



PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

*PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY*

12

GÜZ/AUTUMN 2019



e-ISSN: 2148-4899
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
Güz 2019, 6 (12).

PAU İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK
Fakülte Dekanı

Dergi Editörü

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Editör Yardımcısı

Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ

Dil Editörü

Doç. Dr. Cemal BAYAK

Makale Kontrol

Arş. Gör. Yasin BOSTAN
Arş. Gör. A. Tuba ULUDOĞAN

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Galip YAVUZ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Prof. Dr. Muhammed Munir
Vice President of International Islamic University Islamabad /Pakistan
Prof. Dr. Yusuf Siddıqı
Collage of Sharia and Islamic Studies, Qatar University Doha / Qatar.
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ Institut für Islamische Theologie, Universität Osnabrück, Germany
Dr. Ervin KOVACEVİC
Uluslararası Saraybosna Üniversitesi Sarajova / Bosna Hersek
Dr. Öğr. Üyesi Gencal ŞENYAYLA
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İsmet EŞMELİ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye.

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
 Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
 Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
 Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
 Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
 Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
 Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
 Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi
 Pamukkale/DENİZLİ
 Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/pauifd>

Derginin Tarandığı Endeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

Makale hakemleri ile ilgili bilgiler ilgili makalenin birinci sayfasında verilmiştir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi TR ULAKBİM Dizin'e, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

"Index Islamicus" sadece İngilizce makaleleri taradığı için dergimizde İngilizce makale yayımlandığında taramaya alınacaktır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Jenerik ve Editorial	[205-208]
Araştırma Makaleleri /Research Articles	
I. Ayşe Betül ALGÜL, Ömer Faruk HABERGETİREN Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları. <i>The Amounts of Mahr in The Prophet's Period and Their Equivalents</i>	[209-232]
II. Abdullah İNCE, Murat ÇELİK Cevdet Said Düşüncesinde İslam Toplumlarında Şiddet Sorunsalı ve Din <i>Cevdet Said Thinking The Violence of Islamic Society And The Religion</i>	[233-247]
III. Fevzi TİĞİT Ayna Sembolü Çerçevesinde Metafiziksel Anlatımlar: İbnü'l-Arabî Örneği <i>Metaphysical Explanations Within The Framework Of The Mirror Symbol: The Case Of Ibn al-Arabi</i>	[248-266]
IV. Muhammet ÇUÇAK İslam Hukukunda Parada Meydana Gelen Değişiklikler Ve Borçları Ödemenin Yolları <i>Changes In Money In Islamic Law And Ways To Pay Debts</i>	[267-292]
V. Sefa ATİK Caferi Fıkıhında Akıl Delilinin Fürû Fıkha Uygulanması -Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde- <i>Applying Evidence of Reason To Fūrû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-</i>	[293-313]
VI. Yasin KARAKUŞ "Yenâbiü'l-Yakîn Fî İhyâi Ulûmi'd-Dîn" Adlı Eserin Müellif Tespiti <i>Determination of Author of The Work "Yenâbiü'l-Yakîn Fî İhyâi Ulûmi'd-Dîn"</i>	[314-325]
VII. Salih TUNA, Harun ABACI Beyan İlmi Özelinde Mukâtil B. Süleyman'ın Et-Tefsîrü'l-Kebîr'inin Belâğî Yönü <i>The Rhetoric Direction of Muqâtil b. Suleyman's al-Tafsir al-Kabir in the basis of al-Bayan</i>	[326-341]
VIII. Bashar KAHWAJİ Fatiha Suresinde Söz Konusu Olan Müfred Ve Cemi Zamirleri Arasındaki Geçişlerin Belağat Açısından İncelenmesi الفاتحة سورة في والجمع المفرد بين والتفاتة المخاطب ضمير على بلاغية إضاءات	[342-356]
Çeviri/Translation	
IX. Süleyman SAZ Mimari ve Anlatı: Hâce Ebû Nasr Pârsâ Türbesi. Bölüm I: Müştamilâtın İnşâsı ve Anlamı, 1469-1696	[357-394]
Kitap Tanıtımı / Review	
X. Özcan TAŞÇI Arabisch-Islamische Philosophie-Geschichte Und Gegenwart	[395-398]
XI. Gökhan ERDOĞAN Üsküdarlı Âlim Abdülhay Celvetî Ve Süre Tefsirleri	[399-404]
XII. Sami ÇÖLLÜOĞLU Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi	[405-408]
Yayın ve Makale Kabul Esasları	
XIII. Dergi Yazım Kuralları	[409-411]

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (pauifd)'nin 6 (12), Güz 2019 sayısını sizlerle buluşturmaktan mutluyuz. Emeği geçen herkese teşekkürü bir borç biliriz.

Bu sayı ile altı yıl bitmiş ve onun ikinci sayımızı da yayınlamış ve derginin taranması için "Ulakbim Tr Dizin"e müracaatımızın önümüzdeki aylarda sonuçlanacağını umuyoruz. Bilindiği gibi özellikle İlahiyat alanında Doçentlik başvurularında Tr Dizin ön plana çıkarılmış olması, bu dizinde taranma hem makale sayısı ve ciddiyeti açısından hem de derginin işlevselliği açısından önemli hale gelmiştir. Ayrıca teşvik açısından da önemi ortadadır.

Diğer taraftan dergimizin "Index Islamicus" İngilizce yayınlanan makaleler için indexlemeye başlamış olup, bu indexte Türkçe veya başka bir dilde index söz konusu olmamaktadır., "Ebsco" için süreç devam etmektedir. Diğer taraftan e-SCI'ya müracaat edilmiş olup süreç devam etmektedir.

Dergimiz bu sayısında sekiz makale bir çeviri ve üç kitap tanıtımını meraklılarının istifadesine sunmuştur. Kindi'nin dediği gibi bize geçmişten bir kelime bile olsa bir şey ulaştıran ve öğreten kişilere minnet ve şükran duymamız gerekir. Yazan hocalarımızın emeğine ve kalemine sağlık diyoruz.

Dergi editörlüğü olarak hem makale gönderen akademisyen dostlara hem değerli vakitlerini ayırarak hakemlik yapma nezaketi ve inceliği gösteren akademisyen dostlara hem de derginin çıkmasında emeği geçen genç arkadaşlara teşekkürü bir borç biliriz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Dergi Editörü



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
6 (12), Güz / Autumn 2019, 209-232

**HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ MEHİR MİKTARLARI VE GÜNÜMÜZDEKİ
KARŞILIKLAR**
The Amounts of Mahr in The Prophet's Period and Their Equivalents

Ayşe Betül ALGÜL

Araştırma Görevlisi, Karabük Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye. e.mail: aysebetulalgul@hotmail.com Orcid No: 0000 0001-8356-3447.

