanması istenmiştir.

Vakfın yarı ailevi vakıf olarak kurulduğu gelirlerin 1/10'u hankahın giderlerine geri kalan 9/10'unun mütevelliyeye ayrılması ve mütevellilik görevini vâkıftan sonra çocuklarına bırakılmasından anlaşılmaktadır. Hankah vakfının gelirinin dönemin şartları içerisinde değerlendirildiğinde oldukça yüksek olduğu tahmin edilebilir. Sayılan birçok görevliye maaş ödenmesi, vakfın sayılan diğer ihtiyaçlarının gelirinin 1/10'undan karşılanabiliyor olması bunu göstermektedir. Ebu Şems'in özellikle hankahtaki sufilerin burada kalış sürelerini bir yılla sınırlaması ve sıkı kurallar koymasından buranın gelip geçenin uğrak yeri olmasından ziyade bir eğitim yeri olarak hizmet vermesini amaçladığı söylenebilir. Vâkır, sufilerin o dönemde Anadolu'da var olan batini hareketlerden etkilenmemeleri için şeriata zahirine sıkı sıkıya bağlanmalarını da tembihlemiştir.

3. EBU ŞEMS ZAVİYESİ MUHASEBESİ

Anadolu Selçuklu Devleti ya da yerel beylikler döneminde zaviyeye ait herhangi bir muhasebe kaydı tespit edilememiştir. Osmanlı döneminde de aynı şekilde Ebu'l-Hasan bin eş-Şems Vakfı'na ait herhangi bir belge bulunamamıştır. Vakıf günümüzde Vezir Ahmed Paşa Hankahı/Zaviyesi/Mescidi olarak bilinmekte olup Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından da bu

adla tescillenmiştir. Tokat'a ait 1455 ve 1576 tarihli tahrir defterleri incelendiğinde "Vezir Hankahı"na ait vakıf kaydının bulunduğu görülmektedir.¹³ 1574 tarihli deftere göre vakfın gelir ve giderleri şu şekildedir.¹⁴

1- Artukâbad'a bağlı Böğed, Ahin, Eyreb ve Dimeni köyleri mâlikâne hisselerinin tamamı. (Toplam 83 müd¹⁵ hububat).

2- Devegörmez yanında Helvalı zeminin geliri.

3- Sarraçlar çarşısında 1 dükkân, senelik kira bedeli 420 akçe.

4- Zâviye civarında çeşitli bahçelerin senelik kira bedelleri 3500 akçe olmak üzere toplam 3920 akçe etmektedir.

Gelirin beşte biri mütevellîye ayrılmıştır. Bu gelir vâkıfın kız ve erkek çocukları arasında eşit bir şekilde paylaşıldığı anlaşılmıştır. Geri kalan beşte dörtlük kısmı ise müertezikaya maaş olarak dağıtılmıştır. Vakfiyeye göre mürtetika: İmam, nâzır, câbi, kâtib, çâhken, sufiler (5 kişi), hafızlar (2 kişi), ferraş, devirhân ve mü'ezzinden ibarettir. Bu görevlilerden nâzıra günlük 3 akçe ve yıllık 120 kile buğday; imama günlük 2 akçe; câbiye günlük 1 akçe ile senelik 80 kile buğday; kâtibe günlük 1 akçe ile senelik 60 kile buğday; çâhkene senelik 50 akçe ile 10 kile buğday; ferraşa senelik 60 kile hububat; hafızlara senelik 80 kile buğday; mü'ezzine senelik 40 kile buğday; diğer mü'ezzine senelik 30 kile buğday ve devirhâna günlük 6, senelik 2100 akçe tahsis edilmiştir. Ayrıca mübarek gecelerde helva pişirilmesi için 1000 akçe ayrılmıştır. Gelir fazlası ise zâviyeye gelip gidenlerin masrafları için şart koşulmuştur.

Yaklaşık 300 yıl öncesine ait kuruluş vakfiyesinde yer alıp da 1576 tarihli tahrir defterinde yer almayan bazı akarlar tespit edilmiştir. Bu akarlar şunlardır: Ebabil, Kerkeruç, Saray köyleri, suk-i semaniyede ve kapan hanında bulunan dükkanlar, çeşitli yerlerdeki üzüm bağları ve değirmenin ¼ hissesi. Yine kuruluş vakfiyesinde, akarlardan elde edilecek gelirin 9/10'u mütevellîye ait olacağı belirtilmişken, 1576 tarihli belgede mütevellîye verilen payın 1/5 e düştüğü saptanmıştır. Ayrıca, 29 Z.hicce 1135/30 Eylül 1723 tarihli belgeye göre Ebu Şems'in neslinin kesildiği mütevellîlik görevini azat ettiği mevlalarının üstlendiği anlaşılmaktadır.¹⁶

13 Fatma Üstek, *Tokat Merkez Kazası Vakıf Kayıtları: H. 984 (M. 1576) Tarihli Defter-i Efka-ı Rum'a Göre*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1985), s. 91; Sedat Emir, *Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar*, s.27.

14 Açıkel, Tokat Zaviyeleri, s.235.

15 Ağırlık ölçüsü birimidir.

16 BOA, C.EV., 445/22549

Yukarıdaki bilgiler değerlendirildiğinde vakfa bir takım müdahalelerin yapıldığı görülmektedir. En başta yapılan müdahale vakfın ismiyle ilgilidir. Ebu Şems Hankahı, Vezir Hankahı ismini almıştır. Bir tarafta zaviyenin kitabesinde kurucu olarak Ebu Şems yazarken diğer tarafta bu ad altında 1574 tarihli tahrir defterinde bir kayıt bulunmamaktadır. Vezir Hankahı'na ait akarlarla Ebu Şems Zaviyesi'nin vakfiyesindeki akarların aynı olması Ebu Şems Zaviyesi'nin isminin zamanla Vezir Hankahı'na dönüştüğünü düşündürmektedir. Bu dönüşümün nedeni hakkında arşiv kaynaklarında bir bilgiye rastlanılmamış olsa da çağdaş araştırmacıların bu konuyla ilgili değerlendirmeleri bulunmaktadır. Tokat İl Kültür Turizm İl Müdürlüğü'nün internet sayfasında Uzunçarşılı ve Karagülle'ye istinaden zaviyenin yıkıldığı Vezir Ahmed Paşanın burayı yeniden inşa ettiği için bu ismin verildiği yazmaktadır.¹⁷ Şayet yıkılıp Vezir Ahmed Paşa tarafından yaptırılmış olsaydı Osmanlı geleneğinde olduğu gibi tarih kitabesinin yanına bir de tamir kitabesi konulması kuvvetle muhtemeldi. Ancak böyle bir kitabe bulunmamaktadır. Yine hankaha girdiğinizde türbede medfun olanların Vezir Ahmet Paşa ve çocukları olduğuna dair latin harfleriyle yazılmış bir bilgi mevcuttur. Vakfiyenin şartlarından biri de hafızların her gün türbede Kur'an-ı Kerim okuması olduğuna göre zaviye inşa edildiğinde orada zaten mezarların var olduğu söylenebilir. Sedat Emir ise 1455 ve 1576 yıllarında yapılmış olan tahrirlerde yapının Vezir Hankahı olarak geçtiğini, Ahmed Paşa' ifadesinin ise 20. Yüzyılın başlarından itibaren kullanıma girdiğini ifade etmektedir. Ona göre Ahmed Paşa isminin ortaya çıkma nedeni 1237/1821 tarihli Tokat Şer'iyye Sicllerinde tespit edilen bir belgedir. Bu belgede Şeyh Ahmed adlı bir kimsenin, Vezir Hankahı Vâkırı sıfatıyla yer aldığı, bu tarihten sonra yazılan belgelerde hankaha Vezir Ahmed Paşa Hankahı isminin verildiğini belirtmektedir.¹⁸ Ancak Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivlerinde yaptığımız katalog taramasında H.29 Zilhicce 1135/ M. 30 Eylül 1723 tarihli H. 29 Ramazan 1148/M12 Şubat 1736 tarihli iki belgede zaviye "Vezir Ahmed Paşa Hankahı" şeklinde geçmektedir.¹⁹ Dolayısıyla "Vezir Ahmed Paşa Hankahı" ismi 20. Yüzyıldan çok daha önceleri kullanımda olduğu söylenebilir. Bizim tespit ettiğimiz bir belgeye göre Vezir Ahmed Paşa Hankahı'nın hemen

17 Detaylı bilgi için Bkz., İsmail Hakkı, *Tokat, Niksar, Zile Turhal, Pazar, Amasya Vilayet, Kaza ve Nahiyelerdeki Kitabeler*, (İstanbul: Milli Matbaa, 1927)

18 Emir, *Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar*, s.29

19 BOA, C.EV, 445/22549; 647/32638. Muhtemelen bu belgeler yazarın çalışma yaptığı sırada tasnif edilip araştırmacıların hizmetine açılmamıştı.

önünde Vezir Ahmed Paşa Sebilhanesi Vakfı bulunmaktadır.²⁰ Sebilhane vakfıyla zaviyenin neredeyse iç içe olması zaviyenin zamanla bu isimle anılmaya başlandığını düşündürmektedir.

Zaviyenin muhasebesiyle ilgili diğer bir belge Tokat Vakıflarının muhasebe kayıtlarını içeren 53 numaralı şer'iyye sicilinde bulunmaktadır. 53 Numaralı Tokat Şer'iyye Sicilinde de hankah Vezir Ahmed Paşa Hankahı Vakfı, Vezir Ahmet Paşa Vakfı şeklinde geçmektedir. Vakfın gelirleri ve giderleri incelendiğinde zaviyenin akarlarında, 1576 tarihli tahrir defterine göre bazı değişikliklerin olduğu tespit edilmiştir. Bu defterdeki ilk kayıt 9 Zilkade 1253/4 Şubat 1838 tarihine aittir.

Gelirler						
Ürünler	Buğday		Arpa		Toplam	Toplam
Köyler	Rubla'ı	Kuruş	Rubla'ı	Kuruş	Rubla'ı	Kuruşu
Ahin	348	2392,5	444	1397,5	792	3790
Böget	256	1760	416	1300	672	3060
Dimeni	64	440	112	350	176	790
Eyreb	184	1265	16	50	200	1315
Toplam	852	5857,5	988	3097,5	1840	8951*
Giderler						
Evkaf-ı Hümayun Öşrü						895
Gelenek Üzere Hakim Efendilere Verilen Muhasebe Harcı						500
Şahnelik						1305
Aşboğaz						432,5
1/5 Vakfın Utekasının Evlatlarına Dağıtılan						1163,5
1/10 Mütevelliyeye Verilen						465,5
Kalanı (Murtezikaya Dağıtılan)						4189,5

Tablo: 1 Vezir Ahmet Paşa Hankahı 1838 Tarihli Muhasebesi²¹

Vezir Ahmed Paşa Hankahı Vakfı'nın 53 Numaralı Tokat Şer'iyye Sicilinde yer alan ilk muhasebe kaydından elde edilen veriler tablo 1 de özetlenmiştir. Veriler incelendiğinde ilk olarak 1576 yılı tahrir kayıtlarında vakfın akarları arasında bulunan gayrimenkullerden bir takım eksilmelerin olduğu saptanmıştır. Bu gayrimenkuller şunlardır: Helvalı zemini, Saraçlar çarşısının

* Toplam gelir 8955 Kuruş olması gerekirken muhasebe kaydına 8951 Kuruş olarak yazılmış ve masraflar 8951 kuruş üzerinden düşülmüştür.

20 TŞSD, df. no. 53, V.88; 94.

21 TŞSD, df. no. 53, V.93, 94.

daki dükkan, ve hankahın civarındaki bahçeler. O tarihte vakfın elde ettiği toplam 3920 akçelik gelirin 3500 akçelik kısmı bu bahçelerden karşılandıği düşünüldüğünde vakfın büyük bir gelir kaybına uğradığı söylenebilir. İkinci olarak vakfın gelirleri buğday ve arpa üzerinden kuruş olarak hesaplanmıştır. Son olarak vakfın gelirinin yarıya yakını Evkaf-ı Hümayun Öşrü, Muhasebe Harcı, Şahnelik, Aşboğaz giderlerine harcanmış, vakfın evlatlarına ve müteveliye ödeme yapıldıktan sonra geri kalan 4189,5 kuruş mürtezikaya dağıtılmıştır. Muhasebe kaydında murtezikanın hangi görevleri yaptığına dair herhangi bir bilgi bulunmamıştır.

Gelirler						
Ürünler	Buğday		Arpa		Toplam	Toplam
Köyler	Rubla'ı	Kuruş	Rubla'ı	Kuruş	Rubla'ı	Kuruşu
Ahin	148	555	142	355	290	910
Böget	104	390	78	195	182	580
Dimeni	72	270	88	220	160	490
Eyreb	44	165	4	15	48	180
Toplam	368	1380	312	785	680	2300*
Giderler						
Evkaf-ı Hümayun Öşrü ve Muharrir Maaşı						287,5
Gelenek Üzere Hakim Efendilere Verilen Muhasebe Harcı						400
Tamirat						212
1/5 Vakfın Utekasının Evlatlarına Dağıtılan						280
Kalani (Murtezikaya Dağıtılan)						1120

Tablo: 2 1839 Yılı Vezir Ahmed Paşa Hankahı Muhasebesi²²

Vezir Ahmed Paşa Hankahı Vakfı'nın 53 Numaralı Tokat Şer'iyye Sicilinde yer alan ikinci muhasebe kaydı 21 Muharrem 1255/6 Nisan 1839 yılına aittir. Bu muhasebe verileri tablo 2 de özetlenmiştir. Tablo 2 deki veriler incelendiğinde ilk olarak vakfın 1838 yılındaki akarlarının değişmediği görülmektedir. İkinci olarak vakfın gelirleri buğday ve arpa üzerinden kuruş olarak hesaplanmıştır. Üçüncü olarak akarlardan elde edilen gelir 1838 yılında 8951 kuruş iken 1839 yılında 2300 kuruşa gerilemiştir. Bunda bölgedeki kuraklık etkili olmuştur.²³ Son olarak vakfın

* Toplam 2165 Kuruş olmasına rağmen 2300 yazılmıştır.

22 TŞSD, df. no. 53, V. 66.

23 Bölgede yaşanan kuraklığın üretim miktarı üzerindeki etkilerine Tokat Halef Sultan Hankahı Vakfı (H.691-1321) adlı çalışmamızda değindiğimiz için burada değinmeyeceğiz.

gelirlerinin neredeyse yüzde 75 azalması vakfiyedeki aşboğazlık giderleri gibi bazı şartların yerine getirilememesine sebep olmuştur.

Vakfin tespit edebildiğimiz son muhasebe kaydı Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde bulunmaktadır. Bu belgeye göre vakfin H.1300/M.1882 den H.1307/M.1889 yılına kadarki dönemde elde etmiş olduğu gelirler tahmini olarak toplanmış ve 1889 tarihinde kayıt altına alınmıştır. Bu belgede gelirlerin hangi ürünlerden elde edildiğine dair herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Buna göre vakfin 7 yıllık geliri 19565 kuruştur. Bu gelirden 340 kuruş tatlı yapımı için, 225 kuruş aydınlatma için 7500 kuruş cami-i şerifin tamirâtı için harcanmıştır. 1725 kuruş tevliyet ücreti olarak mütevellîye teslim edilmiştir. Geri kalan 9790 kuruş ise murtezîkaya maaş olarak dağıtılmıştır.²⁴ Zaviyenin tamirâtı için 7500 kuruş harcanmasından yola çıkarak yapının ciddi bir hasar gördüğü söylenebilir. Cumhuriyet dönemine geldiğinde yapının 1939 depremi öncesinde bakımsız ama ayakta olduğu Tokat Müzesi'nde bulunan fotoğraflardan anlaşılmaktadır. 1945 yılına ait bir fotoğrafta ise yapının doğu tarafının kısmen yıkıldığı görülmektedir.²⁵ 1969 yılında yapının yarısının yıkıldığı, bir kısmının da toprak altında kaldığı, kuzey tarafına inşa edilmiş müftülük binası batı ve güney tarafına inşa edilmiş baraka dükkânlarla tamamen kapatıldığı tespit edilmiştir. Aynı tarihte binanın doğu tarafı ise İş Bankası'nın elinde olup buraya bir şube inşa edeceği öğrenildiğinde durum Eski Eserler ve Anıtlar Kuruluna bildirilerek buranın eski eser olarak tescillenmesi sağlanmıştır.²⁶ Günümüzdeki görünüşünü ise 1988 yılında yapılan restorasyondan sonra almıştır.²⁷

SONUÇ

Ebu Şems Zaviyesi 13. Yüzyılın sonları 14. yüzyılın başlarında Ebu'l-Hasan bin eş-Şems tarafından yaptırılmıştır. Ebu Şems'in kimliği hakkında detaylı bilgi bulunmamakla beraber Tokat'ın yerel beylerinden biri olduğu söylenebilir.

Vakfiye H. 22 Muharrem 693/M. 23 Aralık 1293 oluşturulmuş, H.10 Recep 700/ M. 21 Mart 1301 tarihinde ise ek vakfiye yapılarak bazı akarat-ı mevkûfeler vakfiyeye eklenmiştir.

Osmanlı dönemi kaynaklarında yapı Vezir Hankahı, Vezir Ahmed Paşa Zaviyesi olarak geçmektedir. Zaviye, mescit, mutfak ve sufilerin yaşam alanlarından oluştuğu,

24 VGMA, df.3052, s.59.

25 Emir, *Osmanlı Mimariğinde Çok-İşlevli Yapılar*, s. 30.

26 Erol Yurdakul, "Tokat Vilayetinde Bilinmeyen Bir Selçuklu Hankahı", *Önasya*, V/59-60 (1970), s. 8-9

27 Emir, *Osmanlı Mimariğinde Çok-İşlevli Yapılar*, s. 30.

vakfiyedeki bazı bilgilerden yola çıkarak tahmin edilebilir. Bununla birlikte zaviyenin bitişiğinde şeyh ve bevâbın ikamet etmesi için bugünkü anlamda lojmanlar da inşa edilmiştir.

Vâkıf zaviyeye gelir getirmek üzere köyler, bostanlar, bağlar, dükkânlar ve bir değirmenin ¼ hissesini vakfetmiştir. Vakıf yarı ailevi vakıf olup elde edilen gelirin 9/10'ı mütevellîye 1/10'u ise zaviyenin ihtiyaçları için harcanması şart koşulmuştur.

Osmanlı döneminde bazı köy, değirmen ve bahçelerin çeşitli müdahalelerle vakfın akarları arasından çıkarıldığı tespit edilmiştir. Bu şekilde vakıf büyük bir gelir kaybına uğratılmıştır.

1939 Tokat depreminden sonra kısmen yıkılan zaviye 1969 yılında eski eser olarak tescillenmiş, 1988 yılında yapılan restorasyonla da günümüzdeki görünümünü almıştır.

KAYNAKÇA

Açıkel, Ali. “Tokat Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı (1453-1839) ve Çöreğibüyük Köyü Türbesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (Bahar 2018): 103-125.

Açıkel Ali, Sağırılı Abdurrahman, Ali Açıkel-Abdurrahman Sağırılı, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 2005.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Evkaf, 445/22549; 647/32638.

Erol Yurdakul, “Tokat Vilayetinde Bilinmeyen Bir Selçuklu Hankahı”, *Önasya*, V/59-60 (1970), s. 8-9.

Emir, Sedat, *Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar; Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zaviyeler I Öncül Yapılar Tokat Zaviyeleri*. 1. Baskı. İzmir: Akademi Kitapevi, 1994.

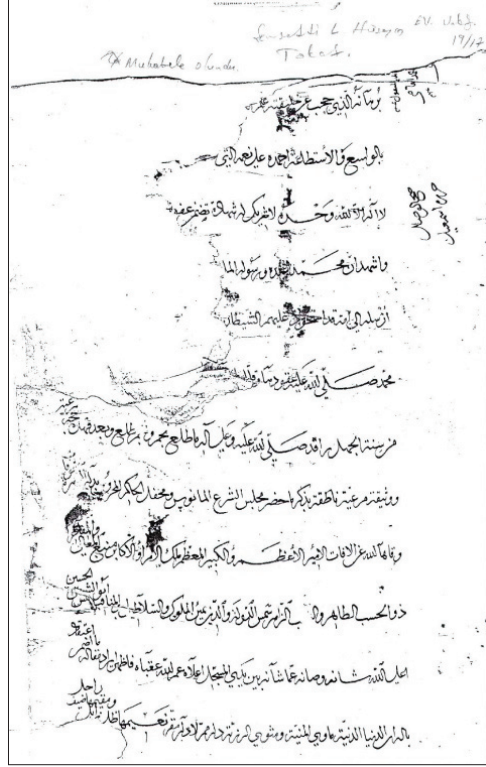
Ocak, Ahmet Yaşar. “Zâviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme”. *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 247-269 .

Tokat Şer’iyye Sicil Defteri (TŞSD), Defter Numarası 53, Varak, 66; 88; 93, 94.

Üstek, Fatma, *Tokat Merkez Kazası Vakıf Kayıtları: H. 984 (M. 1576) tarihli Defter-i Efka-ı Rum’a Göre*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1985.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter Numarası,3052, Sayfa, 59.

Ekler: Vakfiye Metni



Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler*

The Concealer Narrators From Basra

Ali ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadîs Ana Bilim Dalı,
Phd, Bingol University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Bingol, Turkey
celiker81@hotmail.com

ORCID: org/0000-0003-4361-0477

Geliş Tarihi: 20.03.2019, Kabul Tarihi: 04.05.2019

DOI: 10.34085/buifd.542524

Öz

Müdelles hadis, zayıf hadis içerisinde değerlendirilen rivayet çeşitlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İlk dönem hadis âlimleri tarafından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmayan tedlîs, daha sonraki zaman dilimlerinde zem edilmiş ve kizb ile eş değer kabul edilmiştir. Rivayetlerin terkine dönük kusurlardan sayılan “tedlîs” yoluyla rivayette bulunmaya, münekkitlerce sika addedilen râviler de başvurmuşlardır. Söz konusu bu yöntemle hadis nakleden râvilerin rivayetleri, bazı şartlar dâhilinde kabul edilmişken bu şartları haiz olmayan rivayetler ise cerh edilerek terkedilmiştir. Araştırma konumuz olan Basra’da birçok râvi tedlîs yoluyla rivayette bulunmuştur. Özellikle bu râvilerin ekseriyeti hadis münekkitlerince hadis rivayetinde sika olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu râvilerin tedlîs yoluyla naklettikleri rivayetleri hadis âlimlerince değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yaptığımız tetkikler sonucunda Basra’da tedlîs yoluyla rivayette bulunan ve bundan ötürü müdelles olarak cerh edilen râvilerin hadis rivayetlerindeki durumları irdelenmiştir. Elde edilen bilgiler ile bu râviler hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca râvilerimizin yaşadığı belde olan Basra tarihi hakkında da bilgi verilip ilk üç asırda Basra’da hadis ilminin gelişimine kısaca değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Basra, Tedlîs, Müdelles, Rivayet.

* Bu makale, “İlk Üç Asırda Basra’da Hadis İlmi” adıyla Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı’nda 11.05.2017 yılında Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN danışmanlığında tamamlanmış olan doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

Abstract

The concealed hadith is regarded as one of the varieties of rumours considered in the weak hadiths. The phenomenon of concealing, which was not subject to any evaluation by the first period hadith scholars, was adopted in later periods and accepted as equivalent to lie. Narrators who are considered as reliable by critics resorted to conceal which is one of the faults facing the abandonment of the narrations. While the narrations of the narrators who reported by this method was accepted in some circumstances and the narrations that did not meet these conditions were abandoned by refusing. The research which is the subject of the article is planned as concealer narrations from Basra. Within the context of hadith sciences, many narrated by concealing in Basra. In particular, the majority of these narrations had been documented as reliable in hadith narrative by the hadith critics. On the nail, the narratives of the narrations that were transmitted via concealment were evaluated by the hadith scholars. The conditions of the narrations in the hadith narratives, who narrated by concealing and refused due to the concealing in Basra, were analysed and examined in the article. In addition, information about the history of Basra, which is the place where narrations live, was also given and the history and development of hadith in Basra in the first three centuries were mentioned briefly.

Keywords: Hadith, Basra, Concealer, Concealed, Narrative.

GİRİŞ

Cerh-ta'dîl kaynaklarını tetkik ettiğimizde hadislerin sıhhatleri hususunda yapılan ilk değerlendirmelerin sahâbe dönemine kadar gittiği görülmektedir. Sözelimi bütün sahâbîlerin zekâ düzeyleri, ezber yetenekleri ve anlama kapasiteleri birbirlerinden farklılık arz ettiğinden ötürü bazı sahâbîler hadisleri farklı anlayabiliyorlardı. Bu dönemde hadislerle ilgili meydana gelen hata ve yanlış anlamaları, Hz. Peygamber'i yakından tanıyan sahâbe tarafından düzeltiliyordu. Söz konusu bu dönemde hadislerle ilgili meydana gelen hatalar genel itibarıyla râvinin zabt'ından kaynaklanmaktaydı.

Hz. Osman'ın isyancılar tarafından şehit edilmesi sonrasında İslâm belgelerinde fitne hareketleri patlak vermiş ve bunun sonucunda rivayetler uydurulmaya başlanmıştı. Bu döneme kadar sadece râvinin zabt'ından kaynaklanan kusurlara ilaveten râvinin adâletiyle ilgili kusurlar da irdelenmeye başlanmıştır. Nitekim münekkitler bu süreçte hadisleri korumak için isnad sistemini uygulamış akabinde ise isnad silsilesinde yer alan râvileri değerlendirmek amacıyla cerh ta'dîl faaliyetlerine başlamışlardır. Mezkûr bu uygulamalar neticesinde münekkitler tarafından hadis usulünde adâlet ve zabt kusurları belirlenmiştir.¹

1 Geniş bilgi için bkz. Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 1997), 130-138.

Tedlîs, Hadis usûlünde rivayetlerin terkine dönük kusurlardan sayılmaktadır² Kaynaklarda tedlîs konusunu ele alan ilk âlimlerin Basra menşeli oldukları kaydedilmektedir.³ Bu ise, Basralı râvilerin tedlîs yoluyla hadis naklettiklerini akla getirmektedir. Tedlîs konusuna değinen Hakîm en-Neysâburî (ö. 405/1014), Basra'da tedlîs yoluyla hadis nakletmenin az olduğunu ifade etmektedir.⁴ Ancak başta İbn Hacer (ö. 852/1449) olmak üzere müdellis râvileri konu edinen eserleri tetkik ettiğimizde söz konusu eserlerde zikredilen Basralı müdellislerin sayısının az olmadıkları anlaşılmaktadır.⁵

Rivayetlerin terkine yol açan kusurlar içerisinde değerlendirilen “tedlîs” konusu ile ilgili araştırmalara katkı sunacağına inandığımız bu çalışmamızda, mudellis olarak itham edilen râvilerimizin ilmî ve sosyal hayatlarının idame ettiği Basra şehri hakkında kısa bilgi verilecektir. Daha sonra sırayla cerh sebebi sayılan tedlîs'in lügat ve ıstılah manası, râvileri tedlîs yapmaya sevk eden etkenler, Basralı münekkîl âlimlerin tedlîs hakkındaki görüşleri ve Basra nisbeli müdellis râviler ve rivayetlerinin değeri ele alınacaktır.

1- BASRA ŞEHİR TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Basra, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliği döneminde sahâbî Utbe b. Gazvan (ö. 17/638) tarafından h. 14 yılında Zübeyr ile şimdiki Basra şehri arasında⁶ askeri bir us olarak inşa edilmiştir.⁷ Kışın askerlerin dinlemesi amacıyla

- 2 Misfir bin Ğurmullah ed- Dümeynî, *et-Tedlîsü fi'l-hadîs hakikatuhû ve aksâmuhû ve ahkâmuhû ve merâtibuhû ve'l-mevsûfîne bih* (Riyad: y.y., 1992), 35-36; Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, 1. Baskı. (Ankara: İlâhiyât, 2014), 26.
- 3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.), 1: 107; Ayrıca bkz. Özdemir, *Tedlîs*, 29.
- 4 Muhammed b. Abdullâh Hâkim en-Neysâburî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, thk. Ma'zem Hüseyin (Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1977), 111; el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellîsîn*, 110-111.
- 5 Karşılaştırmak için bkz en-Neysâburî, *Ma'rife* 111; Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'rifu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî (Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 18-68; Özdemir, *Tedlîs*, 237-238; Ömer Abdülazîz Cuğbeyr, *el-Hasanü'l-basrî ve hadisühü'l-mürsel* (Doktora Tezi, Câmia'tü's-Sind Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1987), 53.
- 6 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Me'arif, 1967), 3: 590; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ- Ömer Enis et-Tübbâ (Beyrut: Mevsua'tü'l-Me'arif, 1987), 483.
- 7 Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9: 6.

kurulan Basra, daha sonraki dönemlerde civar bölgede yaşayan kabilelerin dikkatini çekmiş ve birçok kabilenin göç edip yerleştiği bir şehir olmuştur.⁸ Basra'ya Arap kabileleriyle birlikte İslâmiyet'i din olarak benimseyenler ve sahip olduğu ticari potansiyelinden ötürü tüccarlar yerleşmişlerdir.⁹ Gittikçe sivil bir kimlik kazanan şehir, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde sosyal, ekonomik ve mimarî açıdan olağanüstü bir şekilde gelişerek refah seviyesi artmıştı. Abbâsiler döneminde bütün yönleriyle en ihtişamlı günlerini yaşamasına rağmen patlak veren iç karışıklıklar neticesinde idarî ve sosyal istikrarın bozulması ve bölgede Bağdat şehrinin kurulmasıyla birlikte değerini kaybetmişti.¹⁰ Basra, şu an Irak Devleti sınırları içerisinde yer almaktadır.¹¹

2- BASRA'DA HADİS FAALİYETLERİ

Basra, yeni kurulan bir şehir olmasına rağmen sahip olduğu coğrafî ve kozmopolit yapısı neticesinde ticarî, kültürel ve ilmî alanlarda büyük sıçrayış göstererek İslâm beldeleri içerisinde önemli bir şehir olarak yer aldı.¹² Özellikle ilmî açıdan ilerlemesinin en önemli sebebi, Halife Hz. Ömer'in Basra'ya vali olarak görevlendirdiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 44/664) ile birlikte Basralılara dinî konuları öğretmek amacıyla gönderdiği sahâbenin katkılarıyla olmuştur. Nitekim Vali Ebû Mûsâ el-Eş'arî, aralarında Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ve İmrân b. Husayn (ö. 52/672) gibi önemli sahâbîlerin de bulunduğu kişileri yanına alarak Basra'ya gelip görevine başlamış¹³ şehre yerleşen sahâbe, idarî görevlerinin yanı sıra başta Kur'ân öğretmek üzere Hz. Peygamber'in öğretilerini Basra mescidinde kurdukları ilim halkaları içerisinde öğretmişlerdir.¹⁴

8 Ahmed Ali Sâlih, *et-Tanzîmâtü'l-içtimâ'îyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-basra* (Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1953), 28; Abdulhalık Bakır, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 109.

9 Sâlih, *et-Tanzîmâtü'l-içtimâ'îyye*, 72-74; Bakır, "Basra", 5: 109-110.

10 Bakır, "Basra", 5: 110.

11 Yusuf Halaçoğlu, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 114.

12 Geniş bilgi için bkz. Bakır, "Basra", 5: 110-111.

13 Geniş bilgi için bkz. İzzüddîn Muhammed b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el- Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 2: 385; Abdülcebbâr Nâcî, *el- Medârisü'l-târîhiyyeti'l-islâmiyye (Medresetü'l basrati enmûzecen)* (Beyrut: Merkezü'l-Âkâdemî lî Ehbâs, 2013), 58.

14 Nâcî, *Târihu'l-hareketi'l-fikriyye fi'l-basrati fi'l-'asri'l-islâmî* (Basra: Dârü'l-Hikme Câmi'atü'l-Basra, 1991), 55-57.

Basra'da Utbe b. Gazvan, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Enes b. Malik, İmrân b. Husayn yanı sıra şehre yerleşen yaklaşık 150 sahâbenin icra ettiği ilmî gelenek, tabiin döneminde Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sirîn (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Yahyâ b. Ebî Kesir, Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) ve daha birçok âlim yerleşik halka ilim [Kur'ân ve hadîs] öğretmişlerdir.¹⁵ Tebe-i tabiîn ve sonraki dönem âlimleri de öğrendikleri ilimlerin üzerine yeni bilgiler ilave ederek günümüze intikal ettirilmesini sağlamışlardır. Özellikle bu dönemlerde yaşayan ve ilk musanniflerden sayılan Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773) ve Rabî' b. Sabîh (ö. 160/776) ile birlikte Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Hammâd b. Seleme (ö. 167/783), İsmâil b. 'Uleyye (ö. 193/808), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819), Musedded b. Muserhed (ö. 228/842), Muhammed b. Sa'd (ö. 230/844), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848), Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/863), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Bezzâr (ö. 292/904) ve isimlerini sayamadığımız yüzlerce muhaddis Basra'da köklü bir hadis kültürünün inşasına öncülük ederek rivayetlerin muhafazasına ve hadis ilminin gelişmesine katkı sunmuşlardır.¹⁶

3- BİR CERH TERİMİ OLARAK "TEDLÎS"

A- Tedlîs'in lügat ve ıstılah anlamı

Zayıf hadisler içerisinde değerlendirilen mudelles hadis, ilk dönemlerde râviler arasında kullanılan bir rivayet çeşidiydi. Tedlîs, "دلس" kökünden geldiğinde "karanlık, zülmet; دلس" tef'il babından geldiğinde ise "işin kusurunu/ayıbını örtmek" manasında kullanılmaktadır.¹⁷ Tedlîsi ıstılah manasında ilk defa kullanan âlim İmâm Şâfiî'dir. Şâfiî'nin ahad haberin hücceti hususunda serdettiği şartlardan biri, "*Mülâki olduğu şahıslardan işitmediği sözleri nakleden ve Hz. Peygamber'den sika râviler vasıtasıyla aktarılan hadislerin aksine rivayette bulunan bir müdellis olmamalıdır.*"¹⁸ şeklindeki tanımdır. Şâfiî sonrası tedlîsin birçok tarifi yapılmış olup tercih edilen tarif ise "*Bir râvinin mülâkî*

15 Bu dönemde mescitler ibadet vazifesiyle birlikte birer ilim medresesi görevini de icra ediyordu. Geniş bilgi için bkz. Nâcî, *Târuhu'l-hareketi'l-fikrîye*, 15.

16 Kemal Sandıkcı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs* (Ankara: DİB, 1991), 128-188.

17 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî b. Manzur, "Dls", *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2008), 3: 64; ed-Dümeynî, *et-Tedlîs*, 35-36; Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, 26.

18 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 205-206.

olup hadis semâ etmediği veya muasırı olup karşılaşmadığı veya daha önce hadis semâ ettiği hocasından, duymadığı rivayeti işitmiş izlenimini vererek nakletmesidir".¹⁹ Müdelles hadis, kendi içerisinde tedlîsü'l-isnâd, tedlîsü's-şü'yûh ve tedlîsü't-tesviye başta olmak üzere birçok çeşidi vardır.²⁰ Münekkitler tedlîs yoluyla nakledilen hadislerin kabulü veya reddi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²¹

B- Tedlîse Yapmaya Sevk Eden Nedenler

Râviyi hadis naklinde tedlîs yapmaya sevk eden birçok etken bulunmaktadır. Araştırmamızın kapsamının aşılması için râviyi tedlîs yapmaya iten sebepleri maddeler halinde yazmakla yetineceğiz. Râvileri tedlîs yapmaya sevk eden nedenler şunlardır:

- Rivayetleri sahih gösterme isteği
- Hadis aldığı hocanın/mervî anı'nın yaşça küçük oluşu
- Mervî anı'nın muammerûndan/uzun ömürlü kişilerden olması
- Çok hadis naklettiği hocasını gizlemek istemesi
- Âli isnâd elde etme istemesi
- Hocalarını çok gösterme arzusu
- İmtihan amaçlı senedin değiştirilmesi
- Tefennün; râvinin şeyhini her defasında farklı isim ve künyelerle zikretmesi
- İlim yolculuğu/rihle yaptığını göstermek istemesi
- Hocalarını koruma düşüncesi
- Rivayet hususunda bilgi sahibi olduğunu gösterme arzusu
- Sahifelerden hadis nakletmenin iyi görülmemesi
- ilk dönemlerde kavramların yaygınlaşmaması
- Edâ sîgalarının yaygınlaşmaması
- Siyasi ve itikadî sebeplerin varlığı

19 Tedlîs'in ıstılâhı anlamları için bkz. el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellîsîn*, 5-6; Özdemir, *Tedlîs*, 29-40.

20 Talebenin daha önce hadis duyduğu şeyhinden semâ etmediği bir hadisini duymuş gibi rivayet etmesine isnâd; talebenin hocanın meşhur isminin dışında daha az bilinen isim ve ya künyesiyle hadis nakletmesine şü'yûh, râvinin isnâd silsilesinde yer alan zayıf râviyi düşürmesine de tesviye tedlîsi denir. Diğer tedlîs çeşitleri ve manaları için bkz. el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellîsîn*, 6-8; Sibt İbn el-'Acemî eş-Şâfiî el-Halebî, *et-Tebyîn li esmâi'l-müdellîsîn*, thk. Yahya Şefik (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986) 11-12; Erul, Bünyamin, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 263.

21 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 313-316; el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellîsîn*, 8-11.

→ İnsanları İslâmiyet'e davet etmek arzusu
 → Hocanın hadis rivayetinde zayıf oluşu²² gibi etkenler ileri sürülmektedir.

C- Basralı Münekkithlerin Tedlîs Hakkındaki Görüşleri

Daha öncede değindiğimiz üzere kaynaklarda tedlîs hususunda ilk defa değerlendirmede bulunan şahısların Basralı münekkithler olduğu zikredilmektedir. Bu hususta Avf b. Ebî Cemile el-Arâbî el-Basrî (ö. 146/763) "*Tedlîs kizbdır/yalandır.*" diyerek tedlîsi ilk zemmeden muhaddistir.²³ Aynı şekilde tedlîsi yalanın kardeşi olarak değerlendirip hadis rivayetinde tedlîs yapmakla yalanı aynı kategoride değerlendiren Şu'be b. Haccâc da (ö. 160/776)²⁴ tedlîs hakkında ilk görüş bildiren münekkithlerden sayılır. Bu bağlamda Şu'be, semâ etmediği bir rivayeti işittim diyerek hadis nakletmekten/tedlîs yapmaktan sakındığını;²⁵ zina suçu işlemenin ve gökyüzünden yere düşmenin tedlîs yapmaktan daha iyi olduğunu ifade ederek tedlîs yapmanın cerh ilmindeki yerine dikkat çekmiş²⁶ ve hadis rivayetinde tedlîse başvuranın büyük günahlardan addedilen zinadan daha kötü olduğunu dile getirmiştir.²⁷ Bununla birlikte Şu'be, tedlîse başvuran şahısların rivayetleri ve edâ sîgaları hususunda da değerlendirmelerde bulunmuştur. Sözelimi Şu'be, Humeyd et-Tavîl'in (ö. 143/760) Enes b. Mâlik'ten sadece yirmi dört hadis semâ ettiğini, geri kalan rivayetleri ise Sâbit el-Bunânî aracılığıyla elde ettiğini ve bu rivayetlerde el-Bunânî'yi (ö. 127/744) düşürerek rivayeti direkt Enes'ten semâ etmiş zannını vererek tedlîs yaptığını ifade etmiştir.²⁸ Ayrıca Şu'be, "haddesenâ ve ahberenâ" sîgaları dışında tahdîs edilen rivayetlerin değersiz olduğunu ileri sürerek²⁹ isnadın mevsul olması gerektiğini ve diğer sîgalarla tahdîs edilen hadislerin kıymeti nazariyesinin olmadığını dile getirmiştir.

Tedlîs hususunda fikir beyan eden Basralı Cerîr b. Hâzım (ö. 170/786),

22 Geniş bilgi için bkz. Dumeynî, *et-Tedlîs*, 83-93; Özdemir, *Tedlîs*, 42-73.

23 Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâ'ir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, trz.), 1: 107; Ayrıca bkz. Özdemir, *Tedlîs*, 29.

24 İbn Adî, *Duafâ*, 1: 107; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 309.

25 İbn Adî, *Duafâ*, 1: 152; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, thk. Beşâr Avâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 7: 210.

26 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 309; Zehebî, *Siyer*, 7: 210-216.

27 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 309.

28 Zehebî, *Siyer*, 7: 213.

29 İbn Adî, *Duafâ*, 1: 160.

"Tedlîsdeki en kötü şey, semâ etmediği şeyi işitmiş zanını vermeye çalışmaktır."³⁰ diyerek bu yolla rivayette bulunan kişileri eleştirmiştir. Yine İlk dönemlerde tedlîs konusunda değerlendirmede bulunan Basralı âlim Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) ise "Tedlîs yalandır/kizbdır."³¹ sözünü aktardıktan sonra bu me-yanda Hz. Peygamber'in "Verilmemiş bir şey ile tokluk ve gösteriş yapan sahtekâr, yalandan üst üste iki elbise giyen kişi gibidir." şeklindeki rivayetini zikretmiştir.³² Bir başka rivayette Hammâd, tedlîse başvuranlar için "Müdelîs, yoklukla varlık gösterişi yapan kişidir."³³ diyerek tedlîsi yalan ve müdelîsi de sahtekâr/yalancı olarak tavsif etmiştir. Bu konuda Abdolvâris b. Saîd el-Anberî (ö. 180/796) ise "Tedlîs alçalmadır/züldür."³⁴ diyerek müdelîsleri kınamıştır. Bu çerçevede Yezîd b. Zurey'e (ö. 182/798) tedlîs nedir şeklinde sorulan soruya "Tedlîs yalandır/kizbdır." diyerek cevap vermiş³⁵ ve bu bağlamda Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) kendisinden Şu'be'den ahz ettiği iki rivayetini yazdığını ve "عن شعبة" sığasıyla naklettiği ifade etmiştir.³⁶ Bu şekilde et-Tayâlisî'nin kendisinden işittiği Şu'be'nin rivayetlerini doğrudan Şu'be'den nakletmesini kınamıştır. Ayrıca muteber ricâl kaynaklarında tedlîs hakkında değerlendirmelerde bulunan başka Basralı münekkitler zikredilmektedir. Ancak araştırmamızın kapsamını aşmamak için sadece ilk defa tedlîs hususunda görüş beyan eden mezkûr isimlerle iktifa ettik.

4- BASRA'DA TEDLÎS YAPMAKLA İTHAM EDİLEN RÂVİLER

Kaynaklarda hadis naklinde tedlîse başvurmakla itham edilen birçok Basralı râvî zikredilmektedir. Araştırmamızın kapsamının genişlememesi için burada hadis âlimleri tarafında hadis rivayetinde tevsik edilen bazı râviler hakkında kısaca bilgi verip geri kalanların ise sadece isimlerini zikretmekle iktifa edeceğiz. Bununla birlikte İbn Hacer el-Askalânî'nin "Tabakâtü'l-

30 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 309.

31 İbn Adî, *Duafâ*, 1: 107; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 310.

32 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 310.

33 Hâkim, *Ma'rife*, 103.

34 Hâkim, *Ma'rife*, 103.

35 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, trz.), 4: 412.

36 İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 90; Dümeynî, üstün bir zekâyâ sahip olan Ebû Dâvud'un muhtemelen bu rivayeti sonradan elde ettiğini ve böylece Şu'be'den doğrudan rivayette bulunduğunu, aksi takdirde Ebû Dâvud'un böyle bir şeye tenezzül etmeyeceğini belirtmektedir. Bkz. Dümeynî, *et-Tedlîs*, 271-272.

Müdellesîn” adlı eserini baz alacağımızdan inceleyeceğimiz râvileri İbn Hacer’in orada belirlediği mertebe içerisinde değerlendireceğiz.³⁷ Basra’da tedlîs yapmakla itham edilen muhaddisler şunlardır:

Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722)

Kaynaklarda hadis rivayetinde tedlîs yapmakla itham edilen Ebû Kılâbe’yi³⁸ İbn Hacer nadir tedlîs yapanların yer aldığı birinci mertebede zikretmiş,³⁹ İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) ise onun tedlîs yapmadığını dile getirmiştir.⁴⁰ Bu hususta Zehebî (ö. 748/1348) de Ebû Kılâbe’nin sika bir muhaddis olduğunu ifade ettikten sonra onun sahifelerden ve mülakâ olduğu veya olmadığı râvilerden tedlîs yoluyla hadis naklettiğini ileri sürmüştür.⁴¹ Ancak bu konuda çağdaş müelliflerden Dümeynî, Zehebî’nin müdelles olarak itham ettiği rivayetlerin başka âlimlerce mürsel olarak addedildiği ve isabetli olanın da bu olduğunu dile getirmiştir.⁴² Bu ise İbn Ebî Hâtîm’in de ileri sürdüğü üzere Ebû Kılâbe’nin tedlîs yoluyla rivayette bulunmadığını desteklemektedir.

Hasan el-Basrî (ö. 110/728)

Hadis rivayetinde tedlîs yapmakla itham edilmektedir.⁴³ Bu çerçevede Hâkim en-Neysabûrî, Hasan’ın sahâbeden ahz ettiği rivayetlerde düşürdüğü râvilerin meçhûl olduğu ve bu kişilerin de zayıf olabileceğini ileri sürmüştür.⁴⁴ Bu bağlamda İbn Sa’d (ö. 230/845), Hasan’ı ta’dîl lafızlarıyla tavsif ettikten sonra onun muttasıl olarak naklettiği hadislerin hüccet olduğunu, senedsiz

37 İbn Hacer’in mertebeleri belirlerken uyguladığı kriterler için bkz. İbn Hacer, *Ta’rif*, 13-14.

38 Zehebî, *Siyer*, 4: 469; el-İrâkî, *Kitâbü’l-müdellesîn*, 108; İbn Hacer, *Ta’rif*, 21; Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed es-Suyûtî, *Esmâü’l-müdellesîn*, Thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasen Ensâr, (Beyrut: Dâru Cil, 1992), 69.

39 İbn Hacer, *Ta’rif*, 21.

40 Zehebî, *Siyer*, 4: 473; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 340.

41 Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 2: 425-426; Suyûtî, *Esmâü’l-müdellesîn*, 70; el-Halebî, *et-Tebyîn*, 65.

42 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 206-207.

43 Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şu’ayb b. Ali en-Nesâî ellezîne semî’a minhum ve zikrû’l-müdellesîn*, thk. Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî (Mekke: Dâru’l-Âlem, 1423), 121; Zehebî, *Siyer*, 4: 588; İbn Hacer, *Ta’rif*, 29.

44 Hâkim, *Ma’rife*, 108.

naklettiği rivayetlerin ise hüccet olamayacağını dile getirmiştir.”⁴⁵ Zehebî ise, İbn Sa’d’dan bu bilgileri aktardıktan sonra onun tedlîs yaptığını, mülakâ olmadığı veya hadis semâ ettiği râvileri düşürerek “عن” sîgasıyla naklettiği hadislerin müdelles olduğunu ve ihticâc için de kullanılamayacağını ifade etmiştir.⁴⁶

Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Hasan el-Basrî’den hadis ahz eden râvilere ona hadisi kimden aldığını sormalarını tavsiye etmiş;⁴⁷ Bu bağlamda kendisine soru sorulunca Hasan, hadisi kimden duyduğunu hatırlayamadığını ancak sikalarda aldığını ifade etmiştir.⁴⁸ Bu çerçevede Abdullâh b. Avn (ö. 151/768), ona bu rivayetleri kimden işittiğini sorduğunda, Hasan el-Basrî “Senden, falan ve falan râvilerden hadis ahz ettiğini” söylemiştir.⁴⁹ Bununla birlikte Hasan el-Basrî’nin hadis işittiği râvilerden naklettiği hadisler için “سمع” yerine “عن فلان” sîgasını kullanmıştır.⁵⁰ Bu ise Hasan el-Basrî’nin kendisinden hadis işitenleri aldatmaya çalışmadığını göstermektedir. İbn Hacer eserinde onu az tedlîs yapanların yer aldığı ikinci mertebeye;⁵¹ Dumeynî ise Hasan el-Basrî’yi üçüncü mertebeye zikrederek bunun daha doğru olduğunu ileri sürmüştür.⁵²

Katâde b. Diâme (ö. 117/735)

Tedlîs yapmakla meşhur olan râvilerdendir.⁵³ Sözelimi Zehebî, münekitlerin değerlendirmelerine dayanarak onun tedlîs yaptığını dile getirmiştir.⁵⁴ Bu hususta Ebû Hâtim (ö. 277/890), Katâde’nin sahâbeden sadece Enes b. Mâlik ve Abdullâh b. Sercis’le (ö. 80/699) mülakâ olduğunu;⁵⁵ Amr b. Ali

45 İbn Sa’d, *Tabakât*, 9: 158.

46 Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, trz.), 1: 72.

47 Zeynuddîn Ebî’l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ‘ileli’t-Tirmizî*. thk. Nureddîn İtr (Dımaşk: Dâru’l-Maslâh, 1978), 1: 288-289.

48 Zehebî, *Tezhîb*, 2: 273.

49 İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 391.

50 Zehebî, *Tezhîb*, 2: 274.

51 İbn Hacer, *Ta’rif*, 29; Özdemir, *Tedlîs*, 124-128.

52 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 293.

53 Nesâî, *Zikrû’l-müdellesîn*, 121; Zehebî, *Siyer*, 5: 271-277; İbn Hacer, *Ta’rif*, 43; Suyûtî, *Esmâü’l-müdellesîn*, 80; el-İrâkî, *Kitâbü’l-müdellesîn*, 79; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 330.

54 Zehebî, *Siyer*, 5: 277; a. mlf., *Tezkire*, 1: 122.

55 Abdurrahman er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1953), 5: 133.

(Fellâs) ise Katâde'nin Ebû Kılâbe'den hadis işitmediğini ifade etmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde Katâde, Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-4), İmrân b. Husayn,⁵⁷ Süleymân b. Kays b. Yeşkurî (ö. 80/699 ?), Mucâhid el-Mekkî (ö. 103/721), Süleymân b. Yesâr (ö. 107/725)⁵⁸ ve Ebû'l-Âliye er-Riyâhî'den (ö. 90/709) hadis işitmediği belirtilmiştir.⁵⁹ Ancak bu hususta Zehebî, onun Ebû'l-Aliye'den hadis işittiğini;⁶⁰ Yahyâ el-Kattân, Katâde'nin Ebû'l-Aliye'den üç;⁶¹ Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ise onun dört tane hadis duyduğunu söylemiştir.⁶² Bir başka yerde Ebû Dâvûd, Katâde'nin 30 râviden hadis duymadığı halde rivayette bulunduğunu dile getirmiştir.⁶³ İbn Hacer eserinde, Katâde'yi çokça tedlîs yapanların yer aldığı üçüncü mertebeye zikretmiştir.⁶⁴

Kaynakları tetkik ettiğimizde Katâde'nin mülakî olmadığı şahıslardan çokça rivayette bulunduğu dair örnekler zikredilmektedir. Bununla birlikte tedlîs ve irsâl ile ilgili konuları içeren kitapları incelediğimizde genellikle her iki konuda aynı rivayetler dayanak yapılarak değerlendirildiği görülmektedir. Bununla birlikte Şu'be, Hocası Katâde'nin kullandığı sîgalardan yola çıkarak hadis tahammül yolunu anlayabildiklerini ifade etmiştir. Sözgeçimi Şu'be, Katâde'nin hadis işittiği râvilerden naklettiği hadislerde "حَدَّثَنَا"; mülakî olmadığı şahıslardan aktardığı rivayetler için ise "قال" lafzını kullandığını söylemiştir.⁶⁵ Bir başka rivayette Şu'be, biz Katâde'nin ağzına bakardık "haddesenâ Enes, haddesenâ Saîd" dediğinde o hadisi işittiği; "حَدَّث" lafzını kullandığında ise semâî olmadığının anlaşıldığını söylemiştir.⁶⁶

Hadisçiler tarafından "sika, sebt, hüccet, hâfız" gibi lafızlarla tevsik edilen Katâde, cerh sebebi kabul edilen tedlîs yapmakla itham edilmiştir.⁶⁷ Daha önce ifade edildiği üzere Katâde, işittiği veya işitmediği rivayetler için farklı

56 Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemal fî esmai'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 14: 544; Zehebî, *Siyer*, 4: 471.

57 el-Mizzî, *Tehzîb*, 23: 499-503.

58 el-Mizzî, *Tehzîb*, 23: 499-503-512; Zehebî, *Siyer*, 5: 277; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 429.

59 el-Mizzî, *Tehzîb*, 23: 513.

60 Zehebî, *Siyer*, 5: 283.

61 İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 429.

62 İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 430.

63 İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 430.

64 İbn Hacer, *Ta'rif*, 43.

65 İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 228; el-Mizzî, *Tehzîb*, 23: 510-511; Zehebî, *Siyer*, 5: 274.

66 İbn Adî, *Duafâ*, 1: 151; Zehebî, *Siyer*, 5: 274.

67 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 330.

sîgalar kullanmıştır. Oysaki tedlîs yoluyla rivayette bulunan râvi, hadis aktardığı kişiyi aldatmayı amaçlamaktır. Şayet Katâde'nin böyle bir art niyeti olsaydı duymadığı hadisleri duymuş zannını vererek karşısındaki kişileri aldatmaya çalışırdı. Ancak öğrencilerinin bu bağlamdaki beyanları, Katâde'nin böyle bir şeye tenezzül etmediği yönündedir. Ayrıca Katâde'nin yaşadığı zaman aralığında isnâd faaliyetlerinin tam olarak yaygınlaşmadığından ötürü bu şekilde hadis nakletmekte bir beis görmediği düşünülmektedir. Bununla birlikte Şu'be'nin, Katâde'nin tahdîs ettiği hadisler içerisinde dört tanenin sahih olmadığını belirtmesi,⁶⁸ Katâde'nin bu dört rivayetin dışındakilerinde bir problem olmadığı anlaşılmaktadır.

Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747)

Hadis rivayetinde müdellis olarak itham edilmektedir.⁶⁹ Sözelimi Ebû Hâtim, Basra'da bir grup râvinin Enes'ten hadis işitmedikleri halde ondan rivayette bulundukları ve Yahyâ b. Ebî Kesîr'in de bunların içerisinde yer aldığını,⁷⁰ İbn Hibbân da (ö. 354/965), Yahyâ'nın Enes b. Mâlik'ten hadis işitmediğini ve ondan tahdîs ettiği hadislerde tedlîs yaptığını ileri sürmüştür.⁷¹ Bu hususta Huseyn el-Mu'allem (ö. ?), biz Yahyâ'ya "semâ etmediğin veya mülakâî olmadığın şahıslardan rivayette bulunuyorsun." diyerek kendisini bu konuda uyardıklarını ifade etmiştir.⁷² İbn Hacer ise Yahyâ'yı az tedlîs yapanların yer aldığı ikinci mertebeye zikretmiştir.⁷³

Öte yandan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahyâ b. Ebî Kesîr'in hadis rivayetinde Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Zührî (ö. 124/742) ile birlikte insanların en sağlamı olduğunu; Zührî ile bir konuda ihtilafa düştüklerinde ise onun görüşünün muteber kabul edildiğini dile getirmiştir.⁷⁴ Bu çerçevede Ebû Hâtim ise onun hadis konusunda "imâm" olduğunu ve sadece sika kişilerden

68 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân Fesevî, *Kitabü'l-ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/2003), 2: 277.

69 Nesâî, *Zikrül-müde'llisîn*, 121; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 383; İbn Hacer, *Ta'rif*, 36; Suyûtî, *Esmâül-müde'llisîn*, 106.

70 İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsil*, thk. Şükrüllâh b. Ni'metullâh Kûçânî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 244.

71 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitabü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdu'l-Mü'id Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973) 7: 592.

72 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 284.

73 İbn Hacer, *Ta'rif*, 36.

74 el-Mizzî, *Tehzîb*, 31: 508; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 384.

hadis naklettiğini belirtmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte münekkitler tarafından hadis rivayetinde tevsik edilen İbn Ebî Kesîr'in, kitabet yoluyla tahdîs ettiği rivayetleri eleştirilmiştir. Nitekim kendisi de söz konusu rivayetleri “بلغني” lafzıyla eda ettiğini dile getirmiştir.⁷⁶ Dolayısıyla kendisinden hadis nakleden râviler, onun kullandığı edâ sîgalarından yola çıkarak hadis tahammül metodunu anlayabilmişlerdir. Kanaatimizce İbn Ebî Kesîr'in insanları aldatmak gibi niyeti olsaydı, bu şekilde hadis tahdîs etmezdi.

Humeyd b. Ebî Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760)

Kaynaklarda hadis rivayetinde tedlîs yapmakla itham edilmektedir.⁷⁷ Bu hususta Şu'be, Humeyd'in Enes b. Mâlik'ten beş hadis,⁷⁸ başka bir yerde ise yirmi dört hadis semâ ettiğini; İbn Hibbân ise onun on sekiz hadis duyduğunu ifade etmiştir.⁷⁹ Bununla birlikte Enes'ten rivayet ettiği hadislerin çoğunu Sâbit el-Bünânî⁸⁰ ile Katâde'den semâ ettiğini;⁸¹ özellikle Sâbit'ten duyduğu Enes'in hadislerini tedlîs yaparak “عن” sîgasıyla direkt Enes'ten rivayette bulunduğu ifade etmiştir.⁸² Bu hususta Ebû Bekir el-Berdîcî (ö. 301/913) de, Humeyd'in Enes'ten “haddesenâ” sîgasıyla tahdîs ettiği hadislerin sahîh olduğunu söylemiştir.⁸³ İbn Hacer ise Humeyd et-Tavîl'i çokça tedlîs yapanların yer aldığı üçüncü mertebede zikretmiştir.⁸⁴

Humeyd et-Tavîl'in Enes'ten tedlîs yoluyla hadis aktardığına dair görüşler genel itibarıyla Şu'be b. Haccâc'a dayanmaktadır. Rical kaynaklarını irdelediğimizde Humeyd ile Şu'be'nin arasında bir çekişmenin olduğu görülmektedir. Nitekim kendisi de Şu'be ile aralarındaki sorunlara dikkat çekmiştir.⁸⁵

75 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 9: 142; el-Mizzî, *Tehzîb*, 31: 509.

76 el-Mizzî, *Tehzîb*, 31: 509; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 384.

77 Nesâî, *Zikrû'l-müdekkisîn*, 121; el-Halebî, *Esmâü'l-Müdekkisîn*, 23; İbn Hacer, *Ta'rif*, 38; Suyûtî, *Esmâü'l-müdekkisîn*, 47.

78 el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 360; Zehebî, *Siyer*, 6: 166; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 330.

79 İbn Hibbân, *Sikât*, 4: 148; el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 31; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 494.

80 İbn Adî, *Du'afa*, 3: 66; el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 359-360; Zehebî, *Siyer*, 6: 165; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 494.

81 İbn Hacer, *Ta'rif*, 38.

82 İbn Hibbân, *Sikât*, 4: 148; el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 312.

83 İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 494.

84 İbn Hacer, *Ta'rif*, 38; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 297; Özdemir, *Tedlîs*, 156.

85 İbn Adî, *Du'afa*, 3: 67; el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 31-361; Zehebî, *Siyer*, 6: 166; VII, 217; Ayrıca akranların birbirlerini cerh etmeleri munekkidler tarafından kabul görmeyen bir kural olduğu

Ayrıca bu konuda el-Alâî (ö. 761/1359), Humeyd'in tedlîse yoluyla naklettiği rivayetleri beyan ettiğini ve kendisinin de sika oluşundan ötürü rivayetlerinin sağlam kabul edildiğini ifade etmiştir.⁸⁶ Benzer şekilde İbn Adî (ö. 365/976) ise, Humeyd'in kesirü'l-hadis olduğunu, rivayetlerinin sahih/müstakîm olduğunu ve muhaddisler tarafından kabul gördüğünü dile getirmiştir.⁸⁷

Kanaatimizce Humeyd et-Tavîl, kendisine karşı iyi davranmayan Şu'be'ye rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri vermek istememesinden dolayı böyle davranmıştır. Bununla birlikte hadis rivayetinde tevsik edilen Humeyd'in yine sika kabul edilen Sabit'ten tedlîs yoluyla naklettiği rivayetlerde problem görülmediğinden hadisçiler tarafından müstakîm/sağlam sayılmışlardır.⁸⁸

Sonuç itibarıyla her ne kadar Humeyd'in tedlîs yoluyla naklettiği rivayetler sağlam addedilse de Enes'ten naklettiği bazı rivayetlerde tedlîse başvurduğu⁸⁹ ve Yahyâ el-Kattân'nın da dile getirttiği üzere söz konusu rivayetler şüpheli kabul edilmiştir.⁹⁰ Dolayısıyla Humeyd'in Enes'ten naklettiği bazı rivayetlerde problem olabileceğini varsayarak tenkit edilen mezkûr rivayetlere ihtiyatlı yaklaşılması ve bunların araştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Süleymân b. Tarhân et-Teymî (ö. 143/761)

Kaynaklarda müdellis olmakla itham edilen muhaddislerden biri olarak zikredilir.⁹¹ Süleyman'ın Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû'l-Âliye ve İkrime'den (ö. 105/723) hadis işitmediği ifade edilmiştir.⁹² Yahyâ b. Saîd el-Kattân ise et-Teymî'nin ehli hadisten olduğunu ve Hasan el-Basrî ile Muhammed b. Sîrîn'den "حدثنا" ve "سمعت" lafızlarıyla naklettiği hadislerin sâlih olduğunu dile getirmiştir.⁹³ İbn Hacer eserinde Süleymân et-Teymî'yi

bilinen bir gerçektir. Bundan ötürü Şu'be'nin yaşıtı olan Humeyd'yi cerh etmesi kabul gören bir davranış değildir. Bkz. Zehebi, Siyer, 5: 275.

86 İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 494.

87 İbn Adî, *Du'afa*, 3: 67; el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 312; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 295.

88 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 295.

89 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 251; el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 312.

90 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 295.

91 Nesâî, *Zikrû'l-müdellisin*, 122; el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellisin*, 55; el-Halebî, *Esmâü'l-müdellisin*, 29; İbn Hacer, *Ta'rif*, 33; a. mlf., *Tehzîb*, 2: 99.

92 el-Alâî, Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî *Camîu't-Tahsîl fî Ahkâmî'l-Merâsil*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1986), 188; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 99.

93 İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 99.

az tedlîs yapanların zikredildiği ikinci mertebede yer vermiştir.⁹⁴

Öte yandan Şu'be b. Haccâc, Süleymân et-Teymî'nin hadis hususunda gördüğü en sağlam muhaddis olduğunu⁹⁵ ve onun şüpheyle yaklaştığı hadislerin bile yakın hükmünde olduğunu dile getirmiştir.⁹⁶ Ayrıca Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ile Nesâî de (ö. 303/915) onu hadis rivayetinde tedlîs yapmakla itham etmelerine rağmen sika oluşunda ittifak etmişlerdir.⁹⁷

Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773)

Hadis rivayetinde tedlîse başvurmakla itham edilen muhaddislerden biridir.⁹⁸ Yahyâ el-Kattân, onun Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Hişâm b. Urve'den hadis işitmediğini;⁹⁹ Ahmed b. Hanbel ve Nesâî ise İbn Ebî Arûbe'nin Hammâd b. Süleymân, Zeyd b. Eslem, Amr b. Dinâr ve daha birçok kişiden duymadığı rivayetlerde tedlîse başvurduğunu dile getirmişlerdir.¹⁰⁰

Daha önce mezkûr bazı muhaddislerde ifade ettiğimiz üzere Saîd b. Ebî Arûbe de hadisi elde ettiği tahammül yöntemine göre edâ lafızlarını kullanıyordu. Mesela râvisinden işitmediği rivayetleri “عن” sığasıyla tahdîs ediyordu.¹⁰¹ İbn Ebî Arûbe'nin bu yöntemini bilen kişiler, ondan hadis dinlediklerinde temkinli davranırlardı. Sözelimi Vekî' b. Cerrâh, Saîd'den hadis dinlediğinde sahîh rivayetleri alıp diğerlerini almadığını;¹⁰² bu hususta Bezzâr ise onun “سمعت” ve “حدسنا” lafızlarıyla naklettiği rivayetlerinin sağlam olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³ Yahyâ el-Kattân'ın tevsik ettiği İbn Ebî Arûbe'nin¹⁰⁴ tahdîs ettiği hadisler *Kütüb-i Sitte* de tahrîc edilmiş; İbn Hacer ise onun ismini az tedlîs yapanların yer aldığı ikinci mertebede zikretmiştir.¹⁰⁵

94 İbn Hacer, *Ta'rif*, 33; Özdemir, *Tedlîs*, 139.

95 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 4: 12; el-Mizzî, *Tehzîb*, 12: 8.

96 el-Mizzî, *Tehzîb*, 12: 8; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 99.

97 İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 99.

98 Nesâî, *Zikrû'l-müdellesîn*, 122; el-Alâî, *el-Merâsil*, 106; el-Halebî, *Esmâü'l-müdellesîn*, 26; İbn Hacer, *Ta'rif*, 31; Özdemir, *Tedlîs*, 135.

99 Zehebî, *Siyer*, 6: 415.

100 Zehebî, *Siyer*, 6: 415; a. mlf., *Mizân*, 2: 152; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 300.

101 Zehebî, *Mizân*, 2: 152.

102 el-Mizzî, *Tehzîb*, 11: 10; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 34.

103 İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 34; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 300.

104 İbn Adî, *Du'afâ*, 4: 448; Zehebî, *Mizân*, 2: 151.

105 İbn Hacer, *Ta'rif*, 31; Özdemir, *Tedlîs*, 135.

Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776)

Ahmed b. Hanbel, Şu'be b. Haccâc'ın Suveyd b. Huceyr el-Basrî'den (ö. ?) rivayet ettiği hadislerde Amr b. Dinâr'ı düşürerek tedlîs yaptığını zannettiğini ifade etmektedir. Söz konusu hadis için İbn Hacer, bu değerlendirmenin Ahmed'in zanı olduğunu, Şu'be'nin Amr b. Dinâr'dan duyduğu Ebû Kaza'a rivayetlerini daha sonra ondan semâ ederek rivayette bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶ Cehenneme girmesine sebep olacak ve bu hususta en çok çekindiği şeyin hadis olduğunu dile getiren¹⁰⁷ ve daha önce ifade edildiği üzere tedlîs yapmayı zinadan daha şerli gören birisinden tedlîs yapmasını beklemek akla ziyandır. Ayrıca Şu'be b. Haccâc ile Ebû Kaza'a el-Basrî'nin tercemelerinin yer aldığı kaynakları tetkik ettiğimizde, Şu'be'nin ondan tedlîs yoluyla rivayette bulunduğuna dair herhangi bir ithama rastlayamadık.¹⁰⁸

Rebî' b. Subeyh (ö. 160/776)

Buhârî (ö. 256/870), Ebû Velîd Tayâlisî'den (ö. 227/842) alıntıyla Rebî''in müdellis olmadığını, Mubârek b. Fudâle'nin (ö. 164/781) ise ondan daha çok tedlîse başvurduğunu ifade etmiştir. Bu hususta Ukaylî (ö. 322/934) ise, Buhârî'nin aksine Rebî'in de tedlîs yaptığını dile getirmiştir.¹⁰⁹ Muhtemelen Ebu Velîd'in, Rebî'in hem tedlîse başvurmadığını ifade etmesi hem de Mubârek b. Fudâle ile karşılaştırmasının tahkik hatasıdır. Bununla birlikte tedlîs konusunda bilgi veren eserleri tetkik ettiğimizde Rebî'in tedlîs yaptığına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Sadece Dümeynî, Ebû Velîd'in mezkûr rivayetini dayanarak Rabî'i nadir tedlîs yapanların yer aldığı birinci mertebede zikretmiştir.¹¹⁰

Cerîr b. Hâzim (ö. 170/786)

Yahyâ el-Himmânî (ö. 228/843), Cerîr b. Hâzim'in Ebû Hâzim→Sehl b. Sa'd senediyle aktardığı "Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında Hz. Ebû Bekir'in

106 Dümeynî, *et-Tedlîs*, 450.

107 Fesevî, *Kitabü'l-ma'rife*, 2: 284; Zehebî, *Siyer*, 7: 213; a. mlf., *Tezkire*, 1: 197.

108 İbn Hibbân, *Sikât*, 6: 412-446; el-Mizzî, *Tehzîb*, 12: 245-479.

109 Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Kitâbü'd-du'afâi's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 47: Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998), 2: 52.

110 Dümeynî, *et-Tedlîs*, 199.

arkasında saftutması” ile ilgili rivayette Cerîr’i tedlîs yapmakla eleştirmektedir.¹¹¹ İbn Hacer eserinde Cerîr’i nadir tedlîs yapanların yer aldığı birinci mertebede zikretmektedir.¹¹²

Hadisçier tarafında tevsik edilen Cerîr b. Hâzım, tedlîs hususunda değerlendirilmede bulunarak müdellis râvileri cerh eden âlimlerdendir. Tedlîs yoluyla rivayette bulunmayı tenkid eden birisinin tedlîs yapmakla itham edilmesi, kanaatimizce muhaddislerin tedlîs ıstılahına yükledikleri farklı manalardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca müdellisleri konu edinen kaynakları tetkik ettiğimiz de onun tedlîs yaptığına dair itham, sadece İbn Hacer ile Dümeynî’nin eserlerinde zikredilmektedir.

Ömer b. Ali b. el-Mukaddemî el-Basrî (ö. 190-192)

Kaynaklarda Ömer b. Ali, tedlîs yapmakla itham edilmektedir. Sözgeçlimi el-Mukademmî, bir hadisi tahdîs ederken “حدثنا” ve “سمعت” sîgalarını telafüz ettikten bir süre sonra Hişâm b. Urve (ö 146/763)-’A’meş (ö. 148/765) diyerek¹¹³ tedlîsu’s-sukût şeklinde hadis aktarıyordu.¹¹⁴ Bu davranışından dolayı eleştirilmesine rağmen birçok münekkit tarafından hadis rivayetinde tevsik edilmiştir. Mesela İbn Sa’d, onun tevsik etmekle birlikte tedlîs yoluyla rivayette bulunduğunu dile getirmiştir.¹¹⁵ Benzer şekilde İbn Mâin ile Ahmed b. Hanbel de Ömer’in hadis rivayetinde sağlamlığını ifade ettikten sonra tedlîs yoluyla rivayette bulunduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁶ Bu hususta Affân b. Müslim (ö. 220/835), el-Mukaddemî’nin sâlih birisi olduğunu, hadis naklinde tedlîs dışında başka bir kusurunun olmadığını ve “حدثنا” lafzıyla

111 İbn Hacer, *Ta’rif*, 20; Dümeynî, *et-Tedlîs*, 189; Özdemir, *Tedlîs*, 104.

112 İbn Hacer, *Ta’rif*, 20.

113 İbn Sa’d, *Tabakât*, 9: 292; el-İrâkî, *Kitâbü’l-müdellisîn*, 76; İbn Hacer, *Ta’rif*, 50.

114 İbn Hacerin tedlîsu kat’ olarak vasıflandırdığı bu tedlîs çeşidini, kaynakları incelediğimizde tedlîsu’s-sukût olduğu görülmektedir. Tedlîsu kat’(hazf); talebenin hocasından muteber bir yolla almadığı rivayeti, şeyhinden muteber bir yolda aldığı izlenimini vermek için hiçbir eda sîgasını kullanmadan direkt olarak şeyhinin ismini zikrederek rivayete başlamasıdır. Tedlîsu’s-sukût ise; talebenin “حدثنا” ve “سمعت” eda lafızlarını kullandıktan sonra bir süre bekleyip kendisinden muteber bir tarikle hadis almadığı şeyhin ismini zikrederek rivayete başlamasına denir. Krş. İçin bkz. İbn Hacer, *Ta’rif*, 50; Özdemir, *Tedlîs*, 81-82.

115 İbn Sa’d, *Tabakât*, 9: 292; el-İrâkî, *Kitâbü’l-müdellisîn*, 76; İbn Hacer, *Ta’rif*, 50-51.

116 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 124-125; el-İrâkî, *Kitâbü’l-müdellisîn*, 76.

naklettiği rivayetlerini aldığı ifade etmiştir.¹¹⁷ İbn Hacer ise, onu çok tedlîs yapanların yer aldığı dördüncü mertebede zikretmiştir.¹¹⁸

Ebû Hâtim, tedlîs yoluyla hadis naklettiğinden ötürü onu “mahalluhu’s-sıdk” lafzıyla vasıflandırmış ve bunun nedenini de tedlîs yoluyla hadis aldığı râvilerin zayıf olma ihtimallerinden çekindiği şeklinde açıklamıştır.¹¹⁹ Zehebî ise Ömer b. Ali’yi “imâm, hüccet, hâfız ve müdellîs” olarak tavsif ettikten sonra onun tedlîs yoluyla hadis ahz ettiği şahısların sikalardan olmasını temenni ettiğini dile getirmiştir.¹²⁰ Hadis rivayetinde hâfız¹²¹ ve sika kabul edilen Ömer b. Ali’nin tahdîs ettiği rivayetler *Kütüb-i Sitte*’de yer almıştır.¹²²

5- BASRA’DA TEDLÎS YAPMAKLA İTHAM EDİLEN DİĞER RÂVİLER

Birinci Mertebe

Bu mertebede nadir tedlîs yapanlar zikredilmekte olup yer alan râviler şunlardır: Lâhik b. Humeyd Ebû Miclez el-Basrî (ö. 106/724),¹²³ Eyyûb es-Sahtiyânî¹²⁴ ile Hâlid el-Hazzâ el-Basrî’dir (ö. 142/758).¹²⁵

İkinci Mertebe

Bu mertebede az tedlîs yapan râviler yer alıp genellikle büyük hadis imâmları zikredilmektedir. Bu mertebede yer alan Basralı râviler şunlardır: Eş’as b. Abdülmelik el-Basrî (ö. 142/759),¹²⁶ Yûnus b. Ubeyd (ö. 139/756)¹²⁷ ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’dir (ö. 204/819).¹²⁸

Üçüncü Mertebe

117 İbn Sa’d, *Tabakât*, 9: 292; el-Mizzî, *Tehzîb*, 21: 473.

118 İbn Hacer, *Ta’rif*, 50; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 388-390.

119 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 125; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 389.

120 Zehebî, *Siyer*, 8: 513-514.

121 Zehebî, *Tezkire*, 1: 292.

122 İbn Sa’d, *Tabakât*, 9: 292; İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 188; el-Mizzî, *Tehzîb*, 21: 474; Zehebî, *Siyer*, 8: 513.

123 İbn Hacer, *Ta’rif*, 27; Özdemir, *Tedlîs*, 120.

124 İbn Hacer, *Ta’rif*, 19; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 183; Özdemir, *Tedlîs*, 103.

125 İbn Hacer, *Ta’rif*, 20; Özdemir, *Tedlîs*, 106.

126 İbn Hacer, *Ta’rif*, 28; Özdemir, *Tedlîs*, 126.

127 Nesâî, *Zikrû’l-müdehlîsîn*, 122; İbn Hacer, *Ta’rif*, 36; el-Alâî, *el-Merâsil*, 112; Özdemir, *Tedlîs*, 148.

128 el-Halebî, *Esmâü’l-müdehlîsîn*, 30; İbn Hacer, *Ta’rif*, 33; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 270-271; Özdemir, *Tedlîs*, 138.

Bu mertebede çok tedlîs yapmakla itham edilen râviler zikredilip genellikle onların semâ yoluyla elde ettikleri rivayetlerine itibar edilir. Bu mertebede yer alan Basralı râviler şunlardır: Abdülazîz b. Abdillâh el-Kureşî el-Basrî (ö. ?),¹²⁹ Hasan b. Zekvân el-Basrî (ö. 141/758 ?),¹³⁰ Hişâm b. Hassân el-Ezdî el-Basrî (ö. 147/764),¹³¹ Abdulcelil b. Atiyye el-Basrî (ö. 150/767 ?),¹³² Meymûn b. Mûsâ el-Basrî (ö. 151/768),¹³³ Vâsıl b. Abdurrahmân Ebû Hurre er-Rekkâşî el-Basrî (ö. 152/769),¹³⁴ İkrime b. Ammâr el-Basrî el-Yemâmî (ö. 160/777),¹³⁵ Ali b. el-Mubârek el-Basrî (ö. 160/777 ?),¹³⁶ Muhammed b. Abdurrahmân et-Tufâvî el-Basrî (ö. 181/797 ?),¹³⁷ Abdulvahhâb b. Atâ el-Heffâf el-Basrî (ö. 204/819),¹³⁸ ve Mubârek b. Fudâle'dir (ö. 164/781).¹³⁹

Bu mertebede isimleri zikredilen Basralı müdellis râvilerlerden Meymûn b. Mûsâ'nın dışındakiler, hadis âlimlerince hadis rivayetinde ihtilaf olmakla birlikte tevsik edilmişlerdir. Başta münekkit kimliğiyle bilinen Yahyâ el-Kattân, Ebû Velid et-Tayâlisî (ö. 227/842) ve Vekî' b. Cerrâh gibi muhaddislerin hadis aldığı Meymûn b. Mûsâ ise Ebû Hâtim tarafından hadis rivayetinde "sadûk" olarak vasıflandırılmıştır.¹⁴⁰ Ayrıca çağdaş müelliflerden sayılan Dumeynî'nin tedlîs yapmakla itham ettiği Ali b. el-Mubârek'in sıklığında icma olduğu görülmekte olup ricâl ve müdellis râvileri konu edinen eserlerde tedlîs yoluyla rivayette bulunduğu dair herhangi bir değerlendirmeye rastlayamadık. Sadece Ali b. el-Mubârek'in Yahyâ b. Ebî Kesîr'e ait iki kitaba

129 İbn Hibbân, *Sikât*, 8: 394; İbn Hacer, *Ta'rif*, 40; Özdemir, *Tedlis*, 163.

130 İbn Hibbân, *Sikât*, 6: 163; Hâkim, *Ma'rife*, 109; İbn Hacer, *Ta'rif*, 38; el-Alâî, *el-Merâsil*, 105; Dumeynî, *et-Tedlis*, 377.

131 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Kahire: Matba'atü'l-Medîne, 1984), 2: 328; İbn Hacer, *Ta'rif*, 47; Dumeynî, *et-Tedlis*, 357; Özdemir, *Tedlis*, 184.

132 İbn Hibbân, *Sikât*, 8: 421; İbn Hacer, *Ta'rif*, 39; Dumeynî, *et-Tedlis*, 313; Özdemir, *Tedlis*, 161.

133 Nesâî, *Zikrû'l-müdellisin*, 125; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8: 237; İbn Hacer, *Ta'rif*, 47; el-Alâî, *el-Merâsil*, 111; Dumeynî, *et-Tedlis*, 355.

134 İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 559; İbn Hacer, *Ta'rif*, 48; Dumeynî, *et-Tedlis*, 365; Özdemir, *Tedlis*, 188.

135 el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2: 144; İbn Hacer, *Ta'rif*, 42; Dumeynî, *et-Tedlis*, 318; Özdemir, *Tedlis*, 168.

136 Dumeynî, *et-Tedlis*, 321.

137 İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 442; el-Alâî, *el-Merâsil*, 109; Özdemir, *Tedlis*, 173.

138 İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 133; İbn Hacer, *Ta'rif*, 41; Dumeynî, *et-Tedlis*, 315; Özdemir, *Tedlis*, 166.

139 el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2: 263; Zehebî, *Tezkire*, 1: 200; İbn Hacer, *Ta'rif*, 43; el-Alâî, *el-Merâsil*, 108; Dumeynî, *et-Tedlis*, 346.

140 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8: 237.

sahip olduğu ve bu kitaplardan birini semâ ile diğerini de arz yoluyla elde ettiği ifade edilmektedir. Rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de tahriç edilmiştir¹⁴¹

Dördüncü Mertebe

Bu mertebede zikredilen müdellis râviler, genellikle zayıf ve meçhûl râvilerden tedlîs yoluyla rivayette bulunanlardır. Bu kişilerin sadece semâ yoluyla elde ettikleri rivayetlerine itibar edilmektedir. Bu mertebede yer alan Basralı râviler şunlardır: Abbâd b. Mansûr en-Nâcî el-Basrî (ö.152/769)¹⁴² ve İsâ b. Tahmân el-Basrî'dir (ö. 150/767?).¹⁴³

Bu mertebede ismi zikredilen Abbâd b. Mansûr için Yahyâ el-Kattân değerlendirmede bulunmuş ve onun hadis rivayetinde sika olduğunu belirterek itikadî görüşlerinden ötürü rivayetlerinin terk edilmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Ancak bazı münekkitler onu fikirlerinden ötürü zayıf ve leyyin olarak tavsif etmişlerdir.¹⁴⁴ Benzer şekilde hadis âlimleri tarafından tevsik edilen İsâ b. Tahmân¹⁴⁵ da, Enes b. Mâlik'ten tek başına naklettiği münker rivayetlerinden dolayı İbn Hibbân tarafından tedlîs yapmakla tenkid edilmektedir.¹⁴⁶ Ancak Dumeynî, İbn Hibbân tarafından eleştirilen İsâ'nın tedlîs yoluyla rivayette bulunduğu dair kaynaklarda herhangi bir değerlendirmenin zikredilmediğini ileri sürmektedir.¹⁴⁷ İsâ b. Tahmân'ın rivayetlerini Buharî, Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî eserlerinde tahriç etmişlerdir.¹⁴⁸

Beşinci Mertebe

Bu mertebede zikredilen müdellisler genellikle tedlîs ile birlikte başka kusurlardan da cerh edilmişlerdir. Söz konusu râvilerin hafif zayıf olanları hariç, geri kalanların rivayetleri cerh edilmiştir. Bu mertebede yer alan Basralı râviler şunlardır: Ziyâd b. Meymûn es-Sekafî el-Basrî (ö. ?),¹⁴⁹ Abdullâh b.

141 Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 203-204; İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 213; el-Mizzî, *Tehzîb*, 21: 111-114.

142 Nesâî, *Zikrû'l-müdellisîn*, 125; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 86; İbn Hacer, *Ta'rif*, 50; el-Alâî, *el-Merâsil*, 107.

143 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 390.

144 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 86.

145 el-Mizzî, *Tehzîb*, 22: 618-619.

146 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Riyâd: Dâru'l-Samî'î, 2000), 2: 96.

147 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 390.

148 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 280; el-Mizzî, *Tehzîb*, 22: 617-620.

149 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 414.

Mu'âviye b. Âsım el-Basrî (ö. ?),¹⁵⁰ Abdullâh b. Abdülazîz el-Kureyşî Ebû Vehb el-Basrî (ö. ?)¹⁵¹ ve Ebû Osmân el-Basrî Amr b. Hakkâm'dır (ö. 219/834).¹⁵²

İbn Hibbân, bu mertebede yer alan Abdullah b. Muâviye ve Abdullâh b. Abdülazîz'i *Sikât*'ında zikretmiş,¹⁵³ diğer müdellislerden Ebû Osmân el-Basrî hadis rivayetinde zayıf ve metrûk, Ziyâd b. Meymûn ise münekidlerce metrûk ve kezzâb olarak tenkid edilmiştir.¹⁵⁴

D- Basralı Müdellislerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

Yukarıda de değindiğimiz üzere tedlîs hususunda ilk defa görüş bildiren ve tedlîsi cerh sebebi kabul eden münekitlerin Basralı olduklarını tespit etmiş bulunmaktayız. Tedlîs hususunda ilk değerlendirmelerin Basra'da yapılması, tedlîs yoluyla rivayetlerin ilk defa Basra'da ortaya çıktığı ya da tedlîs yoluyla hadis nakletmenin burada yoğun olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Bu bağlamda Hakîm, Basra'yı nadir/çok az tedlîs yapılan yer¹⁵⁵ olarak zikretse de kaynakları tetkik ettiğimizde yapılan tespitin doğru olmadığını göstermektedir. Sözelimi Nesâî, "*Zikru'l-Müdellisîn*" adlı risalesinde tespit ettiği yirmi iki müdellisin dokuzu Basralı râvilerdir.¹⁵⁶ Yine bu konuda İbn Hacer'in "*Tabakâtü'l-Müdellisîn*" adlı eserinde isimlerini zikrettiği müdellislerden yirmi beş tanesi Basra menşeli râvilerdir. Bu rakam, eserde geçen yüz elli iki müdellis râvinin yaklaşık 6/1 ine tekabül etmekte olup böylece Basra, Kûfe'den sonra en fazla tedlîs yapılan ikinci şehir konumunda yer almaktadır.¹⁵⁷ Ayrıca başka kaynaklardan tespit ettiğimiz müdellisleri de ilave ettiğimizde bu rakam otuz dörde kadar yükselmektedir. Mezkur bilgileri baz aldığımızda, Basra'da tedlîs yoluyla hadis nakledenlerin sayısının diğer beldelere oranla az olmadığı, aksine çok olduğu anlaşılmaktadır. Şunu belirtmekte yarar olacağı kanısındayız, bin taneden fazlası *Kütüb-i Sitte* râvisi olmak üzere takriben üç bin râvinin/muhaddisin yaşadığı Basra'da bu sayı genelinin %1'ine denk gelmektedir.¹⁵⁸

150 İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 46; İbn Hacer, *Ta'rif*, 55; Özdemir, *Tedlîs*, 214.

151 İbn Hibbân, *Sikât*, 8: 394; İbn Hacer, *Ta'rif*, 55; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 430; Özdemir, *Tedlîs*, 217.

152 İbn Hacer, *Ta'rif*, 56; Özdemir, *Tedlîs*, 219.

153 İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 46; 8: 394.

154 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 414; Özdemir, *Tedlîs*, 219.

155 Hâkim, *Ma'rife*, 111; el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellisîn*, 110-111.

156 Bkz. Nesâî, *Zikrû'l-müdellisîn*, 121-125.

157 Bkz. İbn Hacer, *Ta'rif*, 18-68; Özdemir, *Tedlîs*, 237-238.

158 Cuğbeyr, *el-Hasanü'l-basrî ve hadisühü'l-mürsel*, 53.

Diğer taraftan râviyi tedlîs yapmaya sevk eden birçok etkenin olduğunu daha önce zikretmiştik. Sözelimi bu dönemlerde hadis rivayetinde tevsik edildikleri halde sırf itikadî düşüncelerinden ötürü cerh edilen râvilerden nakledilen rivayetlerde tedlîs yoluna gidildiği görülmektedir. Örneğin itikadî görüşlerinden ötürü tenkid edilen râvilerden rivayette bulunan bazı muhaddisler, onların isimlerini kullanmaktan ziyade “عن رجل” şeklinde ya da künyelerini/lakaplarını zikrederek hadis nakletmişlerdir. Bu hususta İbn Adî, -sırf itikadî düşüncesinden ötürü- ta’dif edilen Basralı Atâ b. Ebî Meymûne’den (ö. 131/748 ?) hadis nakledenlerin geneli onun isminin yerine Ebû Mu’âz künyesini kullandıklarını ifade etmiştir.¹⁵⁹

Öte taraftan ıstılahlaşmanın tam olarak gerçekleşmediği ilk zamanlarda tedlîs ile irsâl kavramlarının aynı manada kullanıldığı görülmektedir. Müdellis olarak itham edilen bir râvi başka bir kaynaktan mürsil olarak itham edilebiliyordu.¹⁶⁰ Örneğin Şu’be, Ebû Hureyre’yi tedlîs yapmakla itham etmektedir.¹⁶¹ Oysaki sahâbenin sahâbeyi düşürerek doğrudan Hz. Peygamber’den rivayet ettiği rivayetler için âlimler, “sahâbe mürseli” lafzını kullanmaktadırlar. Bu ise Şu’be’nin “irsâl” yerine “tedlîs” lafzını kullandığı söylenebilir. Yine Şu’be, birçok rivayette tedlîsi zinadan daha kötü bir şekilde zem ederken, bir başka rivayette ise Abdullâh b. Avn ile Amr b. Mürre’nin dışında tedlîs yapmayan ehli hadisten birisini görmediğini¹⁶² belirtmekte ve bu durumun o dönemde normal olduğunu ifade etmektedir. Zira kaynakları incelediğimizde hicrî II. asrın ortalarına kadar tedlîsle ilgili herhangi bir zem ifadesinin kullanılmadığı ve Şu’be’nin de dile getirttiği üzere bu zamana kadar tedlîs yoluyla hadis nakletmede bir beis görülmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tedlîs hususunda ilk değerlendirmede bulunan ve tedlîsi zem eden muhaddislerin, başkalarının müdellis olarak itham edilmeleri, âlimlerin “tedlîs” kavramına farklı manalar yüklediği düşüncesini akla getirmektedir. Kanaatimizce “tedlîs” sözcüğünün hicrî II. asrın ortalarına kadar “munkatı” manasında kullanıldığı ve bu süreçten sonra ıstılah manasında kullanılmaya başlandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim Şu’be’nin tedlîs hususunda farklı değerlendirmelerde bulunması bunu teyid etmektedir.

159 Kanaatimize İbn Adî onu itikadî görüşünden ötürü zayıf kabul etmiştir. İbn Adî, *Duafâ*, 7: 83.

160 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 5: 58; Zehebî, *Mizân*, 2: 425-426; el-Alâî, *el-Merâsîl*, 112; Dumeynî, *et-Tedlîs*, 206-207.

161 İbn Adî, *Duafâ*, 1: 151.

162 el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdelîsin*, 33.

Yaptığımız tetkikler neticesinde Basralı müdellis râvilerin ekseriyetinin hadis rivayetinde ta'dîl lafızlarıyla tevsik edildiğinin sonucuna varılmıştır. Örneğin Nesâî'nin isimlerini zikrettiği râvilerin ekseriyeti münekkitle hadîs rivayetinde tezkiye edilmişlerdir. Sadece Meymûn b. Mûsâ ile Abbâd b. Mansûr'un hadîs rivayetlerinde durumları ihtilaflı olmakla beraber münekkitle tarafından sika, sadûk, câizü'l-hadîs ve zayıf olarak değerlendirilmişlerdir.¹⁶³ Aynı şekilde İbn Hacer'in eserinde isimlerini zikrettiği şahıslardan sadece Ebû Osmân el-Basrî zayıf ve metruk; Ziyâd b. Meymûn ise metrûk ve kezzâb olark cerh edilmiştir.¹⁶⁴ Yine İbn Hacer'in eserindeki Basralı müdellislerin beş tanesi birinci merteye, yedi tanesi ikinci merteye, on iki tanesi üçüncü merteye, üç tanesi dördüncü merteye ve üç tanesi de beşinci mertebeye zikredilmiştir.

Kanaatimizce isnâd sisteminin tam olarak uygulanmadığı ve tedlîsin ıstılah anlamında kullanılmadığı ilk dönemlerde Basralı râvilerin tedlîs yoluna başvurmalarının aldatmayı amaçlamadığını ve tedlîs yoluyla rivayette bulunanların münekkitle tarafından tenkid edilmediği söylenebilir. Bununla birlikte Basra'da tedlîs yapmakla itham edilen muhaddislerin birkaçı hariç, hadîs münekkitle sika ve hadîs rivayetine ehil kimseler olarak tevsik edilmektedirler. Ayrıca tedlîs yoluyla nakledilen rivayetlerin büyük bir kısmının farklı senedlerle muttasıl bir şekilde gelen asıllarının bulunması, Basralı müdellislerin tahdîs ettikleri rivayetlerin büyük çoğunluğunun güvenli olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

SONUÇ

Bu araştırmamız, râvinin cerhini ve rivayetlerinin de reddini gerektiren "tedlîs" yoluyla rivayette bulunmaya bazı Basralı râvilerin de başvurduğunu göstermiştir. Müdellis râvilerin zikredildiği kaynaklarda tedlîs yoluyla hadîs nakleden Basralı râviler olarak mezkûr kişileri tespit edebildik.

Basra'da müdellis olarak olarak itham edilen muhaddislerin büyük bir kısmı sika râvilerden, geri kalan az bir kısmı da zayıf râvilerden oluşmaktadır. Böyle bir bilgiye sahip olunması bu kişilerin aktardığı rivayetlere karşı ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla tedlîs yoluyla rivayette bulunan müdellislerin rivayetleri ele alınarak tedlîse başvurma sebebi, kul-

163 Haklarında bilgi için bkz. el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2: 18; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 86; 8: 237; İbn Hibbân, *Sikât*, 9: 173; İbn Adî, *Duafâ*, 5: 545.

164 Dumeynî, *et-Tedlîs*, 414; Özdemir, *Tedlîs*, 219-220.

landığı eda sîgaları ve şayet varsa hadis hocasının has metodu tespit edilmesi gerekir. Ayrıca tedlîs yapmakla itham edilen râviler için münekkittlerin ileri sürdükleri görüşler karşılaştırılarak zann-ı galip olanın tercih edilmesi daha yararlı olacaktır. Çünkü bazı âlimler tarafından tedlîs yapmakla itham edilen râvi, başka münekkittlerce tevsik edilmektedir. Dolayısıyla müdellis râvilerin naklettiği rivayetlerin toptancı bir şekilde reddedilmesi yerine temkinli yaklaşılarak irdelenmesinde fayda olacaktır. Sonuç olarak Basra'da tedlîs yoluyla rivayette bulunan müdellislerin çoğunun sika olarak vasıflandıkları ve naklettikleri rivayetlerinin de münekkittlerin ekseriyeti tarafından sahih ve müstakim kabul edildikleri anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Alâî, Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî. *Camiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsil*. Thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1986.

Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: İFAV, 1997.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Futûhu'l-Buldân*. Thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ- Ömer Enis et-Tübbâ. Beyrut: Mevsua'tü'l-Me'arif, 1987.

Bakır, Abdulhalık. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 108-111. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Kitâbü'd-Du'afâi's-Sağîr*. Thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.

Cuğbeyr, Ömer Abdülazîz. *el-Hasanü'l-Basrî ve Hadisühü'l-Mürsel*. Doktora Tezi, Câmia'tü's-Sind Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1987.

Dümeynî, Misfir bin Çurmullah. *et-Tedlîsü fi'l-Hadîs Hakîkatuhû ve Aksâmuhû ve Ahkâmuhû ve Merâtibuhû ve'l-Mevsûfûne bih*. Riyad: y.y., 1992.

Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 262-264. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Fesevî (Besevî), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *Kitabü'l-Ma'rife ve't-Târîh*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetu'd-dâr, 1410/2003.

Hâkim en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdullâh. *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ma'zem Hüseyin. Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1977.

Halaçoğlu, Yusuf. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 112-114. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Halebî, Sibt İbn el-'Acemî eş-Şâfiî. *et-Tebyîn li Esmâi'l-Müde'llisîn*. Thk. Yahya Şefik. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Thk. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî. *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*. Thk. Adil Ahmed-Alî Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî. *el-Merâsil*. Thk. Şükrüllâh b. Ni'metullâh Kûçânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. Thk. Ebu'l-Fida Abdullah el- Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed. *Ta'rifu Ehli't-Takdîs bi Merâtibi'l-Mevsûfîne bi't-Tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, trs.

İbn Hibbân el-Büstî, Muhammed. *Kitabü's-Sikât*. Thk. Muhammed Abdu'l-Mü'id Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.

İbn Hibbân el-Büstî, Muhammed. *Kitâbu'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisîn*. Thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Sami'î, 2000.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Ebi'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. Thk. Nureddîn İtr. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Maslâh, 1978.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî'. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sikât*. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Medîne, 1984.

İrâkî, Ahmed b. Abdurrahîm b. Huseyn Ebû Zur'a Velîyuddîn. *Kitâbü'l-Müde'llisîn*. Thk. Re'fet Fevzî Abdülmuttalîb-Nâfiz Hüseyin Hammâd. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1995.

Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, "Dİs", *Lisânu'l-Arab*, 3: 64. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2008.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. *Tehzîbu'l-Kemal fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.

Nâcî, Abdülcebbâr. *el-Medârisü'l-Târîhiyeti'l-İslâmiyye (Medresetü'l-Basrati Enmûzecen)*. Beyrut: Merkezü'l-Âkâdemî li Ebhâs, 2013.

Nâcî, Abdülcebbâr. *Târihu'l-Hareketi'l-Fikriyye fi'l-Basrati fi'l-'Asri'l-İslâmî*. Basra: Dâru'l-Hikme Câmi'atü'l-Basra, 1991.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Tesmiyetü Meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. Ellezîne semî'a Minhum ve Zikrû'l-Müde'llisîn*. Thk. Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî. Mekke: Dâru'l-Âlem, 1423.

Özdemir, Veysel. *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, 1. Baskı. Ankara: İlâhiyât, 2014.

Sâlih, Ahmed Ali. *et-Tanzîmâtü'l-İçtimâ'îyye ve'l-İktisâdiyye fi'l-Basra*. Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1953.

Sandıkçı, Kemal. *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*. Ankara: DİB, 1991.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Esmâü'l-Müde'llisîn*. Thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasen Ensâr. Beyrut: Dâru Cil, 1992.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt, Kahire: Daru'l-Me'arif, 1967.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *Kitâbü'd-Duafâi'l-Kebîr*. Thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lami'n Nübelâ'*, Thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.

Klasik Arap Mizahında Hatipler

Orators In Classic Arabic Humor

Mehmet Nafi Arslan

Dr, Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim
Tercümanlık Bölümü

Dr., Lecturer, Siirt University, School of Foreign Languages, Department of Arabic
Translation and Interpreting

Siirt, Turkey

m.nafiarslan@hotmail.com

ORCID: org/0000-0003-4507-9499

Geliş Tarihi: 03.03.2019, Kabul Tarihi: 23.04.2019

DOI: 10.34085/buifd.534861

Öz:

Klâsik Arap edebiyatı kaynakları, Arap sosyal yaşantısında meydana gelen birçok olayı mizah perspektifiyle ele almıştır. Mizaha konu olan olaylar çoğaldıkça karakterler de değişmiş, oldukça zengin bir mizahi karakterler topluluğu ortaya çıkmıştır. Arap edebî metinlerinde mizah zaviyesinden ele alınan karakterlerden biri de hatiplerdir. Hatiplerin insanlara hitap ederken karşı karşıya kaldıkları ilgi çekici durumlar birçok anekdota konu olmuştur. Bu makalede, hatipler ile ilgili mizahi anlatıların tespit ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. İlgili rivayetler hitabetin vuku bulduğu yer ve zamana göre tasnife tabi tutulmuş, hatiplerin mizaha konu olma nedenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma boyunca incelenen anekdotlar aracılığıyla hatipler ile dinleyicilerin birbirine karşı tutumları ortaya çıkartılmış, Arap toplumunun hitabet ve hatipler ile olan ilişkilerinin ipuçları da açığa çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Hatip, hitabet, Arap edebiyatı, mizah, nevadir.

Abstract:

Classical Arabic literature sources have examined many events in Arab social life from a humor perspective. As changing as funny events also characters changes and a collection of pretty rich humorous characters is emerges. One of the characters discussed in terms of humor in Arabic literary texts is the orators. Interesting situations that the preachers faced when addressing people were discussed in many anecdotes. In this article, it is aimed to identify and evaluate humorous narratives

about orators. The related anecdotes were classified according to the place and time of the oratory and the reasons why the orators were humorous were determined. Through the anecdotes examined during the study, the attitude of the listeners with each other was revealed and the clues of the Arab society's relations with rhetoric and orator are also revealed.

Keywords: orator, oratory, Arabic literature, humor, navadir.

GİRİŞ

Hitabette bulunma bir sanat olup maharet isteyen bir faaliyettir. Hitabet bilgi birikimi ve belli bir kültür seviyesine ulaşmayı gerektirdiği gibi insanların huzurunda icra edildiği için de psikolojik olarak bir hazır olma durumunu gerektirir. Dolayısıyla hitabette bulunmak üzere insanların huzuruna çıkan bazı hatiplerin heyecanlandıkları ve söyleyeceklerini unuttukları olur. Bu ve benzeri durumlarda hatipler sıra dışı ifadeler kullanmışlar, tuhaf davranışlar sergilemişlerdir. Toplum hayatının tüm figürleri ile ilgili sıra dışı örnekleri en ince ayrıntısına kadar betimleyen Arap edebiyatının nevâdir kaynakları, hitabet esnasında vukua gelen sıra dışı örnekleri de bir araya getirmiştir. Bu açıdan nevâdir konusu olan şahıslar meşhur bir hatip veya bir halife de olabilmektedir. Örneğin *el-İkdü'l-ferid*'te Hz. Osman ile ilgili şöyle bir anekdot aktarılır.

ولما ولي عثمان بن عفان قام خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، وتشهد، ثم أرتج عليه؛ فقال: أيها الناس، إن أول كل مركب صعب، وإن أعش فستأتيكم الخطب على وجهها، وسيجعل الله بعد عسر يسراً.

“Osman b. Afoân halifeliğe geçince hitabette bulunmak üzere kalkar. Allah'a hamd-ü senâda bulunup şehadet getirdikten sonra söyleyeceklerini unutunca şöyle der: “Ey İnsanlar! Şüphesiz her işin başı zordur. Eğer yaşarsam sizlere düzgün hutbelerle geleceğim. Zorluktan sonra Allah bir kolaylık yaratacaktır.”¹

Ebû Bekir döneminde Şam valisi olarak atanan Yezîd b. Ebî Süfyân'ın da insanlara hitap ederken takılması üzerine yukarıdakine benzer bir durumla karşı karşıya kaldığı şöyle nakledilir:

وقدم يزيد بن أبي سفيان الشام واليا عليها لأبي بكر، وخطب الناس فأرتج عليه؛ فعاد إلى

1 Ahmed b. Muhammed b. 'Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (Beyrut: 1404), 4: 156-157. Aynı anekdotu nakleden Cahiz ise Hz. Osman'ın konuşmasını unutması üzerine şöyle dediğini nakleder: إلى وأنتم إلى إنا أبا بكر وعمر كانا يُعدَّان لهذا المقام مقالا، وأنتم إلى إمام عادل أخرج منكم إلى إمام خطيب idi. Sizler adil bir imama hatip bir imamdan daha muhtaçsınız.” Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, (Beyrut: 1423), 1: 279.

الحمد لله، ثم أرتج عليه، فعاد إلى الحمد، ثم أرتج عليه، فقال: يا أهل الشام عسى الله أن يجعل بعد عسر يسرا، وبعد عي بيانا، وأنتم إلى إمام فاعل أحوج منكم إلى إمام قائل، ثم نزل.

“Yezîd b. Ebî Süfyân, Ebû Bekr döneminde Şam valisi olarak tayin edilince insanlara bir konuşma yapar. Konuşmasının bir yerinde takılır ve konuşmaya devam edemez. Tekrar hitabetin başındaki Allah’a hamd-u senâ ifadelerine geri döner. Ancak yine tek kelime konuşamaz. Bir daha hamd-u senâ lafızlarını tekrar ederek söyleyeceklerini hatırlamaya çalışır ancak yine başaramaz. Konuşmasını hatırlamaktan ümidi kesen Yezîd şöyle diyerek minberden iner: “Ey Şam halkı! Umulur ki Yüce Allah bu zorluktan sonra bir kolaylık, söz söylemekten acizlikten sonra bir beyân gücü yaratır. Sizler konuşandan daha çok icraat yapan bir imama muhtaçsınız.”²

Hitabet esnasında bulunulan psikolojik durum ile o durumdan çıkınca yaşanan durumun birbirinden bambaşka haller olduğu hitabet ile ilgili bazı rivayetlerde vurgulanmıştır. Örneğin, Emevî dönemi şairlerinden Sâbit b. Kutna (ö.110/728)’nın hitabette bulunurken söyleyeceklerini unutmaya üzerine minberden inerken zikrettiği beyitleri duyanlar, şayet o beyitleri minberde söylemiş olsaydı onun insanların en hatibi olarak nitelenebileceğini söylemişlerdir:

وصعد ثابت بن قطنة منبر سجستان، فقال: الحمد لله، ثم أرتج عليه، فنزل وهو يقول:
فإن لا أكن فيهم خطيبا فإني بسيفي إذا جدَّ الوغى لخطيب
فقل له: لو قلتها فوق المنبر لكنت أخطب الناس.

“Sâbit b. Kutna, Sicistan’da minbere çıkar. Allah’a hamd ettikten sonra söyleyeceklerini unuttur. Bunun üzerine şu beyitleri mırıldanarak minberden iner:

“Her ne kadar insanlar arasında hatip olmasam da,
Savaş kızıştığında kılıcımın bir hatibim.”

Bu beyitleri duyanlar ona, “Şayet bu sözleri minberin üzerindeyken söylemiş olsaydın insanların en hatibi olurdun.” derler.³

Hitabetin zorluğunu yaşayanlardan biri de Muaviye (ö. 60/680)’dir. Bir hutbesinde sözlerini unutmaya çok zor bir durumda kalır. Ancak o dilsel bir manevra ile bu zor durumdan kurtulmasını bilir. Olay şöyle cereyan eder:

2 Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, ‘Uyûnu’l-ahbâr, nşr. Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, (Beyrut: 1418), 2: 280; Ahmet Zeki Safvet, Cemheretu hutabi’l-Arab fi ‘usûri’l-Arabiyyeti’z-zâhire, nşr. Mektebetu’l-İlmiyye, (Beyrut: ts.), 3: 350-351.

3 İbn ‘Abdirabbih, el-‘İkdu’l-ferîd, 4: 231.

وخطب معاوية بن أبي سفيان لما ولى، فَحَصَرَ فقال:

«أيها الناس: إني كنت أعددتُ مقالا أقوم به فيكم، فَحَجَبْتُ عنه، فإن الله يَحُولُ بين المرءِ وقلبه، كما قال في كتابه، وأنتم إلى إمام عدل، أحوَجُ منكم إلى إمام خطيب، وإني أُمَرُّكم بما أمر الله به ورسوله، وأحكم عما نهاكم الله عنه ورسوله، وأستغفر الله لي ولكم.»

“Muaviye b. Ebî Sufyân halife olunca bir konuşma yapar. Konuşma esnasında söyleyeceklerini unutan Muaviye şöyle der: “Ey insanlar! Size söylemek için bazı konuşmalar hazırladım. Ancak onlar şimdi kaybolup gitti. Şüphesiz Yüce Allah, kitabında buyurduğu gibi, kişi ve kalbi arasına girer. Adaletli bir imama olan ihtiyacınız, sadece konuşan hatip bir halifeye olan ihtiyacınızdan daha fazladır. Size Allah ve Resûlü’nün emrettiklerini emrediyor, yasakladıklarını yasaklıyorum. Allah’ın beni ve sizi affetmesini diliyorum.”⁴

Aşağıdaki anekdot da hitabet esnasında heyecanlanan ve dili tutulan kişinin son derece edebi bir konuşma ile bu durumdan kurtulduğu anlatılmaktadır. Hatta bu konuşma “en beliğ tutukluluk” şeklinde nitelenmiştir.

وصعد خالد بن عبد الله القسري يوماً المنبر بالبصرة ليخطب فارتج عليه، فقال: “أيها الناس: أما بعد، فإن هذا الكلام يحيي أحيانا، ويعزب أحيانا، فيسيح عند بجيئه سيئه، ويعز عند عزوبه طلبه، ولربما كوبر فأبي، وعولج فنأى، فالتأني بجيئه، خير من التعاطي لأبيئه، وتركه عند تنكره، أفضل من طلبه عند تعذره، وقد يختلج من الجريء جنائنه، وينقطع من الذرب لسانه، فلا يُبْطِرُه ذلك ولا يكسره، وسأعود فأقول إن شاء الله»، ثم نزل، فما رُئي حصر أبلغ منه.