Ömer Faruk HABERGETİREN

Dr. Öğrt. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye. E-Mail: ofhabergetiren@hotmail.com Orcid No: 0000-0001 9304-6726.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 Sayı / Issue: 12 Sayfa / Pages: 209-232

Atıf / Cite as: Algül, Ayşe Betül. Habergetiren Ömer Faruk. Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları Ve Günümüzdeki Karşılıkları. [The Amounts Of Mahr In The Prophet's Period And Their Equivalents]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 209-232.
<https://doi.org/10.17859/Pauifd.643770>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, 1-Thenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with 1-Thenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.
www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 2019: 209-232

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ MEHİR MİKTARLARI VE GÜNÜMÜZDEKİ KARŞILIKLARI*

Ayşe Betül ALGÜL** Ömer Faruk HABERGETİREN***

Öz

Mehir, evlilikle birlikte kadının kocasından almaya hak kazandığı mal veya maddi değeri olan menfaattir. Çok sayıda ayet ve hadiste çeşitli açılardan ele alınması, bu meseleye özel önem atfedildiğine işaret sayılabilir. Dolayısıyla mehrin üzerinde çalışılması gereken bir konu olduğu söylenebilir. Bu araştırmada Hz. Peygamber ve sahabe dönemi esas alınarak mehrin miktarı konusu incelenmiştir. Rivayetler taranmak suretiyle o dönemde mehr olarak verilenler ve miktarları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ulaşılan verilerden hareketle, Hz. Peygamber'in eşlerine verdiği ve kızları için istediği mehrin birbirine yakın olduğu söylenebilir. Her bir eşine aynı miktarı vermese de genel bir ortalamadan söz etmek mümkündür. Sahabeyle dair rivayetlerde ise böyle bir standarttan bahsetmek çok zordur. Zira bir çift ayakkabıdan, bugün milyonlarla ifade edilebilecek rakamlara ulaşan farklılıklar söz konusudur. Bu çalışmada, Hz. Peygamber ve sahabenin ödediği mehr miktarları o dönemin birimleriyle tespit edilip nakledildikten sonra, okuyucu nazarında daha anlamlı olması adına altın ve koyun fiyatları baz alınarak günümüz rakamlarına çevrilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehir, Hz. Peygamber Dönemi, Sahabe, Dinar, Dirhem.

The Amounts of Mahr in The Prophet's Period and Their Equivalent

Abstract

Mehir is the property or financial benefit that a woman is entitled to receive from her husband at marriage. The fact that a large number of verses and hadiths are dealt with from various angles can be considered a sign that special attention has been attached to this issue. Therefore, it can be said that mahr is an issue that needs to be studied. In this research, the subject of the mahr was examined based on the period of the Prophet and the Companions. The narrations were polled, and it was tried to determine what was given as mahr and the amounts of mahr in that period. Based on the data obtained, it can be said that the mahr that the Prophet gave to his wives and wanted for his daughters was close to each other. Although he didn't give the same amount to each wife, it is possible to talk about a general average. It is very difficult to mention such a standard in the narrations about the Companions. Because there are differences from a

* Bu makale "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Uygulamaları ve Mehrin Hikmetleri" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Görevlisi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye. E-Mail: aysebetulalgul@hotmail.com Orcid No: 0000-0001-8356-3447

*** Dr. Öğrt. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: ofhabergetiren@hotmail.com, Orcid No: 0000-0001-9304-6726.

pair of shoes to amounts that can be expressed in millions today. In this study, the amount of mahr paid by the Prophet and his companions was determined and transferred in the currencies of that period. Then amounts tried to be converted into today's currency based on gold and sheep prices.

Keywords: Mahr, Period of Prophet, The Companions, Denarius, Dirham.

STRUCTURED ABSTRACT

The practices of the Prophet and the Companions are of special importance for Muslims. This period, called "Asr-ı Saadet", (era of bliss) is one of the primary reference sources in every field from individual works in daily life to academic studies. This is also the case with regard to marriage, which concerns almost all people. In this study, the practices of the mahr which is one of the marriage-related provisions during the period of the Prophet were examined. The amount of mahr paid in that period was determined and converted into today's currency. Gold and sheep prices were taken as basis during this conversion. Because, based on the narrations, it was determined that the purchasing power and prices of gold and sheep were close to the present day. It can be said that the amount of mahr that the Prophet gave to his wives and wanted for his daughters was, although with exceptions, an average of 400 dirhams. It can be said that this amount is around 40.000-50.000 ₺ in today's currency.

The fact that the Prophet had given an average amount as mahr in his marriage evokes the idea that he takes some factors into account in determining this average amount. However, the Prophet taught that this was not legal obligation by not objecting to the amount of mahr given by the Companions and by giving sometimes different amounts of mahr to his wives. According to the narrations it can be said that the Prophet considers the possibility of payment for the amount of the mahr. Because he did not object to different amounts of mahr but condemned those who set amounts above their economic power. In addition, the Prophet did not ask the Companion who said that he had married, whether or not he had given her a mahr but asked him what he had given as a mahr. This can be considered as a sign that the mahr must be paid.

It is not possible to determine an average amount due to the large difference between the amount of the mahr given by the Companions. Things that have little or no economic value have been given as mahr, as well as the amounts that can be expressed in millions today. For example, the entry of one companion into Islam was considered as a mahr, while another companion gave a pair of shoes and the other companion gave a land worth 100,000 dirhams. Despite these differences in the amount of mahr paid by the Companions, it is possible to say that the entire Companions were in an effort to give a mahr even if the amount was small. Their this meticulousness will give important clues about the importance of the mahr as they had the opportunity to witness the Qur'an's coming and the practice of the Prophet himself.

The practice of the Companions gives important clues about determining the amount of the mahr too. This wide range of quantities brings ease in implementation and exemplary for people from all strata. Based on the practices of the Companions, it is possible to say that those who have financial means should give an amount that will allow the woman to live on for a while with the money which given as mahr. Because it is seen that the Companions who gave a mahr below the amount given by the Prophet were generally unable to give more. On the other hand, it can be said that the social situation should be taken into consideration when giving mahr, based on

the narration Abu Hurayrah conveyed, which states that the mahr of companions is 10 ukiyye and Omar's attempt to put a limit to mahr. Because, if the rich people give a very high amount of mahr, it will raise mahr al-mithl (the precedent mahr) and this will make getting married difficult for the poor. However, there is no obstacle for those who want to keep the amount of the mahr high. While this is the case for those whose economic situation is suitable, it can be said that those who are incapacitated financially should give mahr in proportion to their economic opportunities and should not avoid marriage just because they cannot give mahr.

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in hayatı, Müslümanlar için her yönden örnek olduğu gibi, fıkhî hükümler hususunda da ikinci referans kaynağıdır. Bu nedenle herhangi bir konuda hüküm tespit edilmeye çalışılırken ilgili ayetlerden sonra müracaat edilecek merci sünnettir. Tabiatıyla bu durum, mehre ilişkin hükümlerin belirlenmesi çabasında da geçerlidir. İlgili ayetler, mehrin ödenmesini emrederken, (en-Nisâ 4/24-25) gönül hoşnutluğu ile verilmesi gerektiğini, (en-Nisâ 4/4) kadının rızası olmadan tamamının veya bir kısmının geri alınamayacağını (el-Bakara 2/229) bildirir. Sarahaten olmasa da işaretin delaleti yoluyla, miktar konusunda bir üst sınır olmadığını haber verir. (en-Nisâ 4/4) Bu çalışmada da ayetlerden sonra sünnete müracaat edilerek, Hız. Peygamber ve ashabin verdiği mehir miktarları tespit edilmeye çalışıldı.

Mehirlerin Hız. Peygamber dönemi birimleriyle (dirhem-dinar vs.) tespit edilmesi, gerekli olmakla birlikte sadece bununla yetinmek, Hız. Peygamber ve sahabeyi örnek almak açısından pratik fayda sağlamada yetersiz kalır. Belirlenen miktarların o dönemdeki alım gücünün tespit edilmesi daha somut veriler oluşmasını sağlar.

Bilindiği üzere Hız. Peygamber döneminde altın ve gümüş (dinar ve dirhem) paralar kullanılmaktaydı. Bunlardan gümüş zaman içerisinde oldukça fazla ekonomik değer kaybı yaşarken, altın değerini günümüze kadar korumuştur. Bu nedenle günümüz birimlerine çevirmede öncelikli olarak altın tercih edilmiştir.

Hız. Peygamber'in zekât nisabını gümüş için 200 dirhem¹ altın için 20 dinar² olarak belirlemesinden hareketle o dönemde bir dinarın 10 dirheme karşılık geldiği sonucuna ulaşılabilir. Bir dinar/miskal 4,25 gr olduğuna³ göre altının günümüz değerine dayanarak şöyle bir hesaplama yapmak mümkündür;⁴

¹ Ebû Dâvûd, "Zekât", 4 (H. No: 1572).

² Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnaût v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2: 471.

³ Cengiz Kallek, "Miskal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 182.

⁴ Bu hesaplamalar, altının 17.02.2019 tarihinde gram fiyatı baz alınarak yapılmıştır.

5 dirhem	0,5 miskal	2,125 gr	473,8 ₺
7,5 dirhem	0,75 miskal	3,187 gr	710,7 ₺
10 dirhem	1 miskal	4,25 gr	947,7 ₺
200 dirhem	20 miskal	85 gr	18.955 ₺

Rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber döneminde bir koyunun fiyatının 5-10 dirhem arasında değiştiği söylenebilir.⁵ İkinin ortalaması alınarak bir koyunun 7,5 dirhem olduğu farz edilirse, günümüz fiyatlarıyla 710 ₺ gibi bir rakama ulaşılır. Koyunun 10 dirhem olduğu rivayeti esas alınrsa bu rakam 950 ₺ civarında olur. Bugün dünyada koyun fiyatlarını tespit etmek için Türkiye Diyanet Vakfı'nın 2018 yılı kurban bağış fiyatları esas alınrsa, bir koyunun yurt dışında 650 ₺, Türkiye'de 850 ₺ olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Buradan hareketle Hz. Peygamber dönemindeki koyun fiyatlarının -tam mutabakat sağlamasa da- günümüz koyun fiyatlarına yakın olduğu söylenebilir. Bu da altının o dönemdeki alım gücüyle günümüzdeki alım gücü arasında çok fark olmadığı sonucuna ulaştırır.

Diğer zekât maddeleri üzerinden de benzer hesaplamalar yapmak mümkünse de çalışmanın ana mihreri ile çok bağlantılı olmaması nedeniyle, fikir vermeye yeterli olan bu hesaplamalarla iktifa edilecektir.

1. Hz. Peygamber'in Eşlerine Verdiği Mehirler ve Günümüzdeki Karşılıkları

Hz. Peygamber'in eşlerine verdiği mehir ortalama 500 dirhem civarındadır. Nitekim Hz. Âişe'ye bu konu sorulduğunda "12 ukiyye ve 1 neşş idi. Neşş nedir biliyor musunuz? Yarım ukiyyedir. Bunun tamamı 500 dirhem eder. Hz. Peygamber'in eşlerine verdiği mehir budur."⁷ şeklinde cevap vermiştir. Yine Hz. Ömer bir hutbe esnasında "Sakın kadınların mehirlerini artırmayın. Eğer bu dünyada bir ikram, Allah katında takva (alameti) olsaydı buna en fazla layık olanınız Hz. Peygamber olurdu. Halbuki o ne eşleri ne de kızları için 12 ukiyyeden fazla mehir belirlememiştir."⁸ şeklindeki ifadesiyle benzer bir miktar zikretmiştir. Rivayetlerde kastedilen ukiyye Hicaz ukiyyesi olup 40 dirheme denktir.⁹ Bu durumda 12 ukiyye 480 dirhem eder. Hz. Âişe'nin rivayetinde fazladan zikredilen 20 dirhem değerindeki neşş ibaresinin Hz.

⁵ Buhârî, "Zekât", 37 (H. No: 1453); Ebû Dâvûd, "Buyû", 28 (H. No: 3384).

⁶ "Türkiye Diyanet Vakfı 2018 Online Bağış Sistemi", [https:// bagis. diyanetvakfi.org.tr](https://bagis.diyantevakfi.org.tr), erişim: 17 Şubat 2019, <https://bagis.diyantevakfi.org.tr>.

⁷ Müslim, "Nikah", 13 (H. No: 1426); Ebû Dâvûd, "Nikah", 29 (H. No: 2105); Nesâî, "Nikah", 66 (H. No: 3347); İbn Mâce, "Nikah", 17 (H.No: 1886).