“Said b. Abdullah el-Kasrî, bir gün Basra’da insanlara hitabette bulunmak üzere minbere çıkar. Ancak heyecandan söyleyeceklerini unutunca şöyle der: “Ey İnsanlar! Bu konuşma denen şey bazen gelir, bazen de kaybolur. Geldiğinde düşünmeksizin ağızdan çıkar, gittiğinde ise geri getirilmesi zor olur. Zorlanarak konuşmak istendiği zaman söz direnir (ifadeler ağızdan çıkmaz), çaba sarf edilerek konuşma yapılmaya çalışıldığı zaman da söz katılaştır (güzel ifadeler çıkmaz). Zihne geldiğinde söz söylemek, gelmediğinde söylemeye çalışmaktan daha hayırlıdır. Gittiğinde ondan vazgeçmek, onu aramaktan daha iyidir. İyi hatiplerin dahi duyguları karışıp dili kesilebilir. Ancak o azmini kırıp hatiplikten vaz geçmez. Ben de inşallah (bir gün) geri dönüp size konuşacağım.”⁵

Edebiyat kitaplarında hitabet sanatının kolay icra edilemeyecek bir etkinlik olduğunu vurgulayan bu ve buna benzer anekdotların yanı sıra bu

4 İbn ‘Abdirabbih, el-‘İkdu’l-ferîd, 4: 232; Safvet, Cemheretu hutab, 3: 35.

5 Safvet, Cemheretu hutab, 3: 352.

durum bazı meşhur şahsiyetlerin sözlerinde de doğrudan dile getirilmiştir. Örneğin, Ubeydullah b. Ziyâd'ın şöyle bir sözü nakledilir: *لولا نعم الشيء الإمارة، والتشرف للخطب. Emîrlik ne güzel şeydir!*⁶ O bu sözüyle Rasulullah'ın (s.a.v) *نعم الشيء الإمارة لمن* "Hakkıyla yerine getiren kişi için emirlik ne güzel şedir!" hadisini kendi düşüncelerine göre yeniden kurgulamış gibidir. Aynı minvalde şu sözler de kaynaklarda yer almaktadır:

إياك والخطبة فإنها مشوار كثير العثار yeridir."⁷

لا يقدم على الخطبة إلا فائق أو مائق
Hitabeti ancak kendine çok güvenenler ya da doğru mu yanlış mı yaptığını umursamayan vurdumduymazlar yapar."⁸

هو مقام لا يقومه إلا أهورج أو قليل الحياء
Hitabet ancak ahmak ya da utanmaz kişilerin makamıdır."⁹

Halife Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705)'a erken yaşlanmasının nedeni sorulduğunda verdiği cevap ise, hitabetin insan psikolojisi üzerindeki etkisini göstermesi açısından çok daha manidardır:

وقيل لعبد الملك بن مروان: عجل عليك المشيب يا أمير المؤمنين، فقال: كيف لا يعجل عليّ، وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين؟"¹⁰

“Abdülmelik b. Mervân'a, “Erken yaşlandınız” dendiğinde şu cevabı verir: “Her Cuma bir veya iki defa insanlara aklımı sunuyorum. Nasıl erken yaşlanmam?”¹⁰

Hatibin hitabeti esnasında konuşmasına devam edememesi durumunun dinleyiciler tarafından bazen anlayışla karşılandığı, hatta dinleyicilerden bazılarının hatibi teselli ettiği aşağıdaki rivayetten anlaşılmaktadır:

6 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:128; Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin el-Âbî, *Nesru'd-Dur fi'l-Muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2004), 5: 10; Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Reb'ü'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbâr*. thk. Abdülmîr Mihnâ (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412), 5: 164; Safvet, *Cemheretu hutab*, 3: 359.

7 İbn Kuteybe, *Fadlu'l-Arab ve't-tenbih 'ala 'ulûmihâ*, thk. Velîd Mahmud Salih, (Abu Dabi: Manşûrâtü'l-Mecma'i's-Sakafi, 1998), 199.

8 Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-udebâ ve muhâverâtü's-şu'âra ve'l-bulağâ*, (Beyrut: Şirketü Darî'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1420), 1: 174; Fethî Nassâr, *Min Revâi'i's-Se'âlibî*, (Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1429/2008). 78.

9 Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-udebâ*, 1: 174.

10 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 128; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2: 282; Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-udebâ*, 1: 174.

وَمَا حَصَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ عَلَى مَنبَرِ الْبَصْرَةِ، فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ، قَالَ لَهُ زِيَادُ: أَيُّهَا الْأَمِيرُ، إِنَّكَ إِنْ أَقَمْتَ عَامَّةً مِنْ تَرَى أَصَابُهُ أَكْثَرَ مِمَّا أَصَابَكَ،

“Abdullah b. Âmir Basra minberlerinden birinde heyecanlanıp ne diyeceğini şaşırınca çok üzülür. Bunun üzerine Ziyâd ona şöyle der: “Bu gördüklerinden kimi yerine geçersen senden çok daha fazla zorlanır.”¹¹

Buna karşılık bazı rivayetlerde konuşma yapması istenen kişinin bu işi yapamaması üzerine minberden indirildiği, yerine başkasının konuşma yapması istendiği görülmektedir. Söz konusu durumun yaşandığı aşağıdaki anekdotta konuşmayı yapamayan ilk hatibin kürsüden indirildiği, yerine geçen ikinci hatibin de dilinin tutulması sonucu laf olsun diye söylediği anlamsız sözler anlatılmaktadır:

فَقِيلَ لِرَجُلٍ مِنَ الْوُجُوهِ: قُمْ فَاصْعِدِ الْمَنْبَرَ وَتَكَلِّمْ، فَلَمَّا صَعِدَ حَصَرَ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَرْزُقُ هَؤُلَاءِ، وَبَقِيَ سَاكِتًا، فَأَنْزَلُوهُ، وَصَعِدَ آخَرٌ، فَلَمَّا اسْتَوَى قَائِمًا وَقَابَلَ بِوَجْهِهِ وَجْهَ النَّاسِ وَقَعَتْ عَيْنُهُ عَلَى صَلَعةٍ رَجُلٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ الْعَنِ هَذِهِ الصَّلَعةَ.

“İleri gelen adamlardan birine, “Kalk, minbere çık ve bir konuşma yap” talebinde bulunulur. Bu kişi minbere çıkınca ne diyeceğini şaşırır ve “Şunların rızkını veren Allah’a hamd olsun.” diyerek sus pus kalınca onu minberden indirirler. Minbere başka biri çıkar. Bu da minberde ayakta durup insanlarla karşı karşıya kalınca gözleri kel bir adama takılır ve sırf konuşmuş olmak için şöyle der: “Allah’ım bu kel adama lanet et.”¹²

Hitabette bulunduğu esnada insanların dört gözle kendisine baktığını gören bazı hatiplerin heyecana kapılmaları sık yaşanan bir durumdur. Aşağıdaki anekdotta minbere çıktığında insanların dikkatli bir şekilde kendisine baktıklarını gören bir hatip, heyecanlanıp konuşmalarını unutarak insanlardan önlerine bakmalarını istemektedir. Ne kadar zor bir makamda olduğu cümlelerine de yansımasıdır:

صَعِدَ رَوْحُ بْنُ حَاتِمِ الْمَنْبَرِ، فَلَمَّا رَأَاهُمْ شَفَّنُوا أَبْصَارَهُمْ، وَفَتَحُوا أَسْمَاعَهُمْ نَحْوَهُ، حَصَرَ فَقَالَ: “نَكْسُوا رِءُوسَكُمْ، وَغَضُّوا أَبْصَارَكُمْ، فَإِنَّ الْمَنْبَرَ مَرْكَبٌ صَعِبٌ، وَإِذَا يَسَّرَ اللَّهُ فَتَحَ قُفْلَ تَيْسَرٍ.”

“Raouh b. Hâtim bir gün minbere çıkar. İnsanların gözlerini kendisine dikip pür dikkat kendisini dinlediklerini görünce şöyle der: “Başınızı öne eğin, gözlerinizi kapatınız. Minber zor bir binektir. Allah bir kilidin açılmasını kolaylaştırırsa kolaylaşır.”¹³

11 Âbî, Nesru'd-dur, 7: 164, Safvet, Cemheretu hutab, 3: 353.

12 Âbî, Nesru'd-dur, 7: 164; Safvet, Cemheretu hutab, 3: 354.

13 Safvet, Cemheretu hutab, 3: 354.

Yukarıdaki örneklerden herkes tarafından yapılamayan ve icrası iyi bir yetenek istediği anlaşılan hitabetin Arap toplumu içerisinde önemli bir yeri vardı. Dolayısıyla iyi bir hitabet sanatına sahip olan kişiler ile övünülürdü. Ancak konumuzla ilgili nevâdir örnekleri arasına giren bir rivayette İbn ‘Âmir’in güzel hitabette bulunan oğlu ile ilgili övünme sözleri mücün mizahına girecek cinstendir:

كان عامر بن كريز أبو عبد الله بن عامر من حمقى قريش، نظر إلى ابنه عبد الله وهو يخطب فأقبل على رجل إلى جانبه وقال: إنه والله خرج من هذا وأشار إلى ذكره .

“Kureyş ahmaklarından ‘Âmir b. Kureyz ‘Ebû Abdullah b. ‘Amir, oğlu Abdullah’ı hitabette bulunduğu esnada dinlemektedir. Bir ara yanındaki adamın kulağına eğilip (müstehcen) işaret ederek- şöyle der: “Vallahi o bundan çıkmıştır.”¹⁴

İyi hatipler bir övünç kaynağı iken hitabette kusur gösterenler ise hicivlere¹⁵ konu olmaktan kurtulamamışlardır. Bir cuma günü minbere çıkan Ebu'l-'Alâ Sâbit Kutna'nın konuşmada zaaf göstermesi üzerine şair Hâcib el-Fîl tarafından şöyle hicvedilmiştir:

يَوْمَ الْعُرُوبَةِ مِنْ كَرْبٍ وَتَحْنِيقٍ	أَبَا الْعَلَاءِ لَقَدْ لَقِيتَ مُعْضَلَةً
وَلَمْ تُسَدِّدْ مِنَ الدُّنْيَا لَتَوْفِيقٍ	أَمَّا الْقُرْآنُ فَلَمْ تُخْلَقْ لِمُحْكَمِهِ
فَكَدَّتْ تَشْرِقُ لَمَّا قُمْتَ بِالرِّيقِ	لَمَّا رَمَتَكَ عُيُونُ النَّاسِ هَبْتَهُمْ
كَمَا هَوَى زَلْقٌ مِنْ شَاهِقِ النَّيْقِ	تَلَوَى اللِّسَانَ وَقَدْ رَمَتْ الْكَلَامَ بِهِ

“Cuma günü üzüntü ve boğulmakla zor bir duruma düştün Ey Ebu'l-'Alâ.

Kur'an'ın muhkem ayetleri için yaratılmamış, dünyada da bir başarı elde edememişsin.

İnsanlar gözlerini sana dikince onlardan korktun. Ayağa kalktığında neredeyse salyan ile boğulacaktın.

Dağın zirvesinden yuvarlanan kişi gibi konuşmak istediğinde dilini eğip büküyorsun.¹⁶

Hitabet konulu nevâdir örneklerinin genellikle onun icrası kolay olmayan bir etkinlik olması nedeniyle hatibin heyecanlanması ve söyleyeceklerini

14 İbn Kuteybe, ‘Uyûnu'l-ahbâr, 2: 49.

15 Hiciv örnekleri için bknz. Yaşar Daşkiran, Ebû Nuvâs'ın Şiirlerinde Hiciv, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), s. 54-60.

16 İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve's-şu'arâ, nşr. Dâru'l-hadîs, (Kahire: 1423), 2: 616.

unutmasından kaynaklandığını gösteren bu girişten sonra hitabet türlerine göre bu konudaki rivayetleri incelemeye geçebiliriz.

A. CUMA HUTBELERİ

Cuma günleri okunan hutbelerde hatipler zaman zaman mizah konusu olmuşlar ve edebiyat kitaplarında yer almışlardır. Bunların en meşhurlarından biri bizde Nasreddin Hoca'ya nispet edilen ve "bilenler bilmeyenlere söylesin" başlıklı meşhur fıkradır. Bu fıkra klasik Arap edebiyatı kaynaklarında "valilerden biri"¹⁷ bazen de Ebu'l-'Anber¹⁸ bazen de Ebu'l-'Anbes¹⁹ ismine nisbet edilerek olay örgüsü neredeyse bizdekiyle aynı olarak şöyle yer alır:

صعد بعض الوُلاة المنبر ليخطب في يوم الجمعة، فحمد الله وأثنى عليه، ثم حصر، فلم يدر ما يقول، ثم قال: معاشرَ المُسلمين، تَدْرُونَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ لَكُمْ؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: فَإِذَا لَمْ تَدْرُوا فلماذا أتعِب نفسي؟ ونزل. فَلَمَّا كَانَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ الثَّانِيَةِ اجتمع النَّاسُ وَقَالُوا: نَقُولُ لَهُ: نعم، إِنْ قَالَ لَنَا مَا قَالَ فِي الْجُمُعَةِ الْأُولَى. فَصعد المنبر وقال: معاشرَ النَّاسِ، تَدْرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ؟ قَالُوا: نعم. قَالَ: فَإِذَا كُنْتُمْ تَدْرُونَ فلماذا أُرْذِي نفسي؟ ونزل. فَلَمَّا كَانَتْ فِي الْجُمُعَةِ الثَّالِثَةِ قَالَ مثل قوله. فَقَالَ بعضُ النَّاسِ: لَا. وَقَالَ بعضهم: نعم. قَالَ فليقل من يعلم لمن لا يعلم ونزل.

"Valilerden biri Cuma günü hutbe irâd etmek üzere minbere çıkar. Allah'a hamd-u senâdan sonra heyecanlanarak söyleyeceklerini unutup verir. Biraz durak-sadıktan sonra şöyle der: "Ey Müslümanlar topluluğu! Size ne söylemek istediğimizi biliyor musunuz?" Oradakiler hayır cevabını verince, "Mademki bilmiyorsunuz ne diye kendimi yorayım" der ve minberden iner. İkinci Cuma günü insanlar toplanıp, "eğer geçen Cuma günü sorduğu soruyu sorarsa bu sefer söyleyeceklerini biliyoruz diyelim" kararını verirler. Vali minbere çıkıp, "Ey İnsanlar! Size söyleyeceklerimi biliyor musunuz?" diye sorar. Oradakiler "evet" cevabını verince vali, "Mademki biliyorsunuz benim söylememe ne gerek var." diyerek minberden iner. Üçüncü Cuma vali aynı soruyu sorunca insanlardan bazıları "evet" bazıları "hayır" cevabını verirler. Vali de, "O halde bilenler bilmeyenlere anlatsın." diyerek, minberden iner."²⁰

17 Âbî, *Nesru'd-dur*, 7: 167.

18 Safvet, *Cemheretu hutab*, 3: 350.

19 İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferid*, 7: 232.

20 Âbî, *Nesru'd-dur*, 7: 167; Şahin, Şener, "Nasreddin Hoca Fıkralarının Klasik Arap Mizahı Kaynaklarındaki İzduşümleri Üzerine Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 / 1 (Ağustos 2018): 146.

Yukarıdaki anekdotta hatibin söyleyecek bir söz bulamaması üzerine ustaca işin içinden nasıl sıyrıldığı anlatılmaktadır. Ancak görünen o ki aynı durumla karşı karşıya kalan her hatip bu şekilde sıyrılma becerisine sahip değildir. Örneğin büyük ölçüde kurmaca olan aşağıdaki anekdotta böyle bir durumla karşılaşan bir hatibin çaresizliği dile getirilmektedir:

وَقِيلَ لَوَازِجَ الْيَشْكُرِي: قُمْ فَاصْعِدْ وَتَكَلِّمْ، فَلَمَّا رَأَى جَمْعَ النَّاسِ قَالَ: لَوْلَا أَنْ أَمْرَأَتِي حَمَلَتْنِي عَلَى إِيْتَانِ الْجُمُعَةِ الْيَوْمَ مَا جَمَعْتُ، وَأَنَا أَشْهَدُكُمْ أَنَّهَا طَالِقٌ ثَلَاثًا. وَلِذَلِكَ قَالَ الشَّاعِرُ:

وَمَا ضَرَّتْنِي إِلَّا أَقْوَمُ بِخُطْبَةٍ وَمَا رَغِبْتِي فِي ذَا الَّذِي قَالَ وَازِع

“Vâzî’ el-Yeşkûrî’ye, “Minbere çık ve konuş” denilir. Minbere çıkıp karşısında birçok insan görünce şöyle der: “Eğer karım beni zorlamasaydı cumaya gelmeyecektim. Siz de şahitsiniz ki onu üç talak ile boşuyorum.” Anekdot kahramanının bu durumu şiire şöyle konu olmuştur:

Hutbe vermemek bana zarar vermez.

Vâzî’ın yaptığı şeye de(eşini boşaması) hiç niyetim yok”.²¹

İnsanların huzuruna çıkmadan önce etkili bir hitabette bulunabileceğinden emin olan ancak konuşmaya başladığında söyleyecek tek kelime bulamayan bir hatibin bu yüzden cuma günlerini sevmediği de bir anekdotta şöyle yer alır:

وكان عبد ربه اليشكُري عاملاً لعيسى بن موسى على المدائن، فصعد المنبر، فحمد الله وأرتج عليه، فسكت ثم قال: ”والله إني لأكون في بيتي فتحيء على لساني ألف كلمة، فإذا قمت على أَعْوَادِكُمْ هذه جاء الشيطان فَمَحَاها من صدري، ولقد كنتُ وما في الأيام يوم أَحَبُّ إِلَيَّ من يوم الجمعة، فصرتُ وما في الأيام يومٌ أَبْغَضُ إِلَيَّ من يوم الجمعة، وما ذلك إلا لخطبتكم هذه“.

“Abdurabbih el-Yeşkûrî, Kûfe emiri Îsâ b. Mûsâ’nın Medâin’deki valisiydi. Bir gün hutbe vermek üzere minbere çıkar ancak Allah’a hamd ettikten sonra tüm söyleyeceklerini unutunca şöyle der: “Vallahi evde olduğumda dilime binlerce kelime gelir. Fakat huzurunuzda çıktığımda şeytan gelip hepsini siler. Şimdiye kadar en sevdiğim gün cuma günü idi. Hutbe yüzünden ise en sevmediğim gün cuma oldu.”²²

Bir başka anekdotta بعد ibaresinden sonra duraksayan bir hatibin, kendisine bakan bir dinleyiciyi kurban seçip azarlayarak işin içinden çıkmaya çalışmaktadır:

21 Âbî, Nesru’l-dur, 7: 164; Safvet, Cemheretu hutab, 3: 354.

22 Safvet, Cemheretu hutab, 3: 354.

وخطب آخر، فلما بلغ ”أما بعد“ بقي ونظر فإذا إنسان ينظر إليه، فقال: لعنك الله! ترى ما أنا فيه، وتلمحني ببصرك أيضاً!

“Minberde hutbe irad eden birisi بعد sözünden sonra öylece kaldı. Bu esnada kendisine bakan birini görünce ona şöyle çıktı: “Lanet olası! Ne zor bir durumda olduğumu görüyorsun, bir de sen gözlerinle beni rahatsız ediyorsun.”²³

Bazı hatipler hitabetleri esnasında cereyan eden sıra dışı hadiseleri hünerli bir şekilde bertaraf edebilmişlerdir. Bu tür hatipler çoğu zaman hazırcevap olma özellikleriyle ön plana çıkartılmışlardır. Aşağıdaki anekdotta hitabette bulunduğu sırada yüzüne konan bir sinek ile karşı karşıya kalan hatibin, bir ayeti vesile ederek durumu nasıl atlatıp konuşmasını bitirdiği anlatılmaktadır:

روى أن بعض خلفاء بني العباس -وأظنه الرشيد- صعد المنبر ليخطب، فسقطت على وجهه ذبابة، فطردها، فرجعت، فحصر وأرئج عليه، فقال: أعوذ بالله السميع العليم: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِّثْلُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ} ثم نزل، فاستحسن ذلك منه.

“Abbasi halifelerinden biri –muhtemelen Harun Reşid- hutbe vermek üzere minbere çıkar. Hutbe esnasında yüzüne bir sinek konar. Sineği kovalar ancak tekrar gelir. Bunun üzerine hatip konuşmasına devam edemez ve şu ayeti okuyarak minberden iner: “Ey insanlar! Size bir örnek verildi. Şimdi ona iyi kulak verin. Sizin Allah’tan başka taptıklarınız bir sinek dahi yaratamazlar, hepsi bunun için toplansalar bile. Eğer sinek onlardan bir şey kapsa bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, istenen de.” (Hac Sûresi, 22, 73).²⁴

Cuma hutbelerinde nakledilen anlatıların bazılarında ise hatiplerin meşhur bir söz ya da bir beyti Kur’ân’dan bir âyet sanarak dinleyicilere bu şekilde arz etmeleri mizah konusu yapılmaktadır. Örneğin şu anekdotta bir beyti âyet gibi zikreden bir hatibin, hatası yüzüne söylenince durumu kurtarma çabası anlatılmaktadır:

صعد وكيع بن أبي سود المنبر بخراسان، فَقَالَ فِي خُطْبَتِهِ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: لَيْسَ شَيْءٌ عَلَى الْمَنُونِ بِيَاقٍ غَيْرَ وَجْهِ الْمَسِيحِ الْخَلَّاقِ

23 Safvet, Cemheretu hutab, 3: 354.

24 Safvet, Cemheretu hutab, 3: 356.

فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: أَصْلَحَ اللَّهُ الْأَمِيرَ، هَذَا شَعْرَ قَالَهُ عَدِيَّ بْنُ زَيْدٍ. قَالَ: أَحْسَنُ - وَاللَّهِ - عَدِيَّ وَأَجْمَلُ، ثُمَّ قَالَ: فَتَى حُرُوبٍ لَا فَتَى مَنَابِرٍ.

"Vekî' b. Ebî Sûd Horasan'da bir minbere çıkarak konuşmasında şöyle der: Yüce Allah kitabında şöyle buyurmaktadır: "Yaratıcı ve tesbih edilen Allah'ın zatı hariç, yeryüzünde hiçbir şey ölümden kurtulamaz." Bunun üzerine orada bulunanlardan biri şöyle der: "Allah Emîr'i ıslah etsin. Bu söyledikleriniz ayet değil, 'Adî b. Zebid'e ait bir beyittir." Ebû Sûd, adama, "Vallahi 'Adî çok iyi, çok güzel söylemiş" dedikten sonra şöyle der: "(Kendisini kast ederek) Savaşçı bir genç, minberden anlayan bir genç değil!"²⁵

Vekî' b. Ebî Sûd yine cuma hutbeleriyle ilgili bir anekdotta benzer bir durumla şöyle karşımıza çıkmaktadır:

وخطب وكيع بن أبي سُودٍ بخراسان فقال: "إن الله خلق السموات والأرض في ستة أشهر" فقليل له: "إنها ستة أيام" فقال: "وأبيك لقد قلتها وإني لأستقلها".

"Vekî' b. Ebî Sûd Horasan'da hutbe verirken şöyle der: "Şüphesiz ki Yüce Allah yeri ve gökleri altı ayda yaratmıştır." Bunun üzerine ona; "Altı ay değil altı gün olması gerekir." şeklinde itiraz edilince şöyle cevap verir: "Vallahi ben de öyle dedim ancak az (bulduğum için arttırdım)."²⁶

Yukarıdaki konuşmalarda hatibin hatasını hemen kabul ettiği görülürken aynı minvaldeki bir hatayı yapan bir başka hatibin ise hatasında ısrar ettiği şöyle anlatılmaktadır:

خطب عتّاب بن ورقاء، فَقَالَ: هَذَا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّمَا يَتَفَضَّلُ النَّاسُ بِأَعْمَالِهِمْ، وَكُلٌّ مَا هُوَ آتٍ قَرِيبٌ. قَالُوا لَهُ: إِنْ هَذَا لَيْسَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: مَا ظَنَنْتُ إِلَّا أَنَّهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ.

'Attâb b. Varkâ hutbesinde şöyle der: "Yüce Allah'ın buyurduğu gibi: "İnsanlar işledikleri ameller ile üstün olur. Gelecek olan her şey, yakındır." Ona; "Allah'ın kitabında böyle bir söz yer almamaktadır." denildiğinde şöyle der: "Sanırım ki Allah'ın kitabında yer almaktadır."²⁷

'Attâb b. Varkâ, beyitleri Kur'an âyetleri ile karıştırması ile meşhur biri olmalıdır. Ya da anekdotların kurgusal olduğu kabul edilirse onun adına bu tür hadiseler daha çok uydurulmuş olmalıdır. Zira şu rivayette de onun bir beyti ayet ile karıştırdığından söz edilmektedir:

25 Âbî, Nesru'd-dur, v: ۱۱۴.

26 Safvet, Cemheretu hutab, 3: ۳۵۷.

27 Âbî, Nesru'd-dur, 7: 167.

خطب عَتَّابُ بن وَرْقَاءَ فَحَثَّ عَلَى الجِهَادِ فَقَالَ: هَذَا كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ:
كُتِبَ الْقَتْلُ وَالْقِتَالُ عَلَيْنَا وَعَلَى الْغَانِيَاتِ جُرُّ الدُّيُولِ

‘Attâb b. Varkâ hutbesinde insanları cihada teşvik ederek şöyle demiş: “Yüce Allah’ın kitabında buyurduğu gibi:

“Ölüm ve savaş bize, kendini beğenip kibirle yürümek ise güzel kadınlara yazıldı.”

Yine Kur’ân-ı Kerîm ile ilgili bir hatanın söz konusu olduğu bir başka anekdotta, bu defa hatibin ayette geçen ve Firavun’a ait olan bir sözü Hz. İsrâ’ya nisbet etmesi hikaye edilmektedir:

وخطب عديّ بن زياد الإياديّ، فقال: ”أقول لكم كما قال العبد الصالح لقومه: { مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ } ، قالوا له: ”ليس هذا من قول عبد صالح، إنما هو من قول فرعون“، قال: من قاله فقد أحسن.“

‘Addî b. Ziyâd el-İyâdî bir hutbesinde şöyle der: “Ben size Hz. İsrâ’nın kavmine dediği gibi, şöyle derim: “Ben size ancak düşündüklerimi gösteriyorum ve sizi ancak doğru yola iletiyorum.” Hatibe, “Bu Hz. İsrâ’nın değil, Firavun’un sözüdür.” denildiğinde ise hiç bozuntuya vermeden şöyle der: “Kim söylemişse güzel söylemiş.”²⁸

Klasik Arap kaynaklarında yellenme teması bir mizah unsuru olarak sıkça işlenmiştir. Hutbe konulu mizahta da aynı tema ile karşılaşmak mümkündür:

سعد بعض الولاة المنبر فخطب فقال: إن أكرمتكم وإن أهنمتكم ليكونن أهون علي من ضرطتي هذه، وضرط ضرطة.

“Valinin biri, hutbe vermek üzere minbere çıkarak şöyle demiş: “Allah’a yemin ederim ki, eğer sizler bana değer verirsiniz ben de size değer veririm. Eğer küçük görürseniz, bunun bende şu yellenmem kadar kıymet-i harbiyesi olmaz!” demiş ve arkasından sesli biçimde yellenmiş”²⁹

28 Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, nşr. Dâru Sâdır, (Beyrut: 1417), 6: 305; Safvet, *Cemheretu hutab*, 3, 358.

29 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Ahbâru'l-Hamkâ ve'l-Muğaffilîn*, nşr. Abdülemîr Mehnâ, (Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1410/1990), 106.. Aynı rivayetin farklı bir karaktere dayandırılmış versiyonu için bkz. İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, 6: 305, Şener Şahin, “Bir Mizah Unsuru Olarak Klasik Arap Kaynaklarında ‘Yellenme’ Teması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/1, (2011), 98-99.

B. NİKAH MERASİMİ KONUŞMALARI

Nikah merasimi esnasında bir konuşma yapmak Araplarda çok eskiden beri bilinen bir uygulamaydı. Cahiliye döneminde hem damat hem de gelin tarafından bir hatip, kız isteme esnasında ya da düğün merasiminde bu konuşmayı gerçekleştirirdi. Konuşmalarda genellikle tarafların üstün özelliklerinden söz edilir, taraflar bu özellikleriyle methedilirlerdi. Hz. Peygamber (sav)'in Hz. Hatice ile evlenirken amcası Ebû Tâlib'in yaptığı konuşma ile Hz. Hatice tarafını temsilen amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'in yaptığı konuşmalar tarih kitapları tarafından kaydedilen bu konudaki en meşhur örneklerdir.

İslam öncesinde rastlanan nikah hitabeleri İslam'dan sonra daha da yaygınlaşarak devam etmiştir. Bu hutbeler oturarak ve insanlara yakın olarak icra edildiği için hatipleri daha çok sıkıntıya düşürmüş, şaşkınlıklarına neden olmuştur. Hz. Ömer de şu sözlerle nikah hutbelerinde ne kadar zorlandığını ifade etmiştir: *“ما يتصعدي كلام كما تتصعدي خطبة النكاح”* *“Beni nikah hutbelerinin zorladığı kadar hiçbir kelim zorlamamıştır.”*³⁰ Yine bu minvalde Muaviye'den söz edilirken onun iyi bir hatip olduğu, hitabeti oturarak ve ayakta iyi yaptığı ve cuma günü minberde iyi bir hatip olduğu gibi nikah hitabelerinde de mahir olduğu söylenerek zor olan nikah hitabelerindeki mahareti özellikle vurgulanmıştır.³¹

Nikah merasimlerinde hitabette bulunan bazı hatiplerin çeşitli nedenlerle düştükleri durumlar renkli anlatımlarla kaynaklarda yer almıştır. Nitekim aşağıdaki anekdotta düğün merasiminde taziye hitabesi yapan bir hatibin düştüğü zor durum anlatılmaktadır:

خطب مُصعب بن حَيَّان خطبة نكاح، فحصر فَقَالَ: لَقَتُوا مَوْتَكُمْ قَوْل: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. قَالَتْ أُمُّ الْجَارِيَةِ: عَجَلَ اللَّهُ مَوْتَك، أَلْهَذَا دَعْوَانَا؟ .

*“Musab b. Hayyân bir nikah merasiminde konuşma yapıyordu. Ancak konuşma esnasında şaşırarak şu sözleri sarf eder: “Ölülerinize “Lâilâhe illallah” sözünü telkîn ediniz.” Gelinin annesi de ona şu sözlerle çıkışır: “Allah canını erken alsın. Biz seni bunun için mi çağırdık.”*³²

30 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 115, Muhammet Selim İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, 1. Baskı, (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2015), 127.

31 Câhiz, *er-Resâilü's-siyâsiyye*, nşr. Dâru Mektebeti Hilâl, (Beyrut, ts.), 439.

32 Âbî, *Nesru'd-dur*, 7: 164, Cemâlüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Vatvât, *Ğurerü'l-hasâ'isi'l-vâziha ve 'urerü'n-nekâ'isi'l-fâziha*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn, (Beyrut: Duru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1429/2008), 224; Safvet, *Cemheretu hutab*, 3: 359.

Her hatibin başına gelebilecek sürçülisan kabilinden konuşma kazaları insanlar arasında bir eğlence kaynağı olagelmıştır. Bu tür kazalar nikah hitabesinde bulunan hatiplerin de başına gelmiş ve bunlar gözden kaçmayarak mizah koleksiyonu içerisine dahil edilmiştir. Örneğin aşağıdaki rivayette hatibin itikadi açıdan son derece tehlikeli bir dil sürçmesine neden olduğu anlatılmaktadır:

وخطب أمير المؤمنين الموالي خطبة نكاح، فحصر، فقال: اللهم إنا نحمدك ونستعينك ونشرك بك.

“Halife, mevaliden bazı kimselere bir nikah merasiminde konuşma yaparken şaşırır ve şöyle der: “Ey Allah’ım! Biz sana hamdeder, senden yardım diler ve (haşa) sana ortak koşarız.”³³

Zaman ayarı iyi yapılmış bir hitabet her zaman insanlar tarafından takdir edilir. Konuşmanın uzatılması dinleyicilerde çoğunlukla bir bıkkınlığa neden olur. Uzun bir konuşmaya maruz kalan dinleyicilerden bazıları sabrederek konuşmanın bitmesini beklerken bazı dinleyiciler ise sabredemeyip hatibe tepki gösterebilir. Arap edebiyatı kaynaklarında yer alan aşağıdaki rivayette bir nikah merasiminde hatibin konuşmayı uzatması üzerine dinleyiciden aldığı zarif tepki dile getirilmektedir:

وخطب رجل خطبة نكاح فأخذ يطيل فقام بعض الحاضرين فقال: إذا فرغ الخطيب فبارك الله لكم، فإني على شغل.

“Nikah merasiminde konuşma yapan bir adam sözü uzatmaya başlayınca dinleyicilerden biri ayağa kalkarak şöyle der: “Hatîp konuşmasını bitirdiğinde nikahınız hayırlı olsun demiş olayım. Zira işim var, gitmeliyim.”³⁴

Arap edebiyatının mizahi anlatılarında bir çok özelliğiyle karşımıza çıkan renkli kahraman bedevi, nikah hitabeleriyle ilgili hikayelerde de varlığını gösterir. Bir nikah merasiminde konuşma yapan hatibin şaşırarak konuşmayı ezana çevirmesi üzerine bedevînin hatasını zekice dile getirmesi bir anekdotta şöyle geçmektedir:

33 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2: 172; Mustafa eş-Şak'a, *Menâhicu't-Telif 'inde 'Ulemâu'l-'Arab*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, (2004), 144; Safvet, *Cemheretu Hutab'*ında söz konusu anekdottaki hatibin sözünü لا نشرك بك şeklinde değil لا نشرك بك şeklinde vermektedir. Bu durumda ya *Cemheretu hutab'*da bir yazım yanlışlığı vardır ya da bu dipnotta gösterdiğimiz iki kaynakta. Ancak *Cemhere'*deki sözün yanlış yazılmış olma ihtimali daha yüksektir. Zira kelime لا نشرك بك şeklindeyse hatibin sözü doğru olur ve mizaha konu olacak bir malzeme kalmaz.

34 Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-udebâ*, 1: 83; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, 4: 307

خطب رجل خطبة نكاح وأعرابي حاضر، فقال: الحمد لله، أحمده وأستعينه وأتوكل عليه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله. حي على الصلاة، حي على الفلاح. فقال الأعرابي: لا تقم الصلاة، فأبني على غير وضوء.

"Adamın biri düğün merasiminde bir konuşma yapar. Dinleyiciler arasında bir bedevi de vardır. Adam, "Allah'a hamdolsun. O'na hamdeder, O'ndan yardım diler ve O'na tevekkül ederim. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şahadet ederim. Hayyale's-salâh, hayyale'l-felâh..." deyince bedevi şöyle der: "Sakın namaza durmayın.. Çünkü abdestim yok."³⁵

Nikah hitabeleriyle ilgili son olarak dikkati celbeden bir konu da bazı nüktedan hatiplerin nikah merasiminde hitabede bulunurken alışılmışın aksine mizahi olarak yanlış tavsiyelerde bulunmalarıdır. Sözelimi bu kişiler bir nikah konuşmasında evlilik yerine boşanmanın güzelliğinden, kadının dövülmesi gerektiğinden söz edebilmektedir. Aşağıdaki anekdotta ayetleri de kendi amacı doğrultusunda yorumlayan böyle bir hatibi görmekteyiz:

خطب بعض الظرفاء خطبة نكاح فقال: الحمد لله الذي جعل في الطلاق اجتلابا للأرزاق، فقال تعالى: وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ أَوْصِيَكُمْ عباد الله بالسلوة والملااة، والتجني والجهالة، واحفظوا قول الشاعر:

اذهي قد قضيت فيك فضالي وإذا شئت أن تبيني فبيني

تعاهدوا نساءكم بالسب، وعادوهن بالضرب، ثم إن فلانا في خمول نسبه، ونقصان أدبه، خطب إليكم فازهدوا فيه. فرق الله بينهما، وعجل لهما حينهما.

"Nüktedanlardan biri nikah merasiminin birinde şöyle diyordu: "Boşanmayı rızık elde etmeye vesile kılan Allah'a hamdolsun! Zira Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Eğer ayrılırlarsa, Allah bol lütuf ve nimetiyle onların her birini zengin kılar." (en-Nîsâ, 4, 130) Ey Allah'ın kulları! Size rahatlığı, çılgınlığı, ve cehaleti tavsiye ederim. Şairin şu sözünü aklınızdan çıkarmayın:

"Seninle işim biiti, gidebilirsin, Ayrılmak istiyorsan ayrıl."

Kadınlarınıza kötü sözler söyleyin, onları dayağa alıştırın. Nesebi belli olmayan, edebi noksan şu adam kızınızı istiyor. Sakın vermeyin, Eğer verirsiniz de Allah onları ayırsın ve bir an önce canlarını alsın."³⁶

35 İbn 'Abdirabbih, el-İkdu'l-ferîd, 7: 145.

36 Zemahşerî, Reb'û'l-ibrâr, 5: 252-253.

C. DİĞER HİTABELER

Cuma ve nikah hitabeleri dışındaki bayram hutbeleri, yağmur namazı hutbesi vb. bazı hitabelerde de nevâdire konu olacak bazı garip durumlar yaşanmıştır. Örneğin, bir kurban bayramı namazında hutbe irad eden Abdullah b. 'Âmir mizaha şöyle konu olmuştur:

وخطب عبد الله بن عامر بالبصرة في يوم أضْحَى، فأرتج عليه، فمكث ساعة، ثم قال: "من أخذ شاة من السوق فهي له، وثمنها عليّ".

"Abdullah b. 'Amir Basra'da bir Kurban bayramı günü minbere geçer. Konuşmasını şaşırınca bir müddet suspus kalır. Daha sonra şöyle der: "Kim çarşıdan bir koyun alırsa ona aittir. Fiyatı ise bana aittir."³⁷

Bir yağmur namazı hutbesinde de mizah konusu olacak bir durumun yaşandığını ve edebiyat kitaplarındaki yerini aldığını görüyoruz:

ولى العلاء بن عمرو بلاد سارية، وكان جائراً فأصاب الناس القحط، وأمسكت السماء قطرها؛ فخرجوا يستسقون، وصعد العلاء المنبر؛ فقال في دعائه: اللهم ارفع عنا البلاء والغلاء. فَوُتِبَ معنوهُ كَانَ بِهَا فَقَالَ: والعلاء؛ فَإِنَّهُ شَرُّ من الغلاء، وَأَغْلَظ من البلاء. فَضَحِكَ النَّاسُ، وَخَجَلَ الْعَلَاءُ وَأَنْصَرَفَ.

"Bir bölgenin valisi olarak atanan el-'Alâ b. 'Amr zalim birisiydi. Gittiği yerde yağmurlar kesilir, kuraklık başlar. Yağmur namazına çıkarlar. el-'Alâ minbere çıkarak duasında şöyle der: "Allah'ım belayı ve kıtlığı (الغلاء) üzerimizden kaldır." Bu söz üzerine orada bulunan hazırcevap kişilerden biri ileri atılarak şöyle der: (Ey Allah'ım aynı zamanda üzerimizden) kıtlıktan (الغلاء) daha kötü, beladan daha çirkin olan el-'Alâ'yı (العلاء) da üzerimizden kaldır." Cevabı duyan insanlar gülmeye başladılar. El-'Alâ da utanarak oradan ayrılır."³⁸

Siyasi hitabe türü diyebileceğimiz, bir yere yönetici olarak tayin edilen kişilerin oraya vardıklarında yaptıkları ilk hitabelerde de mizah unsuru durumlar görmek mümkündür. Bu hitabelerden biri şöyledir:

وولي اليمامة رجل من بني هاشم يُعْرَفُ بالدندان، فَلَمَّا صعد المنبر أرتج عليه، فَقَالَ حَيَّا الله هذه الوجوه، وجعلني فداءها، إني قد أمرت طائفي بالليل أن لا يرى أحداً إلا أتاني به، وإن كنت أنا هو، ثم نزل

37 İbn Kuteybe, 'Uyûnu'l-ahbâr, 2: 280-281; İbn 'Abdirabbih, el-'İkdu'l-ferîd, 4: 233. Alî b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Basâir ve'z-Zehâir, thk. Veddâd el-Kâdî, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1408/1988), 6: 41. Safvet, Cemheretu hutab, 3: 353.

38 İbn Hamdûn, et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, 6: 306.

“Beni Hâşim’den Dandân isminde biri Yemâme’ye vali olarak tayin edilir. Konaşma yapmak için minbere çıktığında ne diyeceğini şaşırınca ağzından şu garip kelimeler dökülür ve minberden iner: “Allah yüzlere uzun ömür versin. Beni de onlara feda etsin. Gece sokakta kimsenin görülmemesini, ben bile olsam görülenlerin ise, bana getirilmesini emrettim.”³⁹

Görüldüğü üzere bu hitabenin nevadir örnekleri arasına girmesinin nedeni, hatibin hitabı esnasında afallaması ve bu afallamanın bir neticesi olarak, bilinçsiz bir şekilde kendisinin de gece dışarıda görülmesi halinde tutuklanıp yine kendisine getirilmesini emrederek son derece anlamsız cümleler söyleyebilmiş olmasıdır.

Bir başka siyasi hitabe türünde hatibin düşüncesizce söylediği söz kendisini gülünç bir duruma düşürdüğü anlatılmaktadır:

وكان سعيد بن جَدَل الكَلبي على قَنَسَرين، فوثب عليه زُفر بن الحارث، فأخرجه منها، وباع لابن الزبير، فلما قعد زفر على المنبر قال: “الحمد لله الذي أَعَدني مقعد الغادر الفاجر”، وحَصِر، فضحك الناس من قوله.

“Said b. Bahdal, Kinnesrîn valisiydi. Züfer b. El-Hâris ona karşı ayaklanarak onu oradan çıkarır ve İbn Zübeyr’e biat eder. Züfer minbere oturunca şöyle der: “Günahkar ve zalim olan kişinin yerine beni oturtan Allah’a hamd olsun.” Sözüün burasında Züfer takılır ve konuşmanın devamını getiremez. İnsanlar onun bu sözüne gülmeye başlarlar.”⁴⁰

Yine siyasi hitabe türüne girebilecek bir hitabede, vali olarak tayin edilen bir bedevinin yaptığı ilk hitabede kabalığı, sertliği ve dobralığı nedeniyle nevadir koleksiyonuna dahil edildiği görülmektedir:

ولي أعرابيّ تبالة، فصعد المنبر فلم يحمد الله ولم يثن عليه، ولم يصلّ على النبي صلّى الله عليه وسلم، وقال: إنَّ الأمير أعزّه الله ولّاني بلدكم، وإني والله ما أعرف من الحقّ غير مقدار سوطي، وإني لا أوتى بظالم ولا مظلوم إلا أوجعته ضرباً. فكانوا يتعاطون الحقّ بينهم ولا يترافعون إليه.

“Bir bedevî Yemen’in Tebâle bölgesine vali olarak tayin edilmişti. İlk gün minbere çıktığında Allah’a hamd-ü senâda bulunmadan ve Rasulullah’a salavat getirmeden konuya girdi ve şöyle dedi: Emir hazretleri beni beldenize vali tayin etti. Allah’a yemin ederim ki ben adaleti tesis etmek için şu kamçımdan başka bir araç tanımam.

39 Âbî, Nesru’l-dur, 7: 165; Safvet, Cemheretu hutab, 3: 353

40 Safvet, Cemheretu hutab, 3: 353.

Haksızlığa uğrayanı da haksızlık edeni de bununla kamçılarım.” Bunun üzerine insanlar sorunlarını kendi aralarında adaletle çözmeye başladılar. Valiye herhangi bir davayı intikal ettirmediler.”⁴¹

Daha çok Cuma hutbelerinde gördüğümüz âyet olmadığı halde bir söz veya şiiri ayet olduğunu düşünerek dinleyicilere arz etme durumu yine kahramanın bedevi olduğu siyasi bir hutbede karşımıza şöyle çıkmaktadır:

وَلَّى الْمُهَلَّبَ بَعْضَ الْأَعْرَابِ كَوْرَةَ بَخْرَاسَانَ، وَعَزَلَ وَالِيَا كَانَ بِهَا، فَلَمَّا وَرَدَهَا الْأَعْرَابِيُّ وَصَّعَدَ الْمَنْبِرَ حَمْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ اقْصِدُوا لِمَا أَمَرَكَمُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ، فَإِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَغَبَكُمْ فِي الْآخِرَةِ الْبَاقِيَةِ، وَزَهَّدَكُمْ فِي الدُّنْيَا الْفَانِيَةِ، فَرِغْتُمْ فِي هَذِهِ وَنَبِذْتُمْ تِلْكَ، فَيُوشِكُ أَنْ تَفُوتَكُمْ الْفَانِيَةُ، وَلَا تَحْصُلَ لَكُمْ الْبَاقِيَةُ، فَتَكُونُوا كَمَا قَالَ اللَّهُ: لَا مَاءَ أَقْبَيْتَ وَلَا حَرَكَ أَنْقَيْتَ، وَاعْتَبِرُوا بِهَذَا الْمَعْزُولِ عَنْكُمْ كَيْفَ سَعَى فَصَارَ ذَلِكَ إِلَيَّ عَلَى رَغَمِ أَنْفِهِ، وَصَارَ كَمَا قَالَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: اسْلَمِي أُمَّ خَالِدَ رَبِّ سَاعَ لِقَاعِهِ.

“el-Muhelleb Horasan bölgesindeki bir kasabanın valisini görevinden azlederek yerine bir bedevî’yi tayin eder. Bedevî görev yerine vardiktan sonra insanlara hitap etmek üzere minbere çıkar. Allah’a hamd-u senada bulunduktan sonra şöyle der: Ey insanlar! Allah’ın size emrettiği şeyleri isteyiniz. O sizi geçici dünyadan vazgeçip kalıcı olan ahirete yönelmeniz konusunda teşvik ediyor. Siz ise dünyaya rağbet edip ahiretten yüz çeviriyorsunuz. Böylece neredeyse dünyayı da kaybetmek üzeresiniz. Yüce Allah’ın şu ayette emrettiği gibi olun: Ne su bıraktın ne de kendini ısıttın.” Görevinden alınan şu validen ibret alın. İstemediği halde nasıl da gitti ve bu makam nasıl da benim oldu. Bu vali Allah’ın kitabında şu sözde buyurduğu duruma düştü: اسْلَمِي أُمَّ خَالِدَ رَبِّ سَاعَ لِقَاعِهِ “Keyfine bak Ey Ümmü Halid. Nice insanların çalışması oturanlar içindir.”⁴²

Bedevî’nin zikrettiği hem ilk⁴³ hem de ikinci söz⁴⁴ ayet değil Arap edebiyatı kaynaklarında yer alan mesellerdir. Meselleri âyetler ile karıştırma

41 İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-hamdüniyye*, 6: 306; İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-ahbâr*, 1: 145; Âbî, Nesrû’d-dür, 6, 295; Hüseyin Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*, 1. Baskı, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 245.

42 İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-hamdüniyye*, 6, 305-306; Âbî, Nesrû’d-dür, 6: 302-303. İbnü’l-Cevzî, *Ahbârü’l-Hamkâ*, 100.

43 Ebû ‘Ubeyd Kasım b. Sellâm, *el-Emsâl*, thk. Abdülmecid Katamiş, (Dâru’l-Meymûn lit’Turâs, 1400/1980), 94; Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme b. ‘Âsim, *el-Fâhir*, thk. Abdulalim et-Tahâvî, (Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, 1380), 175.

44 Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-‘Askerî, *Cemheretu’l-emsâl*, nşr. Dâru’l-fikr, (Beyrut: ts.), 1: 479; Ebu’l-Fadl, Ahmed b. İbrahim el-Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdühamid, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts.), 1: 299.

hadiseleri hutbelerin ile birlikte konuşma meclislerinde de bir hayli yaşanmış olmalıdır. Ragıb el-İsfehânî'nin, *Muhadaratu'l-Ûdeba'* sında “*Meselleri ayet sanarak zikredenler*” şeklinde bir başlık atma gereği duyması buna işaret etmektedir.

SONUÇ

Hatipler hitabeleriyle Arap edebiyatında sanatsal özellikleri ve konuları açısından geniş bir şekilde yer aldığı gibi mizahî yönden de yer almıştır. Arap mizahının değişik konuları içerisinde hatiplerin de etkin bir edebi ve mizahi unsur olarak başarıyla kullanıldığını verilen örneklerden anlamak mümkündür.

Hatipler, anekdotlarda değişik zaman ve mekan unsurlarıyla karşımıza çıkan karakterlerdir. Hitabet sanatını icra eden kişilerin toplumun farklı kesimlerinden kişiler olması hasebiyle bu karakter, bir halife, vali olabildiği gibi sıradan bir insan da olabilmektedir.

Çoğu anekdotta hitabetin icrası kolay olmayan bir sanat olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim anlatıların çoğunda hatibin konuşmasına başlamasından kısa bir süre sonra heyecanından konuşmasını unutmaması ve normal olmayan söz ve davranışlarda bulunduğu ön plandadır. Hatiplerin nevadir konusunu olmalarına neden olan temel etken ise konuşmalarını unuttuklarında sergiledikleri bu söz ve davranışlar olmuştur. Bu durumda kimisi anlamsız sözler söylemiş, kimi hitabette iyi olmasa da başka konularda iyi olduğunu iddia etmiş, kimi bir şekilde işinden içinden çıkmayı başarmış kimisi de şimdi konuşamadığını ama ilerleyen zamanlarda iyi bir konuşma ile karşılırlarına çıkacağını iddia etmiştir. Ayrıca konuşmalarını uzun tutmak, bir konuşmayı münasip olmayan bir ortamda yapmak, şiirleri ayet sanarak dinleyicilere arz etmek ve dil sürçmeleri gibi nedenlerle de hatiplerin Arap mizahına konu olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin. *Nesru'd-dur fi'l-muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2004).

'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *Cemheretu'l-emsâl*. nşr. Dâru'l-fikr, Beyrut: ts.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Dâru Mektebeti'l-Hilâl. Beyrut: 1423.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *er-Resâilu's-siyâsiyye* nşr. Dâru Mektebeti Hilâl Beyrut, ts.

Daşkiran, Yaşar. *Ebû Nuvâs'ın Şiirlerinde Hiciv*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.

Günday, Hüseyin. *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*. 1. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdu'l-ferîd*. nşr. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. Beyrut: 1404.

İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed. *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*. nşr. Dâru Sâdır. Beyrut: 1417.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *'Uyûnu'l-ahbâr*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. Beyrut: 1418.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. nşr. Dâru'l-hadîs. Kahire: 1423.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Fadlu'l-'Arab ve't-tenbîh 'ala 'ulûmihâ*, thk. Velîd Mahmud Salih, Abu Dabi: Manşûrâtü'l-Mecma'i's-Sakafî, 1998.

İbn Sellâm, Ebû 'Ubeyd Kasım. *el-Emsâl*, thk. Abdülmecid Katamış. Dâru'l-Meymûn lit'Turâs, 1400/1980.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffilîn*. şrh. Abdülemîr Mehnâ. Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1410/1990.

İpek, Muhammet Selim. *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*. 1. Baskı. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2015.

İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *Muhâdarâtü'l-udebâ ve muhâverâtü's-şu'âra ve'l-bulağâ*. Beyrut: Şirketu Dar'il-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1420.

Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. İbrahim. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdühamid. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Mufaddal b. Seleme, Ebû Tâlib. *el-Fâhir*. thk. Abdulalim et-Tahâvî. Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-'Arabiyye, 1380.

Nassâr, Fethî. *Min Revâi'i's-Se'âlibî*. Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1429/2008.

Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheretu hutabi'l-'Arab fî 'usûri'l-'Arabiyyeti'z-zâhire*. nşr. Mektebetü'l-'ilmiyye, Beyrut: ts.

Şahin, Şener. “Bir Mizah Unsuru Olarak Klasik Arap Kaynaklarında ‘Yellenme’ Teması”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/1, 2011.

Şahin, Şener. “Nasreddin Hoca Fıkralarının Klasik Arap Mizahı Kaynaklarındaki İzdüşümleri Üzerine Değerlendirmeler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 / 1 Ağustos 2018.

Şak’a, Mustafa. *Menâhicu’t-telif ‘inde ‘ulemâu’l-‘Arab. Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin*, 2004.

Tevhîdî, Alî b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân. *el-Basâir ve’z-zehâir*, thk. Veddâd el-Kâdî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1408/1988.

Vatvât, Cemâlüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ. *Ğurerü’l-hasâ’isi’l-vâzıha ve ‘urerü’n-nekâ’isi’l-fâzıha*. nşr. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Duru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, 1429/2008.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *Rebî’u’l-ebâr ve nusûsu’l-ahbâr*. thk. Abdülemîr Mihnâ. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1412.

İslâm Mîrâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme

The Review and Evaluation on The Refusal Matter in The Islamic Inheritance Law

Mehmet Aziz YAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic Law.

Batman, Turkey

ya-ar19801@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4677-1017

Geliş Tarihi: 26.02.2019, Kabul Tarihi: 18.04.2019

DOI: 10.34085/buifd.532745

Öz

İslam dininin hakların riayetinde son derece önem verdiğini gösteren örneklerin belki de en önemlisi miras paylaşımıdır. Nitekim bu paylaşım, kişinin vasiyet etmeye gerek kalmaksızın, ölümünden sonra malının hakkaniyete uygun şekilde akrabaları arasında ne biçimde ve oranda taksim edilmesi gerektiği bizzat şari' tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağlamda Miras hukukuna ilişkin meselelerin büyük bir bölümü, Kur'an ve sünnetin açık naslarıyla beyan edilmiş olmasından ihtilafa konu olmamıştır. Buna mukabil, nasların açık ifadeleriyle varit olmadığı için hukukçular arasında ihtilafa konu olmuş meseleler de yok değildir. İşte bu meselelerin en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz red meselesidir. Hisse sahiplerinin paylarından arta kalan mirasın, tekrar onlar arasında payları oranında dağıtılması şeklinde ifade edebileceğimiz red, sahâbe döneminden itibaren tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada sahâbe döneminden başlayarak reddin meşru olup olmadığına ilişkin görüşlerin ve bu görüşlere destek mahiyetinde ileri sürülen delillerin irdelenmesinin ardından karşıt görüşler, karşılaştırılarak değerlendirilecektir. Sonrasında red çözümünün şekil ve örneklerine yer verilecektir. Ayrıca çalışmada reddin Kur'an'ın

yaptığı miras paylaşımına aykırı olup olmadığı, cumhurun karı-kocayı red paylaşımının dışında tutmalarının hakkaniyete uygun düşüp düşmediği gibi önemli sorulara cevap aranacaktır.

Anahtar kelimeler; Miras, Red, Pay Sahipleri, Farz, Mahreç.

Abstract

The most important one in the samples which reflect that Islam extremely gives importance on the observance of rights is the sharing of inheritance. So this sharing consists of the determination related to what kind of ways and at what rate a person's assets should be allotted among his/her relatives in comply with the equity after his/her death without requiring to make a will especially by a commentator. In this context, a great part of matters related to the inheritance law have not been subject to the controversy as they have been declared with explicit provisions of Koran and sunnah. Accordingly, there are also some matters which are subject to the controversy among the legists as the explicit statements of provisions are not likely to happen. One of the most important matters is definitely the matter of refusal. The refusal that we can state it as the rest inheritance of shareholders' shares is distributed again among them at their share's rate has been subject to the discussion from the period of companions. In this study, The opposite opinions will be compared and evaluated after the opinions related to whether the refusal has been the legitimate from the period of companions and the evidence which have been claimed as a support for the opinions are reviewed. Then, the form and samples of refusal solution will be included. Moreover, the answers will be tried to be found for the important questions about whether the refusal is against the inheritance sharing which is made by Koran and whether it is comply with the equity that the public is excluded from the refusal sharing of wife-husband.

Keywords; İheritance, Refusal, Shareholders, Presumption, Source.

GİRİŞ

Ölünün terekesinin hak sahiplerine/mirasçılara ne şekilde dağıtılması gerektiğini öğreten ferâiz ilmi,¹ İslâm kültür mirasında önemli bir yer teşkil etmektedir. İslâm hukukunun bir bölümünden ibaret olmasına rağmen literatürde "*ferâiz ilmi*" müstakil bir ilim dalı olarak söz edilmiş olması bu önemine işarettir. Bu öneminden ötürü de miras payları bizzat Yüce Şâri' tarafından belirlenmiştir. Hz. Peygamber bir hadiste ferâiz ilminin önemine dikkat çekmek için şöyle buyurmuştur: "Ferâizleri öğrenin ve öğretin. Ben

1 Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 111.

ölümlü bir kişiyim. Bu ilim kalkacaktır. Öyle ki, ferâiz konusunda tartışan iki kişinin arasını bulacak kimse kalmayacaktır.”² İslâm âlimlerine göre bu ilmin öğrenilmesi farz-i kifâyedir.³

İslâm miras hukukunda ölünün terekesi, ancak kefen ve defin masrafının ödenmesi, borcunun verilmesi ve bundan geri kalan maldan vasiyetleri için üçte birinin çıkartılmasının ardından mirasçıları arasında, ilgili miras hükümlerinde belirtilen oranlara göre bölüştürülür.⁴ Mirasçı olmak ise iki yolla mümkündür: Birincisi, nas tarafından belirlenmiş pay sahipleri mirasçılardır (ashâbu'l-ferâiz). Bu mirasçıların hisseleri Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtilmiştir. (Nisa, 4/12). İkincisi, asabe yoluyla mirasçı olmaktır. Asabeler, pay sahipleriyle birlikte bulunduklarında onların paylarından arta kalanı alır.⁵ Tek başına olmaları halinde ise terekenin tümünü alırlar. Erkeklerden bu yolla mirasçı olanlar şunlardır: Ölenin oğlu, oğlunun oğlu..., babası, dedesi..., öz erkek kardeşinin oğlu, baba bir erkek kardeş, baba bir erkek kardeşinin oğlu, öz amca, öz amcanın oğlu, baba bir amca, baba bir amca oğlu, ölen kişiyi azat eden erkek (mevlâ). Kadınlar ise şunlardır: Ölenin kızı, oğlunun kızı, öz kız kardeş, baba bir kız kardeş, ölen kişiyi azat eden kadın.

Ölenin terekesinin şâri' tarafından belirtilen şekilde, belirlenen mirasçılar arasında bölüştürülmesi esastır. Terekenin paylaştırılması ise şu şekillerde yapılmaktadır: Terekenin mevcut mirasçıların hisselerine eksiksiz ve kalan-sız olarak denk çıkmasıdır. Buna âdile denmiştir.⁶ Mirasçıların paylarının toplamının terekeden fazla çıkması durumunda mirasçıların paylarından eksiltilerek payların dengeli dağıtılması sağlanır ki, buna avl⁷ adı verilmiştir. Terekenin paylardan arta kalması halinde ise arta kalan tereke, asabenin bu-

2 Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Bey', *el-Müstedrak ala's-sahîhayn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4: 369.

3 Muhammed b. Ahmed b. Muhammed 'Alîş, *Menhu'l-celîl şerhu muhtasari'l-halîl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1989), 9: 593.

4 Muhammed Hatip eş-Şirbinî, *Müğni'l-muhtâc*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 4: 7-8.

5 Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, thk. Muhammed Muhyüddîn, (b.y.: Matba'atu Mustafî-Bâbî'l-Helebî, 1366/1944), 8.

6 Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matleb fi dirâyetü'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmude ed-Dîb, (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 9: 192.

7 Avl, mukadder hisse sahiplerinin hisselerinin toplamının terekenin paydasını aşması şeklinde tarif edilmiştir. Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta bir miras meselesi olarak avliyye: avl halleri, kaynağı ve çözümlerin değerlendirilmesi", (*İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 24, (2014), 305-327.

lunmaması durumunda mirasçılara payları oranında tekrar dağıtılır.⁸ Buna ise red ismi verilmiştir. Çalışmamızın konusunu miras hukuku açısından büyük önem arz eden tereke taksiminin bu son şekli oluşturmaktadır.

Klasik fıkıh eserlerinin yanı sıra miras konusunu ele alan yeni çalışmalarda da red meselesine yer verilmiş ve tartışılmıştır. Makalenin sınırını aşmak adına bu tür eserleri zikretmeyeceğiz. Müstakil olarak red meselesini ele alan çalışmalara gelince ulaşabildiklerimizi şöyle sıralayabiliriz: Nüsayr Hıdır Süleyman, “Ahkâmu reddi’l-mevâris fi’l-fıkhi’l-islâmî ve’l-kânûni’l-vad’î”, *Mecelletu Câmi’atu Tikrit li’l-Ulûmi’l-İnsâniyye*, sy. 5, (2009). Çalışmada red meselesine ana hatlarıyla değinildikten sonra bazı İslam ülkelerinin kanunlarında bulunan red uygulamasına ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Ahmed b. Tâlib, “er-Redd fi’l-mîras”, *Mecelletü’l-Ahdasi’l-Kânuniyyeti’t-Tûnisiyye*, sy. 6, (1992). Makalede Tunus’un miras hukukundaki red uygulamasının tahliline ağırlık verilmiştir.

Zikredilen çalışmalarda, red meselesi hakkındaki içtihatları kapsamlı bir şekilde değinilmediği gibi bunlara yönelik değerlendirmelere de yeterince yer verilmediğini düşünüyoruz. Bu sebeple makalemizde sözü edilen red meselesinin özüne odaklanıp ona ilişkin içtihat ve düşüncelere genişçe yer vererek irdelemeye çalışılacaktır. Buna bağlı olarak da red meselesinin Kur’an’da belirtilen hisse oranlarını aşan bir taksim olup olmadığı, İslam ülkelerinde beytûlmalin nizamının bozulması red meselesine etkisi, muasır âlimlerin meseleye yaklaşımları, İslam hukukunu esas alan Müslüman ülkelerin miras hukukunda meselenin ele alınışı, terekeden arta kalanın cumhurun aksine karı-kocaya verilebileceği görüşünün muteberliği gibi hususlar izaha kavuşturulmaya gayret edilecektir.

1. REDDİN MAHİYETİ VE ORTAYA ÇIKIŞI

Red kelimesi sözlükte geri çevirme, geri verme, vazgeçirme, gibi anlamlar için kullanılır.⁹ Terim olarak avlın zıddı biçiminde bilinen red,¹⁰ şu şekilde tanımlanabilir: Mevcut hisse sahiplerinin hisseleri, âyetle belirtilen şekilde dağıtıldıktan sonra artan miktarın hak sahiplerine payları oranında tekrar da-

8 Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 104, 150, 153; Abdüsselam Arı, *İslâm miras hukuku*, Pınar Yayınları, İstanbul 2018, 54-60.

9 Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadr 1414/1993), 3: 172-174.

10 Muhammed el-Emîr el-Mâlikî, *Davû’s-şumû’ şerhu’l-mecmû’ fi’l-fıkhi’l-mâlikî*, thk. Muhammed Mahmud, (Moritanya: Dâru Yusuf, 1426/2005), 4: 424.

ğıtılmasıdır. Tanımdan anlaşıldığı üzere reddin geçerliliği asabenin bulunması şartına bağlanmıştır. Asabenin bulunması durumunda red yapılmaz.

Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse ilk iki halife döneminde olsun miras ile ilgili vukuu bulan bazı uygulamalar red meselesine hamledilmiş olsa da başka anlamlara da yorumlanması mümkün olduğundan net bilgi mahiyetinde kabul edilmemektedir. Mesela; bir kadının Resûlullah'a, "Ben sadaka olarak anneme bir cariye verdim. Annem vefat etti." diyerek ne yapması gerektiğini sorması üzerine Resûlullah şu cevabı verdi: "Onun sevabını hak ettin ve miras olarak da tekrar senin oldu."¹¹ Kimileri Resûlullah'ın bu tasarrufunu red olarak görmüş,¹² kimisi ise başka bir anlama tabi tutmuştur.¹³ Aynı şekilde Hz. Ömer, Yemâme savaşında şehit düşen Ebû Huzayfe'nin (ö. 11/633) azatlısı Sâlim'in (ö. 11/633) mirasının tamamını, tek varis olarak annesine verir. Bazı fakihler, Hz. Ömer'in bu uygulamasını red olarak değerlendirirken bazıları maslahat olarak görmüşlerdir.¹⁴ İlgili kaynaklarda red meselesini ilk ele alanın Hz. Osman ve Hz. Ali olduğu görülür.¹⁵

2. RED MESELESİNE İLİŞKİN İHTİLAFLAR

Red meselesine ilişkin -kabul ve ret açısından- iki farklı içtihat söz konusudur.

2.1. Reddi Kabul Etmeyenler

Red meselesine karşı çıkan fakihler, beytûlmali bir asabe olarak kabul gördüklerinden mirastan arta kalanın ona aktırılması gerektiğini düşünür.¹⁶ Onlara göre beytûlmalin muntazam olup olmaması hükmü değiştirmez.¹⁷ Zeyde b. Sâbit (ö. 665/44) ve diğer bazı sahâbeye isnad edilen bu görüş,

11 Müslim, "Siyâm", 157; Ali b. Ebî Yahya el-Menbicî, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne'l-kitab ve's-sünnet*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 2: 799.

12 İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8: 588.

13 Bedruddîn el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâti't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 9: 85.

14 Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikh'i'l-imam eş-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 8: 77.

15 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993), 29: 192.

16 Muhammed b. Ahmed İbn 'Alîş, *Menhu'l-celîl şerhu muhtasari halil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 9: 633.

17 Şurbînî, *Müğni'l-mühtaç*, 4: 12.

Evza'î (ö. 157/774), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/819)¹⁸ ve Davud ez-Zâhirî (ö. 270/883)¹⁹ tarafından benimsenmiştir. Ancak Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine mensup fakihlerin önemli bir kısmı bu görüşü tercih etmedikleri görülmektedir. İbn Rüşd (ö. 595/1199), arkadaşlarımızın büyük çoğu arta kalan mirasın pay sahiplerine dağıtılması gerektiğini düşündüklerini söyleyerek buna dikkat çekmiştir.²⁰ Nevevî (ö. 676/1277) de mezhepte asıl olan zikredilen görüş olmakla beraber müteahhirîn fakihler farklı bir fetva verdiklerini ifade ederek buna vurgu yapmıştır.²¹ Diğer taraftan her ne kadar Ahmed b. Hanbel mutlak olarak reddi kabul edenler arasında gösterilse de onun reddi kabul etmediğine dair bir görüşü de bulunmaktadır. Kelvezânî (ö. 510/1116) İmam Ahmed'in bu görüşünü şöyle aktarmaktadır: «İbn Mansur, İmam Hanbel'in <Varisi olmayan kimse, tüm malını vasiyet etmesin. Zira beytülmal onun asabesi olup malı ona aktarılır.> şeklindeki ifadesinden hareketle onun, arta kalan terekenin pay sahiplerine değil, beytülmale devredilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu söyler.»²² Bu görüşü savunanlar söz konusu malın beytülmale devredilmemesinin hangi sıfatla/sebeple olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimine göre bu mal veraset olarak beytülmale devredilmektedir. Buna göre Müslümanlar İslâm usûbetiyle birbirlerine mirasçı olmaktadır. Kimisi ise arta kalan mirası yitik mal mesabesinde görerek maslahata binaen beytülmale verilmesi gerektiğini savunur.²³ Nitekim kişinin yanlışlıkla adam öldürmeden ötürü yükümlü tutulduğu âkile diyetinin, asabesi olmaması veya ödeyemeyecek durumda olmaları halinde, diğer Müslümanlarca veya beytülmal tarafından karşılanması gerektiğine göre onun terekesinin de Müslümanların istifadesine sunulması için beytülmale verilmesi gerekir.²⁴ Reddi kabul etmeyen fukahânın belli başlı gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

18 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 76.

19 Ali b. Ahmed İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Mahallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8: 348.

20 Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-müktasid*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 4: 136.

21 Zekerîya b. Yahya en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Muhammed Tâhir Şaban, b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005), 180.

22 Mahfuz b. Ahmed el-Kelvezânî, *el-Hidâye alâ Mezhebi'l-imâm Ahmed*, (b.y.: Ğarrâs li'n-Neşri ve't-Tavzi', 1425/2004), 619.

23 Muhammed b. Musa Ebû'l-Bekâ eş-Şâfiî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-minhâc*, thk. Komisyon, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 6: 118.

24 Şurbînî, *Müğni'l-mühtaç*, 4: 12.

a) Mirasçılarının payları kitap ve sünnet ile takdir edilmiştir. Reddin kabul edilmesi yüce şâri'in takdir ettiği paylara ekleme anlamındadır. Bu ise Allah'ın koyduğu sınırı aşmak olur ki; kesinlikle reddedilmesi gerekir. İmam Şâfiî, miras paylaşımında kitap, sünnet veya selef tarafından belirtilen payları esas aldığını vurguladıktan sonra bu gerekçeyi şöyle dile getirmektedir: "Allah'ın belirlemiş olduğu paylardan eksiltme yetkimiz bulunmadığı gibi ona eklememiz de söz konusu olamaz. Allah'ın koyduğu sınırı aşmamamız gerekir."²⁵

b) Bir diğer gerekçeleri ise şu akıl yürütmeden ibarettir: Pay sahiplerinin payları dağıtıldıktan sonra kalan mal, sahipsiz mal mesabesinde. Bu tür malların ise beytülmale devredilmesi esastır.²⁶

2.2. Reddi Kabul Edenler

Başta Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere pek çok sahâbe ve tâbiîn pay sahiplerinden fazla kalan terekenin, tekrar pay sahiplerine dağıtılması gerektiği görüşündedirler. Mezheplerden, Hanefî, Hanbelî ve Şia'nın yanı sıra Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin önemli bir kısmı bu görüşü benimsemişlerdir.²⁷ Bu görüşe göre söz konusu terekenin kalanı hisse sahiplerine verilir. Dolayısıyla ne beytülmale ne de zevî'l-erhâm'a/kan hısımlarına²⁸ terekeden bir pay verilir. Bu grup, reddin meşru olduğu hususunda hemfikir ise de onun bir takım detaylarında ihtilafa düşmüştür.

Hanefî mezhebinin genel görüşüne göre arta kalan miras, karı ve koca dışında diğer pay sahiplerine verilir. Zeyla'î (ö. 743/1342), konuya ilişkin mezhebinin genel görüşünü özetle şu şekilde aktarmaktadır: "Pay sahiplerinden arta kalan mirasın, asabenin bulunmaması durumunda, kar ve koca dışında yine onlara payları nispetinde dağıtılması gerekir. Onlara reddin yapılması caiz görülmemiştir. Bu, sahâbenin genelinin görüşüdür. Arkadaşlarımız da bu görüşü benimsemişlerdir."²⁹

25 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 4: 84-85; Abdulvehhâb b. Ali el-Mâlikî, *el-Me'ûne alâ mezhebi âlimi'l-medîne (el-imâm Mâlik b. Enes)*, (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriye, ts.), 1657.

26 Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 129.

27 Serahî, *el-Mebsût*, 29: 192; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1406, 1412, 1417/1986, 1992, 1997), 6: 295-296; Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 129.

28 Hamza Aktan, "Zevî'l-erhâm", *DİA*, (Ankara: TDV Yay., 2013), 44: 307-308.

29 Osman b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, (Kahire el-Matba'atu'l-Emîriyye el-Kübrâ, 1313/1895), 6: 246-247.

Reddin kabul edilmesi bakımından Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) üç farklı görüş nispet edilmiştir: Birincisi, pay sahiplerinden arta kalanın karı-koca hariç tekrar diğer pay sahiplerine verilmesidir. İkincisi, İbn Mesud'un (ö. 32/652) öncülük ettiği şu görüştür: Mirasta arta kalan mal, karı-koca, öz kız ile beraber oğlun kızı, öz kız kardeşle birlikte baba bir kız kardeşi, anneyle birlikte çocukları hariç diğer pay sahiplerine verilir.³⁰ Nitekim red akrabalık bağı sebebiyle meşruiyet kazanmaktadır. Eşlerden birinin ölmesiyle evlilikten kaynaklanan akrabalık son bulduğundan kendilerine her hangi bir hak düşmez. Aynı şekilde mirasta yakınlık derecesi esas alındığına göre yukarıda zikrettiğimiz akraba gruplarına, onlardan daha yakın derecede başka akrabaların bulunması sebebiyle, reddin pay düşmez.³¹ Üçüncüsü, mirasta arta kalan, anne ile birlikte çocukları ve pay sahiplerinden her hangi birisiyle beraber dede dışında diğer pay sahiplerine dağıtılır.³² Bunlardan ilk görüş mezhepte en muteber görüş olup reddi kabul eden cumhurun görüşüdür. Aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'e nispeti daha kuvvetli görünmektedir.

Mâlîkî ve Şâfiî mezheplerine mensup fakihlerin önemli bir kısmı da imamlarının görüşlerinden farklı olarak mirastan arta kalanın tekrar pay sahiplerine verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ancak onlar, bunu beytülmalin nizamının bozulmuş olmasına veya devlet sultanının zalim olmasına bağlamışlardır. Nevevî, Şâfiî fakihlerin konuya yaklaşımlarını özetle şu şekilde aktarmaktadır: "Paylardan arta kalan miras hakkında mezhepte iki vecih bulunmaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) göre en sahih görüş, yöneticisi adil olmasa da bu mirasın, Müslümanların hakkı olduğundan beytülmale aktarılması gerekir. Diğer veçhe göre ise nizamının bozulması gibi bir nedenden dolayı beytülmale söz konusu malın teslim edilmesi uygun görülmediği takdirde, paylarda arta kalan mirasın ölenin akrabaları arasında paylaşılması icap eder. Mezhepte en sahih görüş bu ikinci görüştür. Ebu'l-Hasan b. Sürâka (ö. 416/1025) başta olmak üzere önemli pek çok sima bu görüşü tercih etmiştir."³³

Esasen hicri üçüncü asırdan itibaren beytülmalin asıl amacı dışında kullanılıp, nizamının bozulmaya başlamasıyla beraber hemen hemen tüm fakihler mirastan arta kalan malın beytülmale devredilmesine karşı çıkmaya

30 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 192-193.

31 Muhammed Muhyeddîn, *Ahkâmü'l-Mirâs fi's-şer'ati'l-islâmiyye alâ'l-mezâhibi'l-erba'a*, (Mısır: İsa'l-Bâbi'l-Halebî, 1362/1943), 165-166.

32 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 296.

33 Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Zuhayr eş-Şâvîs, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 6: 6.

başladığını ve bu konuda aralarında ittifak oluştuğunu söyleyebiliriz. Kadı Abdulvahhab'ın (ö. 422/1031) şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Beytülmalin düzeninin bozulmasından dolayı arta kalan miras, pay sahiplerine veya zevi'l-erhâm'a verilir. Hicri ikinci asırdan sonra mezhebin önde gelenleri bunda ittifak ettiler."³⁴ Aynı şekilde İbn Yunus'un (ö. 451/1059) şu ifadesi de buna vurgu yapmaktadır: "Şayet İmam Mâlik ve arkadaşları zamanımızda yaşasaydı onlar da sözü edilen malın, beytülmale değil, tekrar pay sahiplerine veya zevi'l-erhâm'a verileceğine hükmederlerdi."³⁵

Şîa mezhebi de reddin hisse sahiplerine yapılması gerektiğini savunmuştur. Ancak reddin meşruiyetinin temel şartı olan asabenin bulunmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Zeydî mezhebine bağlı fakihler, Hz. Ali'nin reddin meşruiyetine ilişkin ifade ve uygulamalarına atf yaparak asabenin bulunmaması durumunda mirastan arta kalanın pay sahiplerine dağıtılması gerektiğine hükmetmişlerdir. Onlara göre ölen ile mirasçılar arasında akrabalık ve İslam bağları bulunmasına karşın onun beytülmal ile arasındaki ilişki İslam bağından ibarettir. Dolayısıyla akrabaları mirası almaya daha hak sahibidirler.³⁶ İmâmiyye mezhebi ise arta kalan mirasın pay sahiplerine verilmesi gerektiği hususunda Zeydî mezhebi ve cumhur ile aynı görüşü paylaşmakla beraber asabenin bulunmaması kaydı konusunda onlardan farklı düşünmüştür. Onlar asabe hısımlığını veraset sebeplerinden saymadıklarından bu mertebedeki hısımlar bulunsun veya bulunmasın her hâlükârda pay sahiplerine reddin yapılması gerektiğine hükmetmişlerdir.³⁷

Hz. Osman'ın öncülük ettiği diğer bir görüş, hisse sahiplerinden arta kalan mirasın, karı ve koca dâhil tüm farz sahiplerine red edilmesi gerektiği şeklindedir. Tabiînden Câbir b. Yezîd'in (ö. 128/746) de bu görüşü benimsediği nakledilmektedir. Bunlara göre avl işlemiyle onların hisselerinde azaltma kabul edildiğine göre red işleminde de hisselerinde artma olmasında bir mani olmamalıdır.³⁸ İbn Nüceym (ö. 970/1563), Abdolvâhid eş-Şehîd de, (ö.

34 Muhammed b. Ahmed b. Arafе ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî alâ şerhi'l-kebîr*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 468.

35 Muhammed b. 'Alîş, *Menhu'l-celil*, 9: 632-633.

36 Zeyd b. Ali, *Müsned*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 330.

37 Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *el-Mü'telef mine'l-muhtelefbeyne eimmeti's-selef*, (Kum: Matba'atu Seyyidi's-Şühadâ, 1410/1990), 2: 29; Şerîf el-Murtadâ, *el-İntisâr*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415/1994), 568-569; Salih b. Mehdî el-Mekbilî, *el-Menâr fi'l-muhtâr min cevâhiri'l-bahri'z-zehhâr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1: 447.

38 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 192; Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 129; Muhammed Emin İbn Abidîn, *Reddül-muhtâr alâ dürrü'l-muhtâr*, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 6: 788.

555/1160) “Karı ve kocanın paylarından arta kalan mirasın, beytülmale değil, tekrar kendilerine verilmesinin daha doğru olacağını; çünkü nesep açısından onlar ölüye daha yakın olduklarını” söyleyerek bu görüşü tercih ettiğine dikkat çekmiştir.³⁹ Bu görüşü Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud’a isnad edenler de olmuştur.⁴⁰ Aynı zamanda bu görüş, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) de içinde bulunduğu bir gruba nispet edilmiştir.⁴¹

Reddi savunmaların gerekçeleri şunlardır:

a) Reddi meşru gören mezhepler ilk olarak şu âyeti delil göstermektedirler: “Allah’ın kitabına göre akrabalar birbirlerine varis olmaya daha evlâdır.” (el-Enfâl, 8/75). Görüldüğü üzere âyette mirasta en önemli neden akrabalık bağı olduğu açıkça ifade edilmektedir. Hal böyle olunca da pay sahipleri, derece bakımından ölüye daha yakın oldukları için mirasta arta kalan malı almaya daha hak sahibi olmaları gerekir.⁴²

b) Sa’d b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) anlatıyor: “Hastalığım ağırlaşınca Resûlullah beni ziyarete geldi. Ona, ‘Gördüğün üzere sağlık dürümüm kötüye gidiyor. Ben varlıklı biriyim ve bana mirasçı olabilecek tek bir kızım var. Malımın üçte ikisini sadaka verebilir miyim?’ diye sordum. O, ‘Hayır’ veremesin diye cevap verdi. ‘Yarısını versem’ dedim. Yine ‘hayır’ dedi. ‘Üçte birini versem’ dedim. Bu sefer ‘esasen üçten biri de fazladır. Senin varislerini zengin olarak bırakman, başkasına muhtaç halde bırakmandan daha hayırlıdır. buyurdu.’⁴³ Malum olduğu üzere kızın tek başına mirasçı olması durumunda terekenin yarısını alır. Şayet yarıdan fazlasını red olarak hak etmemiş olsaydı Resûlullah, Ebî Vakkâs’ın malının yarısını sadaka vermesine izin vermesi gerekirdi.⁴⁴

c) Diğer bir gerekçe ise Amr b. Şuayb’in (ö. 112/730) dedesinden rivayet ettiği Resûlullah’ın şu uygulamasıdır: “O, mülâane yoluyla, babası tarafından nesebi reddedilen mülâane kıza, annesinin tüm mirasını vermiştir.” Bunun ise ancak red yöntemiyle mümkün olabilecek bir uygulama olduğu açıktır.⁴⁵

39 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 8: 569.

40 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 192; Haberî, *Kitâbu’t-telhîs*, 1: 174.

41 Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-kubrâ*, (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1408/1997), 5: 446; Lâhim, *el-Ferâid*, 126.

42 Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 6: 247; Arı, *İslâm miras hukuku*, s. 66-67.

43 Buhârî, “Cenâiz”, 33.

44 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 191-195; Cum’e Muhammed Berrâc, *Ahkâmü’l-mîrâs fi’ş-şer’ati’l-islâmiyye*, (Amman: Dâru’l-Fikr li’n-Neşri ve’t-Tavzî’, 1401/1981), 584.

45 Murtadâ, *el-İntisâr*, 570.

Konuya ilişkin temas edilmesi gereken diğer bir husus, reddin karı ve koca-ya yapılmamasıdır. Reddi meşru gören cumhur, bu konuda hemfikirdir. Karı ve kocanın red taksiminden hariç tutulmasının gerekçesini şöyle izah ederler: “Allah’ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine mirasçı olmaya daha evladır.” (el-Enfâl, 8/75) mealindeki âyette belirtildiği gibi rahim/kan hısımları birbirlerine varis olmaya daha önceliklidir. Karı ve koca ise birbirlerinin kan hısımları sayılmamaktadır. Aralarındaki mirasçılık sebebi evlilik ilişkisidir.⁴⁶ Mirasta reddin nedeni naslarla belirlenen payların dağıtılmasından sonra hısımlık bağının devam etmesidir. Evlilik bağından ileri gelen hısımlık ise eşlerden birinin vefat etmesiyle son bulmaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla da karı ve koca dışında asabe ve pay sahiplerinden kimsenin bulunmaması durumunda söz konusu mirasın karı ve kocaya değil, beytülmale aktarılması gerekmektedir.⁴⁸

Çok sayıda fakih, bu konuda ittifak olduğunu; ne sahâbeden ne de sonrakilerden buna muhalif herhangi bir görüşün bilindiğini iddia etmişlerdir.⁴⁹ Hatta aksi görüşün Hz. Osman’a nispetini doğru bulmazlar. Mevsilî (ö. 683/1284) bunu şöyle anlatmaktadır: Ravi, sözü edilen görüşü Hz. Osman’a nispet etmesinde yanılmıştır. Ondan sadece kocaya red yaptığına dair rivayet doğrulanmıştır. Bu da, bahse konu kocanın ölen kadının amcasının oğlu olduğundan kalan tereke kendisine asabe olarak verildiği şeklinde yorumlanmıştır. Kariya reddin yapıldığına dair hiç kimsenden herhangi bir bilgi nakledilmiş değildir.⁵⁰ İbn Abdilber de Hz. Osman’dan nakledilen rivayetin sahih olduğunu belirtmekle beraber, kendisine red yaptığı kocanın ölen kadının asabesi olma ihtimalinin olduğunu söyleyerek, sözü edilen görüşün ona nispetini isabetli bulmamıştır.⁵¹ Benzer yorumları İbn Kudâme, Makdisî (ö. 682/1283), Zerkeşî (ö. 772/1370) ve daha pek çok fakihte de görmek mümkündür.⁵²

46 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 194.

47 Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ala dürrî’l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 6 : 764.

48 Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Tuhfetü’l-mülûk (fi fikhî’l-imam ebî hanîfe en-nu’mân)*, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1417/1996), 266.

49 Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8: 77; Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2000), 5: 366-367; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 296.

50 Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîlî’l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1356/ 1937), 5: 99.

51 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 5: 367.

52 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 296; Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî, *eş-Şerhu’l-kebîr alâ metni’l-muknî’*, (b.y.: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, ts.), 7: 76; Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî alâ muhtasari’l-harkî*, (b.y.: Dâru’l-Abîkân, 1413/1993), 4: 445; Ali

2.3. Muasır Âlimlerin Konuya Yaklaşımları

Miras hukuku alanında söz sahibi olan muasır âlimler, reddin beytül-male değil, hisse sahiplerine yapılması gerektiğine hükmederek cumhurun görüşünü benimsemişlerdir.⁵³ Mısır müftüsü Nasr Ferîd, delillerinin daha güçlü ve açık olduğundan cumhurun görüşünün tercih edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.⁵⁴ Muhammed b. İbrahim Âlû's-Şeyh, İbn Sa'dî (ö. 1376/1956), Ebû Zehre (ö. 1394/1974), İbn 'Usaymîn (ö. 1420/2001), İbn Bâz (ö. 1427/2006) ve diğer birçok muasır âlim bu görüşü tercihe şayan bulmuşlardır.⁵⁵ Muasır âlimler, reddin karı ve kocaya yapılması hususunda ise cumhurla aynı görüşte değiller. Onlar reddin karı ve kocaya yapılması gerektiğini düşünmektedirler. Ancak muasır âlimler, bu konuda hemfikir olmayıp, ihtilaf halindedirler. Çoğunluğu teşkil eden kısım, reddin karı ve kocaya yapılmasını asabe, hisse sahipleri ve zevi'l-erhâm'ın bulunmamasına bağlamışlardır. Bunların her hangi birisinin bulunması durumunda onlara red yapılmaz.⁵⁶ Kanunların yapımında İslam hukukunu esas alan yönetimlerin genelinin de bu görüşü benimsediği ve ülkelerinde bunu uyguladığı görülmektedir. Örnek olarak Kuveyt'in miras hukukunda red ile ilgili şu ifadeleri göstermemiz mümkündür: "Kanun, reddin pay sahiplerine yapılmasının meşru olduğu konusunda Hz. Ali'nin; karı ve kocaya reddin yapılmasında ise Hz. Osman'ın görüşünü esas almıştır. Fakat karı ve kocaya reddin yapılması zevi'l-erhâm'ın bulunmamasına bağlıdır. Bu da maslahat olarak görülmüştür. Buna göre pay sahiplerinden, neseb asabelerinden ve zevi'l-erhâm'dan kimsenin bulunmaması halinde terekenin tamamı hisse ve red olarak onlara verilir. Çünkü karı ve koca arasındaki ilişki, onların birbirinin mallarını almaya, diğer müstahaklardan (beytülmal) daha öncelikli kılmaktadır."⁵⁷ Mısır, Suud, Katar, Tunus ve diğer İslam ülkelerin pek çoğunun miras hukukunda benzer ifadeleri bulmak mümkündür.⁵⁸ Ancak

b. Nâşib eş-Şerâhîlî, *Sene'l-berki'l-'ârid fî şerhi'n-nûri'l-fâid*, nşr. (<https://www.alkutubcafe.com/book/3DMuZy.html>), erişim: 27.1.2019, 3: 324-326.

53 Lâhim, *el-Ferâid*, 127

54 Nasr ferîd, *fıkhü'l-mevâris ve'l-vesiyye fi's-şer'i'ati'l-islâmiyye*, 196.

55 Numan b. Abdülkerim el-Vetr, *el-Muğnî fî İlmi'l-Ferâid*, (https://alwatar.al3ilm.com/up/sites/46/almoghni_fi_alfrayd.pdf, 21.03.2018). s. 529.

56 Muhammed Ebû Zehre, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts., s. Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühu*. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 10: 7827.

57 Komisyon, *Kânûnü'l-ahvâlî's-hahsiyye*, Vizâratü'l-'Adl, Kuveyt 2011, 265.

58 Nüsayr Hıdır Süleyman, "*Ahkâmu reddi'l-mevâris fi'l-fıkhî'l-islâmî ve'l-kânûnî'l-vad'î*", Mecelletu Câmi'Atu tikrit li'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, say. 5, (2009), 12-12.

söz konusu kanunlarda reddin karı ve kocaya yapılmasında Hz. Osman'ın görüşü esas alındığı şeklindeki geçen ifade doğru bulunmamaktadır. Nitekim Hz. Osman'a göre karı ve koca red meselesinde hisse sahipleri ile aynı statüye sahiptir. Bunu hak etmelerinde zevi'l-erhâm veya diğer pay sahiplerinin bulunmamasına bağlı bir durum söz konusu değildir.

Diğer bir kısım muasır âlim ise karı ve kocayı diğer pay sahipleri ile eşit tutarak Hz. Osman'ın görüşünü esas almış ve onlara da reddin yapılması gerektiğini söylemişlerdir. Mustefa ez-Zalemî bunu şu şekilde gerekçelendirerek açıklamıştır: Cumhurun görüşü reddin karı ve kocaya yapılmayacağı üzerinde karar kılmıştır. Fakat şeri'at ve adaletin ruhuna uygun düşen, reddin karı ve koca dâhil tüm hisse sahiplerine yapılmasıdır. Çünkü her ikisinin de terekenin oluşturtulmasında katkıları inkâr edilmez bir gerçektir. Hal böyle olunca da bir terekenin meydan gelmesinde katkısı bulunan birisinin ondan mahrum bırakılması adaletin ruhuna aykırıdır.⁵⁹

Değerlendirme: Zikrettiğimiz görüşlerin her birinin gerekçeleri bulunmakla beraber reddi meşru gören cumhurun görüşü daha isabetli görünmektedir. Nitekim gerek dört Sünni mezhepten gerekse diğer mezheplerden olsun bilhassa hicri üçüncü asırdan itibaren hemen her fakih bu görüşü benimsemiştir. Fukahâ sahâbenin büyük çoğunun bu görüşü tercih etmeleri de bunu destekler mahiyettedir.⁶⁰ Bununla birlikte mirasa hak kazanılması akrabalık, evlilik ve velâ bağlarıyla gerçekleşmektedir. Beytülmal ise bunlardan değildir. Dolayısıyla ashâbu'l-ferâiz, beytülmal vasıtasıyla arta kalan mirastan faydalanması amaçlanan diğer Müslümanlardan daha öncelikli olmalıdır. Zira Müslüman ölü ile beytülmal arasındaki ilişki İslamiyet bağından ibaret tek sebep iken, onunla akrabaları arasındaki ilişki, İslamiyet ve akrabalık bağları olmak üzere iki sebepten oluşmaktadır. Zaten prensip olarak mirasta iki kanaldan ölüye ulaşan akrabanın tek kanalla ulaşandan daha öncelikli olması da bunu açıkça göstermektedir. Örneğin; anne baba bir kardeşin, anne veya baba bir kardeşten daha öncelikli olması her kesin kabul ettiği bir durumdur.⁶¹ Bilhassa beytülmalin, amacı dışında kullanılıp düzeninin bozulması dikkate alındığında bu görüşün haklılığı daha iyi anlaşılır olacaktır. Nitekim arta kalan mirasın beytülmale devredilmesinin amacı, ölen ile arasında İslam bağı bulunduğu düşünülen diğer Müslüman-

59 Mustafa İbrahim ez-Zalemî, *Ahkâmü'l-mîrâs ve'l-vesiyye ve hakki'l-intikâli fi'l-fikhi'l-islâmî el-mukârin ve'l-kânûn*, Neşru İhsânin li'n-Neşri Ve'tevzi', Tahran 1435/2014, s. 135.

60 Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 247.

61 Şerâhîlî, *Sene'l-berki'l-ârid*, 3: 322-323.

ların istifadesine sunulmasıdır. Beytûlmalin muntazam olmadığı takdirde bu amacın tam anlamıyla yerine gelmesi mümkün değildir. Bu yüzden söz konusu mirasın tekrar pay sahiplerine dağıtılması, beytûlmale devredilmesinden daha isabetli olacağı muhakkaktır.

Reddi meşru görmeyenlerin gerekçelerine gelince; ilk olarak İmam Şâfiî tarafından dile getirildiği bilinen; red işlemi, şâri' tarafından takdir edilmiş hisseler üzerinde bir ilaveden ibarettir ki; bu da Allah'ın hududunu aşmaktır şeklindeki gerekçeye şu şekilde cevap verilmiştir: Arta kalan mirasın pay sahiplerine verilmesi, naslarla mukadder paylara ekleme değil, aksine hak edenlere verilen bir paydan ibarettir. Zira mirasçılardan paylarını belirten âyetler, mirasın tüm hallerini kapsayacak nitelikte genel değildir. Bilakis terekenin tüm paylara tam bölünmesi ya da arata kalana müstahak bir asabenin bulunması gibi durumlara hastır. Mirastan arta kalana müstahak asabenin bulunmaması durumu için ise "*Aralarında akrabalık bağı bulunanlar birbirlerine daha yakındır.*" (el-Enfâl, 8/75) mealindeki âyet inmiş ve red işlemi buna istinaden uygulanmıştır. Daha açık bir ifadeyle Yüce Allah pay sahiplerine payları ferâiz âyetleriyle, paylardan arta kalanı ise yukarıdaki âyetle belirtilen rahim/kan akrabalık bağı ile vermiştir.⁶² Arta kalan miras sahipsiz mal mesabesinde olup beytûlmale teslim edilmesi gerekir şeklindeki akli gerekçelerine ise şu şekilde cevap verilebilir: Ölüye beytûlmalden çok daha yakın olan ashâbu'l-ferâiz'in bulunması, bu tür mirasın sahipsiz mal gibi görmenin doğru olmadığını göstermektedir. Öte taraftan başta akile diyeti olmak üzere akrabaların birbirine yardımcı ve destek olma açısından diğer Müslümanlara göre daha fazla yükümlü tutulduğuna ve "Külfet nimete ve nimet külfete göredir." küllî kaidesi gereğince de birbirinden yararlanma bakımından da başkalarından daha öncelikli olmaları gerekir.

Cumhurun, belirlenmiş paylardan arta kalan mirasın, asabenin bulunmaması nedeniyle yine pay sahipleri arasında bölüştürülmesi gerektiği şeklindeki görüşü daha isabetli bulunmakla beraber onların, karı ve kocayı bu bölüştürmenin dışında tutması tasvip edilmemektedir. Nitekim mirasta en önemli unsur şüphesiz ki kan bağıdır. Bu bağ ise evlilikten meydana gelmektedir. Dolayısıyla karı ve koca arasında kan bağı bulunmasa da bu bağın oluşmasına sebebiyet verdiklerinden önemsenmelidir. Buna göre karı ve koca da diğer pay sahipleri gibi payları oranında arta kalan mirastan almaları; tek başına kalmaları halinde de terekenin tamamını almaları daha doğru olmalıdır. Diğer taraf-

62 Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 1427/2006), 8: 3930; Serahsî, *el-Mabsût*, 29: 144; Muhyeddîn, *Ahkâmü'l-mîrâs*, 169.

tan avl meselesinde kendi paylarından azaltma söz konusu olduğuna göre red meselesinde de paylarında çoğaltma olmasında bir sakınca olmaması gerekir. Esasen reddi savunanların öncülerinden olan Hanefî mezhebinin muteahhir fakihlerin bir kısmının, beytûlmalın düzeninin bozulmasını gerekçe göstererek karı ve koca dışında akrabalarından kimsenin bulunmaması durumunda, arta kalan mirasın beytûlmale değil, onlara verilmesi gerektiğine hükmetmesi bunu destekler mahiyettedir.⁶³ Bunun yanı sıra İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), “Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’da, günümüzde fetva, beytûlmalın yok hükmünde olması nedeniyle karı ve kocaya reddin yapılması gerektiği yönündedir.”⁶⁴ diyerek bu görüşü Gazzâlî’ye nispet etmiştir. Ayrıca karı ve kocaya reddin yapılmasını kabul etmeyenler tarafında ileri sürülen “*Allah’ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine mirasçı olmaya daha evladır.*” (el-Enfâl, 8/75) mealindeki âyet, belirli paylardan arta kalan terekenin kan hısımlarına iade edilmesini ifade etse de reddin, bunların dışında yapılmayacağına dair sınırlama da getirmiş değildir. Daha açık bir ifadeyle âyet, kan hısımların arta kalan mirasın reddi konusunda daha öncelikli olduğuna delalet etmekten ibarettir. Bu ise karı ve kocanın bu mirastan mahrum bırakılması gerektiği anlamına gelmez.⁶⁵ Cumhuriyet görüşünü savunan bir kısım fukahâ, reddin onlara yapılmasının caiz olmadığı konusunda icmâ olduğunu⁶⁶ ve aksi görüşün Hz. Osman’a isnadının doğru olmadığını ve dolayısıyla da bunun icmâya hâlel getirmeyeceğini iddia etmişler ise de⁶⁷ bu iddialarını kanıtlayacak yeterlikte deliller sunduklarının kanaatinde değiliz. Bunun yanı sıra pek çok fakihin öteden beri sözü edilen görüşü Hz. Osman’a nispet etmeleri bu iddiayı çürütmektedir.⁶⁸

3. REDDİN YÖNTEM VE ÇEŞİTLERİ

Red işlemi şu iki yöntemle yapılmaktadır: Birincisi, ashâbu’l-ferâiz’in payları verildikten sonra, kalan malın tekrar onlara, kendi payları oranında dağıtılmasıdır. Buna göre taksim iki defa yapılmaktadır. İkincisi ise red ile

63 Mahmud b. Ahmed el-‘Aynî, *Minhatü’l-sülûk fî şerhi tühfeti’l-mülûk*, thk. Abdurrazak el-Kebîsî, (Katar: Vizâratü’l-Evkâf, 1428/2007), 463.

64 İbn Abidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 6: 788.

65 Hamd b. Abdullah el-Hamd, *Şerhu zâdi’l-müstakni*, (nşr.: el-Mektebetü’ş-Şamile), 19: 29.

66 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 5: 366-367.

67 Abdullah b. İbrahim el-Haberî, *Kitâbu’t-telhîs fî ilmi’l-ferâid*, (Medine: Mektebetü’l-Ülûm ve’l-Hikem, ts.), 1 174; Abdulgani b. Yasin el-Lebedî en-Nâblusî, *Hâşiyetü’l-lebedî alâ neyli’l-meârib*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Beirut Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1419/1999), 2: 278.

68 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 99.

birlikte her pay sahibinin payı belirlenip tek seferde dağıtılmasıdır ki; bu daha sahih görülmüştür. Bir örnekle izah etmemiz gerekirse; anne ve kız birlikte mirasçı olmaları durumunda, ilk metoda göre annenin payı altıda bir (1/6), kızınki ise terekenin yarısı (1/2) olup meselenin mahreci altı olur. Anne altıdan biri, kız kardeş ise altıdan dördü aldıktan sonra geride kalan iki pay tekrar onlara payları nispetinde verilir. İkinci yönteme göre ise altıda bir ile altının yarısı olan payların toplamı ortak payda kabul edilerek meselenin mahreci dört olarak kabul edilir ve anneye dörtte bir, kıza ise dörtte üç verilir.⁶⁹

Cumhura göre belirlenmiş paylardan arta kalan mirasın tekrar pay sahiplerine dağıtılması, karı ve kocanın mirasçılar arasında bulunup bulunmamasına bağlı olarak iki şekilde olabilmektedir.

3.1. Karı ve Kocanın Hissedarlar Arasında Bulunmaması

Eşlerin varisler arasında bulunmaması durumu iki kısma ayrılır. Birincisi, ashâbu'l-ferâiz'in tek cinsten/gruptan olmasıdır. Bu da iki şekilde meydana gelmektedir.

a) Kendisine red yapılanın tek bir kişi olmasıdır ki; bu durumda sözü edilen kişi, farz (belirli pay) ile red yoluyla tüm terekeyi almaktadır. Annenin, baba bir kız kardeşin veya anne bir kızın ya da erkek kardeşin tek başına mirasçı olması buna örnek gösterilebilir.

b) Kendilerine red yapılan mirasçıların tek gruptan olmakla beraber birden fazla kişi olmasıdır. Bu durumda tereke eşit olarak aralarında bölüştürülür. Mesela; iki kızın, iki kız kardeşin veya iki ninenin mirasçı olması halinde terekenin tamamı, hisse ve red olarak eşit şekilde aralarında taksim edilir.⁷⁰

İkincisi, kendilerine red yapılan mirasçıların iki veya üç gruptan olup, beraberlerinde karı ve kocanın bulunmamasıdır. Bu durumda meselenin mahreci/paydası, mirasçıların farz/belirli paylarına göre değil, farz ve red olarak aldıkları payların toplamına göre tespit edilir. Buna göre kimi durumlarda meselenin paydası iki olarak hesaplanır. Örneğin; bir nine ile beraber anne bir kız kardeş mirasçı olursa her birine altıda bir (1/6) düşmektedir. Burada ortak payda, miras usulüne göre altı olması gerekirken, her biri altıda bir mukadder payını aldıktan sonra kalan dört payı da red yoluyla eşit olarak aldıkları için meselenin mahreci⁷¹ iki olarak hesaplanır ve tereke

69 Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 143.

70 Cürçânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 131; 'Aynî, *Minhatü's-sülûk*, 461; Muhyeddîn, *Ahkâmü'l-mîrâs*, 171.

71 Buna mehâricü'l-fürûd denilir. Yani belirli payların ortak paydasıdır. Şîrbînî, *Müğni'l-muhtâc*, 4: 15-18.

onlar arasında yarı yarıya (1/2) bölüştürülür.⁷² Bu taksim tabloda şu şekilde gösterilebilir:

Tablo-1.

Pay sahipleri	Belirli paylar	Asıl mahreç (6)	Red (2)
Nine	1/6	1	1
Anne bir kız kardeş	1/6	1	1

Kimi durumda meselenin paydası üç olarak belirlenir. Ölenin annesi ile beraber anne bir iki kız kardeşin mirasçı olması gibi; burada mukadder paylara göre annenin payı altıda bir (1/6), anne bir kız kardeşlerinki ise üçte bir (1/3) olduğuna göre meselenin mahreci, altı olması lazım gelir. Ancak sözü geçen mirasçılar mukadder paylardan arta kalan diğer payları da red yoluyla hak etikleri için meselenin paydası altı yerine, üç olarak belirlenir ve anneye üçte bir, kız kardeşlere ise üçte iki verilir.⁷³ Bunu şu tabloıyla açıklayabiliriz:

Tablo-2.

Pay sahipleri	Belirli paylar	Asıl mahreç (6)	Red (3)
Anne	1/6	1	1
Anne bir iki kız kardeş	1/3	2	2

Kimi durumda meselenin paydası dört olarak belirlenir. Mesela; ölenin kızı ile annesinin mirasçı olması halinde annenin payı altıda bir (1/6), kızınki ise terekenin yarısıdır (1/2). Buna göre meselenin mahreci altı olması gerekirken; altı paydan kalan diğer iki payı da red yöntemiyle alacaklarından meselenin paydası dört olur. Anneye dörtte bir (1/4), ölenin kızına ise dörtte üç 3/4 verilir.⁷⁴ Tabloda şu şekilde gösterilir:

Tablo-3.

Pay sahipleri	Belirli paylar	Asıl mahreç (6)	Red (4)
Kız	1/2	3	3
Anne	1/6	1	1

72 Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhil-imâm ahmed*, (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 2: 304; 'Aynî, *Minhatü's-sülûk*, 461.

73 Cürçânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 132; Muhammed Berrâc, *Ahkâmü'l-mîrâs*, 590.

74 Cürçânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 32.

Diğer bazı durumlarda ise meselenin mahreci beş olarak tespit edilir. Ölenin iki kızıyla beraber annesinin mirasçı olması gibi; bu durumda anneye altıda bir ($1/6$), kızlara ise üçte iki ($2/3$) pay olarak düşer. Bu paylaşmaya göre meselenin paydası altı olması lazım gelir. Fakat arta kalan diğer payı da red yoluyla aldıkları için meselenin paydası beş olarak hesaplanır ve bundan dört pay kızlara, bir tanesi ise anneye verilir.⁷⁵ Tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-4.

Pay sahipleri	Belirli paylar	Asıl mahreç (6)	Red (5)
Anne	$1/6$	1	1
Ölenin iki kızı	$2/3$	4	4

Zikrettiğimiz örneklerde mirasçıların hisseleri kesirsiz/kalansız olarak paylaştırılabilmektedir. Ancak bunun dışında red meselelerinden payların mirasçılara kesirli olarak bölüştürüldüğü örnekler de bulunmaktadır. Bu tür örneklerde ise meselenin tashîhi/düzeltilmesi⁷⁶ yapıldıktan sonra taksime gidilir. Şu örnekle bunu izah etmemiz mümkündür: Ölenin kızı ile birlikte üç tane oğlunun kızı mirasçı olursa kızın payı terekenin yarsı ($1/2$), oğlunun kızlarının payı ise altıda birdir ($1/6$). Meselenin mahreci altı olur. Altının yarısını kız, altıda birini oğlunun kızları pay olarak alır, fazla kalan diğer iki pay da red yoluyla onlara dağıtılır. Hal böyle olunca meselenin mahreci direkt olarak dört yapılarak üç payını ölenin kızı, kalan diğer payını da oğlunun kızları alırlar. Ancak oğlunun kızlarının paylarının taksimi tam olarak yapılamadığından önce konunun tashîhinin yapılması gerekir. Şöyle ki; meselenin mahreci dört olarak düşündüğümüzde kesirli grup ile meselenin paydası arasında tebâyün⁷⁷ meydana gelmektedir. Bu durumda kural gereğince kesirli grubun sayısı (3) ile meselenin mahreci (4) çarpılır; elde edilen sayı meselenin düzeltilmiş hali olur.⁷⁸ Bunu şu tabloyla açıklayabiliriz:

75 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 99-100.

76 Tashîh terekenin tüm mirasçılara sahih bir sayı ile bölünebilmesi için meselenin paydasının katlanmasıdır. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 59.

77 Birbirine tam bölünemeyen ve aralarında ortak bir bölen olmayan iki veya daha fazla sayının bir arada bulunmasıdır. Şerhu's-sirâciyye, 119-121.

78 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8: 588.

Tablo-5.

Pay sahibi	Belirli paylar	Asıl mahreç (6)	Red (4)	Tashîh 4x3:12
Kız	3/6	3	3	9
Oğlun üç kızı	1/6	1	1	3/3:1

3.2. Karı ve Kocanın Hissedarlar Arasında Bulunması

Kendilerine red yapılan hisse sahipleri ile beraber eşlerden birinin bulunması iki şekilde olabilmektedir. Birincisi, belirli paylardan arta kalanı hak eden ashâbu'l-ferâiz'in tek gruptan olmasıdır. Bu durumda önce meselenin aslından karı veya kocanın hissesi verilir; kalan miras ise pay ve red olarak bulunan hisse sahiplerine taksim edilir. Kalan tereke pay sahiplerine kesirsiz bölünürse onunla yetinilir.⁷⁹ Mesela; vefat eden zevceye/karıya eşi, üç kızıyla birlikte varis olursa rubu' (1/4) ile sülûsân (2/3) birlikte geldiği için kural olarak meselenin mahreci on iki olması gerekir. Ancak koca bulunduğundan meselenin paydası "men lâ yuraddu" nun (kendilerine red yapılmayanın) en küçük mahreci olan dört olarak belirlenir. Kocaya dörtte bir (1/4), kalan üç pay ise kızlara eşit şekilde dağıtılır.⁸⁰ Bu meseleyi şu tablo ile izah etmemiz mümkündür:

Tablo-6.