⁸ Ebû Dâvûd, "Nikah", 29 (H. No: 2106); Tirmizî, "Nikah", 23 (H. No: 1114); Nesâî, "Nikah", 66 (H. No: 3349); İbn Mâce, "Nikah", 17 (H. No: 1887).

⁹ Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc* (Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyeye, t.y.), 886.

Ömer'den gelen rivayette bulunmaması, onun sadece ukiyye kısmını zikredip küsûratı dikkate almamasından kaynaklanmış olabilir.¹⁰

Hız. Peygamber'in verdiği mehirler konusunda ortalama bir miktar söylemek mümkünse de her eşine tam olarak 480 veya 500 dirhem ödemiş değildir. Dolayısıyla Hız. Âişe, mezkûr miktarı belirtirken galibe itibar etmiştir.¹¹ Bu nedenle miktar konusunda genel bir ifade kullanmak yerine, tespit edebildiğimiz kadarıyla Hız. Peygamber'in ödediği mehirleri ayrı ayrı zikretmek daha uygun olacaktır. Ayrıca mehirde kadının durumu miktarı belirlemede etken olduğundan her bir eşinin bireysel olarak zikredilmesi, gözetilen kriterlerin daha net anlaşılmasını sağlayabilir.

1.1. Hız. Hatice'nin Mehri

Hız. Peygamber'in Hız. Hatice ile evliliği 25 yaşında iken, risalet gelmeden önce gerçekleşti. Hız. Peygamber, o hayattayken başkasıyla evlenmedi. İbrahim hariç tüm çocuklarının annesi olan Hız. Hatice, İslam'ı kabul eden ilk kişidir.¹²

Hız. Hatice'nin mehrinin ne kadar olduğu hususunda kaynaklarda farklı rivayetler mevcuttur. İbn Hişam (ö: 218/833) 20 genç deve verildiğini bildirirken¹³ İbn Sa'd, (ö:230/845) ona da 12 ukiyye ve 1 neşş verildiğini nakleder.¹⁴ San'ânî (ö: 1182) miktarın 12 ukiyye ve 1 neşş olmadığını ifade eder ancak ne kadar olduğu konusunda bilgi vermez.¹⁵

Hız. Hatice'nin mehir miktarını günümüz rakamlarına çevirmek için Hız. Peygamber döneminde devenin fiyatının tespit edilmesi gerekir. Bunun için zekât nisapları kullanılarak yaklaşık bir değer belirlenebilir. Hız. Peygamber 5 deve de 1 koyun zekât verilmesini emretmiştir.¹⁶ 40 koyun için verilecek zekat da 1 koyundur.¹⁷ Buradan yola çıkarak o dönemde 5 deve ile 40 koyunun fiyatlarının birbirine denk olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸ Koyunun fiyatı 5-10 dirhem arası değiştiğine

¹⁰ İyaz İbn Musa, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi'l-Müslim*, thk. Yahya İsmail (Dâru'l-Vefa li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998), 4: 585.

¹¹ Muhammed b. İsmail Emir San'ânî, *Sübülü's-selam* (Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960), 3: 149.

¹² Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye li İbn Hişam*, thk. Mustafa Sakka v.dğr. (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabiyye, 1955), 2: 644; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 8: 15,42; Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Tarihu't-Taberî-tarihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. Bs (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 3: 161; Mehmet Yaşar Kandemir, "Hatice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 465.

¹³ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 643.

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, 8: 13.

¹⁵ San'ânî, *Sübülü's-selam*, 3: 149.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Zekât", 4 (H. No: 1568).

¹⁷ Ebû Dâvûd, "Zekât", 4 (H. No: 1572).

¹⁸ Mehmet Erkal, "Zekat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44:199.

göre,¹⁹ 40 koyunun değeri 200-400 dirhem arasında değişmektedir. Buradan 5 devenin fiyatının 200-400 dirhem, 1 devenin 40-80 dirhem civarında olduğu sonucuna ulaşılır.

Hz. Hatice'nin mehrinin 20 genç deve olduğu esas alınır. Günümüz rakamlarına şu şekilde çevirmek mümkündür: Deve fiyatı 40-80 dirhem ortası olan 60 dirhem olarak alındığında, $20 \times 60 = 1200$ dirhem = 120 miskal eder. 1 miskal 4,25 gr olduğuna göre, 120 miskal; $120 \times 4,25 = 510$ gr altın eder. Altının gram fiyatı bugün²⁰ 224 ₺'dir. Bu durumda $510 \times 224 = 114.240$ ₺ sonucuna ulaşılır.

İbn Sa'd'ın 12 ukiyye ve 1 neşş verildiğine dair rivayeti esas alındığında, toplamı 500 dirhem/50 miskal eder. Bu durumda $50 \times 4,25 = 212,5$ gr altın eder. Altının gram fiyatı esas alınarak; $224 \times 212,5 = 47.600$ ₺ olduğu söylenebilir.

1.2. Hz. Sevde'nin Mehri

Hz. Sevde, Rasulullah'ın Hz. Hatice'den sonra evlendiği ilk eşidir. Hz. Peygamber evlenmek üzere talip olduğunda vefat eden kocasının ardından beş çocuğuyla yalnız kalmış bir durumdaydı. Hz. Sevde, çocuklarının Rasulullah'ı rahatsız edebileceği endişesini dile getirdiyse de Hz. Peygamber'in, bunun sorun olmayacağını söyleyerek ikna etmesi üzerine nübüvvetin onuncu yılı Ramazan ayında 400 dirhem mehirle evlendiler.

Hz. Sevde'nin mehrini günümüz rakamlarına çevirmek için şöyle bir hesaplama yapılabilir; 400 dirhem=40 miskal, $40 \times 4,25 = 170$ gram altın, altının gram fiyatı yaklaşık 224 ₺ olduğuna göre, $224 \times 170 = 38.080$ ₺ gibi bir sonuca ulaşılır.