Pay sahipleri	Belirli paylar	Asıl mahreç (12)	Red (4)
Koca	1/4	3	1
Üç kız	2/3	8	3/3:1

Meselenin aslından eşlerden birinin payı verildikten sonra kalan tereke pay sahiplerine tam olarak bölünemiyorsa tashîhe gidilir. Bu kısım farklı şekillerde meydana gelmektedir.

a) Eşlerden birinin payı verildikten sonra kalan miras ile pay sahipleri arasında tevâfuk varsa hissedarlar sayısının vafkı⁸¹ meselenin asıl mahreci ile çarpılır ve böylece mesele halledilmiş olur. Örneğin; kadının kocası ile

⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Müğnî*, 6: 298.

⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 133.

⁸¹ Mirasta vafk, iki sayıdan büyüğü olan küçüğüne tam bölünmemekle beraber her ikisini tam bölen başka bir sayının bulunmasıdır. Yirmi ile sekiz sayıları arasında vafkı düşündüğümüzde; yirmi sekize tam bölünmemektedir. Ancak sözü edilen her iki sayıyı tam bölün dört sayısı bulunmaktadır. Hal böyle olunca bu iki sayının vafkı dört olmaktadır. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 69.

altı kızı kendisine mirasçı olursa kocanın payı dörtte bir ($1/4$), kızların payı ise üçte iki ($2/3$) olur. Buna göre meselenin mahreci on iki olması gerekirken kocanın bulunmasından dolayı “men lâ yuraddu” meselesinin en küçük mahreci olan dört sayısı mahreç olarak kabul edilir. Kocanın dörtte birlik payı verildikten sonra kalan üç pay altı kıza tam olarak bölünemediğinden, kızların sayısı olan altı sayısının vafkı olan iki sayısı, meselenin asıl mahreci olan dört ile çarpılarak tashîh edilir.⁸² Tablada şu şekilde gösterilebilir:

Tablo-7.

Pay sahibi	Belirli paylar	Asıl mahreç (12)	Red (4)	Tashîh 2x4:8
Koca	$1/4$	3	1	$1 \times 2:2/1:2$
Altı kız	$2/3$	8	3	$3 \times 2:6/6:1$

b) Eşlerin payından sonra kalan miras ile mevcut hissedarlar arasında tebâyün olursa hissedarların sayısı meselenin asıl paydası ile çarpılarak tashîh yapılır. Mesela; koca ve beş kızın birlikte mirasçı oldukları bir meselede, rubu’ ($1/4$) ile sülûsân ($2/3$) mahreçleri bir arada bulunduğundan meselenin mahreci on iki olması icap ederken reddeden dolayı dört üzerinde kurulur. Kocanın dörtte bir ($1/4$) payı verildikten sonra kalan üç pay farz ve red olarak beş kıza verilir. Fakat bu paylar kızlara tam olarak bölünemediğinden ve hissedarlar ile paylar arasında tebâyün bulunduğundan hissedarların sayısı olan beş, meselenin asıl paydası olan dört ile çarpılarak mesele düzeltilir.⁸³ Bu mesele şöyle bir tablo ile izah edilebilir:

Tablo-8.

Pay sahipleri	Belirli paylar	Asıl mahreç (12)	Red (4)	Tashîh 5x4:20
Koca	$1/4$	3	1	$1 \times 5:5/1:5$
Beş kız	$2/3$	8	3	$3 \times 5:15/5:3$

İkincisi, ashâbu'l-ferâiz'in iki gruptan olup, onlarla beraber karı veya kocanın bulunmasıdır. Bu durumda karı veya kocanın mukadder payı verildikten sonra kalan miras farz ve red olarak pay sahiplerine dağıtılır. Kalanın mirasçılara kesirsiz bölünmesi takdirde taksim tamamlanmış olur. Aksi halde birinci kısımda olduğu gibi tashîhe gidilmesi gerekir. Bunu şu örnekle izah edebiliriz: Dört karı, dokuz kız ve altı ninenin mirasçı olduğu bir meselede zevcelere sekizde bir ($1/8$), kızlara üçte iki ($2/3$), ninelere ise altıda bir ($1/6$) düşmekte-

82 Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 131-132.

83 Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7: 79; Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 133-134.

dir. Meselede sümün (1/8), sülüsân (2/3) ve südüs (1/6) ile birlikte geldiği için kural gereğince mahreç, yirmi dört olması gerekir. Ancak zevcenin bulunmasından ötürü meselenin mahreci “men lâ yuraddu” nun en küçük mahreci ve zevcelerin hissesi olan sekize düşürülmektedir. Buna göre zevcelerin sekizde bir olan payları verildikten sonra kalan yedi pay, kızlar ve ninelere verilir. Ancak bu iki grubun payları olan südüs (1/6) ile sülüsânın (2/3) toplamı olan beş kendilerine tam olarak bölünememektedir. Bu durumda kendilerine red yapılan hissedarların toplam payı olan beş ile zevcelerin payından arta kalan yedi arasında tebâyün olduğundan kural gereğince beş sayısı meselenin red mahreci olan sekiz ile çarpılması gerekir. Çıkan sonuç ki; bu da kırktır meselenin tashîhi olur. Ardından kendilerine red yapılmayan zevcelerin payı olan bir, hissedarların toplam payı olan beş ile çarpılır. Elde edilen sonuç onların payı olur. Daha sonra kendilerine red yapılan her bir gurubun payı, reddiye meselesinde zevcelerin payından arta kalan yedi ile çarpılır. Çıkan sonuç onların payı kabul edilir. Meselemizde kızların red meselesindeki payları olan dört, yedi ile çarpma sonucu çıkan sonuç kırktaki payları olur. Aynı şekilde ninelerin payı olan bir, yedi ile çarpılarak onların kırktaki payları kabul edilir. Ancak meselede bulunan her bir grubun payı kesirsiz olarak kendisine bölünmediğinden tekrar tashîhe gidilmesi gerekir. Buna göre her üç grupta da mirasçılarn sayısı ile paylarının sayısı arasında tebâyün bulunduğundan kural gereğince mirasçılarn tam sayıları (4, 9, 6) alınır. Sonrasında bu üç sayıların birbirleriyle ilişkilerine göre şu tablo ortaya çıkmaktadır: Zevceler ile ninelerin sayılarının arasında nısıf (2) ile tevâfuk⁸⁴ olduğundan dördün yarısı altı ile çarpılır. Çıkan sonuç olan on iki ile kızların sayısı olan dokuz arasında sülüs (1/3) ile tevâfuk bulunduğundan dokuzun sülüsü on iki ile çarpılır. Sonuç otuz altı olur. Çıkan bu sonuç ise meselenin ilk tashîhi olan kırk ile çarpılır. Elde edilen netice bin dört yüz kırk yapar ki bu da meselenin çözümü olur. Buna göre her üç grubunun paylarının bölüştürülmesi şu şekilde olur: İlk tashîhte zevcelerin payına düşen kırktan beş sayısı, ikinci tashîhin çarpılan sayısı olan otuz altı ile çarpılır. Çıkan yüz seksen sayısından her bir zevceye kırk beş pay düşer. Yine kızların ilk tashîhteki payların sayısı olan yirmi sekiz ile ikinci tashîhin çarpılanı olan otuz altı sayıları çarpılarak elde edilen bin sekizden her birine yüz on iki verilir. Aynı şekilde ninelerin ilk payları olan yedi sayısı ikinci tashîhteki çarpılan sayı olan otuz altı ile çarpılır. Çıkan netice olan iki yüz elli ikiden her birine kırk iki düşer.⁸⁵ Bunu şu tabloyla izah edebiliriz:

84 İki sayıdan birinin diğeriyle bölünmeyip, üçüncü bir sayı ile bölünebilmesidir.

85 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 99-101; Cürcânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 134-138; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8: 589; Muhyüddîn, *Ahkâmü'l-mîrâs*, 172; Muhammed Berrâc, *Ahkâmü'l-mîrâs*, 591.

Tablo-9.

	Asıl mahreç	Red	İlk tashîh	İkinci tashîh
Pay sahipleri	(24)	(8)	8x5:40	36x40:1440
Dört zevce	3	1	1x5:5/4	5x36:180/4:45
Dokuz kız	16	4	4x7:28/9	28x36:1008/9:112
Altı nine	4	1	1x7:7/6	7x36:252/6:42

SONUÇ

Avlin zıddı olan red uygulaması ile ilgili tartışmalar sahâbe döneminden başlayarak günümüze dek devam etmektedir. Bu tartışmanın arka planı red çözümü ile ilgili ne Kur'an-ı Kerim'de ne de sünnet-i nebevide kesin bir bilginin bulunmaması olarak görülmektedir. Gerçi Hz. Peygamber dönemine ait bir takım miras paylaşımları redde örnek olarak yorumlanmış olsa da bunların başka anlamlara da hamledilebilmeye açık örnekler olmasından, net bilgi veya delil derecesinde kabul görmemişler.

Mirasta belirli pay sahiplerinin paylarından arta kalan mirasın tekrar onlara dağıtılması olarak ifade edebileceğimiz red, ilk defa açık bir şekilde Hz. Osman ve Hz. Ali tarafından dile getirilip tartışılmaya başlandığını düşünüyoruz. Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit dışında diğer sahâbe reddin meşruiyeti hususunda hemfikirdirler. Zeyd ise reddi meşru görmemiştir. Diğer taraftan sahâbe cumhuru arasında reddin meşruiyetinde görüş birliği olsa da reddin kimlere yapılacağı hususunda ihtilaf vardır. Buna göre Hz. Ali ve Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbenin cumhuru diyebileceğimiz büyük kesimi reddin, karı-koca dışında diğer hisse sahiplerine yapılmasının caiz olduğu görüşündedir. Buna mukabil İbn Mesud karı-koca, öz kız ile beraber oğlun kızı, öz kız kardeşle birlikte baba bir kız kardeşi, anneyle birlikte çocukları red paylaşımından hariç tutmuş; Hz. Osman ise karı-koca dâhil reddin tüm pay sahiplerine yapılması gerektiğini savunmuştur. Tabiînden Câbir b. Yezîd Hz. Osman'ın bu görüşüne tabi olmuştur. Diğer tabiînin geneli ise sahâbenin cumhurunun görüşüne uymuşlardır.

Reddin meşru olup olmaması konusuna ilişkin tartışmanın sonraki dönemlerde de devam ettiğini görüyoruz. İmam Mâlik ile İmam Şâfiî ve bir kısım müntesiplerinin yanı sıra Evza'î ve Davud ez-Zâhirî, hissedarların paylarından fazla kalan mirasın, tekrar pay sahiplerine dağıtılmasını caiz görmeyip, beytülmale devredilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Buna karşı Hanefî, Hanbelî, Şîa mezheplerinin yanı sıra Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine mensup fukahânın önemli bir kısmı ise sözü geçen mirasın, karı-koca hariç, hissedarlara, payları oranında reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Muasır âlimlerin ve kanunların yapımında İslam hukukunu esas alan yöne-

timlerin tercihi de bu yönde olmuştur. Gerek delillerinin daha güçlü olması gerekse muhaliflerinin ikna edici deliller ortaya koymamaları açısından olsun cumhurun görüşü daha isabetli bulunmaktadır. Zira ölünün yakınları dururken mirasının beytülmal vasıtasıyla yabancılara dağıtılması isabetli gözükmemektedir. Zaten redde karşı çıkan Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin özellikle müteahhir fakihlerinin beytülmal nizamının bozulmasını gerekçe göstererek mezheplerinin asıl görüşüne muhalif olarak, cumhurun görüşünü benimsemiş olmaları bunu teyit etmektedir. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki; cumhurun karı ve kocayı red paylaşımının dışında tutmasının isabetli olmadığını düşünüyoruz. Çünkü ölünün kan yoluyla akrabalığı olmasa bile evlilik yoluyla hısımları bulunurken mirasının beytülmale devredilmesi doğru olmaması gerekir. Diğer yandan onları bu paylaşımın dışında tutacak veya onları diğer farz sahiplerinden ayıracak bir durum olmadığı gibi bunu destekleyecek bir delile de rastlamış değiliz. Bu sebeple bizde karı ve kocaya da reddin yapılması daha uygun olacağı kanaati hâsıl olmuştur. Muasır âlimlerin kahır ekseriyetinin bu görüşü benimsemiş olmaları kayda değerdir.

Özellikle reddin meşruiyetini inkâr edenler tarafından dillendirilenin aksine red uygulaması, Kur'an'da yapılmış paylaşıma aykırı bir işlem olmadığı; dolayısıyla da "Allah'ın hududu aşmak" anlamına gelmediği söylenebilir. Nitekim her ne kadar mirasçıların terekedeki hisseleri (altıda bir, üçte iki gibi) oran olarak âyetlerle belirlenmiş olsa da bu, terekenin taksiminde uyulması gereken formüllerden ve metotlardan ibaret olup, bölüştürmede dikkate alınması gerektiğine yöneliktir. Âyetlerde sözü edilen oranlarda eksiltmenin veya artmanın caiz olmadığına delalet eden her hangi bir ifade söz konusu değildir.

Cumhurun benimsemiş olduğu görüş esas alındığında reddi, pay sahipleri arasında karı ve kocadan birisinin bulunması veya bulunmamasına bağlı olarak iki kısma ayırmak mümkündür. Karı ve kocanın bulunmadığı red paylaşımı, hissedarların tek gruptan veya daha fazla gruptan müteşekkil olmasına bağlı olarak farklı işlemlerle yapıldığını görüyoruz. Aynı şekilde karı ve kocadan birisinin bulunması durumunda da red çözümünde hissedarların oluşturduğu gruplara göre farklı metotların takip edildiğine vakıf oluyoruz.

KAYNAKÇA

‘Alîş, Muhammed b. Ahmed. *Menhu'l-celîl şerhu muhtasari'l-halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1989.

Aktan, Hamza. "Zevi'l-erhâm". *DİA*. 44: 307-308. Ankara: TDV Yay., 2013.

Arı, Abdüsselam. *İslâm miras hukuku*, Pınar Yayınları, İstanbul 2018.

'Aynî, Mahmud b. Ahmed. *Minhatü's-sülûk fî şerhi tühfeti'l-mülûk*. thk. Abdurrazak el-Kebîsî, Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1428/2007.

'Aynî, Mahmud b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâtî't-Turâsî'l-Arabî, ts.

Bağdâdî. Abdulvahhab b. Ali. *el-Me'ûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*. thk. Hümeş Abdülhak, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

Berrâc, Cum'e Muhammed. *Ahkâmü'l-mîrâs fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*. Amman: Dâru'l-Fikr li'n-Neşri ve't-Tavzî', 1401/1981.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir, 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Şerhu's-sirâciyye*. thk. Muhammed Muhyüddîn Abdülhamid, b.y.: Matba'atu Mustafî'l-Bâbi'l-Helebî, 1366/1944.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matleb fî dirâyetü'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmude ed-Dîb, 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-desûkî alâ şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Döndüren, Hamdi. "Ashâbü'l-Ferâiz". *DİA*. 3: 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Ebü'l-Bekâ, Muhammed b. Musa. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-minhâc*. thk. Komisyon, 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.

Emîr, Muhammed el-Mâlikî. *Davü'ş-şumû' şerhu'l-mecmû' fi'l-fikhi'l-mâlikî*. thk. Muhammed Mahmud, 4 Cilt. Moritanya: Dâru Yusuf, 1426/2005.

Haberî, Abdullah b. İbrahim. *Kitâbu't-telhîs fî ilmi'l-ferâid*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, ts.

Hamd, Hamd b. Abdullah. *Şerhu zâdi'l-müstakni'*. 32 Cilt. nşr.: el-Mektebetü'ş-Şamile.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddu'l-muhtâr ala dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Mahallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Kudâme Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi fî fikhi'l-imâm ahmed*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.

İbn Kudâme. Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Riyad: Dâru Alemlîl-Kütüb, 1406, 1412, 1417/1986, 1992, 1997.

İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr 1414/1993.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-müktasid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.

İbn Teymiyye Ahmed b. Abdulhalim. *el-Fetâve'l-kubrâ*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1997.

İbnü'l-Bey', Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrak ala's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed. *el-Hidâye alâ Mezhebi'l-imâm Ahmed*. b.y.: Ğarrâs li'n-Neşri ve't-Tavzi', 1425/2004.

Kudûrî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.

Lâhim, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ferâid*. Suud: Vizâretü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1421/2000.

Makdisî, Abdurrahman b. Muhamme. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-muknî*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fî fihri'l-imam eş-Şâfi*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Mekbilî, Salih b. Mehdi. *el-Menâr fi'l-muhtâr min cevâhiri'l-bahri'z-zehhâr*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

Menbicî, Ali b. Ebî Yahya. *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne'l-kitab ve's-sünnet*. thk. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murâd, 2. bs., 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 14147/1994.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1356/ 1937.

Muhyeddîn, Muhammed. *Ahkâmü'l-Mîrâs fi'ş-şer'ati'l-islâmiyye alâ'l-mezâhibi'l-erba'a*. Mısır: İsa'l-Bâbi'l-Halebî, 1362/1943.

Murtadâ, Şerîf. *el-İntisâr* Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415/1994.

Nâblusî, Abdulgani b. Yasin. *Hâşiyetü'l-lebedî alâ neyli'l-meârib*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, 2 Cilt. Beyrut Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Zuhayr eş-Şâvîş, 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Nevevî, Zekerîya b. Yahya. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Muhammed Tâhir Şaban, b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005.

Nisâbü'rî, Müslim b. Heccâc. *Sehîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türasi'l-Arabiyye, ts.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *Tuhfetü'l-mülûk (fî fıkhi'l-imam ebî hanîfe en-nu'mân)*. thk. Abdullah Nezir Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.

Ressî, Yahya b. el-Hüseyn. *el-Ahkâm fi'l-helal ve'l-haram*. nşr <http://www.shamela.ws>.

Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsir. *Teysîru'l-kerîmü'r-rahmân fî tefsir kelâmi'l-mennân*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993.

Süleyman, Nüsayr Hıdır. "Ahkâmu reddi'l-mevâris fi'l-fıkhi'l-islâmî ve'l-kânûni'l-vad'î", *Mecelletu Câmi'Atu tikrit li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, say. 5, (2009), s. 1-22.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şerâhîlî, Ali b. Nâşib b. Yahya. *Sene'l-berki'l-'ârid fî şerhi'n-nûri'l-fâid*. nşr. (<https://www.alkutubcafe.com/book/3DMuZy.html>, erişim: 27.1.2019).

Şirbînî, Muhammed Hatîb. *Müğni'l-muhtâç*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Tabersî, Fadl b. el-Hasan. *el-Mü'telef mine'l-muhtelef beyne eimmeti's-selef*. 2 Cilt. Kum: Matba'atu Seyyidi's-Şühadâ, 1410/1990

Yazıcı, Abdurrahman "Fıkıhta bir miras meselesi olarak avliyye: avl halleri, kaynağı ve çözümlerin değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 24, (2014), s. 305-327.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-harkî*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-'Abîkân, 1413/1993.

Zeyd b. Ali. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.).

Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matba'atu'l-Emîriyye el-Kübrâ, 1313/1895.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühu*. 10 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, (ts.).

Abdüllatif el-Bağdadî'nin el-İfâde ve'l İ'tibâr Adlı Eserinde Antik Mısır Anlatımı: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*

Abdullatif al-Baghdadi's Al-Ifâde ve'l İ'tibâr Ancient Egyptian Expression: A Comparative Approach

Hakan CAN

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanat Tarihi

Anabilim Dalı,

Bingöl University Faculty of Theology, Department of Turkish-Islamic Art History,

ilahiyathakan21@gmail.com,

ORCID: 0000-0001-6706-7312

Geliş Tarihi: 28.02.2019, Kabul Tarihi: 05.04.2019

DOI: 10.34085/buifd.533586

Öz

Mısır, sahip olduğu kadim tarih, yüksek uygarlık, sanatsal ve mimarî yapısıyla birçok tarihçi ve coğrafyacının dikkatini çekmiş, bunun bir sonucu olarak Mısır tarihi, medeniyeti ve kültürü üzerine müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri olan Abdüllatif el-Bağdadî de Mısır'a yaptığı bir seyahatte bu medeniyetin izlerini eserine yansıtmıştır. Bağdadî, tam ismiyle *el-İfâde ve'l-i'tibâr fi'l-umûri'l-müşâhede ve havâdisi'l-mu'âyene bi-arzı Mısır* adlı eserinde Mısır'ın coğrafyasını, sosyo-kültürel ve iktisadî yapısını kendi müşahedelerine dayanarak kaleme almış, bunu büyük bir incelik ve ustalıkla işlemiştir. Mısır'da bulunan antik eserleri incelemiş ve bu eserleri en ince ayrıntısına kadar tasvir etmiştir. Bu eserlerin arka planında yatan tarihi, üstün emeği ve sabrı kendine has üslubuyla dile getirmiştir.

* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Anabilim Dalı'nda yapılan "Abdullâtif El-Bağdâdî'nin El-İfâde ve'l İ'tibâr Adlı Eserinin İçerik Analizi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Yaptığımız bu çalışmada *el-İfâde ve'l-i'tibâr* adlı eserde müstakil bir bölüm olarak anlatılan Piramitler, Sfenks, Pompei Sütunu ve Deniz Feneri gibi Mısır'da bulunan arkeolojik eserler üzerinde durulmuştur. Bağdadî'nin bu eserler hakkında verdiği bilgilerin günümüzde ne anlam ifade ettiği tartışılmış, kimi zamanda eserlerle alakalı sunduğu bilgiler, kendisinden sonra gelen müelliflerin piramitler ve diğer antik eserler hakkında söyledikleriyle karşılaştırılmış ve böylelikle bilgilerin güvenilirliği test edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abdülatif el-Bağdadî, el-İfâde ve'l İ'tibâr, Antik Mısır, Piramit, Sfenks

Abstract

Egypt, with its ancient history, high-level civilization, artistic and architectural structure, has brought the attention of many historians and geographers. Abdullatif al-Baghdadi also reflected the traces of this civilization on his journey to Egypt. Baghdadi, the full name of el-İfâde ve'l-i'tibâr fî'l-umuri'l-muşahede ve havadisi'l-mu'ayene bi-arzı Mısır his work in the geography and topography of Egypt, socio-cultural and economic structure penned by her own observations, she treated it with great subtlety and dexterity. He examined the ancient artifacts found in Egypt and described them until the finest details. In the background of these works, the history, outstanding labor and patience are expressed in a unique style.

In this study, only the part of the archeological artifacts of Egypt is emphasized, what Baghdadi's information means today and the information about the ancient artifacts is compared with the ones who came after him about the pyramids and other antiquities. tried to be tested.

Keywords: Abd al-Latif al-Baghdadi, el-İfâde ve'l-i'tibar, Ancient Egypt, Pyramid, Sphinx.

GİRİŞ

1. ABDÜLLATİF EL-BAĞDADÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

Tam adı Muvaffakuddin Abdullâtif b. Yusuf b. Muhammed b. Ali b. Ebî Sa'd'dır. Ebû Muhammed el-Bağdadî eş-Şafîî en-Nahvî el-Luğavî et-Tabîb olarak da bilinir.¹ 557/1160 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.² Fiziksel olarak kısa boylu ve zayıf bir yapıya sahip olduğu için İbn-i Nokta ve İbn-i

1 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Muhammed es-Said Besyuni ez-Zağlul, (Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3: 204.

2 Abdulazim b. Abdulkavi el-Munzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale*, thk. Beşşar Avvad, (Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 1985), 3: 298; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el Arnaut-Beşşar Maruf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982), 22: 320.

Lebbâd künyeleriyle de anılmıştır.³ Aslen Musullu olan kültürlü bir aileye mensup olup⁴ babası Ebû'l İz Yusuf ve amcası Ebû'l Fadl Süleyman, dinî ve aklî ilimlerde dönemin otoriteleri arasında kabul edilmiştir.⁵ Bağdadî, erken yaşlarda ilimle tanışmış, oyun ve eğlenceden yüz çevirip akranlarından farklı bir yol tutmuş ve Kuran-ı Kerim'i ezberleyip hadis dinlemekle meşgul olmuştur.⁶ Daha sonra fıkıh, dil ve edebiyat alanlarında temel kabul edilen kitapları okuyarak icazetini almıştır. İcazetini aldıktan sonra bilgi seviyesini artırmak için dönemin ilimle meşhur merkezlerine seyahatlerde bulunmuştur.⁷ Gittiği her ilim merkezinde çeşitli tartışmalara ve ilim halkalarına katılmış olup özellikle dil, edebiyat ve tıp alanlarında kendisini oldukça geliştirmiş ve bu alanlarda önemli bir konuma erişmiştir.⁸

Bağdat'ta sarf, nahiv, fıkıh ve hadis ilimlerini tahsil edip bu esnada Mağrib'ten Bağdat'a gelen İbn-i Nailî isminde bir âlimden de aklî ve felsefî ilimleri de aldıktan sonra İbn-i Sînâ, Behmenyar ve Gazzâlî'nin eserlerine yönelmiştir.⁹ Daha sonra Bağdat'tan ayrılıp 585/1189 yılında Musul'a oradan da Suriye ve Mısır'a ilmî yolculuklara çıkmıştır. Musul'da dönemin ünlü bilgini Kemaleddin b. Yunus'la tanışmış ve ondan oldukça istifade etmiştir.¹⁰

Burada bulunduğu süre zarfında İbn-i Muhacîr medresesinde ve Darü'l-Hadiste dersler vermeye başlamıştır. Burada Şihabüddin es-Sühreverdî el-Maktul'un (ö. 587/1191) eserlerini inceleyen Bağdadî, Sühreverdî'yi ağır bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur.¹¹ 586/1190'da Şam'a giderek Taceddin el-Kindî el-Bağdadî ile münazaralarda bulunmuş ve kısa sürede ilmî

3 Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el- Arnavut, (Beyrut: Darü'l İhya et-Turasi'l Arabi, 2000), 19: 73.

4 Cemaleddin Abdurrahim el-Esnevî, *Tabakâtü's-Şaafiyye*, thk. Abdullah el-Cebûr, (Riyad: Darü'l 'Ulûm, 1981, 1: 274.

5 Abbas Azavi, *et-Ta'rîf bi'l-müerrihin fi ahdi Moğol ve't-Türkman*, (Bağdat: Şeriketü't-Ticare ve't-Tibaati'l Mahdude, 1957), 18; Mahmut Kaya, "Abdullâtif el-Bağdadî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 254.

6 Ahmed b. Kasım es-Sa'di el-Hazrecî İbn-i Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, thk. Nizar Rıza, (Beyrut: Darü'l Mektebeti'l Hayat, 1965), 683.

7 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19: 75; İsmail b. Ömer İbn-i Kesir, *Tabakâtü's-Şaafiyye*, thk. Abdulfazl Mansur, (Beyrut: Darü'l Medari'l İslami, 2004), 2: 749.

8 Munzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*, 3: 298; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, (İstanbul: İSAR, 1998), 136.

9 İbn-i Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, 685; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19: 76.

10 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19: 76.

11 İbn-i Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, 686.

üstünlüğü ve başarısı herkes tarafından kabul edilip takdir edilmiştir.¹² 587/1191'de yolculuğuna önce Kudüs daha sonra Mısır ile devam etmiş, Kudüs'te Akka önlerinde bulunan Selahaddin Eyyûbî'yi ziyaret etmek istemiş fakat Selahaddin'in yoğun işleri olmasından ötürü onunla konuşma fırsatı yakalayamamıştır. İmâdüddin Kadî el-Fâzıl'ın bir tavsiye mektubu üzerine Kahire'ye geçmiştir.¹³ Burada bulunduğu sırada İmâdüddin Kadî el-Fâzıl ve Ebû'l Kasım eş-Şariî, Yasin es-Simyaî ve meşhur Yahudi bilgini İbn-i Meymun gibi dönemin önde gelen bilginlerini tanıma fırsatı yakalamıştır.¹⁴ Ebû'l Kasım eş-Şariî'den felsefe dersleri almıştır.¹⁵ O, 588/1192'de Mısır'da hüküm süren Eyyubîler'in teveccühünü kazanmış ve Selahaddin Eyyubî ile tanışma şerefine nail olmuştur. Selahaddin ve oğulları tarafından Bağdadî'ye ayda 30 dinar (Bu sayı daha sonra 100'e çıkarılmıştır) maaş bağlanmış ve Şam'da Emevîye Camii'nde müderrislik yapmak için görevlendirilmiştir.¹⁶

Bağdadî, 597-598/1200-1202¹⁷ yılları arasında Mısır'da bulunurken burada meydana gelen kıtlığı, sosyal ve ekonomik krizi, maddî ve manevî çöküşü meşhur *el-İfâde ve'l-İ'tibâr* adlı eserinde büyük bir incelik ve ustalıkla işlemiştir. 602/1206'da (veya 1207) Kudüs'te Mescid-i Aksâ'da, 603/1207'de (veya 1208) ise Şam'ın Âzîziye medresesinde müderrislik yapmıştır.¹⁸ Bu medresede verdiği dersler daha çok tıp ilmi ile alakalı olup tıp ilmi ile ilgili eserlerini burada yazdığı söylenmiştir.

Daha sonra 616/1220 yılında Şam'dan ayrılarak Halep üzerinden Erzincan'a geçmiş, Erzurum, Kemah, Malatya, Divriği ve Besni gibi Anadolu'nun önemli merkezlerine yolculuk yapmıştır. Bu bölgede hüküm süren ve tabîi ilimlere büyük ihtimam gösteren Mengücekoğullarından Alâaddin Davut Behram Şah'ın sarayında uzun bir müddet kalmış ve yazdığı birçok eseri

12 İbn-i Ebî Usaybia, 'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ', 686; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19: 77.

13 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19: 77; Zeki Muhammed Hasan, *er-Rehâletü'l-Muslimûn fî 'usuri'l-vusta*, (Beyrut: Darü'r-Raidi'l Arabi, 1981), 108; Abdurrahman Hamide, 'Alamü'l Coğrafiyyine'l-Arab, (Dimaşk: Darü'l Fikri'l Mu'asır, 1995), 401.

14 İbn-i Ebî Usaybia, 'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ', 687-688; M. TH. Houtsma, "Abdullâtîf", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1978), 1: 92.

15 İbn-i Ebî Usaybia, 'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ', 688.

16 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19: 75.

17 Ignaty Krachovski, *Tarihü'l-edebi'l-coğrafiyyi'l-Arabi*, çev. Selahuddin Osman Haşim (Kahire: Matbaatu Lecneti't-telif ve't-tercüme, 1963), 1: 345.

18 İbn-i Ebî Usaybia, 'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ', 689.

bu hükümdara atfettiği söylenmiştir.¹⁹ Alâaddin Keykubat, Erzincan'ı alıp Mengücekliler'in hâkimiyetine son verince Bağdadî de 625/1229 yılında buradan ayrılmış ve Halep'e gitmiştir.²⁰ 629/1231 yılında hacca gitmek üzere Halep'ten yola çıkmış ancak Bağdat'a ulaştığında hastalanıp burada vefat etmiştir. Verdiye mezarlığına babasının yanına defnedilmiştir.²¹ İbn Tağrıberdî ise onun ölümünü 630/1232 yılı olarak vermiştir.²²

2. EL-İFÂDE VE'L-İ'TİBÂR ADLI ESERİ

Bağdadî, daha önce Mısır'la alakalı on üç bölümden müteşekkil *Ahbar-u Mısır* adlı günümüze ulaşmayan bir eser kaleme almış daha sonra H. 600/1204 senesinde ise bu eseri özetleyerek *el-İfâde ve'l-İ'tibâr* ismiyle Halife Nâsır Lidînillâh'a (1180/1225) armağan etmiştir. Onun *el-İfâde ve'l-İ'tibâr* adlı eseri, hacim olarak küçük olmasına rağmen muhteva açısından zenginlik arz eder. Bu eser, müsteşrikler tarafından oldukça önemli görülmüş ve üzerine incelemeler yapıp birçok dile çevrilmiştir.

Eser iki bölüm olarak tertip edilmiş olup birinci bölüm altı, ikinci bölüm üç fasıldan oluşmaktadır.²³ Birinci bölümün birinci faslında Mısır'ın coğrafi konumu, iklimi, Nil Nehri'nin yükseliş ve inişe geçtiği dönemler ve bunun neticesinde meydana gelen hastalıklar ve sebepleri gibi konular ele alınmıştır. İkinci fasılda, bitkilerden ve bu bitkilerin ilaç yapımında kullanımlarından söz edilmiştir. Üçüncü fasılda, Mısır'da yaşayan hayvan türlerinden bahsedilmiştir. Dördüncü fasıl Mısır'ın arkeolojik eserlerine ve Bağdadî'nin birtakım müşahedelerine ayrılmıştır. Beşinci fasılda, Mısır'ın mimarisi anlatılmıştır. Altıncı fasılda ise Mısır'ın yemek kültüründen bah-

19 İbn-i Ebî Usaybia, 'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ', 690.

20 İbn-i Ebî Usaybia, 'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ', 690; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 137.

21 Munzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale*, 3: 297-298; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, (Beyrut: Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990), 45: 357; Zehebî, *el-İ'lâm bi Vefeyâtî'l-a'lâm*, thk. Mustafa b. Ali Avd-Rebi Ebûbekir Abdalbaki, (Beyrut: Müessesetu Kutubi-s Sekafe, 1993), 2: 423; Abdurrahman b. Ebi Bekir Celaluddin es-Suyutî, *Buğyetü'l-vu'at*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim, (Kahire: Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî 1964), 2: 107.

22 Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Mısır: Vizaretü's-Sekafe, 1963), 6: 279.

23 Ignaty Krachovski, *Tarihü'l-edebî'l-coğrafiyyi'l-Arabi*, 1: 345; Mahmut Kaya, "el-İfâde ve'l-İ'tibâr" *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21: 504.

sedilmiştir. Eserin ikinci bölümünün birinci faslında Nil Nehri'nin tafsilatlı anlatımı yapılmıştır. İkinci faslında Nil sularının çekilmesiyle 597/1200-1201 yılında meydana gelen kuraklığın sonucunda yaşanan kıtlık ele alınmıştır. Üçüncü faslında ise iktisadî kriz ve açlık neticesinde toplumda yaşanan trajik hadiseler işlenmiştir. Yine bu bölümde depremlerden ve depremlerin yol açtığı tahribatlar zikredilmiştir.²⁴

Bağdadî'nin hayatı ve eserinin içeriği hakkında genel bilgiler verildikten sonra aşağıda Antik Mısır'da bulunan arkeolojik eserler ve mimarîden söz edilecektir. Konuya başlamadan önce bir hususu zikretmekte fayda vardır. O, bu eserinde Mısır lafzını kullanırken Sa'id bölgesini ve Nil deltasını, Kahire lafzını kullanırken de bilinen başkenti kastetmektedir.

3. ARKEOLOJİK ESERLER VE MİMARÎ YAPI

Antik Mısır'da göze çarpan ve temel sanatlardan biri olan mimarî eserleri görmekteyiz. Mısır mimarisinde zarafet ve ihtişam fayda ile mezc olmuş ve bu mimarî eserlerin bazıları günümüze kadar ulaşabilmiştir. Mısırlılar, bu muazzam yapıları inşa ederken genellikle ağaç, kerpiç, tuğla ve taş kullanmışlardır. Kerpiçten ve ağaçtan yapılan eserler zamanın ve iklimin sert koşulları karşısında tutunamamış ve günümüze ulaşan bütünüyle sağlam bir yapı kalmamıştır. Taştan inşa edilmiş eserler ise zamana karşı direnebilmiş ve mevcudiyetini günümüze kadar muhafaza edebilmiştir.²⁵

3. 1. Piramitler

Müellif, Mısır'da birçok antik eserin bulunduğunu ve benzerlerini daha önce görüp duymadığını söyler. Bunlar arasında ilk önce piramitlerden bahseder. Birçok insanın piramitlerin niteliği ve alanı ile ilgili konuştuğunu zikreder. Gize'de²⁶ ve Busayr bölgesinde küçük büyük pek çok piramit bulunmakta olup bazıları çamurdan, bazıları kerpiçten, ancak çoğunluğu taştan inşa edilmiştir. Bazı piramitler basamaklı olup bazıları da pürüzsüz koni şeklindedir. Gize'de bulunan küçük çaptaki piramitlerin birçoğu Selâhaddîn Eyyûbî (ö. 589/1193) döneminde Bahaeddin Karakuş²⁷ (ö. 597/1201) eliyle yıkılmıştır. Karakuş, Fustat ve Kahire'yi çevreleyen taştan bir sur inşa etmiş

24 Kaya, "el-İfâde ve'l-İ'tibâr", 504-505.

25 Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, (Ankara: TTK Basımevi, 1987), 277.

26 Nil nehrinin batı yakasında ve Kahire'nin yaklaşık 20 km. güneybatısındadır.

27 Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kumandanlarından biridir.

ve aralarına Mukattam dağının üstünde bulunan bir kale (Cebel kalesi) yaptırmıştır.²⁸ Ayrıca yine Karakuş, günümüze ulaşan iki kuyu da açtırmıştır. İlginç bir şekilde yapılan bu kuyulara 300 basamaklı bir merdivenle inilmektedir. Karakuş, Gize'de küçük piramit taşlarından hayret verici kemerli köprüler inşa etmiştir. 597/1201 senesinde Gize'nin basiretsiz bir valisi suyu toplama ve burayı sulama adına bu köprüleri kapatmıştır. Ancak başarılı olamamış, suların taşması sonucu 3 kemerli köprü hasar görmüştür. Böylelikle Gize'yi sulama işi basiretsizlik sonucu başarıya ulaşamamıştır. Sadece iç tarafı ayakta kalan bu yıkıntılar moloza dönüşmüş olup yeniden köprü yapılmaya elverişli olmadığı için öylece bırakılmıştır.²⁹

Bağdadî, Gize'de büyüklüğü ile ün yapmış üç büyük piramidin bulunduğunu, bunların Fustat'ın karşısında tek bir hat üzerinde olduğunu ve aralarındaki mesafenin de çok kısa olduğunu söyler. Öyle ki bu piramitlerin köşeleri karşı karşıyadır. Bunlardan ikisi oldukça büyük olup hemen hemen aynı ölçüdedir. Birbirine çok yakın olan bu iki piramidin taşları beyaz renktedir. Bu piramitlerin üçüncüsü ise, diğer ikisinden daha küçük olup (yaklaşık 4/1) kırmızı granit taşından yapılmış, noktalı ve oldukça sağlam bir yapıdadır.³⁰ Günümüzde bunlar Keops ve Kefren piramitleri olarak bilinmektedir. Keops piramidi, en eski ve en büyük olup, dünyanın yedi harikasıdır. Bağdadî'nin bahsettiği üçüncü piramit ise günümüzde Mikerinos piramidi olarak bilinir. Cahız (ö. 255/869) da dünya harikalarının 30 tane olduğunu, bunlardan on tanesinin farklı ülkelerde ve çeşitli bölgelerde, geriye kalan yirmi tanesinin de Mısır'da bulunduğunu dile getirir ve bir dünya harikası olan bu piramitlerden söz eder. Bağdadî'nin anlattığı gibi o da Gize'de bulunan iki piramidin çok büyük olduğunu ve bu iki piramidi gördüğü vakit onları dağa benzettiğini ifade eder.³¹

Bağdadî'ye göre bu piramitlerin yanına varıldığında ve gözler sadece piramitlere odaklandığında insan dehşete kapılır. Nitekim sağlamlık ve

28 Abdüllatif el-Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr fî'l-umûrî'l-müşâhede ve havâdisi'l-mu'âyene bi-arzi Mısır*, thk. Abdurrahman Abdullah eş-Şeyh, (Mısır: Hey'etü'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitab, 1998), 89-90; Bahattin Kök, "Karakuş, Bahaeddin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 441.

29 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 89-90.

30 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 90.

31 Abdurrahman b. Ebi Bekir Celaluddin es-Suyutî, *Hüsnü'l Muhâdara fî Târihi Mısır ve'l Kahire*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim, (Kahire: Daru'l İhya el Kutubi'l Arabi- Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1967), 1: 65.

şekil açısından piramitlerin inşasında hayret verici bir yol takip edilmiştir. İşte bundan dolayıdır ki piramitlerin zamana değil zamanın piramitlere tahammül gösterdiğini dile getiren Bağdadî, ‘*bu yapılar hakkında derince düşündüğümüzde bu yapıların uzun uğraşlar ve parlak fikirler sonucu inşa edildiği görülmektedir*’ demıştır. Bu yapılarda teori pratikle buluşmuş ve mühendislik harikası yapılar ortaya çıkmıştır. Ona göre piramitler, adeta kendilerini inşa edenlerden söz eder, durumlarını haber verir ve sahip oldukları ilmi ortaya koyar. Koni şeklinde olan bu piramitler müthiş bir dizayna sahiptir. Bu koni şeklinin özelliği; ağırlık merkezi orta noktada yoğunlaşır, taşlar birbirini destekler ve böylece taşlar asla yerinden düşmez. Kare şeklindeki temellerin köşeleri, 4 taraftan esen rüzgâra karşı inşa edilmiştir. Çünkü rüzgâr bu köşelere çarptığında şiddetini kaybeder. Bu iki piramitten her birinin uzunluğu 200, genişliği 200 metredir. Dik açılarının yüksekliği de 200 metredir. Piramidin en üst tepesinin yüzeyi de 5 metredir.³²

Mes’ûdî de Bağdadî’nin ifade ettiği gibi, piramitlerin uzun olduğunu, ilginç bir tasarımla inşa edildiklerini ve bu yapılarda bulunan eski milletlerin diliyle yazılmış çeşitli yazılar ve resimler bulunduğunu söyler.³³ Mes’ûdî’nin, piramidin uzunluğunun ve genişliğinin 200 metre olduğunu söylemesi, Bağdadî’nin bu noktada verdiği bilgileri teyit etmektedir. Yine Mes’ûdî, birtakım define avcılarının piramitlerin yakınındaki bazı yerleri kazdığını, buralardan odun ve taştan heykeller çıkardıklarını, yaşlı, genç, kadın ve çocuk resimlerine rastladıklarını, zümrüt, yakut, altın ve gümüş gibi mücevheratlar bulduklarını, kırdıkları bazı heykellerin içinde çürümüş cesetlerle karşılaştıklarını söyler.³⁴ Sibt İbnü’l Cevzî, kimilerine göre bu piramitler Hz. Yusuf (a.s.) tarafından, kimilerine göre ise Nemrud tarafından yapılmıştır der. Bazıları Melike Delûke, bazıları ise Kiptiler tarafından tufandan önce inşa edildiğine inanır.³⁵

Yine Sibt İbn el-Cevzî, Bağdadî’den farklı olarak piramidin kalınlık ve uzunluğunun 250 metre olduğunu söyler. Bağdadî’nin piramitlerin üzerinde eski milletlerin dili ile yazılmış dediği bu yazıların Yunanca, İbranice, Süryanice, Farsça ve daha başka dillerde yazılar olduğunu ifade eder. Bu iki

32 Bağdadî, *el-İfâde ve’l-İ’tibâr*, 90-91.

33 Ebû’l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el- Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb ve me’âdinü’l-cevher*, (Beyrut: Mektebetü’l Asriyye, 2005), 1: 271.

34 Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, 1: 275.

35 Şemsuddin Ebû’l Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdullah Sibt İbnü’l Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fi târihi’l-a’yân*, (Dimaşk: Darü’r-Risaleti’l Alemiyye, 2014), 1: 135-136.

piramidi defalarca gördüğünü, birinin kapalı olduğunu, öteki piramidin ise insanların girip çıktığı bir kapıya sahip olduğunu ifade eder. Buraya giren birinin, burada kabirlerin bulunduğunu ve türlü türlü tehlikelerin olduğunu kendisine söylemiştir. Sıbt İbn el-Cevzi bu piramitlerin meliklerin kabirleri olduğunu ve üzerlerinde isimlerinin yazılı olduğunu söyler.³⁶ O, buralarda pek çok hazine bulunduğunu ancak birtakım tılsımların varlığından dolayı bu hazinelere ulaşmanın mümkün olmadığını söyler.³⁷

Müellifin anlattığına göre, piramidin bulunduğu bölgeye komşu olan bir topluluk, piramitlerin tepesine kolayca çıkmaktaydı. O da bu topluluktan bir adamı çağırdıklarını ve kendisine piramide çıkması karşılığında küçük bir ücret ödediklerini söyler. Bu adamdan tepeye varması durumunda sarı-ğıyla yüzeyi ölçmesi istenir. Bu adam piramide terlikleriyle merdiven çıkar gibi hızlıca tırmanır. Adam aşağıya indiğinde sarığı ölçerler ve daha önce ölçülen şekilde yüzeyin, yaklaşık 5,5 metre olduğu tespit edilir.³⁸ Bağdadî, burada verilen teorik bilgiyle yetinmemiş, şüphelerini giderme adına, ücret karşılığında adamdan piramidin tepesini ölçmesini istemiştir. Bu da onun deney ve gözlem metoduna verdiği önemi göstermektedir.

Müellife göre, bu iki büyük piramidin birinde insanların girip çıktığı dar yollara sahip, kuyular barındıran ve türlü türlü tehlikeler içeren bir girişin olduğu söylenmektedir. Birçok insan bu piramitlere girmeyi tutku haline getirmiştir. Ancak bu girişin sonunun olmadığı söylenmiştir. Burada dikdörtgen şeklinde olan bir oda bulunmakta olup içerisinde taştan bir lahit barındırmaktadır. Bu girişin, binanın aslından olmadığı daha sonradan Memun tarafından yapıldığı söylenmiştir. Bağdadî, kendileri ile olan gruptan bazı kimselerin buraya girdiğini ve bu odaya kadar ilerlediklerini söyler. İnsanlar döndüklerinde Bağdadî'ye burada pek çok yarasa gördüklerini ve bazı yarasaların güvercin büyüklüğünde olduğunu aktarmışlardır. Ayrıca oranın bölümlerden oluştuğunu da zikretmişlerdir. Bağdadî, bir keresinde buraya bir grupla girdiğini yolun üçte birine geldiğinde bayıldığını zorluk ve sıkıntılardan dolayı hızlıca oradan çıktığını söyler.³⁹ O, öğrenmeye olan merakından dolayı, kendisine söylenenlerle yetinmemiş, birçok tehlike barındıran bu dehlizlere girmiş olup ölümle burun buruna gelmiş, aktarılan

36 Sıbt İbnü'l Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 1: 135.

37 Sıbt İbnü'l Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 1: 137.

38 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 91.

39 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 92.

bilgiler yerine bizzat kendisi bu bilgilere ulaşmak istemiş ve böylelikle metot olarak müşahedeyi tercih etmiştir.

Bağdadî, bu piramitlerin taşlarının 5 ile 10 metre uzunluğunda, kalınlığının ise 1 veya 1,5 metre olduğunu söyler. Genişliğinin de bu yönde olduğunu zikreder. Taşların dizilişinin oldukça hayret verici olduğunu daha güzel bir şekilde dizayn edilemeyeceğini ifade eder. Öyle ki taşlar arasında iğne ucu kadar veya bir saç kılı kadar boşluk yoktur. Bağdadî, bu taşların arasında yaprak gibi bir çamurun olduğunu ve niteliğinin bilinmediğini kaydeder. Bu taşlar üzerinde bilinmeyen eski yazıyla yazılmış kitabeler bulunmakta olup Mısır'da bu yazıyı okuyabilen birinin olmadığını, çok sayıda bulunan bu kitabelerin şayet kâğıtlara yazıldığı takdirde 10. 000 sahifeyi geçebileceğini söyler. Bağdadî, kadim Sabîî kitaplarının bazılarını okuduğunu söyleyip ve bu eserlerde geçen iki piramitten birinin Azimon'un kabri diğerinin ise Hermes'in kabri olduğunu aktarır. Azimon'un kabrinin en büyük ve en eski olduğunu ve Sabîîlerin, hac yapmak için bu iki kabre dünyanın değişik yerlerinden gelerek ziyarette bulunduklarını söyler.⁴⁰ Yakut el-Hamevî de bu iki piramitten birinde Hermes'in mezarı, diğerin de ise öğrencisi Agatimon'un kabrinin bulunduğunu ve Sabîîlerin hac mekânı olduğunu başka kaynaklardan aktarır.⁴¹ Bu da Bağdadî'nin verdiği bilgileri teyit eder mahiyettedir. Nüveyrî'ye göre, Kıptiler, doğu tarafında bulunan piramidin Surayd'ın kabri, batı tarafında bulunan piramidin ise kardeşi Huhi't'in (Hucib) mezarı olduğuna inanırlar.⁴²

İbn Fazlullah el-Ömerî ise insanların birçoğunun bu piramitlerin yapılış sebebini net olarak bilmediğini söyler. Kimine göre yıldızlar adına inşa edilmiş tapınaklar, kimine göre mezar yapıları olup kimilerine göre ise mal ve kitap deposu olarak yapılmışlardır. Bazıları da bu piramitlerin tufandan korunmak için inşa edildiklerini söylerler. Ömerî, Piramitlerin yıldızlar adına inşa edilen tapınaklar ve kabirler olduğunu söyleyerek kendi şahsi kanaatini ortaya koyar.⁴³ O, Gize'deki tüm piramitleri defalarca gezdiğini, son derece sağlam olan bu yapılar arasında bir boşluğun dahi bulunmadığını ve bazı

40 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 92-94.

41 Ebû Abdillâh Şihabüddin Yakut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Daru's Sadr, 1997), 5: 400.

42 Ahmed b. Abdülvevâb Şihabüddin en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Mufid Kumayha, (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 2004), 1: 360.

43 İbn-i Fazlullah Şihabüddin el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*, thk. Kamil Selman Cebûri-Mehdi en-Necm, (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 2010), 1: 286.

piramitlerin kırmızı tuğladan yapıldığını ifade eder ve bunu da piramitlerin tufandan korunmak için inşa edilmediklerine dair en büyük delil olarak görür.⁴⁴ Kalkaşandî de piramitlerin mezarlıklar olduğunu, cesetleri çürümekten korumak için inşa edildiklerini ve Fustat'ın karşısında, Busayr bölgesinde ve daha başka yerlerde pek çok piramidin bulunduğunu söyler.⁴⁵ Suyutî, Piramitler hakkında İbn Vatvat'ın (ö. 718/1318) şöyle dediğini aktarır:

“Piramitler, Mısırlıların işi olup birçok piramit inşa etmişlerdir. Bunlardan en büyük olanları iki tane olup Gize’de bulunmaktadır. Surayd b. Selhuk b. Şaryak’ın (Mısır meliklerinden biri) gördüğü bir rüya üzerine tufandan önce bu piramitleri yaptırdığı söylenir. Gördüğü rüyayı kâhinlere yorumlattıktan sonra, birçok tapınak ve piramit inşa ettiren Surayd, bu piramit ve tapınakların içerisine yıldızları simgeleyen resimler çizdirir. Bir başka rivayete göre ise, Hermes (Hz. İdris) tarafından inşa edildiği söylenir. Her piramit dörtgen temeller üzerine koni şeklinde inşa edilmiş olup piramit yapımında kullanılan her bir taş 2,5 metre uzunluğunda 1 metre kalınlığındadır. Oldukça sağlam ve mühendislik harikası bu piramitler, üzerinden bunca zaman geçmesine rağmen hala ayaktaadır. Piramitlerin içerisinde birçok oda bulunur, her oda bir yıldız ismi taşır ve bu odaların tümü kapalıdır. Her odanın karşısında ortası boş, altından yapılmış bir eli ağzında olan bir put bulunur. Bu putun alın bölgesinde birtakım yazılar yer almaktadır. Bu yazılar okunduğu vakit, ağzının açıldığı, anahtarın alındığı ve kapının açıldığı söylenir.”⁴⁶ Nüveyri, putun alın bölgesinde yazılan yazıların Himyer hattıyla yazıldığını söyler.⁴⁷

Bağdadî piramitlerle ilgili şöyle bir hadise anlatır:

Melikü'l Aziz Osman b. Yusuf (ö. 595/1198), babasından sonra devlet yönetimine geldiğinde yanında bulunan arkadaşlarından bazı cahiller piramitleri yıkmak için onun aklını çeldiler ve 3 piramitten küçük olanının yıkımına başlandı. Yıkım işini gerçekleştirmek için emir veren Melikü'l Aziz, bazı taş işçilerini, oymacıları, devlet emirlerinden ve devlet ileri gelenlerinden bazılarını yıkım için görevlendirdi. Piramidin bulunduğu yere çadırlar kuruldu ve yıkım işinde çalışacak olanlara ücret tahsis edildi. 8 ay civarında burada kalındı. Bütün çabalara rağmen günde ancak bir ya da iki taş yıkılabiliyordu. Bir grup üst taraftan balyoz ve takozlarla vuruyor bir grup da alt taraftan sağlam halatlarla molozları çekiyordu. Piramitten düşen

44 Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, 1: 287.

45 Ebû'l Abbas Ahmed el-Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sa fî kitâbeti'l- inşâ*, (Kahire: Darü'l Kutübül Mısıriyye, 1922), 3: 324-325.

46 Suyutî, *Hüsnü'l Muhâdara*, 1: 74-75.

47 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1: 359.

her bir taş büyük bir gürültü ile düşüyor ve yeri sarsıyordu. Yere düşen taşlar ağır oluşlarından dolayı kuma gömülüyor ve bu kez de kumdan çıkarmak için ayrı bir çaba sarf ediliyordu. Bu taşlar yerinde kırılır ve yakında bulunan dağın eteklerine taşınırdı. Taşları kırma işlemi uzadıkça yorgunluğun artması, zayıflık ve bitkinliğin başlaması sonucu işçiler amaçlarına ulaşmadan hayretler içinde ve söylenerek yıkım işlemine son verdiler. Aciz ve başarısız bir şekilde geri döndüler. Bununla birlikte piramitlerin taşlarını gören kimse piramidin kökünün kazıldığı zannına kapılırdı. Ancak piramidi gördüğünde ise sanki piramide hiç bir şey olmadığını sadece kenarlarının çizildiğini zannedirdi.