1.3. Hz. Âişe'nin Mehri

Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşlarından olan Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'ın kızıdır. Nübüvvetin 4. yılında doğmuştur. Yaşı ve Hz. Peygamber'le kaç yaşında evlendiği hususunda farklı görüş ve eleştiriler olmakla birlikte,²¹ çalışmanın kapsamı dışında olması sebebiyle bu konuya girilmeyecektir. Hz. Peygamber ile Hz. Âişe'nin nikahı nübüvvetin onuncu yılı Şevval ayında, hicretten üç yıl önce kıyılrsa da zifaf hicretten sonra gerçekleşti. Medine'ye geldiklerinde Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir'in ailesinin yanına indi. Halbuki Mescid-i Nebevî ve etrafındaki odalar yapılmış ve Rasulullah'ın ailesi oraya yerleşmişti. Hz. Âişe bir süre daha babasının evinde kaldıktan sonra Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'e "Seni ehlinle evlenmekten alıkoyan nedir?" diyerek bu durumun nedenini sordu. Hz. Peygamber'den "Mehirdir." cevabını alınca ödünç olarak 12 ukiyye ve 1 neşş verdi. Böylece Rasulullah bu miktarı mehir olarak ödemek suretiyle hicretin sekizinci ayı başlarında Hz. Âişe ile evlendi.²²

¹⁹ Buhârî, "Zekât", 37 (H. No: 1453); Ebû Dâvûd, "Buyû", 28 (H. No: 3384).

²⁰ Bu hesaplamalar, altının 17.02.2019 tarihinde gram fiyatı baz alınarak yapılmıştır.

²¹ Eleştiriler ve değerlendirmeler için bkz: Bünyamin Erul, "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006): 637-349.

²² İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 50; Mustafa Fayda, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 201.

H. Âişe'nin mehrinin 50 dirhem değerindeki ev eşyası olduğu da rivayet edilmiş²³ ancak akabinde Elbânî'nin (ö: 1999) bu rivayeti zayıf olarak nitelediği bilgisi verilmiştir. Ayrıca H. Peygamber'in hanımlarına verdiği mehir miktarını aktaran H. Âişe'nin, kendi mehrinin bundan farklı olduğundan bahsetmemesi de miktarın 12 ukiyye ve 1 neşş olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

H. Âişe'nin mehrinin 500 dirhem olduğu rivayetine göre, günümüz rakamlarına çevirmek için şöyle bir hesaplama yapılabilir; 500dirhem=50 miskal, 50x4,25=212,5 gram altın, 224x212,5=47.600 ₺ eder. 50 dirhem olduğu rivayeti dikkate alındığında; 50 dirhem=5 miskal, 5x4,25=21,25 gram altın, 224x21,25=4.760 ₺'ye karşılık gelir.

1.4. H. Hafsa'nın Mehri

Risalet gelmeden beş yıl önce, Kureyşlilerin Kabe'yi onardığı sıralarda doğdu. Meşhur sahabe Abdullah b. Ömer'le ana baba bir kardeş olan H. Hafsa, H. Peygamber'den önce Huneys b. Huzâfe ile evliydi. Birlikte Medîne'ye hicret ettiler ancak Bedir savaşından sonra Huneys vefat etti. Önce H. Osman'a sonra H. Ebû Bekir'e kızıyla evlenmesini teklif eden H. Ömer ikisinden de olumsuz cevap aldı. Bu durumu H. Peygamber'e anlatınca Rasulullah ona, "Kızına Osman'dan, Osman'a da kızından daha hayırlısını göstereyim mi? Hafsa'yı bana nikahlarsın, ben de Ümmüğülsüm'ü Osman'a nikahlarım." dedi. H. Ömer'in memnuniyetle kabul etmesi üzerine, H. Peygamber ve H. Hafsa, Uhud Savaşı öncesi, hicretin üçüncü yılı Şaban ayında 400 dirhem mehirle evlendiler.²⁴

H. Hafsa'nın mehrinin günümüzdeki değerini tespit etmek için yapılan hesaplamalarda; 400 dirhem=40 miskal, 40x4,25=170 gram altın, 224x170=38.080 ₺ olduğu sonucuna ulaşılır.

1.5. H. Zeyneb bint. Huzeyme'nin Mehri

H. Zeyneb, H. Peygamber'in eşlerinden Meymûne bint. Hâris'in de anne bir kardeşidir. H. Peygamber'den önceki eşi Ubeyde b. Hâris'in Bedir'de şehit düşmesinden bir süre sonra, hicretin üçüncü yılı Ramazan ayında H. Peygamber'le evlendi. İbn Hişam mehrinin 400 dirhem olduğunu aktarırken, İbn Sa'd'ın Tabakât'ında bu miktar 12 ukiyye ve 1 neşş olarak geçer. Zeyneb bint. Huzeyme bu evlilikten sekiz ay kadar sonra, Rebû'l-âhir ayında, otuzlu yaşlarda vefat etti. Cenaze namazını Rasulullah kıldırması ve onu Bakî' mezarlığına defnetmiştir.²⁵

²³ İbn Mâce, "Nikah", 17 (H. No: 1890).

²⁴ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 645; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 65-66; Mehmet Yaşar Kandemir, "Hafsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 119.

²⁵ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 647; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 92; İbn Abdilberr Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 4: 1853; Ayşe Esra Şahyar, "Zeyneb bint. Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 361.

Hz. Zeyneb bint. Huzeyme'nin mehri, 400 dirhem olduğu rivayeti esas alındığında, 400 dirhem=40 miskal, $40 \times 4,25 = 170$ gram altın, $224 \times 170 = 38.080$ ₺ olarak günümüz rakamlarına çevrilebilir. 500 dirhem olduğu rivayetine göre; 500dirhem=50 miskal, $50 \times 4,25 = 212,5$ gram altın, $224 \times 212,5 = 47.600$ ₺ olduğu sonucuna ulaşılır.

1.6. Hz. Ümmü Seleme'nin Mehri

Asıl ismi Hind bint. Ebû Ümeyye'dir. Nübüvvetten on üç yıl kadar önce doğdu. Hz. Peygamber'den önce Ebû Seleme ile evli olan Ümmü Seleme ve eşi, Habeşistan'a ilk hicret edenlerdendi. Bedir Savaşı'na da katılan eşi Ebû Seleme, Uhud Savaşı esnasında aldığı bir yara sebebiyle vefat etti. İddetinin bitmesinin ardından önce Hz. Ebû Bekir, ondan sonra da Hz. Ömer Ümmü Seleme'ye talip oldular. Ancak o ikisini de kabul etmedi. Ardından Hz. Peygamber'den gelen evlilik teklifini de çocuklarının çokluğu, kendisinin de yaşlı ve kıskanç olması sebebiyle reddetmek istedi. Ancak Hz. Peygamber'in çocuklarına sahip çıkacağını, kendisinin ondan daha yaşlı olduğunu kıskançlığı için de dua edeceğini söyleyerek onu ikna etmesi üzerine kabul etti. Hicretin dördüncü yılı Şevval ayında evlendiler.²⁶ Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye verdiği mehir konusunda farklı rivayetler mevcuttur. İbn Hişam mehrinin içi lif dolu bir yatak, bir bardak, bir tabak ve bir el değirmeni olduğunu aktarırken²⁷, İbn Sa'd iki el değirmeni, iki testi, içi lif dolu deri bir yastık şeklinde nakleder.²⁸ Taberânî'nin naklettiği, Hz. Peygamber'in Hz. Ümmü Seleme'yle 10 dirhem değerindeki ev eşyasıyla evlendiği şeklindeki rivayete de²⁹ dayanarak Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye mehir olarak verdiği bu eşyaların yaklaşık 10 dirhem değerinde olduğunu söylemek mümkündür.