Bağdadî, bu meşakkatli yıkım sürecine iştirak eden bir taş ustasına şöyle sorar: Şayet size 1000 dinar verilse ve yıktığınız taşlardan sadece birini yerine koyup eski haline getirin denilse bunu yapabilir misiniz? Adam bu soruya cevaben Allah'a yemin eder, bundan daha fazla ücret verseler dahi buna güç yetiremeyeceklerini söyler.⁴⁸

Müellif, şehrin doğu yakasında bu piramitlerin karşısında oldukça derin, iç içe geçmiş, aralarında 3 katlı mağaraların da bulunduğu çok sayıda büyük mağaraların olduğunu söylemektedir. Öyle ki bir süvari, elinde mızrağıyla bir gün boyunca gezse bile bu mağaraların sonunu getiremeyeceğini kaydeder.⁴⁹ Yine bu piramitlerin yanında birçok eser ve daha başka mağaralar bulunmaktadır. Burada bulunan hemen hemen tüm yapılarda eski yazıyla yazılmış kitabeler mevcuttur.⁵⁰

3. 2. Sfenks

Müellif, piramitlerin yanında bulunan ve oldukça büyük olan Sfenks'ten⁵¹ bahseder ve insanların bu Sfenks'i Ebû'l Hûl diye isimlendirdiklerini söyler. Bu Sfenks'in vücudunun toprağın altında gömülü olduğuna inanılır. Başına oranla vücudunun tümünün 35 metre olduğu zannedilmektedir. Yüzünde bir kırmızılık olup parlak ve güzel bir görünüme sahip, sanki tebessüm edip gülen birine benzemektedir.⁵² Ömerî de Bağdadî'nin anlatımını destekler nitelikte bu putun sadece başının dışarda olduğunu, geriye kalan kısmının

48 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 94-95; Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l i'tibâr bi-zikril hitât ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynhum-Mediha Şarkavî, (Kahire: Mektebetü Medbula, 1998), 1: 327-328, 342.

49 Makrizî, *el-Hitât*, 1: 342-343; Zeki Muhammed Hasan, *er-Reh'hâletü'l Muslimûn*, 115.

50 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 95-96.

51 Sfenks; Eski Mısır ve Yunan kültüründe özel bir yeri olan insan başlı aslan gövdeli mitolojik yaratık.

52 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 96; Makrizî, *el-Hitât*, 1: 347-348.

kumlar altında olduğunu söyler. Yüzünde siyaha çalan bir kırmızılık olduğunu ve yapımının üzerinden uzun zaman geçmesine rağmen bozulmadığını ifade eder. Son derece büyük olan bu putun şayet tümü görünseydi, uzunluğu on metreden daha fazla olur diyen Ömerî, bu putun son derece planlı ve uygun bir biçimde inşa edildiğini söyleyerek Bağdadî'nin verdiği bilgileri teyit eder mahiyette bilgiler aktarır.⁵³ Makrizî, iki piramidin arasında bulunan bu putun önceleri *Belhib* diye bilindiğini, daha sonra Mısır halkının bu puta Ebû'l Hûl dediğini nakleder.⁵⁴

Bağdadî, erdemlilerden birinin kendisine, “*Gördüğün en dikkat çekici şey nedir?*” diye sorduğunu söyler. Bu sorunun üzerine o da Ebû'l Hûl'un yüzündeki uyumdur diye cevap vermiş ve bunun izahatını da şöyle yapmıştır; “*Çünkü yüzünün uzunları kulak, göz ve burun ile tam bir uyum halindedir.*⁵⁵ Örneğin; çocuğun burnu yapısına göre uygun ve güzeldir. Şayet bu çocuk burnu adamda olsaydı uyumu bozardı. Yine aynı şekilde bir adamın burnu çocukta olsaydı simetriyi bozardı. Tüm uzunların birbiri ile uyum içinde olması gerekir. Ebû'l Hûl'da da durum aynen böyledir. Ebû'l Hûl'un büyük bir yapıda olmasına rağmen böyle bir armoninin gözetilmesi oldukça hayret vericidir”.⁵⁶

İnsan başlı, aslan vücutlu bu yapı Mısır mimarîsinin sembolik eserlerinden biri olup kimi zaman kumlara gömülmüş ancak çalışmalar neticesinde tekrardan kumlardan çıkarılmıştır. Bu heykelde asıl dikkati çeken nokta, heykelin yüzündeki ifade olup kendi içerisinde bir gizem ve mana barındırmasıdır.⁵⁷ Bu sembolik eser varlığını günümüze kadar korumuştur.

3. 3. Ayn-ı Şems

Müellif anlatımını Ayn-ı Şems'ten⁵⁸ söz ederek sürdürür. Ayn-ı Şems'te gördüğü eserleri zikrederken buranın küçük bir şehir olduğunu ve şehri çevreleyen surların yıkıldığını söyler. Bu küçük şehrin halinden anlaşıldığı üzere ibadet merkezi olarak kullanıldığını, şehirde taştan oyulmuş oldukça

53 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 1: 288.

54 Makrizî, *el- Htât*, 1: 347.

55 Şevki Dayf, *er-Rehalât*, (Mısır: Darü'l Me'arif, 1956), 63-64.

56 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 96.

57 İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 320-321.

58 Mısır'da tarihi bir şehir olan Ayn-ı Şems, önceleri Kahire'nin kuzeydoğusunda ayrı bir yerleşim merkezi iken bugün şehrin bir semti haline gelmiştir. Antik Mısır'da dini bir merkez olarak kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. İrfan Küçükköy, “Aynışems”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 227.

büyük putlar bulunduğunu, bir putun uzunluğunun uzuvlarıyla beraber 20-25 metreyi bulabildiğini dile getirir. Şehrin kapısı hala ayakta olup burada bulunan taşların üzerinde insan tasvirleri ve hayvan resimleri mevcuttur.⁵⁹ Müellif, bu şehirde Firavun yazıtları diye isimlendirilen iki meşhur taştan⁶⁰ bahseder. Üzerinde yazıt bulunan taş, dikdörtgen bir temele sahip olup uzunluğu ve genişliği 5 metreyi bulmaktadır. Yine aynı şekilde kalınlığı da bu yöndedir. Yere sabit bir temel şeklinde konulan ve ardından üzerine dikdörtgen bir sütun yapılan bu taşın uzunluğu 50 metreyi geçmektedir. Bu taşların üzerinde eski yazıyla yazılmış kitabeler mevcuttur. Bu iki yazıttan birini gördüğünü söyleyen Bağdadî, bunun yanında sayılamayacak kadar pek çok yazıtın bulunduğunu, çoğunun yıkıldığını ve geride sadece direklerinin kaldığını söyler.⁶¹

Ayn-ı Şems'ten Güneş tapınağı olarak söz eden Cahız, İbn-i Vatvat'tan buranın yıkılmış olduğunu, sadece iki direğinin ayakta kaldığını, her bir direğin uzunluğunun 40 metre olduğunu ve her direğin tepesinde de insana benzer hayvan figürlerinin olduğunu aktarır.⁶² Aynı anlatımı Nüveyrî'de de görmekteyiz.⁶³ Bu noktadan hareketle Bağdadî'nin verdiği bilgilerin güvenilir olduğu anlaşılmaktadır.

3. 4. Tapınaklar

Bağdadî daha sonra Said bölgesinde bulunan tapınaklardan bahseder. Bu tapınakların oldukça büyük, sağlam, içinde ilginç şekillerin, tasvirlerin ve yazıların olduğunu söyler. Bağdadî, bunların meşhur olduğunu bu yüzden zikretmek istemediğini kaydeder.⁶⁴ Nüveyri, Bağdadî'nin meşhur deyip zikretmediği bu tapınakların, Kiptilerin hikmet evi olduğunu, burada kâhinlerin altın kürsülerde oturduğunu söyledikten sonra, en büyük ve en ilginç tapınağın Ahmim tapınağı olduğunu dile getirir. Bu tapınağın mermer taşından inşa edildiğini, her bir taşın uzunluğunun 2,5 metre, kalınlığının ise 1 metre olduğunu zikreder. Bu tapınağın içinde 7 dehlizin olduğunu, tapınağın çatısının taştan yapıldığını ve her bir taşın uzunluğunun 9 metre,

59 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 96-97.

60 Bu iki dikili taştan biri 656/1258 yılında devrilip parçalanmış, öteki ise hala yerinde durmaktadır.

61 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 97.

62 Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1: 67.

63 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1: 364.

64 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 97.

genişliğinin ise 2,5 metre olduğunu yazar. Tapınak maviye boyanmış olup her bir dehlizin bir yıldız ismi taşıdığını ve duvarların farklı resimler ve şekillerle süslenmiş olduğunu söyler.⁶⁵ Ömerî de Said bölgesinde yer alan tapınaklardan bahsederken, bu tapınakların insan ve hayvan resimleri ve motifleri ile bezeli olduğunu, farklı renkler ile boyandığını, duvar, çatı ve sütunların resimler ile donatıldığını, burada bulunan resimlerin silinmediğini ve boyaların aynen durduğunu kaydeder.⁶⁶ Cahız ise bu tapınaklardan söz ederken, bazı tapınakların içerisinde kralların tasvirlerinin bulunduğunu, duvarlarının resimlerle süslendiğini, bu tapınakların birinde 7 dehlizin olduğunu ve her dehlizin de bir yıldız adı taşıdığını yazar.⁶⁷ Bağdadî'nin bu tapınakların oldukça büyük, sağlam, içinde ilginç şekillerin, tasvirlerin ve yazıların olduğunu söylemesi ve aynı anlatımların Cahız, Nüveyri ve Ömerî'de de görülmesi kendisi tarafından verilen bilgilerin ne derece sağlam ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

3. 5. Pompei Sütunu

Müellif, İskenderiye'de bulunan Pompei sütunundan⁶⁸ söz eder. Bu sütunun kırmızı renkte, noktalı granit taşından yapıldığını, oldukça kalın ve uzun olduğunu söyler. Uzunluğu yaklaşık 35 metre olan bu sütunun çapı 2,5 metredir. Bağdadî, böyle bir yapının inşasının ancak pratik hendese maharetinin sonucu olabileceğini ifade eder.⁶⁹ Ömerî de bu sütunun alt ve üst tarafında bir payanda olduğunu, yuvarlaklık ve yükseklik açısından eşî ve benzerinin bulunmadığını yazar.⁷⁰

Müellif, İskenderiye'de deniz kıyısında bulunan sütunlardan bahseder ve Selahaddin Eyyubî'nin İskenderiye valilerinden biri olan Karaca'nın bu sütunları yıktırmak ve deniz kıyısına atmak niyetinde olduğunu, böylece şehrin surlarına çarpan deniz dalgalarını kırmak ve düşman gemilerinin şehre ulaşmasını engellemek istediğini söyler.⁷¹ Bağdadî, bu düşünceyi çocukça bulur ve böyle yapan birinin fesat ve ıslahın ayrımını yapamayacak kadar öngörüsüz biri olduğunu dile getirir. Bağdadî, Pompei sütununun

65 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1: 364-365.

66 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 1: 289.

67 Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1: 65.

68 Günümüzde hala ayakta olan bir yapıdır.

69 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 97-98.

70 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 1: 289-290.

71 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 98.

etrafında daha başka sütunlar gördüğünü, bunlardan bazılarının sağlam, bazılarının da kırılmış olduğunu dile getirir. Bu direklerin çatılı olduğunu ve çatıyı ayakta tuttuğunu kaydeder. Bağdadî, Pompei sütununun üzerinde bir kubbe olduğunu ve kubbe altında Aristoteles ve öğrencilerinin dersler yaptığını anlatır. Suyutî de Bağdadî gibi bu sütunu gördüğünü ve İskenderiyeli bazı erdemli kimselerin bu sütun gibi dört sütunun daha var olduğunu ve üzerinde Aristoteles'in oturduğu bir kubbenin bulunduğunu söylediklerini ifade eder.⁷² Daru'l-ilm olan burası, İskender tarafından şehir tesis edilirken inşa edilmiş olup burada büyük bir kütüphanenin bulunduğunu zikreden Bağdadî, buranın Hz. Ömer'in izniyle Amr b. As tarafından yakıldığını iddia eder.⁷³ Makrizî de Bağdadî'nin İskenderiye kütüphanesiyle ilgili söylediklerini herhangi bir kritiğe tabi tutmadan olduğu gibi eserine almıştır.⁷⁴

3. 6. Deniz Feneri

Müellif anlatımını İskenderiye'de bulunan deniz fenerinden⁷⁵ bahsederek sürdürür. Buranın oldukça meşhur olduğunu kaydeden Bağdadî, bu fenerin yüksekliğinin 130-140 metre olduğunu söyler. Üç kattan oluşan bu fenerin birinci katı dikdörtgen olup yaklaşık 60-65 metre, ikinci katı sekizgen olup yaklaşık 40 metre, üçüncü katı ise silindir şeklinde olup yaklaşık 15 metredir. Üçüncü katın üzerinde 5 metre yüksekliğinde bir mescit bulunur.⁷⁶ İbnü'l Vatvat, Bağdadî'nin bahsettiği mescit hakkında, Ahmet b. Tolun'un fenerin üzerine ahşaptan bir kubbe inşa ettirdiğini, rüzgârın bunu yıktığını ve Mısır sahibi Melikü'l Kamil (ö. 635/1238) zamanında buranın yerine bir mescit inşa edildiğini zikreder.⁷⁷ Mes'ûdî ise bu fenerin kim tarafından yapıldığının net olarak bilinmediğini, bazılarının göre İskender tarafından, bazılarının göre ise Kıpti yöneticilerinden biri olan Melike Delûke tarafından gözetleme kulesi olarak, düşmanlardan korunmak amacıyla yapıldığını aktarır. Birtakım kimseler ise bu fenerin Mısır firavunlarından biri tarafından inşa edildiğini söylemişlerdir.⁷⁸ Nüveyri de bu fenerin kurşunla kaplı düzenli taşlardan inşa edilmiş bir yapı olduğunu yazar. Bu yapının 300 tane odasının olup her bir

72 Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1: 88.

73 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 98.

74 Makrizî, *el- Hitat*, 1: 447.

75 Bu fener günümüzde tamamen yıkılmıştır.

76 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ'tibâr*, 98-99.

77 Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1: 90.

78 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 1: 280.

odanın denize bakan pencereleri vardır.⁷⁹ Makrizî, Bağdadî'den farklı olarak bu fenerin uzunluğunun 500 metre olduğunu, en tepesinde bir aynanın yer aldığını ve etrafında gözcüler bulunduğunu söyler. Bu aynanın ışığı altında gelen düşman görüldüğünde, bu gözcüler bağırır, şehre haber verilerek insanlar uyarılır ve böylelikle şehir harekete geçerek düşmanın şehre girişi engellenmiş olur.⁸⁰ Makrizî'nin bahsettiği fenerin en tepesinde bulunan bu aynadan Bağdadî bahsetmemiş ve sadece fenerin en tepesinde küçük bir mescit bulunduğunu söylemiştir.

3. 7. Gize Şehri

Müellif, Antik Mısır şehirlerinden biri olan Gize'den de bahseder. Burada firavunların oturduğunu ve Mısır krallarının merkezi olduğunu söyler. Bağdadî, Yüce Allah'ın Kuran'da Hz. Musa hakkında; "(Musa) halkının haberi olmadığı bir vakitte şehre girdi" (Kasas 28/15) ve "(Musa) korku içinde etrafı gözetleyerek şehirden çıktı" ayetlerinde kastedilen şehrin Gize'de olduğunu söyler. Çünkü Hz. Musa'nın Gize'ye yakın olan ve Damve⁸¹ diye anılan bir köyde oturduğunu ve buranın günümüzde bir Yahudi manastırı olduğunu ekler. Günümüzde yıkık halde bulunan bu köyde, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa öncesi ve sonrası insanların yaşadığı ve bu köyün Buhtunnasır zamanında da ayakta olduğunu ifade eder. Buhtunnasır, Mısır diyarını harap ettiğinde, bu yıkıntılar 40 yıl boyunca burada kalır. Bu tahribin sebebi ise kendi iktidarını Yahudilere karşı muhafaza etmektir. Daha sonraları İskender buraları ele geçirdiğinde İskenderiye şehrini tesis eder ve burayı başkent yapar ve bu durum İslam fetihlerine kadar sürer. Amr b. As eliyle fethedilen Mısır'ın başkenti Fustat olur ve daha sonra Fatımi Halifesi Muiz Lidinillah (ö. 365/975) Kahire'yi inşa eder ve burayı başkent yapar.⁸²

Gize şehri kadim bir şehir olup şehrin üzerine kurulduğu alan da oldukça geniştir. Gize'de birçok millet yaşamış, pek çok imparatorluk hüküm sürmüştür. Hâkimiyetin defalarca el değiştirmesinden dolayı burada bulunan birçok eser tahrip edilmiş, resimler silinmiş, tasvirler bozulmuş ve antik yapılara zarar verilmiştir. Bağdadî, 4000 yıllık bir zaman diliminin de Gize'yi iyice yıpratmış olduğunu ayrıca zikreder. Bağdadî, Gize'de pek çok harika eser olduğunu, bu eserlerin düşünen bir aklı hayrete düşürdüğünü dile getirir.⁸³

79 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1: 367.

80 Makrizî, *el-Hitât*, 1: 438.

81 Dakhaliyye muhafazasında Dekernes merkezine bağlı bir köy.

82 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 99-100.

83 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 100.

3. 8. Yeşil Ev (Tapınak)

Bağdadî, Gize'de bulunan ve "Yeşil Ev" diye isimlendirilen bir yapıdan söz eder. Tek bir taş olan bu yapı yaklaşık 5 metre yüksekliğinde 4 metre uzunluğunda ve 3,5 metre genişliğindedir. Bu evin orta kısmında bir oda bulunmakta olup duvarının kalınlığı 1 metredir. Çatısı 1 ve yine aynı şekilde genişliği de 1 metredir. Bu odanın içi ve dışı bütünüyle motifler, tasvirler ve eski yazılarla doludur. Dış tarafında güneşin doğuş yönünde bir güneş tasviri bulunur. Bu güneşin yanında gezegen, yıldız ve farklı şekillerde insan ve hayvan tasvirleri vardır.⁸⁴ Bağdadî, bu resimlerin sadece süs ve güzellik için çizilmediğini, hepsinin arka planında gizemler ve sırlar yattığını söyler. Burası son derece büyük olup sağlam granit taşından inşa edilmiştir. Bazı kendini bilmezler ve tamahkârlar hazine bulma ümidiyle burayı kazmış ve tahrip etmiştir. Bunun sonucunda ise dizayn, görüntü ve ağırlık merkezi değişmiştir. Bağdadî, oldukça sağlam bir görünüme sahip ve temelinin uzun bir sütun üzerine inşa edilen bu yapıdan sadece duvarların geride kaldığını, diğer kısımlarının ise harabeye dönüştüğünü söyler.⁸⁵ Müellifin aktardığına göre, burada birçok put bulunmakta olup şekilleri itibariyle son derece hayret vericidir. Bağdadî, burada bulunan bir putu ölçtüklerini ve temeli hariç bu putun yaklaşık 15 metre uzunluğunda, sağdan sola 5, arkadan ön tarafa doğru da 5 metre olduğunu, tek bir taştan ibaret olan bu putun, kırmızı renkte granit bir taş olup bu taşın gün geçtikçe sanki daha da yenildiğini ifade eder.⁸⁶ Bağdadî, bu eserlerin büyüklüklerine rağmen nasıl olur da böyle müthiş bir düzen içerisinde inşa edildiklerine hayret eder ve şayet bir hata olsa dahi görüntüyü bozabileceğini söyleyerek uzuvların birbirine olan şaşırtıcı uyumuna dikkat çeker. Bağdadî, insan ve hayvan şeklindeki bu putların uzuvlarının, kıvrımlardan en ince ayrıntısına kadar çok güzel bir şekilde inşa edildiklerine işaret ettikten sonra bu putların gerçek gibi durduğunu ve adeta sadece kan ve etin eksik olduğunu söyler.⁸⁷

3. 9. Heykeller ve Putlar

Müellif, aralarında çok az mesafe bulunan, karşılıklı duran ve oldukça büyük olan iki aslan heykelinden söz eder. Müthiş bir uyum ve düzen içinde yapılan bu heykellerin gerçek aslandan daha büyük olduğunu söyler. Bu hey-

84 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ 'tibâr*, 100.

85 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ 'tibâr*, 101.

86 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ 'tibâr*, 101-102.

87 Bağdadî, *el-İfâde ve'l- İ 'tibâr*, 102.

keller kırık dökük olup moloza dönüşmüşlerdir. Bağdadî, şehrin surlarında pişmiş tuğladan yapılmış bir bölüm gördüklerini, bu tuğlanın büyük ve uzun olduğunu kaydeder. Bu heykelleri yapanların, insan ve hayvan uzuvlarını, uzuvların birbirine olan oranını, bağlantı ve uyumunu çok iyi bilmesi gerektiğini ifade eden Bağdadî, bu eserleri inşa edenlerin yüksek bir hendeseye sahip olduklarını, çok gayretli ve sabırlı insanlar olduğunu söyler.⁸⁸ Müellif konu bağlamında Aristo'nun *Kitabü'l Hayevân* adlı eserinde şöyle dediğini zikreder: *"Gariptir ki biz tasvir ilmini, putların yapılışını ve hikmetini dile getiririz. Ancak tabiatla canlı olarak yer alan şeylere ehemmiyet vermeyiz. Oysa bunlara önem vermek gerekir ve bu bize ağır gelmemelidir. Doğada bulunan bütün şeyler hayret vericidir ve bundan dolayı onları öğrenmek istemeliyiz ve doğada bulunan her bir şeyin değerli olduğunu bilmeliyiz. Çünkü hiçbir şey boşuna yaratılmamış olup şans eseri meydana gelmemiştir. Doğada bulunan her şeyin bir konumu, mertebesi, fazileti ve faydası vardır"*.⁸⁹ Bağdadî, bu aktarımı yaptıktan sonra bu putların çok olmasına rağmen üzerinden epeyce zaman geçtiği için bazılarının parçalandığını, bazılarının toza toprağa karıştığını söyler. O, bu putlardan büyük bir tanesini gördüğünü, görüntüsünden bir şey kaybetmediğini, gördüğü diğer bir putun da ayakları arasında bu puta yapışık ve sanki çocuğuymuş gibi duran başka bir putun bulunduğunu, bununla beraber güzel bir görünüme sahip olduğunu ve bakan kimseye bıkkınlık vermediğini dile getirir.⁹⁰

Müellif, Hz. İbrahim döneminde put edinmenin dünyanın genelinde yaygın olduğunu bundan dolayı Allah'ın Hz. İbrahim hakkında; *"Şüphesiz İbrahim, Allah'a gönülden inanıp itaat eden ve hakka yönelen bir muvahhit idi ve o müşriklerden değildi"* (Nahl, 16/120) dediğini zikreder. Bağdadî, bu ayeti tefsir eder ve Hz. İbrahim'in içinde bulunduğu dönemde tek başına muvahhit olduğunu, içinde bulunduğu toplumun şirk anlayışından uzak durduğunu, kendini onlardan tecrit ettiğini ve tek başına bir ümmet olduğunu ifade eder. İsrailoğulları, Kiptilerin putları tazim ettiklerini ve Şam ehlinin bazı insanların bu putlara taptıklarını görünce Hz. Musa'ya, *"Ey Musa! Onların ilahları var. Onların ki gibi sen de bize bir ilah yap..."* (Araf, 7/138) dediler. Hz. Musa da onlara cevaben, *"Siz gerçekten cahillik eden bir kavimsiniz"* (Araf, 7/138) der.⁹¹ Bağdadî, Hristiyanların çoğunun Kiptî ve

88 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 103-104.

89 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 104.

90 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 105.

91 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 106.

Sabii olduğunu daha sonra asıllarını unuttuklarını, heykeller ve putlar edinip cehalete daldıklarını öyle ki ilahlarının ve etrafındaki meleklerin tasvirlerini yapacak kadar işi ileriye götürdükleri ifade eder.⁹²

Bağdadî, bu antik eserlerin hala bile hükümdarlar tarafından korunduğunu, eserlerin zarar görmesini engellediklerini söyler. Bunu yapmalarının sebebi ise tarihi canlı olarak ayakta tutmak istemeleri, bu eserlerin indirilmiş kitaplara şahitlik ve tanıklık etmesi içindir. Bağdadî, Kuran'ın buradan, bu toplumdan bahsettiğini ve buraları gören kimsenin Kuran'da ifade edileni tasdik edeceğini söyler. Yine bu eserlerin, bu yapıları inşa eden kişilerin sabrını hatırlattığını, geçmiş milletlerden haber verdiğini, sahip oldukları ilmi yansıttığını ve parlak zekâlarını ortaya koyduğunu zikreder. Bağdadî'ye göre insan, bütün bunlardan dolayı bu eserleri bilmek ister ancak günümüzde insanların bunu ihmal edip terk ettiğini, herkesin kendi işiyle ilgilendiğini, heveslerine göre hareket ettiğini, tamahkâr ve zan üzerine olduklarını, eşyaya ve paraya önem verdiklerini yakınlıkla dile getirir.⁹³ Müellife göre, insan, gördüğü her şeyi değersiz, basit addeder, dağda bir yarık veya gedik ile karşılaştığı vakit bu yarık ve gediklerde hazinenin olacağını zanneder. İnsan her büyük putun ayakları altında bir mala ulaşmayı arzular ve bu yüzden bu gayeye ulaşma adına bu eserleri tahrip eder. Bunu yapmak için türlü türlü hileli yollara başvurur ve bu putların yıkılmasını hazine ve değerli eşya bulma adına şiddetle ister.⁹⁴

Müellif, daha sonra Busayr'da çok sayıda piramit gördüğünü, bazılarının yıkıldığını ve sadece iç taraflarının ayakta kaldığını, burada bir piramidi ölçtüklerinde Gize'de bulunan iki piramitten aşağı kalır yanının olmadığını söyler. Bağdadî, Busayr bölgesinde bahsettiği mezarların benzerlerinin Ayn-ı Şems başta olmak üzere birçok yerde bulunduğunu yazar. Bağdadî bu bölümün sonunda, piramitlerin bahsinin ne Tevrat'ta ne de başka kitaplarda geçtiğini yazar ve Aristo'nun, '*Bina yapmak eski Mısırlıların âdetindedir*' dediğini, İskender el-Afrodisi'ye ait küçük tarih kitabında Yahudilerden, Mecusilerden, Sabiilerden ve biraz da Kiptilerden söz edildiğini söyler. Calinos'un ise, sadece bir yerde piramitlerden bahsettiğini zikreder. Calinos'un, Hipokrat'ın (ö. M.Ö. 640-370), *Kitabü'l-Ehviyye ve'l Buldan* adlı eseri üzerine yazdığı şerhte, '*Kim yıldız ilmini öğrenmek istiyorsa Mısır'a gitmeli*' dediğini ve *Amel-i Teşrih*

92 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 106.

93 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 106-107.

94 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 107-108.

adlı kitabında ise, 'Kim kemiklerin yapısını, terkebini, şeklini görmeyi isterse İskenderiye'ye gitmeli ve buradaki cesetleri görmeli' dediğini aktarır.⁹⁵

Sonuç kısmına geçmeden önce söylemek gerekir ki Bağdadî, sıradan bir tarihçi ve nakilci olmayıp söylediklerini bizzat gözlemleriyle teyit ettirmiştir. Araştırma, inceleme ve gözleme oldukça önem veren müdakkik bir şahsiyettir. Ancak tüm bu iyi hasletlere rağmen bazı rivayetleri olduğu gibi aktardığı ve kritize etmediği görülmektedir. Bunun sonucunda ise birtakım hataların kendisinden sudur etmesi kaçınılmaz olmuştur. Nitekim İskenderiye kütüphanesinin Müslümanlar tarafından yakıldığını iddia etmesi, Aristo'yu Mısır'da yaşamış göstermesi ve İskenderiye'de bulunan meşhur kütüphanenin Büyük İskender tarafından tesis edildiğini söylemesi düştüğü hatalardan bazılarıdır. Burada Bağdadî'nin düştüğü bu hataları kısaca zikrederim.

İskenderiye kütüphanesinin Müslümanlar tarafından yakılması hadisesi ilk olarak Bağdadî tarafından iddia edilmiş, daha sonra İbnü'l Kıftî (ö. 646/1248) ve Ebû'l Ferec Maltî (ö. 685/1286) de bu iddiayı eserlerine almışlardır. Yine aynı şekilde Makrizî (ö. 845/1442) de İbnü'l Kıftî ve Ebû'l Ferec'in iddialarına eserinde yer vermiştir. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) de bu kütüphanenin Müslümanlar tarafından yakıldığını dile getirenler arasındadır.⁹⁶

Ne yazık ki İskenderiye kütüphanesinin Hz. Ömer'in izniyle Amr b. As tarafından yakıldığı iddiası, bazı İslâm bilginleri ve birtakım müsteşrik yazarlar tarafından eleştiriye tabi tutulmadan olduğu gibi kabul edilmiş ve bu iddia günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Oysa yapılan araştırmalar ve bilimsel çalışmalar sonucunda bu iddianın hiçbir dayanağı olmadığı ve yanlışlığı tespit edilerek ortaya konulmuştur. Nitekim İslâm'a karşı mesafeli duran bazı batılı yazarlar bile bu iddianın asılsız olduğunu ve efsaneden öteye geçmediğini söylemişlerdir.⁹⁷ Bu iddiayı ilk olarak dillendiren yazarların yaşadığı dönem ile İskenderiye'nin Müslümanlar tarafından fethi arasında altı yüz yıla yakın bir süre bulunmaktadır. Bu yazarlardan başka bu yüzyıllar içerisinde bu iddiayı dile getiren olmamıştır.⁹⁸

95 Bağdadî, *el-İfâde ve'l-İ'tibâr*, 112.

96 Arslan Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 9, 1971, 421-422; Mehmet Çelik, "İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesini Yaktırması", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 10, sayı: 1, Elazığ, 2000, 61.

97 Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", 422-423.

98 Çelik, "İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesini Yaktırması", 63-64.

Yine Bağdadî'nin, Aristo'nun İskenderiye'de yaşadığını ve İskenderiye kütüphanesinin Büyük İskender tarafından kurulduğunu söylemesi de düştüğü hatalardandır. Nitekim Aristo, İskenderiye'de değil MÖ. IV. yüzyılda Atina ve Makedonya'da yaşamıştır.⁹⁹ Ayrıca İskenderiye Kütüphanesi İskender tarafından değil I. Ptolemaios Soter tarafından tesis edilmiş (MÖ. 304-285 veya MÖ. 360-283) ve oğlu Ptolemaios Philadelphos (MÖ. 285-246) tarafından genişletilmiştir.¹⁰⁰

Kısaca konuya açıklık getirdikten sonra netice itibariyle diyebiliriz ki; bu iddia hiçbir kaynağa dayandırılmadan, objektif bir şekilde eleştiri süzgecinden geçirilmeden bazı Müslüman ve Batılı yazarlar tarafından olduğu gibi kabul edilmiştir. Ancak yapılan araştırmalar ve bilimsel çalışmalar neticesinde bu iddianın gerçeklikten uzak ve tarihi vakaya uygun düşmeyen mesnetsiz bir iddia olduğu tespit edilerek ortaya konulmuştur. Bunun yanında Mısır'ın ve İskenderiye'nin fethini konu edinen hiçbir Müslüman ve gayrimüslim tarihçi bu kütüphanenin Hz. Ömer'in emriyle yakıldığından söz etmemiştir. Bazı yazarlar dışarda tutulursa Müslüman tarihçilerin ve müsteşriklerin ekseriyeti İskenderiye Kütüphanesinin Amr b. As'ın Mısır'ı fethetmeden önce yıkılmış olduğunu kabul etmektedirler.

SONUÇ

Bağdadî, 600/1204 yılında yazdığı, hacmi küçük ve muhteva yönünden zengin olan *el-İfâde ve'l-İ'tibar* adlı eserinde Mısır'ın coğrafya ve topoğrafyasını, sosyo-kültürel ve iktisadî yapısını kendi müşahedelerine dayanarak yazmıştır. Burada Nil nehrinin sularının çekilmesi sonucunda yaşanan kıtlığı, ekonomik krizi, maddî ve manevî çöküşü büyük bir incelik ve ustalıkla işlemiş, halkın trajedisini çarpıcı bir anlatımla gözler önüne sermiştir. O, Mısır'da bulunan antik eserleri incelemiş, bu eserleri en ince ayrıntısına kadar tasvir etmiştir. Bu eserlerin arkasında yatan tarihi, emeği ve sabrı en güzel biçimde kendine has üslubuyla anlatmıştır.

Bağdadî, Mısır kültür, tarih ve medeniyeti açısından oldukça değerli olan bu eserinde nakilci bir yaklaşım sergilememiş olup, müşahedeyi ön planda tutmuştur. Yer yer bazı konularda anlatımını güçlendirmek adına Aristo, Di-

99 Adem Apak, "İskenderiye Kütüphanesi'nin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, sayı: 1, 2003, 181.

100 Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", 430; Apak, "İskenderiye Kütüphanesi'nin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler", 176.

oskorides ve Galen'den alıntılar yapması eserini daha da zenginleştirmiştir. Gize'de bir piramidi ölçmesi için bölge halkından bir adama ücret ödemesi ve Busayr bölgesinde kendisinin bizzat bir piramidi ölçmesi müşahade metoduna ne denli önem verdiğini göstermektedir. O, incelediğimiz bu eserde bütünüyle müşahade metodunu benimsemiş, bilgiye bizzat kendisi ulaşmaya çalışmıştır. Özellikle Mısır piramitleri ile ilgili verdiği bilgiler, kendisinden sonra gelen müelliflerin verdiği bilgilerle karşılaştırılmış ve anlattığı bilgilerin güvenilir olduğu tespit edilmiştir. Bu özelliklerinin yanı sıra şunu da söylemek gerekir. Bağdadî, her ne kadar gözlem ve deney metoduna önem vermişse de, kendisine sunulan bilgilerle yetinmeyip bilgiye bizzat kendisi ulaşmak istemişse de özellikle İskenderiye Kütüphanesinin Müslümanlardan tarafından yakıldığını söylemesi ile hataya düşmüştür. Onun düştüğü bu hataya kendisinden sonra gelen müellifler de düşmüştür. Nitekim birtakım müsteşrikler Bağdadî'nin eserinde yer verdiği bu rivayeti dayanak yaparak İslam'ın, farklı medeniyetlerin ve kültürlerin müktesebatına düşman olduğunu, yabancı unsurlara yaşam hakkı tanımadığını ileri sürmüşlerdir.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. "İskenderiye Kütüphanesi'nin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, sayı: 1, (2003), 176-183.

Azavi, Abbas. *et-Ta'rîf bi'l-müerrihîn fî ahdi Moğol ve't-Türkman*. Bağdat: Şeriketü't-Ticare ve't-Tıbaatî'l Mahdude, 1957.

Bağdadî, Abdüllatif. *el-İfâde ve'l-İ'tibâr fî'l-umûrî'l-müşâhede ve havâdisi'l-mu'âyene bi-arzı Mısır*. thk. Abdurrahman Abdullah eş-Şeyh. Mısır: Hey'etü'l-Mısıriyye el-Amme li'l-Kitab, 1998.

Çelik, Mehmet. "İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesini Yakıtması". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt. 10, sayı. 1, (2000), 51-67.

Dayf, Şevki. *er-Rehalât*. Mısır: Darü'l Me'arif, 1956.

Esnevî, Cemaleddin Abdurrahim. *Tabakâtü's-Şafl'ıyye*. 2 Cilt. thk. Abdullah el-Cebûr. Riyad: Darü'l 'Ulûm, 1981.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihabüddin Yakut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru's Sadr, 1997.

Hamide, Abdurrahman. *'Alamü'l Coğrafiyyine'l-Arab*. Dimaşk: Darü'l Fikri'l Mu'asır, 1995.

Houtsma, M. TH. "Abdullâtîf". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 1: 92-93. İstanbul: MEB Yayınları, 1978.

İbn-i Ebî Usaybia, Ahmed b. Kasım es-Sa'di el-Hazrecî. *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâtî'l-etibbâ'*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Darü'l Mektebeti'l Hayat, 1965.

İbn-i Kesir, İsmail b. Ömer. *Tabakâtü's-Şa'fi'iyye*. 2 Cilt. thk. Abdulhafız Mansur. Beyrut: Darü'l Medari'l İslami, 2004.

İbn-i Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vizaretü's-Sekafe, 1963.

İlyas Serkis, Yusuf. *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l 'Arabiyye ve'l Mu'arrebbe*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekafe, trs.

İnan, Afet. *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*. Ankara: TTK Basımevi, 1987.

İrfan Küçükköy, "Aynışems". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 277. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kalkaşandî, Ebû'l Abbas Ahmed. *Subhu'l-a'ş'a fî kitâbeti'l- inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Darü'l Kutübil Mısriyye, 1922.

Kaya, Mahmut. "Abdullâtîf el-Bağdadî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kaya, Mahmut. "el-İfâde ve'l-İ'tibâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 504-505. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kök, Bahattin. "Karakuş, Bahaeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 441. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Krachovski, Ignaty. *Tarihü'l-edebi'l-coğrafiyyi'l-Arabi*. 2 Cilt. çev. Selahuddin Osman Haşim. Kahire: Matbaatu Lecneti't-telif ve't-tercüme, 1963.

Makrizî, Takıyüddin Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l i'tibâr bi-zikril hutât ve'l âsâr*, 3 Cilt. thk. Muhammed Zeynhum-Mediha Şarkavî, Kahire: Mektebetü Medbula, 1998.

Mes'udî, Ebû'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2005.

Muhammed Hasan, Zeki. *er-Rehâletü'l-Muslimûn fî 'usuri'l-vusta*. Beyrut: Darü'r-Raidi'l Arabi, 1981.

Munzirî, Abdulazim b. Abdulkavi. *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*. 4 Cilt. thk. Beşşar Avvad. Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 1985.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvevvab Şihabüddin. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. thk. Mufid Kumayha. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 2004.

Ömerî, İbn-i Fazlullah Şihabüddin. *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr*. 27 Cilt. thk. Kamil Selman Cebûri-Mehdi en-Necm. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 2010.

Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. thk. Ahmed el- Arnavut. Beyrut: Darü'l İhya et-Turasi'l Arabi, 2000.

Sibt İbnü'l Cevzi, Şemsuddin Ebû'l Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdullah. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l Ale-miyye, 2014.

Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekir Celaluddin. *Buğyetü'l-vu'at*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim. Kahire: Faysal Îsâ el-Bâbî el-Halebî 1964.

Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekir Celaluddin. *Hüsni'l Muhâdara fi Târihi Mısır ve'l Kahire*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l İhya el Kutubi'l Arabi- Faysal Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1967.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR, 1998.

Terzioğlu, Arslan. "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır". *Vakıflar Dergisi* Sayı 9, (1971), 419-433.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi haberi men gaber*. 4 Cilt. thk. Muhammed es-Said Besyunî ez-Zağlul. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1985.

Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 29 Cilt. thk. Şuayb el Arnavut-Beşşar Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982.

Zehebî. *el- İ'lâm bi Vefeyâti'l-a'lâm*. 2 Cilt. thk. Mustafa b. Ali Avd-Rebi Ebûbekir Abdalbaki. Beyrut: Müessesetu Kutubi-s Sekafe, 1993.

Zehebî. *Târihu'l-İslâm*. 52 Cilt. thk. Ömer Abdusselam Tedmuri. Beyrut: Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990.

Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hayatı ve Eserleri*

The Life and Works of Muhammad b. Ahmad at-Tarsûsî

Nusrettin BOLELLİ-Adem DOĞAN

Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı

Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Bingol, Turkey
nusret.bolelli@hotmail.com

ORCID: org/0000-0001-8686-1976

Doktora öğrencisi, Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam
Bilimleri, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı

PhD Student, Bingöl University, Graduate School of Social Sciences,
Basic Islamic sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Bingol, Turkey

ensar.1980@hotmail.com

ORCID: org/0000-0002-2881-4191

Geliş Tarihi: 26.02.2019, Kabul Tarihi: 05.04.2019

DOI: 10.34085/buifd.532518

Öz

Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî, 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın birinci yarısında Osmanlı Devleti'nin artık gerileme dönemine girdiği dönemde Tarsus'ta yaşamış olan bir Osmanlı âlimidir. İlk Öğrenimini babası Ahmed Efendi'den aldıktan sonra ilim tahsili için Şam, Hicaz ve İstanbul gibi bölgeleri ve şehirleri dolaşmıştır. Daha sonra Tarsus'a yerleşen müellif babasından boşalan müftülük makamına geçerek ölümüne dek bu makamda kalmıştır. Hocaları arasında Vanî Mehmed

* Bu çalışma, Adem DOĞAN'ın Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalında, Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ danışmanlığında devam etmekte olan "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Efendi, Muhammed b. Ali el-Kâmilî, Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî gibi devrin âlimleri yer almaktadır. Tefsir, fıkıh, hadis, kelam, felsefe, mantık, astronomi gibi birçok ilim dalında otuzu aşkın eser yazan Tarsûsî'nin önemli eserleri arasında *Hâşiye 'alâ Mir'âtî'l-usûl*, *Enmûzecü'l-'ulûm*, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* gibi eserler yer almaktadır. Müellif 1145/1732 yılında Tarsus'ta vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Belâğat, Tarsûsî, Müftî, Efendi, Yazma Eser.

Abstract

Muhammad b. Ahmad at-Tarsûsî is an Ottoman scholar who lived in Tarsus between the second half of the 17th century and the first half of the 18th century when Ottoman Empire started its regression period. After being educated by his father Ahmad Efendi he went some cities and regions such as Damascus, Hijaz and İstanbul for his education. After then he settled down Tarsus and worked in the position of muftiate after his father's and stayed in this position until his death. His teachers are some of scholars of that time such as Vanî Mehmet Efendi, Muhammad b. Ali al-Kâmilî, Ahmad b. Muhammad al-Kushashî. Tarsûsî wrote more than thirty works in the field of tafsir, fiqh, hadith, kalam, philosophy, logic, astronomy. *Hâşiya alâ Mirât al-Usûl*, *Anmuzaaj al-Ulûm*, *Miftâh li-Hulâsat al-Miftâh* are some of his works. He passed away in 1145/1732.

Keywords: Rhetoric, Tarsûsî, Mufti, Efendi, Manuscript.

GİRİŞ

Tarihi, on bin yıllık köklü bir geçmişe sahip olan ve bu yönüyle birçok farklı kültürün, medeniyetin, inancın ev sahipliğini yapmış Tarsus, İslâm fethinden önce idârî ve askerî bir eyalet merkezi ve aynı zamanda ticarî ve ilmî bir merkez konumundaydı. Şehrin stratejik konumu zaman içerisinde sürekli el değiştirmesine neden olmuştur. Asurlulardan sonra Yunan, Fenike, Pers, Mısır, Roma ve Bizans hâkimiyetine giren Tarsus son olarak İslâm hâkimiyeti altına girmiştir.¹

İslam Tarihinde Tarsus ve havalisine yapılan ilk ciddi akınlar Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilafeti (634/644) zamanında olmuştur.² Daha sonra Emevîler

1 Saim Yılmaz, "Tarsus'un Müslümanlar Tarafından Fethi", *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010)*, ed. Abdulkadir Evgin (Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010), 29.

2 el-Belâzürî, Ebu'l 'Abbas Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdullah Enîs et-Taba' (Beyrut: Muessesetu'l-ma'ârif, 1407/1987), 182; Ahmet Akgündüz v.dğr., *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf* (İstanbul: Tarsus Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 1993), 29.

döneminde fethedilen Tarsus, Abbasîler zamanında Malatya'ya kadar uzanan bölgeyi de içine alarak sınır bölgesi ilan edilmiştir.³ Türklerin bölgeye yerleşmeleri Abbasîler dönemine denk gelmektedir. Abbasîler tarafından bu sınır bölgelerine Horasan, Fergana, Harzem, Semerkand ve Belh gibi Orta Asya bölgelerinden Türkler getirilip yerleştirilmiştir.⁴ Anadolu'nun Selçuklu Türkleri tarafından fethiyle birlikte bu yerleşmeler daha da hızlanmıştır. Selçuklu Devleti'nin kuruluşuyla birlikte bölge bu devletin hâkimiyeti altına girmiştir.⁵ Selçuklulardan sonra Memlukların eline geçen Tarsus şehri 1516 yılında Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) tarafından Osmanlı topraklarına katılarak Şam eyaletine bağlı bir sancak konumuna getirilmiştir.⁶

Yukarıda kısaca siyasî tarihine değindiğimiz Tarsus şehri birçok medeniyete ev sahipliği yapmasından dolayı önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Bu zengin kültürüyle Tarsus, asıl altın çağlarını İslâm hâkimiyeti zamanında yaşamıştır. İslâm'la birlikte şehirde cami, mescit, medrese, tekke, zaviye gibi birçok yapı inşa edilmiştir.⁷ Evliya Çelebi (ö. 1095/1684) yaşadığı dönemde Tarsus'ta 7 sıbyan mektebi ile 6 medrese olduğunu kaydeder.⁸ Bu yapılarla birlikte bölgede ilim gelişmiş, İslâm kültür ve medeniyeti bölgeye iyice yerleşmiştir.

Tarsus'un Müslümanlar tarafından fethinden sonra şehir birçok âlime ev sahipliği yapmıştır. Şehrin manevî havasını şekillenmesinde hadis, tefsir, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerde temayüz etmiş birçok âlim rol almıştır. Mesela, hadis ilmi açısından baktığımızda aralarında Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Davud (ö. 275/888), Nesâî

3 Ali Sinan Bilgili, "Tarsus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 111.

4 Ercan Eser, "Kâdî Necmuddîn et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk isimli Eserinin İslâm Hukuku Açısından Analizi", *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010)*, ed. Abdulkadir Evgin (Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010), 227.

5 Akgündüz v.dğr., *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, 70.

6 Aydın Efe-Naim Ürkmez, *Tarsuslu Osmanlılar* (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 25; Akgündüz v.dğr., *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, 105.

7 Cahit Baltacı, "Tarsus Medreseleri", *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010)*, ed. Abdulkadir Evgin (Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010), 313-318; Akgündüz v.dğr., *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, 480-510.

8 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 9: 355.

(ö. 303/915), Hammâd b. Üsâme (ö. 201/816) Ebû Hatim er-Râzî (ö. 277/890) gibi Tarsus'a gelen ve orada bir müddet yaşayan; Ebû Umeyye et-Tarsûsî (ö. 273/886), Ebû Abdullah et-Tarsûsî (ö. 217/832), Ebû Tevbe et-Tarsûsî (ö. 241/855), Süneyd b. Davud et-Tarsûsî (ö. 226/840), Ebu'l-Kâsım et-Tarsûsî (ö. 231/845), Ebu Muhammed et-Tarsûsî (ö. 224/838), Hüseyin b. Ziyâd et-Tarsûsî (ö. 220/835), Musâ b. Dâvûd ed-Dabbî et-Tarsûsî (ö. 217/832) gibi Tarsus'ta yetişen erken dönem muhaddislerin yer aldığı yaklaşık 150 hadis âlimi veya râvîsi Tarsus'ta hadis rivayet etmiştir.⁹ Bu hadis âlimleri Tarsus'un İslâm ahlakıyla ahlaklanmasında etkili olmuşlardır.

Tarsuslu birçok müderris de yetişmiştir. Bunlar arasında Tarsûsî Kadı Necmeddin Efendi (ö. 758/1357), Alaeddin Ali (ö. 844/1441), Mustafa Tarsûsî (ö. 1024/1615), Abdullatif Efendi (ö. 1032/1622), Tarsûsî Mehmet Efendi (ö. 1067/1656), Osman Efendi (ö. 1313/1930), Yusuf Efendi (ö. 1153/1742), Tarsûsîzâde Mustafa Efendi (ö. 1208/1794), Ahmet Hilmi Efendi (ö. 1292/1875), İsmail Hakkı Efendi (ö. 1292/1875), Kamil Osman Efendi (ö. 1313/1896), Hafız Abdullah Hamdi Efendi (ö. 1336/1920), Mehmet Hilmi Efendi (ö. 1332/1916), Mesud Said Efendi (ö. 1336/1917), Mustafa Efendi (ö. 1328/1912), Mustafa Naim Efendi (ö. 1340/1924), Süleyman Sıtkı Efendi (ö. 1337/1921) gibi kişileri saymak mümkündür. Ayrıca bu kişiler müderrislik görevi yanında kadılık, naiblik, müftülük gibi birçok görevde bulunmuşlardır.¹⁰ Medreselerde ve camilerde ders veren bu müderrisler İslâmî ilimlere katkıda bulunan birçok âlim yetiştirmiş ve bazıları da çok önemli eserler telif etmişlerdir.

Selçuklularla birlikte Türk hâkimiyetine giren Tarsus, Osmanlılar döneminde Türk-İslam kültürünün yoğun olarak yaşandığı bir yer haline gelmiştir. Yukarıda ismini zikrettiğimiz kişiler dışında beldenin ilim ve irfanına katkıda bulunan birçok âlim bulunmaktadır. Bunlardan biri de XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın birinci yarısında Osmanlı Devleti'nin artık gerileme dönemine girdiği dönemde yaşamış olan Tarsûsî Mehmet Efendi'dir (ö. 1145/1732). Tarsus müftülüğü yapan bir aileden gelen Tarsûsî Mehmet Efendi; tefsir, fıkıh, hadis, kelam, felsefe, mantık, astronomi gibi birçok ilim dalında eser vererek İslam tarihinin ilk yıllarından beri gelen o zengin mirasın âdeta temsilcisi olmuştur. Bu çalışmamızda Tarsûsî Mehmet Efendi'nin hayatı ve eserleri ele alınacaktır.

9 Abdulkadir Evgin, "Tarsuslu Hadis Âlimlerinin Rivayetlerinde Ahlakî Motifler", *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler* (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010), ed. Abdulkadir Evgin (Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010), 258.

10 Akgündüz v.dğr., *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, 462-478.

1. HAYATI

Hayatıyla ilgili bilgilerin oldukça az olduğu müellifin tam adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî'dir.¹¹ Tarsûsî Mehmed Efendi,¹² el-Haneffî¹³ el-Müftî,¹⁴ el-'Usmânî¹⁵ gibi lakaplarla da anılmıştır. Tarsus'ta doğmuş olup doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tarsus'un seçkin ulemasından olan ve Tarsus müftülüğü yapan Ahmed Efendi'nin (ö. 1067/1656)¹⁶ oğludur. Kendisi de babası gibi Tarsus'un seçkin âlimlerinden sayılan Tarsûsî, babasından sonra Tarsus Müftülüğü makamına geçmiştir.¹⁷

İlk ilmini babasından almış, onun yanında aklî ve naklî birçok ilim tahsil etmiştir.¹⁸ Babasından sonraki ilim tahsili hakkında elimizde kesin bilgiler yoktur. Bazı icâzetnâmelerden¹⁹ hareketle onun Osmanlı tarihinin önemli simalarından biri olan Vanî Mehmed Efendi'nin (ö. 1096/1685)²⁰ derslerine katıldığı ve ondan icâzet aldığı sonucuna varılabilir. Onun, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adlı eserinde iki yerde Vanî Mehmed Efendi'nin görüşlerine gönderme

- 11 Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm, Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1400/1980), 6: 12.
- 12 Abdullah Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40: 115-116.
- 13 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin, esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (b.y.: Muessesetu târihi'l-'Arabî, ts.), 2: 309.
- 14 Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-şekâik fî hakki ehli'l-hakâik*, thk. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 5: 63-64.
- 15 Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut., *Mu'cemu't-târîhi't-turâî'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 5: 2587-2588.
- 16 Sahn-ı Seman müderrisliği, Trablusşam kadılığı ve Kayseri kadılığı gibi görevlerde bulunan Ahmed Efendi hicrî 1067 yılında vefat etmiştir. Tarsus'ta medfundur. Bk. Akgündüz v.dğr., *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, 468.
- 17 Fındıklılı, *Tekmiletü's-şekâik*, 63-64.
- 18 Fındıklılı, *Tekmiletü's-şekâik*, 63-64.
- 19 İcâzetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1017, 298; Mehmet Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmuzecü'l-'Ulûmun'da Tefsir", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature And History of Turkish, or Turkic Volume* 9/2, P. 495-521 (Winter 2014): 497.
- 20 Vanî Mehmed Efendi: Van'ın Hoşab kasabasında doğdu. Viyana bozgununda ordu vaizi idi. Bu olay nedeniyle Bursa yakınlarındaki Kestel'e sürüldü. Hicri 1096 yılında ölünceye kadar burada yaşadı. Bazı eserleri şunlardır: *Arais-i Kur'ân*, *Risale-i Mebde ve'l-Meâd*. Bk. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1: 462.

yapması ve “ondan duyduk” demesi,²¹ *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî* adlı eserini İstanbul'da padişah tarafından Vanî Mehmed Efendi'ye hibe edilen bir yerde yazdığını söylemesi bu bilgiyi teyit etmektedir.²²

Tarsûsî'nin ilim yolculukları hakkında da elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Onun, *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî* adlı eserini İstanbul'da,²³ *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zî'l-âyâtî'l-Kerîme* adlı eserini Ba'albek'te²⁴ telif etmesi ve hocaları arasında Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685), Muhammed b. Alî el-Kâmilî (ö. 1131/1661),²⁵ Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661)²⁶ gibi âlimlerin sayılmasından hareketle onun ilim tahsili için Şam, Hicaz ve İstanbul'a gittiği söylenebilir.

Tarsûsî Mehmed Efendi; fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, kelam, mantık, Arap dili, astronomi gibi birçok ilimle ilgilenmiştir. Bu ilimlerde otuzu aşkın eser telif etmiştir.²⁷ Hadis ilmine ayrı bir önem atfeden Tarsusî; Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'ini Muhaddis Muhammed b. Alî el-Kâmilî'den (ö. 1131/1661), Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmi'us'-Sağîr*'ini Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî'den (ö. 1071/1661) okumuştur.²⁸ Muhammed el-Kâmilî'den icâzet alan Tarsûsî, *Kütüb-i Sitte* ve bazı hadis kitaplarını İbn Hacer'in isnâdları

21 Muhammed et-Tarsûsî, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3714, 48a, 95b.

22 Muhammed et-Tarsûsî, *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî fi ma'rifeti haddî's-Sahabî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 269/5, 193a.

23 Tarsûsî, *Feyzu'l-vehbî li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî fi ma'rifeti haddî's-Sahabî*, 193a.

24 Muhammed et-Tarsûsî, *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zî'l-âyâtî'l-kerîme*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 2440/2, 30a.

25 Muhammed b. Alî el-Kâmilî (ö. 1131/1661) Şam'da doğmuştur. Şer'î ilimleri babasından ve çevresindeki diğer âlimlerden tahsil etmiştir. Kendisini fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimlerde geliştiren Kâmilî, kısa zamanda çevresinde temayüz etmiştir. Birçok âlimden icâzet almıştır. Uzun yıllar hadis dersleri veren Kâmilî, Şam'da vefat etmiştir. Bk. el-Murâdî, Muhammed Halîl b. 'Alî, *Silku'd-durer fi 'ayâni'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 4: 67.

26 Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî: Hicri 991 de Medine'de doğmuştur. Hadis ve tasavvuf ilimlerini tahsil eden Kuşâşî, 1071 yılında Medine'de vefat etmiştir. Bk. Reşat Öngören, “Kuşâşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 470-471.

27 Kahraman, Tarsûsî Mehmed Efendi”, 40: 115-116.

28 İcâzetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 117, 298; Çiçek, “Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmun'da Tefsir”, 497.

ile rivâyet etmiştir. Zâhid Kevserî (ö. 1879/1952)²⁹ de bu isnâdların rivâyet hakkını elde etmiştir.³⁰ Tarsûsî'nin İbn Hacer'e ulaşan isnâdı şu şekildedir: Tarsûsî Mehmed Efendi, Muhammed b. Ali el-Kâmilî, Hayreddîn er-Remlî, Muhammed Eminuddîn, babası Abdu'l-Âl, Zekerîyyâ el-Ensârî, İbn Hacer.³¹ XVII. yüzyılın sonunda yukarıda isnâd zincirini verdiğimiz el-Kâmilî'nin isnâdları Tarsûsî aracılığıyla Anadolu'ya yayılmıştır.³²

Ebû Sa'id el-Hadimî'nin babası, Kara Hacı lakaplı Mustafa Efendi (ö. 1147/1734),³³ onun öğrencilerindendir.³⁴ Nitekim Mustafa Efendi'nin icâzetnâmesinde medrese ilimlerini Tarsûsî Mehmed Efendi'den aldığı kayıtlıdır.³⁵ Ayrıca başka bir icâzetnâmede Tarsûsî'den hadis icâzeti aldığı ve okuttuğu belirtilmektedir.³⁶ Mustafa Efendi'nin Tarsûsî'den aldığı hadis icâzeti oğlu Ebu Sa'id el-Hâdimî'ye (ö. 1176/1762)³⁷ intikal etmiştir. Kevserî, Tarsûsî'nin senedinin mu'temed olduğunu, fakat Hâdimî'nin senedlerinin güvenilir olmadığını söyler.³⁸

29 Zâhid el-Kevserî: 1879 yılında Düzce'de doğdu. Nakşibendiye tarikatına intisap etti. Fatih Camisinde müderrislik yaptı. Hicaz, Şam, Mısır gibi yerlere seyahatler yaptı. Zâhid el-Kevserî 1926 yılında Düzce'de vefat etti. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Zâhid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 77-80

30 Kadir Ayaz, "Zahid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnâdların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2015): 96.

31 M. Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz fî mâ yebtağîhi'l-müstecîz* (b.y.: Matba'atu'l-envâr, 1360/1941), 21; Murâdî, *Silku'd-durer*, 4: 67.

32 Ayaz, "Zahid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnâdların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", 96.

33 Kara Hacı Mustafa Efendi: Karacasadık'ta doğdu. Daha sonra Hadim'e yerleşti. Fahu'r-Rûm lakabıyla da anılan Mustafa Efendi birçok âlim yetiştirmiştir. 1147 de Hadim'de vefat etmiştir. Bk. Numan Hadimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1983), 1: 85-86.

34 Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz*, 21.

35 İcâzetnâme, Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, Koyunoğlu, nr. 14296; Kahraman, Tarsûsî Mehmed Efendi", 40: 115-116.

36 Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmun'da Tefsir", 497.

37 Ebu Sa'id el-Hâdimî (ö. 1176/1762), aslen Buhâralı olup Konya doğumludur. Birçok eser telif etmiştir. İlmini Ahmed b. Muhammed el-Kâzâbâdî'den aldı. Kendisi de birçok kişi yetiştirmiş olup birçok âlime icâzet vermiştir. Hadis rivayetlerinde güvenilir olmadığı ve icâzet verirken senedlerde hata ettiği söylenir. Nazarî ilimlerde kendini geliştiren Hâdimî, birçok eser telif etmiştir. Bk. Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz*, 21.

38 Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz*, 21.

Çeşitli kaynaklarda Tarsûsî Mehmed Efendi'nin, Tarsus kırsalında yaylak olarak adlandırılan bir yerde kendisine ait bir mülkiyetinin olduğu ve bölgede bir medresenin bulunduğu ifade edilmektedir.³⁹ Ayrıca kendisi de İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429)⁴⁰ *'Uddetü'l-Hisni'l-hasîn* adlı eserini Tarsus yaylağında istinsah ettiğini söylemektedir.⁴¹ Bu bilgilerden hareketle Tarsûsî'nin bu bölgede bir medresesinin olduğunu, onun bu medresede ders verdiğini ve öğrenci yetiştirdiğini söyleyebiliriz.

Tarsûsî Mehmed Efendi, Tarsus'ta vefat etmiştir.⁴² Ancak ölüm tarihi ile ilgili olarak kaynaklar arasında ihtilaf vardır. Abdurrahmân Hasan b. el-Cebertî (ö. 1240/1825)⁴³ onun 1125/1713 yılından önce vefat ettiğini söylemektedir.⁴⁴ Velîyüddîn Carullah (ö. 1151/1738)⁴⁵ *Keşfü'z-zunûn* müellif müsveddesinin *"Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl"* maddesinin karşısına onun ölüm tarihini 1117/1705 olarak verir.⁴⁶ Daha sonra Bağdatlı İsmail Paşa (ö.

39 Muhammed et-Tarsûsî, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 3715, 58b.

40 İbnü'l-Cezerî: Tam adı Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'dir. 751/1350 yılında Dimaşk'ta doğmuştur. Ünlü bir kıraat ve hadis âlimi olan Cezerî devrin âlimlerinden ders almıştır. İlim tahsili ve ders vermek için Mekke, Mısır, Antakya, Bursa, Semerkant gibi yerleri dolaşan müellif 833/1429 yılında Şiraz'da vefat etmiştir. Bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 551-557.

41 Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *'Uddetü Hisni'l-hasin*, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 833/2, 61b.

42 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 348.

43 Abdurrahman Hasab b. el-Cebertî: 1161/1748 yılında Kahire'de doğmuş, Ezher'de dersler vermiştir. 1240/1825 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Bk. Mehmed Maksudoğlu, "Cebertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 190.

44 Abdurrahman, b. Hasan el-Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahîm Abdurrahmân Abdurrahîm (Kahire: Matba'atu dari'l-kutubi'l-ilmiyye, 1417/1997), 1: 159.

45 Asıl adı Velîyüddîn b. Mustafa Konstantinî er-Rumî el-Kadî'dir. Ebû Abdullah ve Carullah olarak isimlendirilmiştir. Beyazıt Camisinde çoğu kendisine ait olan bir kitaplığı vardır. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Makâsîd li-Teftâzânî, es-Seb'u's-seyyâretü'n-nûriyye 'alâ Hâşiyeti'l-Fevâ'id il-fenâriyye li İşâğüci fi'l-mantık* eserlerinden bazılarıdır. Bk. Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 2: 501.

46 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Merkezi Yayınları, 1997), 1: 368-369.

1920/1339),⁴⁷ Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987),⁴⁸ Hayreddîn ez-Zirikli (ö. 1976)⁴⁹ gibi müellifler bu tarihi temel almışlardır.⁵⁰ Ancak Fındıklılı İsmet Efendi (ö. 1904)⁵¹ ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi (ö. 1925)⁵² gibi müellifler onun ölüm tarihini 1145/1732 olarak vermişlerdir.⁵³

Tarsûsî'nin ölüm tarihiyle ilgili olarak onun *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti'l-Hikme* adlı eserini 1122/1710 yılında telif etmesi,⁵⁴ İbnü'l-Cezerî'nin *'Uddetü'l-Hisni'l-hasîn* adlı eserini 1140/1727 yılında istinsâh etmesi⁵⁵ 1145/1732 tarihinin doğruluğunu teyit etmektedir.⁵⁶

47 Bağdatlı İsmail Paşa: Bağdat'ta doğmuş olup Baban ailesine mensuptur. 1875 yılından itibaren İstanbul'da ikâmet etmeye başlamıştır. Burada *İzâhu'l-meknûn* adlı eserini telif eden Bağdatlı 1920 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bk. Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 326.

48 Ömer Rızâ Kehhâle: Tarihçi, araştırmacı ve ansiklopedist olan Kehhâle Şam'da doğmuştur. Cezayir, İngiltere, Fransa, Nijerya gibi ülkelere ilmi geziler yapmıştır. Şam'daki Dârü'l-Kutubî'l-Zâhiriyye müessesesinde çalışan Kehhâle, 1987 yılında Şam'da vefat etmiştir. Bk. Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, "Kehhâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 189.

49 Hayreddîn ez-Zirikli: Şair, gazeteci ve biyografi âlimi olan Zirikli 1893 tarihinde Beyrut'ta doğmuştur. Şam, Kahire ve Bağdat Arap dil akademilerinde üyelik yapmıştır. Doğu ve Batı ülkelerine ilmi seyahatler yapan Zirikli 1976 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir. Bk. Kasım Kırbayık, "Zirikli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 44: 459.

50 Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsi'l-'Arabiyye, ts.), 2: 1657; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 12; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: terâcimü musammi'l-kütübî'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1993), 3: 102; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 309.

51 Fındıklılı İsmet Efendi: Biyografi yazarı olan İsmet Efendi 1845 yılında İstanbul Fındıklı'da doğmuştur. Yıldız Sarayı kütüphane memurluğu görevinde bulunan Fındıklılı, 1904 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bk. Abdulkadir Özcan, "İsmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 129.

52 Bursalı Mehmed Tahir Efendi: Bibliyografya ve biyografi yazarı olan Bursalı 1861 yılında Bursa'da doğmuştur. Çeşitli askeri kademelerde görev yapmış, 1908 yılında Meclis-i Mebusan'a girmiştir. İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinde el yazmaları tespit işinde görevlendirilen Bursalı, 1925 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bk. Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 458-461.

53 Fındıklılı, *Tekmilâtü's-şekâik*, 63-64; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 348.

54 Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti'l-hikme*, Milli Kütüphane, Yazmalar, nr. 1579/5, 49a.

55 Cezerî, *'Uddetü hisni'l-hasîn*, 61b.

56 Diyanet İslâm Ansiklopedisinde "Tarsûsî Mehmed Efendi" maddesini yazan Abdullah Kahraman, Tarsûsî'nin ölüm tarihiyle ilgili olarak onun *Kıssatu Yûsuf* adlı eserinin

2. ESERLERİ

2.1. Hâşiye 'alâ Mir'âtî'l-Usûl

Molla Hüsrev'in (ö. 886/1481)⁵⁷ fıkıh usulü ile ilgili olarak yazmış olduğu *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eserine yazmış olduğu hâşiyedir. Tarsûsî'nin matbu eserlerinden olup Arapça kaleme alınmıştır. Eser Osmanlı'nın son döneminde İstanbul'da farklı yayınevleri tarafından 5 defa basılmıştır. İlki 1267/1851 yılında Matbaa-i Âmire tarafından 259 sayfa, ikinci ve üçüncüsü 1289/1872 ve 1304/1886 yıllarında Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası tarafından 232 sayfa, dördüncüsü 1309/1891 senesinde Sahafiye-i Osmaniye Matbaası tarafından 232 sayfa ve beşincisi 1317/1899 senesinde Matbaâ-i Osmaniye tarafından 92 sayfa olarak basılmıştır.⁵⁸ Rahmi Efendi (ö. 1909)⁵⁹ eserle ilgili olarak *el-Feyzû'l-kudsî 'ale't-Tarsûsî* adlı bir hâşiye kaleme almıştır.⁶⁰ Bildiğimiz kadarıyla Tarsûsî'nin eserleri hakkında yapılan tek çalışma budur.

müellif nüshasının 1143/1730 tarihini taşımasının ve istinsâh ettiği İbnü'l-Cezerî'nin *'Uddetü'l-Hisni'l-hasin* adlı eserinin bir nüshasının 1140/1727, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi enne'l-Şur'âne kelâmulullah* ve Molla Gürânî'nin *Risâle fi reddi'l-velâ* adlı kitaplarına ait birer nüshanın 1143/1731 tarihlerini taşımasının 1145 h. tarihini teyit ettiğini söylemektedir (Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", 40: 115-116). Ancak yaptığımız araştırmalar, İbnü'l-Cezerî'nin *'Uddetü'l-Hisni'l-hasin* adlı eserinin bir nüshasının h. 1140'ta onun tarafından istinsah edildiğini teyit ederken *Şıssatü Yûsuf* ve Molla Gürânî'nin *Risâle fi reddi'l-velâ* adlı eserlerin muhtemelen oğlu olan Muhammed b. Muhammed el-Müftî tarafından istinsâh edildiğini göstermektedir. Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi enne'l-Şur'âne kelâmulullah* adlı eserinin bir nüshasının onun tarafından istinsâh edildiğine dair bir bilgi teyit edilememiştir.

- 57 Molla Hüsrev: Asıl adı Hüsrev Muhammed Efendi Sivasî'dir. Sivas'ta doğmuştur. Reisü'l-ulema olarak adlandırılan Molla Hüsrev, Osmanlı'nın en değerli âlimlerinden olup birçok kitap telif etmiştir. İstanbul kadılığı yapan Molla Hüsrev 886/1482 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 339.
- 58 Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmun'da Tefsir", 498; Matbu nüshalar için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Burhan, nr. 141; Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 239; Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı, nr. 540; Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki, nr. 1930; Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 397; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî, nr. 516; Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 468; Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı, nr. 541; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî, nr. 515.
- 59 Rahmi Efendi: Eğinde doğmuştur. Tahsilini İstanbul'da tamamlamış, Nuğvab Mektebi'nin müdürüyken 1327/1909 yılında genç yaşta vefat etmiştir. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 430.
- 60 Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", 40: 116.

Eserin birçok yazma nüshası çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Bunlar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Milli Kütüphane, Adana İlk Halk Kütüphanesi, nr. 742, vr. 1-194; Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 7637, vr. 1b-100b; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, nr. 568, vr. 1b-102a; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 2844; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Yalvaç İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 198, vr. 1b-55a; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 1299, vr. 1-165; Süleymaniye Kılıç Ali Paşa, nr. 297, vr. 3-83; Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, nr. 62, vr. 121- nr. 63, vr. 146; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 881, vr. 176.

2.2. Enmûzecü'l-'Ulûm li-Erbâbi'l-Fuhûm

Tarsûsî Mehmed Efendinin 24 ilimden bahsettiği, Arapça yazılmış eserdir. Eserde ilk önce ilimlerin tanımları yapılır, daha sonra bir mukaddime başlığı altında çeşitli bilgiler verilir. Bu ilimler şunlardır: “İlmu'l-Luga, İlmu'l-Vaz', İlmu'l-İştikâk, İlmu's-Sarf, İlmu'n-Nahv, İlmu'l- Meânî, İlmu'l-Beyân, İlmu'l-Bedî', İlmu'l-Mantık, İlmu Âdâbi'l-Bahs, İlmu'l-Kelâm, İlmu İsnâdi'l-Hadîs (Usûl-u Hadis), İlmu Usûli'l-Fıkıh, İlmu't-Tefsir, İlmu't-Tecvîd, İlmu'l- Hadîs, İlmu'l-Fıkıh, İlmu'l-Ferâiz, İlmu'l-Ahlâk (Tasavvuf), İlmu't-Teşrîh (Ebdân), İlmu't- Tıb, İlmu'l-Hisâb.”

Eser, 1275/1858 yılında 126 sayfa olarak basılmıştır.⁶¹ Eserin birçok yazma nüshası da çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Bunlar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1445, vr. 124b-166b, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1544; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1865, vr. 7b-66a; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2958, vr. 91; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5320, vr. 62; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 297, vr. 3-83; Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, nr. 1073, vr. 1-86; Raşid Efendi Yazma Kütüphanesi, nr. 417, vr. 96b-109a; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2032, vr. 5-68; Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar Koleksiyonu, nr. 128, vr. 56b-120a; Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa, nr. 768, vr. 216-248; Süleymaniye Kütüphanesi, M. Arif, nr. 203, vr. 1-109; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabî, nr. 4183, vr. 1-108.

61 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 348; Eserin Basılmış nüshaları için bk. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, nr. 2557, 3382, 4182.

2.3. Hâşiye ‘alâ Envârî’t-Tenzîl ve Esrârî’t-Te’vîl

Beyzâvî’nin (ö.685/1286)⁶² *Envârî’t-tenzîl ve esrârî’t-te’vîl* adlı tefsirinin Mülk, Ankebût, Rûm ve Me’âric sûrelerinin haşiyesidir.⁶³ Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 629/3, vr. 71b-83b; Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, nr. 21, vr. 1-17; Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Paşa, nr. 91, vr. 1-49.

2.4. Hâşiye alâ Tefsîri Sûreti Yâsîn

Beyzâvî’nin *Envârî’t-tenzîl ve esrârî’t-te’vîl* adlı tefsirinin Yâsîn sûresinin haşiyesidir. Telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 597/1, vr. 1b-84a; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1942/2, vr. 47b-73a; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3699.

2.5. Netâyicü’l-Efkâr fi Tefsiri’s-Suveri’s-Selâs

Bu eserde Fâtîha, Asr ve Kevser sûrelerinin tefsiri yapılmıştır.⁶⁴ Telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, nr. 1594, vr. 1a-7b; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Dursunbey İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 106/17, vr. 155b-159b.

2.6. Tefsîru Sûreti Lokmân

Lokmân sûresinin tefsiridir.⁶⁵ Telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 1258/2, vr. 2a-8b.

62 Tam adı Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî el-Beyzâvî’dir (ö. 685/1286). Müfessir, Şâfiî fıkıh ve kelim âlimidir. Şirâz yakınlarındaki Beyzâ kasabasında doğmuş, Şirâz’da kadîl-kudât görevini yapmıştır. En önemli eseri Tefsîru’l-Beyzâvî olarak isimlendirilen *Envârî’t-tenzîl ve esrârî’t-te’vîl* adlı tefsir kitabıdır. Bk. Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 417.

63 Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye ‘alâ Envârî’t-tenzîl ve esrârî’t-te’vîl*, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 629/3, 74a.

64 Bk. Muhammed et-Tarsûsî, *Netâyicü’l-efkâr fi tefsiri’s-suveri’s-selâs*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, nr. 1594, 1a-7b.

65 Muhammed et-Tarsûsî, *Tefsîru sûreti Lokmân*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 1258/2, 2a-8b.

2.7. Hâşiye ‘alâ Risâleti İsbâtî’l-Vâcib ve Havâşîhâ

Celâleddîn ed-Devvânî’nin (ö.908/1502)⁶⁶ *Risâleti isbâtî’l-vâcib ve havâşîhâ* adlı eserine dair bir hâşiyedir.⁶⁷ Eser, kelam ilmi ile alakalı olup Allah’ın varlığının delilleri hakkındadır.⁶⁸ Yazma halinde olan ve Arapça kaleme alınan eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, nr. 413/4, vr. 199b-220a; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 973/2, 974/3, vr. 31b-58b, 167b-197b; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4834, vr. 212-230; Bağdatlı Vehbi, nr. 2032, vr. 1-48; Kılıç Ali Paşa, nr. 508, 656, vr. 61-89, 17-57; Reîsü’l-küttâb, nr. 1172, vr. 54-77; Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, nr. 201.

2.8. Risâle fî Vahdeti’l-Vücûd

Vahdeti’l-Vücûd hakkında yazılmış bir risaledir.⁶⁹ Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 730/5, vr. 41b-42b.

2.9. Hâşiye ‘alâ Şerhi Risâle fî İlmi’l-Münâzara ve’l-Âdâb

Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin (ö. 968/1661)⁷⁰ münazara âdâbına dair eseri üzerine yazılmış hâşiyedir.⁷¹ Telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 180/5, vr. 222b-231b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 167/3, vr. 17b-24a; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4721/1, vr. 1b-16a; Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1863, vr. 82-97.

66 Celâleddîn ed-Devvânî: Dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında eser veren Eş’arî kelamcısıdır. İran’ın Kâzerûn şehrine bağlı Devvân kasabasında doğmuş, Şîrâz’da iskân etmiştir. Kadılık görevlerinde de bulunmuş olan Devvânî 908/1502 yılında vefat etmiştir. Bk. Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin*, 3: 126.

67 Kahraman, “Tarsûsî Mehmed Efendi”, 40: 116.

68 Bk. Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye ‘alâ Risâleti isbâtî’l-vâcib ve havâşîhâ*, Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, nr. 413/4, 199b-220a.

69 Muhammed et-Tarsûsî, *Risâle fî vahdeti’l-vücûd*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 730/5, 42a.

70 Taşköprizâde Ahmed Efendi: Bursa’da doğmuştur. Tefsir, belâgat, kelam, nahiv ve hâl tercümelerinde ün salmıştır. *Şekâyık-ı nu’mâniye* ve *Miftâhu’s-sa’ade ve misbâhu’s-siyâde* önemli eserlerindendir. 961/1553 yılında Bursa’da vefat etmiştir. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 454.

71 Kahraman, “Tarsûsî Mehmed Efendi”, 40: 116.

2.10. Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti’l-Hikme

Kadı Mîr Meybüdü (ö. 910/1504)⁷² tarafından Esîruddin el-Ebherî’nin (ö. 663/1265)⁷³ eserine yazılan şerh için Muslihuddîn-i Lârî’nin (ö. 979/1572)⁷⁴ kaleme aldığı hâşiyenin hâşiyesidir.⁷⁵ Klasik İslâm felsefesinin problemleri üzerinde bir çalışma olan eser; mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât şeklinde üç ana kısma ayrılmıştır.⁷⁶ 1122/1710 yılında telif edilen eser yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 2033, vr. 27b-51b; Milli Kütüphane, Yazmalar, nr. 1579/5, vr. 18b-49b.

2.11. Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti’l-‘Ayn

Muhammed b. Mübârek Şâh (ö. 784/1382)⁷⁷ tarafından Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin (ö. 675/1277)⁷⁸ eserine yazılan şerh için Mirzâcân Habîbullah ed-Dihlevî’nin (ö. 994/1586)⁷⁹ kaleme aldığı hâşiyenin hâşiyesidir.⁸⁰ Eser tabîiyyât

72 Kadı Mîr Meybüdü: Asıl adı Hüseyin b. Mu’înu’d-dîn’dir. İran’ın Yezd eyaletine bağlı Meybüd kasabasında doğmuş olup Celâleddin ed-Devvânî’den dersler almıştır. Daha çok mantık ilmiyle meşgul olmuştur. Kadılık da yapan Meybüdü 910/1505 yılında vefat etmiştir. Bk. Bağdatlı, *Hediyetü’l-ârifin*, 1: 316.

73 Esîruddin el-Ebherî: Filozof, astronom ve matematikçi olan Ebherî aslen Semerkantlı olup Musul’da doğmuştur. Kemâleddin İbn Yûnus’un talebesi İbn Hallikân’ın hocasıdır. Musul sarayında ağırlanan Ebherî; Horasan, Bağdat ve Anadolu’ya geziler yapmıştır. *Hidâyetü’l-hikme* ve *İsâgûcî* adlı eserleriyle İslâm âlemini derinden etkileyen Ebherî 663/1265 yılında vefat etmiştir. Bk. Abdulkuddüs Bingöl, “Esîruddin el-Ebherî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 75.

74 Muslihuddîn-i Lârî: Asıl adı Muhammed b. Salâhuddîn b. Celâluddîn’dir. 916/1554 yılında İran’ın Lâr şehrinde doğmuştur. Diyarbakır müftülüğüne atanmış olan Lârî, çeşitli medreselerde müderrislik de yapmıştır. Bk. Bağdatlı, *Hediyetü’l-ârifin*, 2: 251.

75 Kahraman, “Tarsûsî Mehmed Efendi”, 40: 116.

76 Bingöl, “Esîruddin el-Ebherî”, 10: 76.

77 Muhammed b. Mübârek Şâh: Aslen Buhârâlı olup uzun süre Herat’ta ikâmet etmiştir. Mısır’da müderrislik yapmış, mantık ve kelam alanında eserler telif etmiştir. Bk. H. Bekir Karlığa, “Muhammed b. Mübârek Şâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 559-560.

78 Ali b. Ömer el-Kâtibî: 600/1204 yılında Kazvin’de doğmuş, Nizamiye medreselerinde müderrislik yapmıştır. Kelam, felsefe, mantık ve astronomi ile ilgilen Kâtibî 675/1277 yılında Merâğa’da vefat etmiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ali b. Ömer el-Kâtibî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 41-42.

79 Müellif hakkında bilgi bulunamadı.

80 Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 189/6, 175b.

ve ilâhiyyât hakkındadır.⁸¹ Telif tarihi bilinmemektedir. Eser yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 189/6, vr. 174b-186b; Milli Kütüphane, Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 84/7, vr. 180b-196b, nr. 80/3, 108b-122b; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4948/9, vr. 115b-130b; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, nr. 649/3, vr. 187a-207b; Milli Kütüphane, Yazmalar, nr. 9463/2, vr. 44b-76b.

2.12. Şerhü Tuhfetü'l-Mulûk

Muhtasar bir ilmihal kitabıdır.⁸² Telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 1041/1, vr. 1a-17a.

2.13. Kifâyetü'l-Matûrât fî'l-Ameli bi Rub'il-Mukantarât

Tarsûsî, kendisinden önce yazılmış birçok eserden faydalananarak hazırladığı bu eseri iki mukaddime ve 20 bâb üzere düzenleyip 1090/1679 yılında tamamlamıştır. Eser, astronomi ile ilgili olup yazma halindedir. Dili Arapçadır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır:⁸³ Mathaf el-İrâkî, nr. 11220/15, vr. 18; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 6587/5, vr. 85b-96a; Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, nr. 904, vr. 13a-17a.

2.14. Risale fî'l-Amel bi Rubi'l-Mukantarât

Tarsûsî'nin astronomi ile ilgili olarak yazdığı ikinci eseridir. Bu eserinde zaman tespitinde kullanılan aletlerden biri olan *Rub-i Mukantarî* ve kullanımını açıklamaya çalışmıştır. Eser, bir mukaddime ve altı fasıldan müteşekkil olup 1090/1679 yılında tamamlanmıştır. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur:⁸⁴ Mathaf el-İrâkî, nr. 11220/3, vr. 9.

2.15. Hulâsatu'l-Miftâh

Tarsûsî'nin, Ebû Yakup Yûsuf es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin belâğat ile ilgili olan üçüncü kısmının hülâsasını yaptığı eseridir. Belâğat ilminin me'ânî ve beyân konularını içeren eser, 1094/1683 yılında

81 Yavuz, "Ali b. Ömer el-Kâtibî", 25: 42.

82 Bk. Muhammed et-Tarsûsî, *Şerhü Tuhfetü'l-mulûk*, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 1041/1, 1a-17a; *Tuhfetü'l-mulûk* adı altında birçok eser incelenmiş, ancak şerhi yapılan esere ulaşamamıştır.

83 İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 369.

84 İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 369.

telif edilmiştir.⁸⁵ Hamişinde kısmen eksik olarak *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adlı şerh yer almaktadır. Yazma halinde olan eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, nr. 4888/1, vr. 284a-290b.

2.16. Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh

Eser, belâğat ilminin me'ânî ve beyân konularını içermektedir. Tarsûsî, önce Ebû Yakup Yûsuf es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229)⁸⁶ *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin belâğat ile ilgili olan üçüncü kısmını *Hulâsati'l-Miftâh* adıyla özetlemiş, daha sonra *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adıyla da şerh etmiştir.⁸⁷ 1096/1684 yılında telif edilen eser, yazma halindedir. Dili Arapçadır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 4974, vr. 141b-186b; Milli Kütüphane, Yazmalar, nr. 3715, vr. 1b-81b; Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 116/4, vr. 117b-163b; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3714, vr. 41a-103b; Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, nr. 736, vr. 11b-70a.

2.17. Hâşîye 'alâ Hâşiyeti Kul Ahmed 'ale'l-Fevâ'idî'l-Fenârîye

Esîruddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Îsâgûcî* adlı eserine Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431)⁸⁸ yazdığı *el-Fevâ'idî'l-fenârîye* adlı şerhe dair Kul (Kavl) Ahmed'in (950/1543)⁸⁹ kaleme aldığı hâşiyenin hâşiyesidir.⁹⁰ Telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, nr. 7090/3, vr. 143-a171a; Konya Akşehir İlçe Kütüphanesi, nr. 472, vr. 122a-211a; Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, nr. 788, vr. 41b-76b; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 680/1, vr. 1a-51b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Şarkîkaraağaç İlçe Halk Kütüphanesi,

85 Muhammed et-Tarsûsî, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3714, 41a.

86 Ebû Yakup Yûsuf es-Sekkâkî: 555/1161 yılında Harizm'de doğmuş, nahiv, sarf, şiir, arûz ve beyân gibi ilimlerle meşgul olmuştur. Ünlü Eseri *Miftâhu'l-'ulûm*'dur. 626/1229 yılında Harizm'de vefat etmiştir. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 4: 149.

87 Tarsûsî, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*, nr. 3714, 41a, 42a.

88 Molla Fenârî: Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. 751/1351 yılında doğmuştur. Müderrislik ve kadılık yapan Fenârî, 834/1431 yılında Bursa'da vefat etmiştir. Mantık felsefe ve ilahiyat alanında birçok eseri vardır. Bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2: 188.

89 Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Hıdır'dır. Bk. İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 246.

90 Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", 40: 116.

nr. 58/1, vr. 1b-27b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Şanlıurfa İl Halk Kütüphanesi, nr. 73/1, vr. 1a-36a; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 5868, vr. 1-39; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 1406/9, vr. 146a-185a; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Gaziantep İl Halk Kütüphanesi, nr. 126/3, vr. 97b-137a.

2.18. *Risâle fî Ta'dîlî'l-Akvâl fî Mes'eleti Halkî'l-A'mâl*

Kesb-i 'amel, hüsun ve kubuh konularını ele alan kelam ilmi ile alakalı iki ayrı risaledir.⁹¹ Telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 730/6, vr. 43b-44b; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 61a-b.

2.19. *Mecmûatü'l-Mevâiz*

Eser, Tarsûsî'nin Arapça ve Türkçe vaizlerinden oluşan bir derleme olup eserde birçok âyet ve hadisin şerhi yapılmıştır. Telif tarihi bilinmemektedir. Yazma halinde olan eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 579, vr. 483; nr. 895, vr. 272.

2.20. *Kitâbü Ahvâlu'l-Hayz ve'n-Nifâs*

Kadınların hayız ve nifas halleriyle alakalı bir risaledir.⁹² Eserin telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 2018, vr. 77a-78b.

2.21. *Zahîretü'l-Mutezevvicîn fî Şerhi Zuhri'l-Mute'ehhilîn*

Kadınların hayız ve nifas halleriyle alakalı bir kitaptır. Eser, Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573)⁹³ *Zuhru'l-mute'ehhilîn* adlı eserinin şerhidir.⁹⁴ 1117/1705 tarihinde telif edilen eser, yazma halinde olup Arapça

91 Bk. Muhammed et-Tarsûsî, *Risâle fî ta'dîlî'l-akvâl fî mes'eleti halkî'l-a'mâl*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 730/6, 43b-44b.

92 Muhammed et-Tarsûsî, *Kitâbü Ahvâli'l-hayz ve'n-nifâs*, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 2018, 77a.

93 Birgivî Mehmed Efendi: 929/1522 yılında Balıkesir'de doğmuş olup Medreselerde müderrislik yapmıştır. Şemseddin Efendi, Ahizade Mehmet Efendi ve Kızıl Molla gibi âlimlerden ders alan Birgivî 981/1571 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. 'Avamil, *İzhâru'l-esrâr*, *Şerhu'l-emsile* eserlerinden bazılarıdır. Bk. Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 260-263.

94 Muhammed et-Tarsûsî, *Zahîretü'l-mutezevvicîn fî Şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 896, 4a.

yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 896, vr. 1-92.

2.22. Âyâtü'l-Hirz

Bazı zararlı durumlardan korunmak için okunan âyetlerden oluşan küçük bir risaledir. Müellif, bu âyetleri Ebû 'Abdullah el-Habeşî'nin⁹⁵ *el-Bereketü fi's-sa'yî ve'l-hareke* adlı eserinden aynıyla aldığını, fevâidini terk ettiğini ve bu fevâidin İbn Sina rivayetiyle teyit edildiğini ifade eder.⁹⁶ Eser, yazma halinde olup bazı bölümleri Osmanlıca ifadeler içermektedir. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 4082/1, vr. 1a-6a.

2.23. Ta'lika 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî Kavlihî Te'âlâ

Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl* adlı tefsirinin Sâd sûresinin 26. ayetinin tefsirinin üzerine yazılmış bir ta'likadır.⁹⁷ Eserin telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 1794/4, vr. 57a-59b.

2.24. Risâle fî Tefsîri Kavlihî Te'âlâ

Cuma suresinin 9. ayetinin tefsiridir.⁹⁸ Eserin telif tarihi bilinmemektedir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 998, vr. 12b-22a.

2.25. Feyzu'l-Vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî

Sahâbî kavramının tanımını ele alan bir risaledir. Şerh ve metinden oluşmaktadır.⁹⁹ Eser, 1088/1677 yılında telif edilmiştir. Yazma halinde olan ve Arapça yazılan eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 269/5, vr. 190a-193a.

95 Müellif ile ilgili bilgiye ulaşılamadı.

96 Muhammed et-Tarsûsî, *Âyâtü'l-hirz*, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 4082/1, 1a.

97 Muhammed et-Tarsûsî, *Ta'lika 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî kavlihî Te'âlâ*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 1794/4, 57a.

98 Muhammed et-Tarsûsî, *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 998, 13a.

99 Muhammed et-Tarsûsî, *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-şezeri'z-Zehebî fî ma'rifeti haddi's-Sahabî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 269/5, 190a.

2.26. Risâletü'l-i'râb 'alâ Ba'zî'l-Ayâtî'l-Kerîme

Bazı âyetlerin irabının yapıldığı bu risale 1111/1699 tarihinde telif edilmiştir. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 2440/2, vr. 18b-30b.

2.27. Kıssa-i Sâlih Peygamber

Hız. Salih'in hayatını âyetler ışığında anlatan bir risaledir. Telif tarihi bilinmemektedir. Eser yazma halinde olup Türkçe yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 892, vr. 55a-56b.

2.28. Mu'cizâtü'l-Mustafa

Hız. Muhammed'in mucizelerinden bahseden bir eserdir. Eserde müellif nispeti ve telif tarihi yoktur. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 953, vr. 106a-110b; nr. 428, 220b-224b.

2.29. Kıssatu Yûsuf

Hız. Yûsuf'un hayatını anlatan bir risaledir. Müellif nispeti ve telif tarihi olmayan eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 4357, vr.1b-48a.

2.30. Şerhu Hadîs-i İnnellâhe Halaka Âdeme 'alâ Sûreti'r-Rahmân

Eser (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ)¹⁰⁰ hadisinin şerhidir. Eserde müellif nispeti ve telif tarihi yoktur. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 140/23, vr. 193a-194b.

2.31. Şerhu Hadîs-i ed-Dînu Nasîha

Eser, (الدِّينُ النَّصِيحَةُ...)¹⁰¹ hadisinin şerhidir. Eserde müellif nispeti ve telif tarihi yoktur. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 218/8, vr. 81a-83b.

100 Buhârî, "İstizân", 1; Müslim, "Bir", 115.

101 Müslim, "İmân", 95; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59; Tirmizî, "Birr", 17.

2.32. Şerhu Hadîsi Seteftariku Ümmetî 'alâ İsnâ ve Seb'îne Fırkaten

Eser (سَتَفْتَأُ عَلَى أُمِّي وَعَسْبَعِينَ فَرْقَةً...) ¹⁰² hadisinin şerhidir. Eserde müellif nispeti ve telif tarihi yoktur. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 827/4, vr. 232a-234b.

2.33. Şerhu Hadîs-i Fe Yuhşerûne min Kubûrihim

Eser, (فَيُحْشَرُونَ مِنْ قُبُورِهِمْ...) ¹⁰³ şeklinde başlayan ve on iki tip insanın dirilişini anlatan uzunca bir hadisin şerhidir. Eserde müellif nispeti ve telif tarihi yoktur. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 151/1, vr. 1b-3a.

2.34. Şerhu Hadîs-i Hayru'l-Hadîsi Kitâbullâh

Eser, (خَيْرُ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ...) ¹⁰⁴ hadisinin şerhidir. Eserde müellif nispeti ve telif tarihi yoktur. Eser, yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 151/8, vr. 73b-81b.

2.35. Şerhu Hadîs-i Ümmi Zer'

Eser, (جَلَسَ إِحْدَى عَشْرَةَ امْرَأَةً...) ¹⁰⁵ şeklinde başlayan ve on bir kadının kocalarıyla ilgili durumları anlattıkları uzunca bir hadisin şerhidir. Eserde müellif nispeti ve telif tarihi yoktur. Eser yazma halinde olup Arapça yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma nüshası şudur: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 963/2, vr. 137b-141a.

SONUÇ

el-Hanefî, el-Müftî, el-'Usmânî gibi lakaplarla anılan Tarsûsî Mehmed Efendi veya diğer adıyla Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî; Tarsus şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili bir bilgi bulunmayan müellif ilk eğitimi müftü olan babasından almıştır. Hocaları hakkında kesin bilgi olmamakla birlikte telif ettiği eserlerinde bazı âlimlere atıfta bulunması, bazı ilim adamlarına icâzetler vermesi, hadis isnâdları zincirinde ismi bulunması gibi durumlardan hareketle onun, Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685),

102 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 145.

103 Hadis kitaplarında bu hadise rastlanılmamıştır.

104 Müslim, "Cum'a", 43.

105 Buhârî, "Nikâh", 82; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 92.

Muhammed b. Alî el-Kâmilî (ö. 1131/1661), Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661) gibi kişilerden ders almış olabileceği düşünülmektedir. Yine telif ettiği bazı eserlerinde yer bilgisine işaret etmesi, yukarıda adı geçen âlimlerden ders alması gibi durumlardan hareketle de onun ilim tahsili için Şam, Hicaz ve İstanbul'a gittiği söylenebilir.

İlim tahsilinden sonra babası gibi Tarsus'ta müftülük yapan Tarsûsî Mehmed Efendi'nin öğrencileriyle ilgili elimizde bir bilgi yoktur. Ancak Ebû Said el-Hadimî'nin babası Kara Hacı lakaplı Mustafa Efendi'nin (ö. 1147/1734) aldığı icâzetnâmede onun adının geçmesi, bazı yazma eserlerde Tarsus yaylağında kendisine ait bir medreseden bahsedilmesinden hareketle onun aynı zamanda müderrislik yaptığını ve öğrenci yetiştirdiğini söylemek mümkündür.

Tarsûsî Mehmed Efendi'nin ölüm tarihi de büyük tartışmalara neden olmuştur. Abdurrahman Hasab b. el-Cebertî (ö. 1240/1825), Veliyuddin Carullah (ö. 1151/1738), Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920/1339), Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987), Hayreddîn ez-Zirikli (ö. 1976) gibi müellifler onun ölüm tarihini 1117/1705 olarak verirken; Fındıklılı İsmet Efendi (ö. 1904) ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi (ö. 1925) gibi müellifler, onun ölüm tarihini 1145/1732 olarak vermektedirler. Ancak onun telif ve istinsâh ettiği bazı eserlerin kayıtlarında 1117/1705 yılından sonraki tarihlere işaret etmesi 1145/1732 yılını teyit etmektedir.

Tarsûsî Mehmed Efendi; fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, kelam, mantık, Arap dili, astronomi gibi birçok ilimde otuzu aşkın irili ufaklı eser telif etmiştir. Telif ettiği bu eserlerden sadece *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl ve Enmûzecü'l-'ulûm li-erbâbi'l-fuhûm* adlı eserleri basılmış olup diğer eserleri çeşitli kütüphanelerde yazma halindedir. Telif ettiği eserlerin çoğu şerh ve haşiyelerden oluşmaktadır. Bu eserlerin büyük çoğunluğu Arapça kaleme alınmıştır. Sadece *Mecmûatü'l-mevâiz* adlı eserinin bir bölümü ve *Kıssa-i Sâlih Peygamber* adlı eseri Türkçe kaleme alınmıştır.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet - Baş, Yaşar - Tekin, Rahmi - Kaşıkçı, Osman. *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*. İstanbul: Tarsus Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 1993.

Akün, Ömer Faruk. "Bursalı Mehmed Tahir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 458-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ayaz, Kadir. "Zahid el-Kevserî'nin İcâzetnamesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 40 (2015): 63-102.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin: esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. B.y.: Muessesetu târihi'l-'Arabî, ts.

Baltacı, Cahit. "Tarsus Medreseleri". *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010)*. Ed. Abdulkadir Evgin. 313-317. Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010.

el-Belazurî, Ebu'l 'Abbas Ahmed b. Yahya. *Futûhu'l-buldân*. Thk. Abdulah Enîs et-Taba'. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-ma'ârif, 1407/1987.

Bingöl, Abdulkuddüs. "Ebherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bilgili, Ali Sinan. "Tarsus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

el-Cebertî, Abdurrahman, b. Hasan. *'Acâ'ibü'l-âsârî't-terâcimve'l-ahbâr*. Thk. Abdurrahîm Abdurrahmân Abdurrahîm. 4 Cilt. Kahire: Matba'atu dâri'l-kutubi'l-ilmîye, 1417/1997.

el-Cezerî, Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *'Uddetü hisni'l-hasin*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 833/2: 22b-59a. Milli Kütüphane.

Çiçek, Mehmet. "Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmunda Tefsir". *Turkish Studies- International Periodical For The Languages Literature End History of Turkish or Turkic Volume 9/2 P. 495-521 (Winter 2014): 496-521*.

Efe, Aydın – Ürkmez, Naim. *Tarsuslu Osmanlılar*. Konya: Çizgi Yayınları, 2016.

Eser, Ercan. "Kâdî Necmuddîn et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk İsimli Eserinin İslâm Hukuku Açısından Analizi". *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010)*. Ed. Abdulkadir Evgin. 227-247. Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010.

Evgin, Abdulkadir. "Tarsuslu Hadis Âlimlerinin Rivayetlerinde Ahlakî

Motifler". *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010)*. Ed. Abdulkadir Evgin. 257-271. Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010.

Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Haz. Seyit Ali Kahraman. 9 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

el-Ferfûr, Muhammed Abdüllatîf Sâlih. "Kehhâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 189-190. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Fındıklılı, İsmet Efendi. *Tekmiletü'ş-şekâik fî hakki ehli'l-hakâik (Şekâiki Nu'mâniyye ve Zeyilleri)*. Thk. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Hadimoğlu, Numan. *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1983.

İcâzetnâme. Koyunoğlu, 14296. Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi.

İcâzetnâme. Reşid Efendi, 1017. Süleymaniye Kütüphanesi.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Merkezi Yayınları, 1997.

Kahraman, Abdullah. "Tarsûsî Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Karabulut, Ali Rıza – Karabulut, Turan. *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, , ts.

Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübe'l-fünûn*. Haz. Şerafettin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabiyye, ts.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993.

el-Kevserî, M. Zâhid b. el-Hasan. *et-Tahrîrû'l-vecîz fî-mâ yebtağîhi'l-müstecîz*. B.y.: Matba'atu'l-envâr, 1360/1941.

Kırbyık, Kasım. "Ziriklî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 459-460. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Maksudoğlu, Mehmed. "Ceberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 190-191. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

el-Murâdî, Ebu'l-Fadl Muhammed Halîl b. 'Alî. *Silku'd-durer fî 'ayâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 3. Baskı. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.

Öngören, Reşat. "Kuşaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özcan, Abdulkadir. "İsmet Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Âyâtü'l-hirz*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 4082/1: 1a-6a. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî fi ma'rifeti haddi's-sahabî*. Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, 269/5: 190a-193a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 629/3: 71b-83b. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti'l-hikme*. Yazmalar, 1579/5: 27b-51b. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti'l-'ayn*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 189/6: 174b-186b. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye alâ Risâleti isbâti'l-vâcib ve havâşihâ*. Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 413/4: 199b-220a. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Kitâbü Ahvâlu'l-hayd ve'n-nifâs*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 2018: 77a-78b. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*. Yazmalar, 3715: 1b-81b. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*. Esad Efendi, 3714: 41a-103b. Süleymaniye Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Netâyiciü'l-efkâr fi tefsiri's-suveri's-selâs*. Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 1594: 1a-7b. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*. 730/5: 41b-42b. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zi'l-âyâti'l-Kerîme*. 2440/2: 18b-30b. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Risâle fi ta'dili'l-akvâl fi mes'eleti halki'l-a'mâl*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, 730/6: 43b-44b. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ*. Reşid Efendi, 998: 12b-22a. Süleymaniye Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Şerhü Tuhfeti'l-mulûk*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 1041/1: 1a-17a. Milli Kütüphane.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Ta'lika 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî kavlihî Te'âlâ*. 1794/4: 57a-59b. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Tefsîru sûreti Lokmân*. Konya İl Halk Kütüphanesi, 1258/2: 2a-8b. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

et-Tarsûsî, Muhammed. *Zahîretü'l-mutezevvicîn fî Şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 896: 1-92. Milli Kütüphane.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ali b. Ömer el-Kâtibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 41-42. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yılmaz, Saim. "Tarsus'un Müslümanlar Tarafından Fethi". *Türk İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, Bildiri ve Müzakereler (Tarsus, 28-30 Mayıs 2010)*. Ed. Abdulkadir Evgin. 29-36. Tarsus: TDV Tarsus Şubesi Yayınları, 2010.

ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm, Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 5. Baskı. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1400/1980.

Nafaka Yükümlüsünün Nafakası ile Sorumlu Olduğu Kimselere Zekât Vermesinin Fıkhi Açidan Değerlendirilmesi

Evaluation Of The Intelligence Of Nafaka Obligation To The Persons That Are Responsible For The Participation

Muhammed ÇUÇAK

Dr. Öğr. Üyesi., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer. Member, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law.

Osmaniye, Turkey

muhammedcucak@osmaniye.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3177-4837

Geliş Tarihi: 21.01.2019, Kabul Tarihi: 17.05.2019

DOI: 10.34085/ buifd.515502

Öz

Malî ibadetlerin başında gelen zekât, İslâm'ın beş temel esaslarından biridir. Zekât ile ilgili meseleler, geçmişte olduğu gibi günümüzde de âlimler ve araştırmacıların ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Zekât, klasik kaynaklarda kitabın içindeki bir başlık altında ele alınırken, günümüzde kimi zaman müstakil kitapların, kimi zaman makalelerin konusu olmaktadır. Zekât, içinde birden fazla mesele ve konu barındırmaktadır. Bunların içinde üzerinde fakihlerin ittifak ettiği meseleler olduğu gibi ihtilaf ettiği meseleler de vardır. Üzerinde ihtilafın yaşandığı meselelerden biri de zekâtın kimlere verilip verilmeyeceğidir.

Fakihler, zekâtın nelere verileceği konusunda birkaç sınıf üzerinde ittifak etmiştir. Ancak söz konusu sınıfların kapsamı içine kimlerin dâhil edilip edilmeyeceği hakkın-

da ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin, anne baba gibi yakın akrabalara zekât verilmesi ihtilaf edilen konulardandır. Fakihlerin ekseriyetine göre anne baba gibi kendisine nafakası vacip olan kimselere zekât verilmesi caiz görülmezken, bir kısım fakihe göre kimi durumlarda onlara zekât verilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. İşte bu çalışmamızda anne-baba, çocuklar ve eş gibi nafaka hakkı olan kimselere zekât verilip verilmeyeceği konusu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zekât, Zekâtın verileceği yerler, Nafaka, Anne-Baba, Çocuklar.

Abstract

The zakat in the beginning of financial worship, is one of the five basic principles of Islam. Issues related to intelligence continue to be the center of attention of scholars and researchers as in the past. While Zakat is discussed under classical titles in the book, it is sometimes the subject of independent books and sometimes articles in our age. Zakat contains more than one issue and subject. In these, there are some issues in which there are disputes, as are the issues of the alliances. One of the issues on which the dispute is experienced is the question of who will not be given and who will be given.

The Fakihs allied themselves with several classes on the place where the zakat was to be given. However, they disagreed about who may be involved in the scope of the class. The issue of giving zakat to close relatives like parents is controversial. According to the majority of Fakih, while it is permissible to give zakat to those who like him or her as a parent. in some cases there is no harm in giving them zakat according to some of them. In this study, whether parents, children and spouses like alimony will be given will be discussed.

Keywords: Zakat, places where intelligence is given, Alimony, Parents, Children.

GİRİŞ

Zekât ibâdeti İslam hukukunda “زكاة” z-ka” kelimesinden türeyen “زكاة” z-k-a-t” kelimesi ile ifade edilmiştir. Mezkûr kelime Arapça olup sözlükte; “büyümek, artmak, arındırmak, bereket, övmek, iyi olmak” manalarına gelmektedir.¹ Zekât, Kur’an-ı Kerim’de “zekât” sözcüğünün yanı sıra “sadaka” örneğin: (et-Tevbe 9/60), bazen “hak” örneğin: (ez-Zâriyât 51/19), kelimeleriyle de ifade edilmiş olup oldukça sık

1 Ebû'l-Fazl Cemaluldin Muhammed b. Mükerrrem b. Menzûr el-İfrikî el-Misrî, “z-k-v”, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü Sadır, ts.), 14: 358; es-Seyyid Murteza el-Hüseyn ez-Zebidi, “z-k-v”, *Tâcu'l-Ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdu's-Subûr Şâhîn, (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sikâfe ve'l-Funûn ve'l-Edeb, 1422/2001), 38: 220; Butrus el-Bustânî, “z-k-v”, *Muhîtu'l-muhît*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1407/1987), 375; Mecme'ü'l-luğâti'l-Arabiyye, “z-k-v”, *el-Mu'cemü'l-vesît*, 2. bs. (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiye, ts.), 396.

zikredilmiştir. Şöyle ki Kur'an'da yirmi yedi yerde "namaz" tabiri ile birlikte ve üç yerde de tek başına zikredilmek üzere toplam otuz yerde geçmektedir.² Fıkıh literatüründe zekâtın tanımı, her mezhep tarafından farklı tabirler ile yapılmış olsa da genel olarak: "Belli bir tür malın belli bir miktarını, belirli bir kimseye zorunlu olarak vermekten ibaretir." şeklinde yer almıştır.³ Zekâtın, dünyada malın bereketini; ahirette ise sevabını arttırdığından ve zekât veren kimseyi günahlardan arındırdığından mezkûr kelimeyle ifade edildiği ileri sürülmüştür.⁴ Zekât, kelime şahadet ve namaz gibi İslam'ın farziyeti kat'î olan beş şarttan ve önemli rükünlerinden biridir. Farziyeti ise Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabittir.⁵

İslâmî literatürde zekâtın farz kılındığı zaman ve yeri ile ilgili genel eğilim, zekâtın hicretin ikinci yılında Medine'de farz olduğu yönündedir.⁶ Ancak kaynaklar dikkatli taranıp incelendiğinde zekâtın Mekke ve Medine dönemi olmak üzere birkaç aşamada tedrici bir şekilde farz kılınmış olduğu anlaşılmaktadır. Zekât, Mekke'de miktarı ve nisabı belirtilmeden mücmel bir şekilde farz kılınmıştır. Zira onunla ilgili inen ayetlerin içinde Mekke'de inmiş ayetler de vardır.⁷ Medine'de hicretin ikinci yılda zekâtın miktarı ve nisapları açıklanmıştır.⁸ Bu, âlimlerin zekâtın hicrî ikinci yılında Medine'de farz kılınmış olduğu kanaatine varmasının nedenidir. Hicretin dokuzuncu yılına gelindiğinde ise zekâtın kimlere ve hangi sınıf kişilere verileceği

- 2 Said b. Ali b. Vahpe el-Kahtânî, *ez-Zekât fi'l-İslam*, 3. bs. (Kasb: Merkezî'd-De've ve'l-İrşâd, 1431/2010), 15.
- 3 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, "ez-Zekât", *Mu' cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, (Kahira: Dârü'l-Fadile, ts.), 99.
- 4 Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1409/1989), 2: 149.
- 5 Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedaiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmet Abdülmevcud 2. bs. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 371; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3. bs. (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 4: 5.
- 6 Şihâbüddin Seyyid Mahmud Âlûsî el-Bağdadî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 13: 221; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-menâr*, 2. bs. (Kahira: Dârü'l-Menâr, 1366/1947), 4: 275; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 3. bs. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989), 2: 733; Hayreddin Karaman, *İslâm hukuku tarihi*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1409/1989), 84.
- 7 Meselâ bk. el-A'raf 7/156; el-Enbiya 21/73; Fussilet 41/7.
- 8 Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, 2. bs. (Riyad: Dârü Tayyib li'n-Neşr ve't-Tevz, 1420/1999), 5: 259; Heyet, "İslam", *el-Mevsûâtü'l-fıkhiyye*, 2. bs. (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1406/1986), 4: 270; Muhammed b. Salih el-Useymîn, *Fetâva fi ez-zekât ve's-siyâm*, nşr. Fahd b. Nasir b. İbrahim es-Süleyman, (Riyad: Dârü's-Süreyya, 1429/2008), 15.

tafsili bir şekilde beyan edilerek zekâtla ilgili hükümler tamamlanmıştır. Böyle bir sonuca varmamızı sağlayan amil, zekâtın ne gibi yerlere verileceğini açıklayan ayetin yer aldığı tövbe suresinin hicri dokuzuncu yılda inmiş olmasıdır.⁹

Çalışmamızda önce zekâtın verileceği sınıflar tespit edilmeye çalışılacak, sonra çalışmamızın asıl konusu olan anne-baba ve eş gibi nafakası vacip olan kimselere zekât verilip verilmemesi konusunda fakihlerin görüşlerine ve kendi değerlendirmelerimize yer verilecektir.