Hz. Ümmü Seleme'nin 10 dirhem değerindeki mehri günümüzde, 10 dirhem=1 miskal=4,25 gram altın, $4,25 \times 224 = 952$ ₺'ye tekabül etmektedir.

1.7. Hz. Cüveyriye'nin Mehri

Asıl adı Berre olan Hz. Cüveyriye, Huzaa kabilesinin Benî Mustalik kolunun reisi Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızıdır. Hz. Peygamber'den önce Mureysi' Gazvesi'nde öldürülen Safvan b. Mâlik ile evliydi. Hz. Cüveyriye, Müreysi' Gazvesi'nde esir edildi ve Sabit b. Kays'ın hissesine düştü. 9 ukiyye karşılığında Sabit'le *mükâtebe*³⁰ yaptı. Bu bedeli ödemesi konusunda yardım istemek için Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber ona bu söylediğinden daha hayırlısını hem mükâtebe bedelini ödemeyi hem kendisiyle

²⁶ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 644-645; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 69-71; Taberî, *Tarih*, 3: 164; Mehmet Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 328-330.

²⁷ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 644-645.

²⁸ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 71.

²⁹ Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Abdülmecid Selefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 23: 247.

³⁰ Efendi ile kölesi arasında, bir bedel karşılığında özgürlük elde etmek üzerine kurulu olan bir akit. (Mehmet Erdoğan, "Kitâbet", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 312.)

evlenmeyi teklif etti. Hz. Cüveyriye'nin bu teklifi kabul etmesi üzerine hicretin beşinci veya altıncı yılında evlendiler. Hz. Peygamber'in Hz. Cüveyriye ile evlendiğini öğrenen ashâb, Rasulullah'ın akrabaları kabul ederek, ellerindeki Benî Mustalik'ten olan esirleri, serbest bıraktılar.³¹ Bu esirlerin sayısı bazı rivayetlerde 40, bazı rivayetlerde 100 kişi olarak zikredilir.³²

Hz. Cüveyriye'nin mehri konusunda iki farklı rivayet grubu mevcuttur. Genel olarak azad edilme/esirlerin serbest bırakılması ile ilgili rivayetler bir grup, 400 dirhem miktarını zikreden rivayetler diğer grup olarak düşünülebilir. Birinci rivayet grubunda Hz. Cüveyriye'nin mehrinin; bizzat kendisinin,³³ kavminden bütün esirlerin veya 40 kişinin azad edilmesi³⁴ olduğu ifade edilir. İkinci grup rivayetlerin birinde Hz. Cüveyriye'nin babası Hâris'in, kızının fidyesini ödeyerek onun serbest bırakılmasını sağladığı, sonrasında Hz. Peygamber'in, İslam'ı seçen Cüveyriye'yi babasından isteyerek 400 dirhem mehirle evlendiği bildirilir. Diğerinde Hz. Peygamber'in Hz. Cüveyriye'yi Sâbit b. Kays'tan satın alıp azad ettiği ve 400 dirhem mehir vererek evlendiği nakledilir.³⁵

Hz. Peygamber'in mükâtebe bedelini ödemesi bazı ravilerce satın alma şeklinde anlaşılabilir. Sonuç olarak Hz. Peygamber Hz. Cüveyriye için Sâbit b. Kays'a bir bedel ödemiştir. Babasının fidiye bedelini Hz. Peygamber'e vermesi de bu kanaati destekler niteliktedir. Yardım isteyen Hz. Cüveyriye'ye gereken bedeli ödemeyi ve evlenmeyi teklif etmiş, o da bunu kabul etmiştir. Bu kabulden hareketle Hz. Peygamber'in onu babasından isteyip 400 dirhem mehir vererek evlenmiş olması mümkündür. Ashâbın ellerindeki esirleri serbest bırakmasının yegâne sebebinin bu evlilik olması da esirlerin bazı kimselerce mehir olarak algılanmasına sebep olmuş olabilir. Babasının Hz. Cüveyriye için fidiye ödediğinden habersiz olan kimselerin, Hz. Peygamber'in onu azad ettiğini düşünmüş olmaları da muhtemeldir.

Hz. Cüveyriye'nin mehrinin 400 dirhem olduğu esas alındığında günümüzde, 400 dirhem=40 miskal, 40x4,25=170 gram altın, 170x224=38.080 ₺ gibi bir rakama tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

1.8. Hz. Zeyneb bint. Cahş'ın Mehri

Hz. Peygamber'in halası Ümeyme bint. Abdulmuttalib'in kızıdır. Hz. Peygamber'le Hz. Zeyneb'in evliliği hicretin beşinci yılında bizzat vahiy vasıtasıyla gerçekleşmiştir. (el-Ahzâb 33/37) Bundan dolayı daha sonraları Hz. Zeyneb,

³¹ Muhammed İbn İshak, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1978), 263; İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 294; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 92; Nemerî, *el-İstîâb*, 4: 1804; Rıza Savaş, "Cüveyriye bint. Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 146.

³² İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 92; Taberî, *Tarih*, 3: 165.

³³ Ahmed b. Yahya Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd Zerkelî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 442.

³⁴ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 93.

³⁵ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 296,646.

nikâhının yedi kat göklerin ardında Allah tarafından kıyıldığı söyleyerek Rasulullah'ın diğer eşlerine karşı övünmüştür.³⁶

Hz. Zeyneb'in mehri konusunda bizim ulaşabildiğimiz iki farklı rivayet mevcuttur. Birinde ona da 400 dirhem verildiği aktarılırken,³⁷ diğerinde bizzat Allah tarafından evlendirilmeleri nedeniyle Hz. Peygamber'in mehir ödemediği ifade edilir.³⁸

400 dirhem mehir verildiği rivayeti esas alındığında, 400 dirhem=40 miskal, 40x4,25=170 gram altın, 224x170=38.080 ₺ olarak günümüz rakamlarına çevrilebilir.

1.9. Hz. Reyhâne bint. Şem'ûn'un Mehri

Hz. Reyhâne bint. Şem'ûn, Hz. Peygamber'den önce, Benî Kurayza ile yapılan savaştan sonra öldürülen Ebu'l-Hakem isimli bir zat ile evliydi. Bu savaşta esir alınmış ve Hz. Peygamber'in payına düşmüştü. Rasulullah onu, İslam'ı seçip kendisiyle evlenmesi ya da Yahudilikte kalıp cariyesi olması arasında serbest bıraktı. Bazı rivayetler İslam'ı ve evliliği tercih ettiğini aktarırken bazıları tam aksini nakleder. Bu nedenle kaynakların bir kısmında Hz. Peygamber'in eşleri arasında zikredilirken, diğer bir kısmında cariyeleri arasındadır. Ancak tercih edilen görüş eşi olduğudur. Hatta Hz. Reyhâne'nin çok kıskanç olduğu, bu nedenle Rasulullah'ın onu boşadığı, ancak çok üzülmesi nedeniyle geri döndüğü nakledilir. Bu rivayetler de eşi olduğu görüşünü desteklemektedir. Hz. Reyhâne hicretin 10. yılında, Hz. Peygamber Veda haccından döndükten bir süre sonra vefat etmiştir.³⁹

Hz. Reyhâne Rasulullah'la hicretin 6. yılı Muharrem ayında evlenmiş olup mehri 12 ukiyye ve 1 neşş idi.⁴⁰ Mehrinin Hz. Peygamber'in onu azad etmesi olduğu da rivayet edilmiştir.⁴¹

12 ukiyye ve 1 neşş, 500 dirheme tekabül eder. Buna göre Hz. Reyhâne'nin mehri günümüzde, 500 dirhem=50 miskal, 50x4,25=212,5 gram altın, 224x212,5=47.600 ₺'ye karşılık gelir.

³⁶ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 82.

³⁷ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 644.

³⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 1: 434.

³⁹ İbn İshak, *Kitâbü's-siyer*, 270; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 102-103; Nemerî, *el-İstîâb*, 4: 1847; İzzüddin İbn Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 7: 121; Hayati Yılmaz, "Reyhâne bint. Şem'ûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 42.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 103.

⁴¹ Belâzürî, *Ensâb*, 1: 454.

1.10. Hz. Safiyye bint. Huyey'in Mehri

Medîne'de, muhtemelen 610 yılında doğdu. Babasının, kocasının, kardeşlerinin öldürüldüğü Hayber'in fethi sonrasında esir edilenler arasında Hz. Safiyye de vardı.⁴² Hz. Peygamber'in müslüman olup kendisiyle evlenmesi veya azad edilip kabilesine dönmesi arasında serbest bıraktığı Hz. Safiyye, İslam'ı ve Rasulullah'la evlenmeyi tercih etti.⁴³ Bunun üzerine Hz. Peygamber onu azad etti ve bunu mehir sayarak⁴⁴ hicretin 6. yılında kendisiyle evlendi.⁴⁵

Hz. Peygamber'in Hz. Safiyye'ye mehir olarak Ruzeyne bint. Emetillah isimli bir cariye verdiği dair bir rivayet bulunsa da⁴⁶ isnadının zayıf olması ve sahih hadislerle çelişmesi nedeniyle delil olabilecek nitelikte değildir.⁴⁷

1.11. Hz. Ümmü Habîbe'nin Mehri

Nübüvvetten 17 yıl önce doğdu. Adından da anlaşılacağı üzere Kureyş liderlerinden Ebû Süfyân'ın kızıdır. Hz. Peygamber'den önceki eşi, birlikte Habeşistan'a hicret ettikleri Ubeydullah b. Cahş idi. Orada irtidat edip Hristiyan olan Ubeydullah, Hz. Ümmü Habîbe'yi de ikna etmeye çalıştıysa da başarılı olamadı, sonunda Hristiyan olarak Habeşistan'da vefat etti. Hz. Ümmü Habîbe çocuğuyla birlikte yabancı bir ülkede tek başına kaldı. Onun bu durumundan haberdar olan Hz. Peygamber Necaşî'ye haber göndererek kendisi adına Hz. Ümmü Habîbe'ye dünür olmasını istedi. Necaşî bir cariyesiyle Rasulullah'ın kendisine tâlip olduğu haberini gönderdiğinde Ümmü Habîbe'ye sevincinden üzerindeki takıları cariyeye hediye etti.⁴⁸

Hicretin 6. veya 7. yılında kıyılan nikahta⁴⁹ Necaşî, Rasulullah adına 400 dinar mehir verdi. Hz. Peygamber mehir olarak bir şey göndermedi.⁵⁰ Nikahtan sonra Necaşî, Hz. Ümmü Habîbe'yi Şurahbil b. Hasene ile Hz. Peygamber'e gönderdi, mehir miktarını mektupla bildirdi. Rasulullah aynen kabul etti.⁵¹ Hz. Peygamber'in diğer eşlerinden hiçbiri 400 dinar mehir almamışken⁵² Hz. Ümmü Habîbe'nin alması,

⁴² İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 646; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 95; Aynur Uraler, "Safiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 474.

⁴³ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 97.

⁴⁴ Buhârî, "Nikah", 68 (H. No: 5169); Müslim, "Nikah", 14 (H. No:1365).

⁴⁵ İbn İshak, *Kitâbü's-siyer*, 265; Taberî, *Tarih*, 3: 166.

⁴⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr* 24: 277.

⁴⁷ İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Bâz (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1379), 9: 129.

⁴⁸ İbn İshak, *Kitâbü's-siyer*, 259; İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 645; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 76-77; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 438; Taberî, *Tarih*, 3: 165; Aynur Uraler, "Ümmü Habîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 318.

⁴⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 1: 438-439.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Nikah", 29 (H. No: 2107); Nesâî, "Nikah", 66 (H. No: 3350).

⁵¹ Ebû Dâvûd, "Nikah". 29 (H. No: 2108); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 24:219.

⁵² İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 78.

Necaşî'nin ödemiş olmasından dolayıdır. Öyle anlaşılıyor ki; Hz. Peygamber de itiraz etmeyerek bu ikramı kabul etmiştir.