1. ZEKÂTIN VERİLECEĞİ SINIFLAR

Açıklaması Kur'an'da yer alan zekâtla ilgili hükümlerin biri de zekâtın verileceği yerlerdir. Kur'an'da zekâtın miktarına ve nisaplarına yer verilmezken zekâtın kimlere verileceği detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Konuyla ilgili ayet şudur: "Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." (et-Tevbe 9/60).

Ayetten zekâtın sekiz sınıfa verileceği anlaşılmaktadır. Fakihler arasında söz konusu sınıfların tamamına zekât verilip verilmeyeceği hususunda kayda değer bir ihtilaf yoktur. Ancak mezkûr sınıfların kapsamına kimlerin gireceği hususu ihtilaflıdır. Adı ayette geçen sekiz sınıfla ilgili fakihlerin görüşleri şöyledir:

1.1. Fakirler

Zekâtın pay verileceklerin en başında fakir sınıfı zikredilmiştir. Fakir kelimesi sözlükte; omurgası kırık, suyun kaynağı ve muhtaç manalarına gelmektedir.¹⁰ Ancak zekâtın sarf yerlerinden biri olarak "fakir" kelimesinden kimlerin kastedildiği konusunda fakihler ihtilafa düşmüşlerdir.

Hanefiler ve Mâlikîler'e göre fakir, kendi ihtiyaçlarını ancak karşılayabilecek nisap miktarı veya daha az malı bulunan ya da mal-mülkü nisap miktarına ulaşan ancak senelik ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyen kimsedir.¹¹

9 Ebû Bekr Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavi, (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 4: 255; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-mûnir: fi'l-akidetî ve's-şeria'ti ve'l-menhec*, 10. bs. (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1430/2009), 5: 439.

10 İbn Menzûr, "f-k-r", 5: 60; ez-Zebidi, "f-k-r", *Tâcu'l-Ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Hüseyin Nessâr, (Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1394/1974), 13: 334.

11 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 466; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, thk ve thrc. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdi, (Beyrut:

Şâfiîler ile Hanbelîlerce fakir, hasta olsun olmasın, dilensin dilenmesin, meslek sahibi olsun olmasın kendi ihtiyaçlarını karşılamaya gücü yetmeyen veya hiç geliri olmayan ya da geliri ancak kendi ihtiyaçlarının yarısını bile karşılamaya yetmeyen kimsedir.¹²

1.2. Miskinler

Kur'an'ın sıralamasına göre zekâtın pay verilecek sınıfların ikincisi miskinlerdir. Miskin, "s-k-n" den türemiş olup bu kelime sözlükte; sakinleşmek, hareketsiz olmak, yerleşmek, acının dinmesi ve susmak gibi anlamlara gelmektedir. Miskin ise yoksul, fakirlikten hareketi kısıtlanan, sefil ve zavallı kimselere denmektedir.¹³ Zekâtın pay alacak sınıflardan biri olarak "miskin" ibaresinden kimlerin kastedildiği konusunda fakihler farklı görüşlere sahiptirler:

Hanefîler, miskinini hiç geliri olmayan ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak için dilenmeye muhtaç kimse olarak tanımlarken Mâlikîler ise miskininin elinde hiçbir şey bulunmayan kimse olduğunu söylemişlerdir.¹⁴

Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 265-266; Şeyh Nizam el-Burnehâbü'rî ve Heyet, el-Fetâva'l-Hindiyye, zbt ve tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahman, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1: 206; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn, reddü'l-muhtâr alâ dürrî'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003), 3: 283-284; Şemsüddin eş-Şeyh Muhammed Urfe ed-Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, (Kahire: Dârü İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabiyya, ts.), 1: 492; Ahmet b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî, *Bulgatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik ala Şerhi's-Sagâr*, tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1: 425; Muhammed el-Arabî el-Karevî, *el-Hulâsatu'l-fıkhiyye alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikîyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 176.

- 12 Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, (Mensura: Dârü'l-Vefa, 1422/2001), 3: 182; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet Abdülmevcud, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 8: 487; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhi'l-mühezzebe li's-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necib Mutî, (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 6: 171; Alâeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmet b. Hanbel*, tsh ve thk. Muhammed Hamid Fıkî, 2. bs. (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasî'l-Arabî, 1374/1986), 3: 218; Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' anî'l-iknâ'*, thk. Lecnetün Müttehassisetün fi Vizâreti'l-Adli, (b.y. 1421/2000), 5: 117.

- 13 İbn Menzûr, "s-k-n", 13: 211 ve 214; Bustânî, "s-k-n", 418; *el-Mu'cemü'l-vesîf*, "s-k-n", 440.

- 14 Kâsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 2: 466; İbnü'l-Hümâm, *Şerhi Fethi'l-Kadîr*, 2: 266; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 206; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 3: 284; *Hâşiyetü'd-Dusûkî*, 4: 432; Sâvî, *Bulgatü's-sâlik*, 1: 425; Karevî, *el-Hulâsatu'l-fıkhiyye*, 1: 179.

Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre miskin; dilensin dilenmesin, bir meslek sahibi olsun olmasın, ihtiyaçlarının çoğunu karşılayabilecek gelire sahip kimsedir.¹⁵

1.3. Zekât Toplama Memurları

Ayette belirtildiği gibi zekâtın pay verilecek sınıfların üçüncüsü zekât toplayan memurlardır. Bu ayet, zekât toplama ve dağıtma işlerini devletin veya bir kurumun yürütebileceğine işaret etmektedir. Zekâtı toplayanlar, kayda geçirenler, muhafaza edenler, ihtiyaç sahiplerinin tespitini yapanlar ve dağıtanlar zekât memuru sınıfına dâhildirler ve zekâtın pay alabilirler. Fakihler, zekât memurlarının adâlet sahibi, hür, bulûğa ermiş, zekâtla ilgili hükümleri bilmiş, akıllı, güvenilir kişiler olmaları gerektiği şartını ileri sürmüşlerdir.¹⁶

Fakihler zekât memurlarında bulunması gereken şartları kendi döneminin şartlarına göre ortaya koymuş olsalar bile bu şartların ekseriyetinin yaşadığımız çağın kriterlerini taşıdığını ve onların günümüzde de zekât memurlarında bulunması gereken şartlar olduğunu düşünmekteyiz. Bu şartlara ek olarak günümüzde zekât memurlarının özellikle yurt dışına gidecek olanların gideceği yerin dilini ve örf-âdetlerini bilmesi, halkı İslam ile yeni tanışan yerlere gidecek olanların onlara İslam'ı anlatabilecek kadar bilgili olması gerektiğini söyleyebiliriz.

1.4. Kalpleri İslâm'a Isındırılacak Olanlar (Müellefe-i Kulûb)

Bu, İslâm'ın ilk çağlarında Ebû Süfyan (ö. 30/650), Sefvân b. Ümeyye (ö. 35/655) gibi kâfirlerden ve Adî b. Hatem (ö. 68/688), Uyeyne b. Hısn (ö. 30/650) gibi İslam ile yeni tanışan kişilerden oluşan sınıftır. Bu sınıfta yer alanlar genelde kendi kavmi ve aşiretinde söz ve güç sahibi kişilerdi.

Ayetin gereği Peygamber (a.s.v.)'in döneminde bunlara zekâtın pay veriliyordu. Sebebi ise onları İslâm'a ısındırmak veya onlardan gelebilecek herhangi bir tehlikeyi önlemek ya da onları İslam üzerinde tutmaktır. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) dönemine gelindiğinde Hz. Ömer'in (ö. 23/644) önerisiyle söz konusu kişilerin zekâtı iptal edilmiştir.¹⁷ Hz. Ömer'in bu davranışıyla Peygamber (a.s.v.)'in vefatından sonra

15 Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 182; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 487; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 171; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3: 218; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5: 117.

16 Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 9; Kâsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 2: 467; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 3: 284; Şehabeddin Ahmet b. İdris el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacci, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 3: 145-146; Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmet b. Cüzey el-Kelbi el-Mâlikî el-Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fikhiyye*, thk. Muhammed b. Seydi Muhammed Mevlay, (b.y. ts.), 214; Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 183; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 493-495; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3: 223; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5: 126-127.

17 Muhammed b. Yusuf, Ebû Hayyan el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Adil Ahmet AbdülMevcut ve Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 5: 59; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 10: 122; Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-menâr*, 10: 574; Serahsî, *el-Mebsût*, 3:

bu gibi kişilerin zekâtıdaki payının kalkmış olduğu Hanefîler ve çoğu Mâlikîler'in görüşüdür. Bazı Hanefîler'e göre bu hususta sahâbenin icmâsı vardır. Ancak kimi fakihe göre bu sınıf kişilerin zekâtıdaki payı kıyamete kadar devam edecektir.¹⁸

1.5. Köleler

Zekât sınıfları içinde zikredilen kölelerden kimlerin kastedildiği erken dönemden itibaren ihtilaf konusu olmuştur. Kimileri, bunların hürriyetine kavuşmak için efendisiyle anlaşma yapan köleler olduğunu savunurken kimileri de bunların sadece efendisiyle anlaşma yapan değil, mutlak köleler olduğunu savunmuşlardır.

Bunların efendisiyle anlaşma yapan kölelerin olduğunu savunanlar; Ali b. Ebî Talib (ö. 40/661), Said b. Cübeyr (ö. 95/713), İbni Şihab ez-Zühri (ö. 124/741), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Ebû Hanife (ö. 150/767), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), es-Sevrî (ö. 161/777) ve Şâfîler'dir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bir görüşü bu doğrultudadır. Zekâtıdan pay alacak kölelerin mutlak köleler olduğunu savunlar ise Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), imam Mâlik (ö. 179/795), Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (ö. 168/784) ve Ebû Sevr (ö. 246/860)'dir. Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. Bu görüş sahiplerine göre azat edilen kölenin velayetinin, azat edene değil tüm müslümanlara veya devlete ait olması şartıyla zekât için ayrılan para ile köle satın alıp onu azat etmek caizdir. Kimi Hanbelî'ye göre köle sınıfı için ayrılan payın müslüman esirleri kurtarmak için kullanılması da caizdir.¹⁹

1.6. Borçlular

Hanefîlerce bunlardan maksat borçlu olup elindeki mal nisap miktarına ulaşmayan veya başkalarına borç verip onu alamayan ve elinde ise nisap miktarından daha az mal olan kimselerdir. Çünkü Hanefîler, ayetteki "el-Ğarimîne" kelimesinin hem borçluyu hem de borç sahibini ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'e göre borçlulara zekât vermek fakirlere zekât vermekten daha iyidir. Hanefî kaynaklarda borçlunun borcu hangi amaç için aldığı ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.²⁰

9; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 3: 287-288; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 146; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 499-500.

18 Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 59; Kâsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 2: 470-471; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kimâ'*, 5: 136-137.

19 Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 9-10; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 3: 286-287; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 146-147; Sâvî, *Bulgatü's-sâlik*, 1: 428; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 502-504; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 183-190; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3: 228-232; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kimâ'*, 5: 140-144.

20 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 207; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 3: 289.

Mâlikîler, bunların içki içmek ve kumar oynamak gibi kötü işler için değil ailesini geçindirmek için borç alan kimseler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aldığı borcu kötü işlere kullanan sonra tövbe eden kimseye zekât verilmesi ihtilaflıdır. Mâlikîler borçluya zekâtın pay verilmesi için borçlunun borcu ödeyecek durumda olmamasını, borcun zekât ve keffaret gibi Allah borcu değil insanlara ait borç olmasını, zekât verildiğinde borçlunun durumunda bir iyileşmenin bulunmasını ve borcu zaruri ihtiyaçları için almış olmasını şart koşmuşlardır.²¹

Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre borçlulardan maksat kendi menfaati veya toplumun maslahatı için borç alıp onu ödemeye gücü yetmeyen kimselerdir. Bunlar, borcu ailesini geçindirmek gibi gerekli olan ihtiyaçları için kullanmak amacıyla almış olmalı ve bu konuda aşırılığa kaçmamalıdır.²²

1.7. Allah Yolunda Olanlar

Cumhur, Allah yolunda olanlardan mücahitlerin kastedildiği görüşündedir. Müslümanların lehine ve gayrimüslimlerin aleyhine casusluk yapanlar ve sınır güvenliğini koruyanlar da zekât alabilirler. Hanefîler, mücahitlerin zekâtın pay alabilmesi için onların fakir olmasını şart koşmuşlardır. İçinde İmam Mâlik'in de bulunduğu bazı Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler, savaş devam ettiği süre içinde zengin mücahitlerin de zekât alabileceklerini ileri sürmüşlerdir. Hanefîler ve Mâlikîler, mücahitlerin niteliği üzerinde durmazken Şâfiîler ile Hanbelîler, mücahitlerin devletten düzenli maaş alan değil gönüllü olarak savaşa katılan kişiler olmalarını şart koşmuşlardır.²³

Bunlar, Allah yolunda sınıf ile ilgili ileri sürülen genel görüşler olup Fahreddin er-Râzî (ö. 604/1207) gibi bazı müfessirler ve Kâsânî (587/1191) gibi bazı fakihler, erken dönemden itibaren "Allah yolunda" sınıfının anlamının sadece mücahitleri kapsamayacağını düşünerek ona tüm hayırlı işleri dâhil etmişlerdir.²⁴

1.8. Yolda Kalmış Yolcular

Bunlar, yolculuğa çıkmış ve parası bittiğinden varacağı yere varamayan kimse-lerdir. Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'e göre yolda kalma sıfatıyla zekât alabilecek olanlar, sadece yaşadığı yerden ayrılan ve parası kalmadığından dolayı yolda

21 Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 147-148; Sâvî, *Bulgatü's-sâlik*, 1: 428-429.

22 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 8: 508-509; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 191-193; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3: 233; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5: 144.

23 Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 10; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 148; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber en-Nemri el-Kurtubî, *el-Kâfî fi fihri ehli'li-Medineti'l-Mâlikî*, 2. bs. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 114; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 198-202; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5: 146-150.

24 Muhammed er-Râzî Fahreddin b. Allame Ziya'u'd-Din Ömer el-Müştehir bi Hatîbî'r-Rey, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 16: 115; Kâsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 2: 471.

kalanlardır. Şâfîler'e göre yolda kalan kimselerin yanı sıra henüz yaşadığı yerden ayrılmayan ve muhtemel yolda parası bitecek olanlara da zekât verilebilir. Kimi Mâlikîler'e göre bunlar hacılardır. Yolda kalanların kendi memleketlerinde zengin olmaları zekât almalarına mani değildir. Yolculuğun dini kurallara uymayan amel-ler veya gezip eğlenmek gibi faydasız işler için olmaması, yolcunun zekât sadece ihtiyacına yetecek kadar alması şarttır. Yolda kaldığında borç alıp memleketine dönebilecek durumda olan kimselere zekât verilir verilmemesi fakihler arasında ihtilaf konusudur.²⁵

Yukarıda tanımlı yapılan sekiz sınıfa zekât verilmesi ayet ile belirtilmiştir. Bunların zekâtta pay alabilmesi için ayette herhangi bir şart zikredilmezken fakihler ise birtakım şartları ortaya koymuşlardır. Örneğin; kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlar hariç diğer sınıfların müslüman olmaları ve köleler dışında diğer sınıfların ise hür olmaları gerekmektedir. Hanefîler, zekât memurları, köleler ve yolda kalmışlar dışında diğer sınıfların fakir olmalarını şart koşarken Şâfîler ise fakir, miskin, köleler, borcu kendi menfaati için alan borçlu ve yolda kalmış yolcuların fakir olmalarını benimsemişlerdir.²⁶

2. ARALARINDA NAFKA SORUMLULUĞU BULUNAN KİMSELER

Zengin kişinin, nafakasını karşılamakla yükümlü olduğu kimselere zekât vermenin hükmüne geçmeden önce nafakanın ne olduğu üzerinde durmak ve akrabaları içinden kimlerin nafaka almak hakkına sahip olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Zira nafaka, alanı geniş bir kavramdır ve akrabaların tamamı nafaka yükümlüsüne yakınlık açısından aynı derecede değildir.

2.1. Nafakanın Tanımı

"Harcamak, tüketmek" manasına gelen "infāk" lafzından türetilen "nafaka" kelimesi sözlükte azık ve ihtiyaçların karşılanması maksadıyla harcanan para vb. maddî değerler anlamına gelir. Istılahta ise genel anlamıyla "hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar"²⁷ şeklinde ifade edilmiştir. Nafakanın, hayvan nafakası, iddet nafakası, hısımlık ve akrabalık nafakası gibi çeşitleri bulunmaktadır. Ancak biz burada sadece akrabalık, evlilik ilişkisinden kaynaklanan nafaka ve nafaka alması gerekli olan kimseler üzerinde

25 Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 10; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 148-149; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 202-205; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5: 150-151.

26 *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 3: 283; *Hâşiyetü'd-Dusûkî*, 1: 492; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8: 210.

27 Celal ERBAY, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: DTV Yayınları, 1427/2006), 32: 282.

duracağız. Asıl amacımız nafakayı tüm yönleriyle ortaya koymak olmadığı için konuya detaylı şekilde değil genel olarak değineceğiz.

2.2. Nafaka Sorumlusu ve Alacaklılar

Nafaka alacaklıları, yakınlık derecesine göre küçükten büyüğe doğru sıraya koymak gerekirse önce çocuklar, sonra anne-babalar ve bunların anne-babaları gelir. Bunlara usul ve fûrû denilir. Daha sonra eşler ve kimi fakihlere göre nafaka alacak olan yakın akrabalar gelmektedir.

Çocukların nafakası babaya aittir. Küçük çocukların ve sakatlık, felç gibi kalıcı hastalık veya ilim tahsili gibi makul bir sebepten dolayı kendi ihtiyaçlarını karşılamaya gücü yetmeyen muhtaç büyük erkek çocuklarının nafakası da babanın üzerine vaciptir. Kız çocukların nafakası evleninceye kadar ve evlendikten sonra boşanması durumunda babaya aittir. Çocukların nafakayı alabilmesi için hür olmaları şarttır. Babaları ölmüş veya nafakayı veremeyecek durumdaki çocukların nafakasını, Ebû Hanife'ye göre anne ile babanın babası yani dede, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ile Muhammed'e (ö. 189/805) göre anne, Şâfiîler ve Hanbelîlere göre dede üstlenir. Mâlikîler'e göre çocuğun nafakası ne anneye ne de dedeye aittir.²⁸

Yaşlılık veya hastalık ya da fakirlik sebebiyle muhtaç durumdaki anne-babanın nafakası erkek olsun kız olsun imkânı olan çocuklara aittir. Bu, fakihlerin üzerinde ittifak ettiği görüştür. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre yoksul dede ve ninelerin nafakasını da imkânı müsait olan torunları üstlenir. Mâlikîler dede ve ninelerin nafakasından torunlarının sorumlu olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hanbelî dışındaki diğer mezheplere göre anne-baba, dede-ninelerin farklı dinden olmaları çocuklarından veya torunlarından nafaka almalarına engel değildir.²⁹

Hanefilerce kardeş, amca ve teyze gibi aralarında ebedi evlenme yasağı olan yakın akrabalar, Hanbelîlerce asabe yoluyla olsun ashâbü'l-ferâiz yoluyla olsun miras yollarından biriyle mirasçı olanlar, şartların oluşması halinde karşılıklı olarak birbirinin nafakasından sorumludurlar. Mâlikîler ve Şâfiîler'e göre yakın akrabalar arasında böyle bir sorumluluk bulunmamaktadır.³⁰

28 Kâsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 5: 178; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 4: 371; Abdüsselam b. Seîd Tenûhî Sehnûn, *el-Müdevenetü'l-kübra*, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1323/1905), 1: 298; Sâvî, *Bulgatü's-sâlik*, 2: 492; Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fikhiyye*, 362; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 477 ve 479; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, (Cize: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1417/1997), 5: 99 ve 103.

29 İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 4: 375; Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fikhiyye*, 365; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 487; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 5: 99.

30 İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 4: 378; Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fikhiyye*, 364-365; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 491; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 5: 100.

Kadın zengin olsun fakir olsun, müslüman olsun gayrimüslim olsun kocasına karşı kadınlık görevini yerine getirdiği süre içinde kadının nafakasının kocaya ait olacağı konusunda fakihler arasında herhangi bir ihtilaf görülmemektedir.³¹

Yukarıda adı geçen kişiler, şartlar meydana geldiğinde aralarında birbirine nafaka vermeleri zorunlu olan kimselerdir. Bu hususta ileri sürülen deliller “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfе uygun olarak babaya aittir.” (el-Bakara 2/233), “Biz, insana, ana babasına iyilik etmesini emrettik.” (el-Ankebût 29/8), “Fakat dünyada onlar (anne-baba) ile iyi geçin.” (Lokman 31/15), ayetleri ile “Şüphesiz kişinin yediği en temiz (helal) şey, kazancından olanıdır. Kişinin çocuğu da onun kazancıdır.”³², “Şüphesiz sizlerin yediklerinizin en temiz (helal) olanı, kazandıklarınızdan olan şeylerdir. Şüphesiz çocuklarınız da kazandıklarınızındır.”³³ ve “Sen ve malın babana aittir.”³⁴ gibi hadislerdir.

Naslarda sadece kadının nafakasının kocaya ve anne-babanın nafakasının çocuklara ait olacağı açıkça ifade edilmiştir. Çocukların nafakasının babaya ait olmasının gerekliliği, Allah’ın “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfе uygun olarak babaya aittir.” (el-Bakara 2/233) ayetinin “baba” kelimesinin anlamından çıkartılmıştır. Yani yalnız baba olmak çocuğun nafakasının kendisine ait olacağına yeterli bir sebep olduğu düşünülmüştür.³⁵ Bunların dışındaki kimselerin nafakasının ise içtihat yoluyla belirtilmiş olduğu görülmektedir. Bu durum, nafaka sorumlusu ve alacaklısının kimler olacağı ve nafaka alanının dar veya geniş tutulması hususunda fakihlerin ihtilafa düşmesine sebep olmuştur.

3. ARALARINDA NAFKA SORUMLULUĞU BULUNAN KİMSELERE ZEKÂT VERİLMESİ

Kanaatimizce nafaka yükümlüsünün, nafakası ile sorumlu olan kimselere zekâtı dolaylı yoldan vermesinin caiz olmasında fakihler arasında bir ihtilaf yoktur. Meselâ; bir kimsenin zekâtının bir kurum veya devlet aracılığıyla fakir veya zekât memuru olan babasına ve fakir veya zekât memuru olan oğluna verilmesinde bir sakınca yoktur.

31 İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 4: 340; Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fıkhiyye*, 362; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 409; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 5: 77.

32 Ebû Abdîrrahman, Ahmet b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk ve thr. Hasan Abdul Mun'im Şelbî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “buyû” 30.

33 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, thr ve tlk. Muhammed Nasrüddin Albeni, (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, t.y.), “Tirârât” 12.

34 *İbn Mâce*, “Tirârât” 12.

35 İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 4: 372.

Çünkü burada zekâtı asıl teslim alan taraf, kurum veya devlettir. Fakihlerin arasındaki ihtilaf ise anne-baba, dede-nine, çocuk ve torunlar gibi usul-fürûların ve kara-kocanın birbirine doğrudan zekât vermesinin caiz olup olmaması doğrudur.

1.1. Zekât Verilmesinin Caiz Olmadığını Savunanlar

Fakihler; akrabalara zekât verilir verilmemesini nafaka meselesiyle irtibatlandırarak ele almışlardır. Bu konudaki ihtilaf ve içtihat farklılıkları delil farklılığından ziyade büyük ölçüde nafaka meselesindeki görüş ayrılıklarından kaynaklanmış olmasıyla birlikte her mezhebin konuya yaklaşımı farklı olmuştur.

Hanefîlerce aralarında zekât alıp vermenin caiz olmayacağı kimseler sadece anne-baba, çocuk, torun, dede ve ninelerdir. Yani bir kimse annesi, babası, torunu, ninesi veya dedesinden zekât alamaz veya onlara zekât veremez. Zira bu kimselerin arasında birbirinin mallarıyla faydalanma hukuku bulunmakta ve aralarında zekât verip almaları ile bir yönüyle malı kendilerine vermiş olmaktadır. Bu sebeple “zekât verme” eylemi tam anlamıyla gerçekleşmiş sayılmamaktadır. Bunların fakir sınıfından olmaları ile başka sınıftan olmaları arasında hiçbir fark yoktur. Hanefîler’e göre kardeş ve amcalar gibi yakın akrabalar, aralarında nafaka sorumluluğu olan kimseler olmasına rağmen birbirinin zekâtını doğrudan alabilirler. Hatta zekâtın bu gibi kimselere verilmesi daha faziletlidir.³⁶

Mâlikîler’e göre aralarında zekât vermenin veya almanın caiz olmayacağı kimseler sadece anne-baba ve çocuklardır. Çünkü bunlar, anne hariç aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişilerdir. Mâlikîler dede, nine ve torunlar gibi aralarında nafaka sorumluluğu bulunmayan usul-fürûların birbirine zekât vermenin caiz olup olmaması hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu kimselere zekât vermek kimine göre caiz, kimine göre caiz değil, kimine göre mekruh ve kimine göre müstehaptır. Mâlikî metinlerinden mekruh görüşünün İmam Mâlik’e ait olduğu anlaşılmaktadır.³⁷ Böylece Mâlikîler’in de zekât ile nafaka konusunu kimi yerlerde ayırdığı görülmektedir.

Şâfiîlerce birbirine zekât vermenin caiz olmayacağı akrabalar sadece anne-baba, çocuk, torun, dede ve ninelerdir. Bu kişilerden biri öbürüne zekât veremez ya da ondan zekât alamaz. Zira zekât ihtiyaç sahiplerine verilir, bunlar aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişiler olduğundan dolayı ihtiyaç sahibi olan kimse kendisine zengin akrabasından geleceği nafaka ile zengin sayılır. Bunların dışında kalan kardeş ve amca gibi yakın akrabaların kendi aralarında zekât verip almalarında bir sakınca yoktur.³⁸

36 Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 11; Kâsânî, *Bedaiü’s-sanâi’*, 2: 483; İbnü’l-Hümâm, *Şerhü Fethi’l-Kadîr*, 2: 274.

37 Sehnûn, *el-Müdevvene*, 1: 297; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 14; Gurnâtî, *el-Kevâninü’l-fikhiyye*, 214.

38 Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 200; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8: 535; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6: 222.

Hanbelîler'e göre aralarında zekât vermenin caiz olmayacağı kimseler sadece anne-baba, çocuk, torun, dede ve ninelerdir. Bunların birbirine mirasçı olup olmamasının arasında bir fark yoktur. Çünkü bunlar bir soyun direğidir; aralarında genelde mülkten yararlanma ilişki ve nafaka sorumluluğu bulunan kimselerdir; birinin öbürüne zekât vermesi üzerine vacip olan nafakadan kaçmak, malı bir açıdan kendine vermek sayılır. Kardeş ve amca gibi yakın akrabalara gelince bunlardan herhangi bir sebepten dolayı zekât sahibi akrabasına mirasçı olamayan kimseye zekât verilmesinde bir sakınca yoktur. Meselâ bir mal sahibi, oğlu ve amcası gibi üç kişinin olduğunu varsayalım. Bu durumda mal sahibinin oğlu mal sahibinin amcasını mirastan mahrum bıraktığı için amca, mal sahibine mirasçı olamaz. Dolayısıyla amcanın mal sahibinden zekât alması caizdir. Birbirine mirasçı olabilecek yakın akrabalarına zekât verilmesinin caiz olup olmaması hususunda Hanbelîler arasında ihtilaf mevcut olup kimine göre caiz, kimine göre caiz değildir. Caiz olduğunu savunanların görüşü Hanbelî mezhebinde daha güçlü görüş olarak kabul edilmiştir. Ayrıca zevi'l-erhâm olan yakın akrabalar mirasçı olsa bile zekât alabilirler.³⁹

Yukarıda zikredilen akrabalar aralarında zekât vermenin veya almanın caiz olmayacağı kimselerin dört mezhep fakihlerine göre anne-baba ve çocukların, bazı Mâlikî dışındaki fakihlere göre anne-baba ve çocuklara ilaveten dede-nine ve torunların olduğu anlaşılmaktadır. Bazı Hanbelîler hariç diğer fakihlere göre yakın akrabaların birbirinden zekât almaları caizdir. Usul ve fûrûların birbirlerinden zekât almalarının caiz olmayacağına dair ne Kur'an'dan ne de hadisten delil vardır. Bu hususla ilgili ortaya konulanlar ise görüldüğü gibi sadece nafaka ile zekâtı ilişkilendirerek ileri sürülen aklî delilden ibarettir.

1.2. Zekât Verilmesinin Caiz Olduğunu Savunanlar

Usul ve fûrû arasında zekât verme veya almanın caiz olmayacağını savunan fakihlere karşın kimi fakihler, bazı durumlarda onların da birinin öbüründen zekât almalarının caiz olacağını söylemişlerdir. Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişiler birbirinden fakir, miskin sınıfların dışındaki diğer sınıfların biriyle zekât alabilirler. Örneğin; köle, mücahit, borçlu veya zekât toplama memuru olan bir kimse babasından, dedesinden, oğlundan veya torunundan zekât alabilir. Şâfiîler borç alınma nedenini dikkate almazken Hanbelîler ise kendi harcamalarına kullanmak amacıyla değil sadece küs taraftarları barıştırmak maksadıyla alınmış olmasının gerekliliğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁰

39 İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4: 98-99; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3: 254-260; Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. Müflih, *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Muknî'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2: 418-423.

40 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 8: 535-536; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 222; Abdurrahman b. Abdullah el-Ba'î el-Hanbelî, *Keşfü'l-muhadderât ve'r-riyâzü'l-müzahirât li Şerhi Ahsari'l-muhtasarât*, thk. Muhammed b. Nâsır el-'Acî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 269.

Şâfiî ve Hanbelî kaynaklarında zekât memuru hariç diğer sınıfların zekâtı, bir kurum aracılığıyla almasının gerekli olup olmadığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak o kimselere zekât verilmesinin caiz olduğunu ifade eden ibarenin yapısına bakılırsa zekâtın kurum aracılığıyla almasının gerekli olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ibare: “Zekât, zekât veren kişinin babasına, annesine, dedesine, ninesine, çocuklarına, torunlarına verilmez ancak bunların zekât memuru, mücahit veya borçlu olmaları..... İstisnadır.”⁴¹ şeklindedir. Kanaatimizce bir kişinin kendi usul veya fûrûlarından zekât alabilecekleri durumların istisna olarak zikredilmesi, bunlara zekâtın kurum vasıtasıyla değil direk elden verilmesinin de caiz olacağını göstermektedir. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi bir kimsenin kurum aracılığıyla sadece zekât memuru, mücahit sıfatıyla değil fakir ve miskin sıfatıyla babası veya çocuğu tarafından kuruma verilen zekâtı alması tüm fakihlere göre de caizdir.

Usul ve fûrû arasındaki zekât meselesi ile ilgili hususlarda en geniş yolu izleyen âlimin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye’ye göre usul ile fûrûlar sadece köle, mücahit, borçlu veya zekât toplama memuru sıfatıyla değil gerekirse fakir ve miskin sıfatıyla da birbirinden zekât alabilirler. Üzerine vacip olan nafakayı fakir ve miskin olan babasına, oğluna, torununa, dedesine ve ninesine ödemeye gücü yetmeyen kimse zekâtını, söz konusu kişilere verebilir. Zira zekât alması için fakir ve miskin olmaktan ibaret sebep mevcut olup zekâtın verilmesine mani olacak herhangi bir durum yoktur.⁴²

Karı-koca; Fakihler tarafından benimsenen görüşlerden biri kocanın eşine zekâtını vermesinin caiz olmamasıdır. Hatta bu hususta icmâ olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü koca eşine bakmakla yükümlüdür. Ancak kadının kocasına zekâtını vermesinin caiz olup olmamasıyla ilgili ihtilaf mevcuttur. Ebû Hanife, İmam Mâlik ve kimi Hanbelîlerce kadının kocasına zekâtını vermesi caiz değildir. Çünkü bunların arasında menfaat ortaklığı vardır ve kadının kocasına zekâtını vermesi malı, sanki kendisine vermiş sayılır. Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Şâfiîler ve bazı Hanbelîler’e göre kadının kocasına zekâtını vermesi caizdir. Bu görüş sahipleri, yoksul kocasına ve yanındaki yetim çocuklara sadakada bulunmanın doğru olup olmadığını soran Abdullah b. Mes’ud’un (ö. 32/652) hanımı Zeynep’e Peygamber (s.a.v.)’in, söylediği: “İkişer ecir vardır; Akrabalık ecir ve sadaka ecir.”⁴³ hadisini delil olarak getirmişler-

41 Ba’lî, *Keşfü'l-muhadderât*, 269.

42 Şeyhü'l-İslâm Takiyyüddin Ahmet b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'etü'l-fetâvâ*, i'tina ve thrc. Amir Cezzar, Enver Baz, 3. bs. (Mansure: Dârü'l-Vefa, 1426/2005), 25: 54.

43 Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbü'rî, *Sahîhü Müslim*, i'tina, Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi, (Riyad: Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 1427/2006), “Zekât”, 45.

dir. Karşı görüştekiler bu hadisteki sadakadan maksadın zekât değil, nafile sadaka olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁴

Bunlar, fakihlerin bu hususta ileri sürdükleridir. Fakihlerin bu görüşlerine kendi kanaatimizi ekleyerek aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişilerin şu durumlarda birbirlerinden zekât alabileceklerini söylememiz mümkündür:

1.2.1. Borçlular

Mal sahibi zekâtını borçlu olan ve ödemeye gücü yetmeyen babasına, annesine, dedesine, ninesine, çocuğuna, torununa veya eşine verebilir. Borç muamelesinde borcu ödeme sorumluluğu sadece borcu alan kimseye aittir. Çünkü borçta zimmet esastır. Borç kimin zimmetindeyse onu ödemek babası veya çocuğu gibi başka birinin değil sadece onun üzerine düşer. Borçlunun hangi amaç için borç aldığı dikkate alınmalıdır. Burada “Borçlunun borcu kûs taraftarları barıştırmak için alması gerekir.” diyen Hanbelîlerin hassasiyetine büyük ölçüde katılmakla birlikte borçların sadece kûsleri barıştırmak gibi toplumun yararı için kullanılması amacıyla alınmış olmasının şart olmadığını, dolayısıyla gerekli ihtiyaçların karşılanması maksadıyla alınan borçlar için de zekât verilebileceğini söyleyebiliriz. Sebep ne olursa olsun borçlunun “Borcum akrabalarımın zekâtlarıyla bir şekilde ödenecek.” düşüncesiyle harcamalarda aşırılığa gitmemesi ve zekât ile borcunu kapattırmayı âdet haline dönüştürmemesi gerekir. Aksi takdirde zekât kendi amacı dışında kullanılmış olacaktır.

1.2.2. Başkalarına Bakmakla Yükümlü Olanlar

Kalabalık bir aileye sahip ve kazandıkları ailenin ihtiyaçlarını gidermeye yetmeyen bir kimsenin, babasından veya varlıklı çocuğundan zekât almasında bir sakınca yoktur. Verilen zekât genelde ailenin ihtiyaçlarına kullanılacağı ve aile fertlerinin nafakasından asıl sorumlu olan aile reisi baba olduğu için bir babaya, babası veya varlıklı çocuğu tarafından verilen zekât nafakasından sorumlu olan kimseye verilmiş sayılmayacaktır. Gerçi Hanevîler, kardeşin nafakasının kardeşine ait olacağını ileri sürmüş olsa da onlara göre de kardeşlerin birbirinden zekât almaları caizdir. Nafakasını vermeye gücü yetmeyen bir babanın çocuklarının nafakasının, çocukların dedesine ait olacağı daha önce zikredildiği gibi ihtilaflıdır. Dolayısıyla bir dedenin, çocuklarına bakmakta zorlanan çocuğuna zekâtını vermesi kimi fakihlere göre caizdir. Kanaatimizce muteber bir mezhep tarafından desteklenen bir görüşe uymanın herhangi bir sakıncası yoktur. Bir koca, bakmakla yükümlü olduğu annesi, babası veya başka kocadan çocukları olan eşine zekâtını verebilir. Çünkü bir kocanın sorumlu olduğu nafaka sadece eşinin nafakasıdır.

44 Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 11-12; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 14; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 536-537; Müflih, *el-Mübdî*, 2: 423.

1.2.3. Kalpleri İslâm'a Isındırılacak Olanlar

Daha önce zikredildiği gibi kimi fakihe göre bu sınıftaki kişilerin zekâtı iptal edilmiş, kimine göre kıyamete kadar devam edecektir. Günümüzdeki gibi müslümanların durumunun, içinde bulundukları sıkıntılardan dolayı desteklenmeye veya daha kötüye gitmesinin engellenmeye ihtiyacı olduğu bir dönemde bir kimse zekâtını vererek babasının, çocuğunun veya eşinin desteğini alması veya onların şerrinden korunması mümkünse, o kimsenin zekâtını onlara vermesinde bir mani yoktur.

1.2.4. Fakir ve miskinler

Aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişilerin fakir ve miskin sıfatıyla birbirlerinden zekât alabilecekleri sadece İbn Teymiyye'ye göre caizdir. İbn Teymiyye, bu kişilerin birbirlerinden zekât alabilmeleri için kendilerinde fakirlik sıfatının bulunmasının yeterli olacağını ileri sürmüştür. Düşüncemizce onların zekât müessesini kendi aralarında malları elden ele dolaştıracak bir araç haline dönüştürmemeleri için kendilerinde fakirlik sıfatının bulunmasının yanı sıra zekâtı veren ve alanların niyetlerinin halis ve samimi olmaları da çok önemlidir.

Aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişilerin söz konusu durumlarda birbirlerinden zekât alabilecekleri kanaatine varmamızı sağlayan faktör, onların bu gibi durumlarda zekât alabileceklerini yasaklayan herhangi bir delilin Kur'an'da veya hadiste bulunmamasıdır. Ayrıca ayette zekât verilecek kişiler mutlak şekilde zikredilmiştir. Dolayısıyla nafaka sorumlusu ile alacaklılar da ayete göre zekât alabilecek ve verebilecek kişilerdir. Ancak fakihler, bunların birinin öbüründen zekât alamayacağı yönündeki görüşlerini daha önce zikredildiği gibi açık delilden ziyade zekât ile nafaka müessesinin ilişkilendirildiği içtihat üzerine bina etmiş ve nafaka alacak olan taraf nafaka sorumlusundan zekât alamaz hükmüne varmışlardır. Fakihler, böyle bir içtihat yaparken kimi yerlerde çelişkiye düşmüşlerdir. Meselâ kimi fakihler, kardeşleri birbirlerinin nafakalarından sorumlu tutarken kendi aralarında zekât verip almalarını caiz görmüş, kimi fakihler de anneyi çocuğunun nafakasından sorumlu tutmazken annenin çocuğundan veya çocuğun annesinden zekât almalarını doğru bulmamışlardır. Böylece "Nafaka alan zekât alamaz." hükmü delilin değil bir içtihadın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Kimi içtihat değişkindir. Bunları ileri sürerek varmak istediğimiz sonuç ise "nafaka alan zekât alamaz" içtihadının gerekli görüldüğünde değişmesi ve şartların oluşması halinde nafaka sorumlusu ile alacaklıların da zekât alıp verebilmeleridir. Burada belirtmemiz gereken şey şu ki akrabasına ya da eşine zekât veren kimsenin verdiği zekâtı, vermesi gerekli olan nafakanın yerine saymaması ve nafakayı eksiltmeden vermeye devam etmesidir.

SONUÇ

İslâm'ın beş temel esaslarından biri olan zekâtın farziyeti Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabit olmuştur. İslami literatürlerde zekâtın farz kılındığı zaman ve yer ile ilgili genel eğilimin, zekâtın hicretin ikinci yılında Medine'de farz olduğu yönünde olmasına karşın araştırmalar bize zekâtın Mekke ve Medine dönemi olmak üzere birkaç aşamada tedrici bir şekilde farz kılınmış olduğunu ortaya koymuştur. Zekâtın ayet tarafından açıklanan hükümlerinden biri zekâtın verileceği sınıflar olup bunlar fakirler, miskinler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlar, köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar ve yolda kalmış yolculardır. Fakihler, bu sınıfların zekât alabileceği hususunda büyük ölçüde ittifak etmiş olsalar da onların mezkûr sınıflardan kimlerin kastedildiğiyle ilgili ihtilafa düştükleri görülmüştür.

Fakihler, kendi ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanan kimsenin nafakasından, akrabaları içinden maddî imkânı müsait olan birinin sorumlu olacağı meselesinde ittifak ederken nafaka sorumlusu ile alacakların tespitinde ihtilafa düşmüşlerdir. Hanefîler'e göre nafaka sorumlusu ile alacaklar anne-baba, dede, nine, çocuklar, torunlar gibi usul ve fûrûlar, kardeş ve amca gibi yakın akrabalar. Mâlikîler, nafaka sorumlusu ile alacakların sadece anne-baba ve çocuklar olduğunu benimsemişlerdir. Şâfiîler onları usul ve fûrû olarak belirlemişlerdir. Hanbelîlerce onlar usul, fûrû ve miras yollarından biriyle birbirine mirasçı olanlardır. Tüm fakihlere göre kadının nafakası kocasına aittir. Nafaka sorumlusu ile alacakların tespitinde kimi yerlerde ayete başvurulurken kimi yerlerde de içtihada başvurulduğu görülmüştür. Bu, nafaka sorumlusu ile alacakların belirtilmesinde fakihler arasında ihtilaf yaşanmasına sebep olmuştur.

Fakihler, aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişilerin kendi aralarında zekât verip almalarının caiz olup olmaması konusu üzerinde durmuşlardır. Onların esas aldıkları ölçüt, zekât ile nafaka arasını ilişkilendirmek olmuş, aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişilerden birinin öbüründen zekât almalarının doğru olmadığı sonucuna varmışlardır. Fakihlerin genel kanaati bu yöndedir. Ancak kimi fakihin bazı yerlerde bu genel kanaatin dışına çıktığı ve kimi durumlarda da onların kendi aralarında zekât alıp verebileceklerini ileri sürdükleri görülmüştür. Meselâ Hanefîler, kardeş ve amca gibi yakın akrabaları, nafaka sorumlusu ile alacaklarından saymasına rağmen birbirlerinden zekât alabileceklerini, Şâfiîler ile Hanbelîler ise aralarında nafaka sorumluluğu bulunan kişilerden köle, mücahit veya borçlu olan birinin baba-sından, dedesinden, oğlundan veya torunundan zekât alabileceklerini söylemişlerdir. Son olarak nafaka alacaklısının nafaka sorumlusundan zekât almasının caiz olmadığı görüşünün içtihadî bir mesele olduğu; zekât verilecek kişilerin ayette mutlak şekilde zikredildiği ve ayetin anlamı içine usul, fûrû ve karı-kocaların da dâhil olacağı

düşünüldüğünde ihtiyaçların ortaya çıkması ve şartların oluşması halinde usul, fûrû ve karı-kocanın birbirinden zekât almalarının doğru olacağı yönünde bir kanaatin olduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Şihâbüddin Seyyid Mahmud el-Bağdadî. *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ba'î, Abdurrahman b. Abdullah el-Hanbelî. *Keşfü'l-muhadderât ve'r-riyâzü'l-müzhirât li Şerhi Ahsari'l-muhtasarât*. (Thk: Muhammed b. Nâsır el-'Acî). Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî. *Keşşâfü'l-kınâ' ani'l-iknâ'*. (Thk: Lecnetün Mütéhassisetün fi Vizâretü'l-Adli). b.y. 1421/2000.

Burnehâbü'rî, Şeyh Nizam. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. (Zbt ve tsh: Abdullatif Hasan Abdurrahman). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Bustânî, Butrus. *Muhîtu'l-Muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1407/1987.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. (Thk: Muhammed es-Sadık Kamhavi). Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. (Thk: Muhammed Sıddık el-Minşâvî). Kahira: Dârü'l-Fadile, ts.

Dusûkî, Şemsüddin eş-Şeyh Muhammed Urfe. *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dârü İhyâ'î 'l-Kütübi 'l-Arabiyya, ts.

Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf, el-Endülüsî. *el-Bahru'l-muhît*. (Thk: Adil Ahmet AbdülMevcud ve Ali Muhammed Muavvez). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 282. Ankara: DTV Yayınları, 1427/2006.

Gırnâtî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmet b. Cüzey el-Kelbi el-Mâlikî. *el-Kevâninü'l-fıkhiyye*. (Thk: Muhammed b. Seydi Muhammed Mevlay). b.y. ts.

Heyet. "İslam". *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*. 2. bs. 4: 270. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1986.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki. *Hâşiyetu İbn Âbidîn, reddü'l-muhtâr alâ dürri'l-muhtâr*. (Thk: Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz). Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhü Fethi'l-Kadîr*. (Thk ve thrc: Abdurrezzak Gâlip el-Mehdi). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-âzîm*. (Thk: Sami b. Muhammed es-Selâme). 2. bs. Riyad: Dârü Tayyib li'n-Neşr ve't-Tevz, 1420/1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet. *el-Mugnî*. (Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulvî). 3. bs. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet. *el-Kâfî*, (Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî). Cize: Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1417/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. (Thrc ve tlk: Muhammed Nasırüddin Albeni). Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.

İbn Menzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sadır, ts.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Mübdî' fî Şerhi'l-mukni'*. (Thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Teymiyye, Şeyhü'l-İslâm Takiyyüddin Ahmet el-Harrânî. *Mecmû'etü'l-fetâvâ*. (İ'tina ve thrc: Amir Cezzar, Enver Baz). 3. bs. Mansure: Dârü'l-Vefa, 1426/2005.

Karâfî, Şehabeddin Ahmet b. İdris. *ez-Zahîre*. (Thk: Muhammed Hacci). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994.

Kahtânî, Said b. Ali b. Vahpe. *ez-Zekât fî'l-İslâm*. 3. bs. Kasb: Merkezü'd-De've ve'l-İrşâd, 1431/2010.

Karaman, Hayreddin. *İslâm hukuku tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1409/1989.

Karevî, Muhammed el-Arabî. *el-Hulâsatu'l-fıkhiyye alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî. *Bedaiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. (Thk: Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmet AbdülMevcud). 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhı mezhebi's-Şafîi*. (Thk: Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet abdülmevcud). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.

Mecme'ü'l-Luğâtî'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2. bs. İstanbul: el-Mektebetü'l-Islamiye, ts.

Merdâvî, Alâeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi Me'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmet b. Hanbel*. (Tsh ve thk: Muhammed Hamid Fiki). 2. bs. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1374/1986.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbü'rî. *Sahîhü Müslim*. (İ'tina: Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi). Riyad: Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 1427/2006.

Nemri, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber el-Kurtubî. *el-Kâfî fi fikhı ehli'li-Medineti'l-Mâlikî*. 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahman, Ahmet b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. (Thk ve thr: Hasan Abdul Mun'im Şelbî). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû' Şerhi'l-mühezzeb li's-Şirâzî*. (Thk: Muhammed Necib Mutî). Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.

Râzî, Muhammed Fahreddin b. Allame Ziya'u'd-Din Ömer el-Müştehir bi Hatîbi'r-Rey. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-menâr*. 2. bs. Kahira: Dârü'l-Menâr, 1366/1947.

Sâvî, Ahmet b. Muhammed el-Mâlikî. *Bulgatü's-Sâlik li-Akrebi'l-Mesâlik ala Şerhi's-Sagâr*. (Tsh: Muhammed Abdüsselam Şahin). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.

Sehnûn, Abdüsselam b. Seîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübra*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1323/1905.

Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1409/1989.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. (Thk: Rıfat Fevzi Abdülmuttalib). Mensura: Dârü'l-Vefa, 1422/2001.

Useymîn, Muhammed b. Salih. *Fetâva fi ez-zekât ve's-siyâm*. (Nşr: Fahd b. Nasir b. İbrahim es-Süleyman). Riyad: Dârü's-Süreyya, 1429/2008.

Zebidi, es-Seyyid Murteza el-Hüseyn. *Tâcu'l-Ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs*.

(Thk: Abdu's-Subûr Şâhîn). Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sikâfe ve'l-Funûn ve'l-Edeb, 1422/2001.

Zebidi, es-Seyyid Murteza el-Hüseyn. *Tâcu'l-Ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. (Thk: Hüseyin Nessâr). Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1394/1974.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. 3. bs. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsirü'l-münir: fi'l-akideti ve's-şeria'ti ve'l-menhec*. 10. bs. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1430/2009.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

Tanım:

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), 25 Haziran ve 25 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından basılı yayımlanan akademik, uluslararası hakemli bir dergidir.

Amaç:

2. BÜİFD, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanının bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Kapsam:

3. BÜİFD, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren makaleler, çeviriler, olgu sunumlar, araştırma notları, tebliğ ve konferans metinleri, kitap, kongre, sempozyum ve panel tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. akademik çalışmalara yer verir.
4. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
5. Dergide yayımlanacak çalışmalarda, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış, alanında bir boşluğu dolduracak özgün ve akademik çalışma olma şartı aranır.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
7. BÜİFD’de gönderilen çalışmalar, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Yayım Değerlendirme Süreci:

8. Yayınlanması istenen yazılar, dergipark sistemi üzerinden gönderilir.
9. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen ve ön incelemesi tamamlanan çalışmalar, yayın kurulu tarafından belirlenen ve her birisinin farklı kurumlardan olmasına özen gösterilen, konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin olumsuz değerlendirmede bulunması halinde ise editör veya üçüncü bir hakemin görüşü alınır. Editör ya da üçüncü hakemin olumlu raporu doğrultusunda dergide yayımlanır.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
14. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
15. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dâhil değildir.

Telif Hakkı:

16. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
17. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

18. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
19. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
2. Dergiye gönderilen çalışmalarda ulusal ve uluslararası geçerli etik kuralları ile araştırma ve yayın etiğine uyum şartı aranır. Ayrıca ICMJE (International Committee of Medical Journal Editors) tavsiyeleri ile COPE (Committee on Publication Ethics)'un "Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartlar"ı dikkate alınmalıdır.
3. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.

Başlık:

4. İçerikle uyumlu olmalı, koyu ve küçük harflerle Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

Yazar Bilgisi:

5. Yazarın adı-soyadı makale başlığının altında ve koyu yazılmalıdır. Yazarın unvanı, görev yaptığı kurumu, adresi ve e-postası yıldızlı dipnotta belirtilmelidir.

Özet:

6. Her makalenin başında, konuyu kısa ve özet biçimde ifade eden, en az 150 en fazla 200 kelimeden oluşan ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Arapça ve Osmanlıca özetler 13 punto olmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.
7. Özeti altında 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Özet ve anahtar kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örnek: TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC v.b. gibi kaynaklar kullanılabilir.
8. Anahtar kelimelerden bir satır sonra başlık, özet ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır.

9. Özet kelimesi Öz, İngilizcesi Abstract şeklinde, Keywords ise bitişik yazılmalıdır.

Ana Metin:

10. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda yazılmalıdır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı paragraf aralığı ve girinti şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Öz: 9, ana metin: 10, dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk (Dipnot: Tam, Değer 12 nk); Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra: 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır.
11. Arapça ve Osmanlıca makalelerde Traditional Arabic yazı tipi (Özet: 13, ana metin: 14, dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır. Satır aralığı: Tek (Dipnot: Birden çok, Değer: 0,8); Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.
12. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, eğik harflerle yazılmalıdır. Koyu (bold) ya da altı çizili yazılmamalıdır.
13. Sayfa Numarası 1'den başlamak suretiyle ilk sayfadan verilmelidir.

Bölüm Başlıkları:

14. Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere harf kullanmadan başlıklar numaralandırılabilir ya da ana, ara ve alt başlıklar şeklinde kullanılabilir. Birincil (ana) başlıklar koyu; ikincil (ara) başlıklar koyu ve italik; üçüncül (alt) başlıklar sadece italik yazılmalıdır.

Tablolar, Şekiller ve Resimler:

15. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12x18 cm ebadını taşmaması gerekir.
16. Tablo ve şekillerin numarası ve başlığı bulunmalı ve altta ortalanmış olmalıdır. Başlıklar her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere italik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller ise siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır.
17. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.

18. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
19. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörün vereceği karar geçerlidir.
20. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
21. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve İSNAD Atıf Sistemine uyulmalıdır.
22. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
23. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
24. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, “İman”, 1.
25. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
26. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
27. Dergiye gönderilen çalışmaların sonunda “Kaynakça”sı bulunmalı, kaynaklar Latin Alfabesi ile yazılmış olmalı ve ulaşılabilirliğine özen gösterilmelidir.
28. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
29. Kaynak gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır.

BÜİFD

ISSN: 2147-0774

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 13 | Yıl: 2019/1

13