Hz. Ümmü Habîbe'nin oldukça yüksek olan mehri günümüz rakamlarına çevrildiğinde 400 dinar=400 miskal, $400 \times 4,25 = 1.700$ gram altın, $224 \times 1.700 = 380.800$ ₺ gibi bir meblağa tekabül etmektedir.

1.12. Hz. Meymûne'nin Mehri

Asıl adı Berre bint. Hâris olup Meymûne ismini Hz. Peygamber vermiştir. Hz. Peygamber'in evlilik teklifi kendisine ulaştığında deve üstünde olan Hz. Meymûne, "Deve de üzerindeki de Rasulullah'ındır." diyerek sevincini izhar etti. Ahzâb Sûresi 50. ayette zikri geçen, nefsinin Hz. Peygamber'e hibe eden kadının Hz. Meymûne olduğu nakledilir.⁵³

Hz. Meymûne'nin mehri hususunda, Hz. Peygamber adına Hz. Abbas'ın 400 dirhem verdiği⁵⁴ mehrinin 500 dirhem olduğu⁵⁵ 10 ukiyye ve 1 neşş mehirle ya da sadece Zeyneb bint. Huzeyme'den kalanlarla evlendiği⁵⁶ yönünde farklı rivayetler mevcuttur. Zikredilen miktarlar birbirinden farklı olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in eşlerine verdiği ortalama mehir miktarına yakındır.

Hz. Meymûne'nin mehrine dair üç farklı rivayet birbirine yakın olmakla birlikte, ayrı ayrı günümüz miktarlarına çevrilmesi yararlı olabilir. Buna göre, 400 dirhem olduğu kabul edildiğinde, 400 dirhem=40 miskal, $40 \times 4,25 = 170$ gram altın, $224 \times 170 = 38.080$ ₺ şeklinde bir sonuca ulaşılabilir. 500 dirhem rivayetine göre; 500 dirhem=50 miskal, $50 \times 4,25 = 212,5$ gram altın, $224 \times 212,5 = 47.600$ ₺'ye tekabül eder. 1 ukiyye 40 dirhem, 1 neşş de yarım ukiyye olduğuna göre,⁵⁷ 10 ukiyye ve 1 neşş 420 dirhem eder. Bu miktar günümüz rakamlarına çevrildiğinde, 420 dirhem=42 miskal, $42 \times 4,25 = 178,5$ gr altın, $224 \times 178,5 = 39.984$ ₺'ye karşılık gelir

1.13. Hz. Esmâ bint. en-Nu'mân'ın Mehri

Hz. Peygamber'in zifaf gerçekleşmeden ayrıldığı kadınlardandır. Hz. Peygamber'le evlendiği hususunda ittifak olmakla birlikte, ismi ve ayrılma sebebi hususunda ihtilaf mevcuttur.⁵⁸ Bu husustaki rivayetlere dayanılarak, zifaf gerçekleşmeden ayrıldıkları söylenebilir.⁵⁹

⁵³ İbn İshak, *Kitâbü's-siyer*, 267; İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 646; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 104-105,108; Nemerî, *el-İstîâb*, 4: 1915-1917; Mehmet Yaşar Kandemir, "Meymûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 506.

⁵⁴ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2: 646.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 108.

⁵⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 1: 445.

⁵⁷ Müslim, "Nikah", 13 (H. No: 1426); Nevevî, *el-Minhâc*, 886.

⁵⁸ Nemerî, *el-İstîâb*, 4: 1785-1787.

⁵⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 1: 456; Taberî, *Tarih*, 3: 167; Nemerî, *el-İstîâb*, 4: 1786.

Esma bint. Nu'mân'ın mehri noktasında da ihtilaf mevcuttur. Bazı rivayetler mehir, bazıları mut'a⁶⁰ verildiğini nakleder. Mehir yönündeki rivayetlerde; miktarın 12 ukiyye ve 1 neşş olduğu, bunun 500 dirhem ettiği zikredilir. Babası Nu'mân b. Ebî Cevn bu miktarı az bulduğunu ifade etmiş ancak Hz. Peygamber, eşlerine bundan fazlasını vermediği, kızlarına bundan fazlasını almadığını söylemiştir. Mut'a aldığı aktaran rivayetlerde, Rasulullah'ın iki beyaz keten elbise verdiği ifade edilir.⁶¹

Mehir aldığı rivayetleri esas alındığında, Hz. Peygamber'in ona günümüz rakamlarıyla 500 dirhem=50 miskal, $50 \times 4,25 = 212,5$ gram altın, $224 \times 212,5 = 47.600$ ₺ ödediğini söylemek mümkündür. Bu meblağın nisab miktarının üzerinde olduğu düşünüldüğünde Rasulullah'ın ödediği mehirin, kadını zengin konuma getirecek bir meblağ olduğu sonucu ortaya çıkar.⁶²

Hz. Peygamber'in eşlerinden, mehir miktarı tespit edilebilen hanımlar bunlardır. Bunlar dışında kaynaklarda başka hanımların isimleri de zikredilmekle birlikte, aynı kişi hakkında birbirinden çok farklı haberler aktaran rivayetler arasında mehirlerine dair bilgiye rastlanmamıştır.

Hz. Peygamber'in eşlerine verdiği ortalama mehir miktarı, yukarıda da ifade edildiği gibi, 400-500 dirhem, günümüz rakamlarıyla yaklaşık 38.000-48.000 ₺ arasındadır. Bununla birlikte Hz. Ümmü Seleme'ye 10 dirhem değerinde ev eşyası verirken, Hz. Safiyye ile mehir vermeden veya azadını mehir sayarak, rivayetlerin bir kısmına göre Hz. Zeyneb bint. Cahş ile -nikahlarının bizzat vahiyle gerçekleşmesinden dolayı- mehir vermeden evlenmiştir.

2. Sahabeden Mehir Örnekleri ve Günümüzdeki Karşılıkları

Kur'an'ın nüzulüne, Hz. Peygamber'in bizzat uygulamasına şahitlik etme imkânına sahip olan sahabe, mehir hususunda, ayetlerdeki vurgunun ve Rasulullah'ın titizliğinin farkındaydılar. Kaynak taramalarında karşılaşılan rivayetler bu hassasiyetin kanıtı niteliğindedir. Ashabın mehir olarak, az veya çok mutlaka bir şeyler verme gayretinde oldukları görülür. Öyle ki evlenen birine "Mehir verdin mi?" diye sorulmaz, "Mehir olarak ne verdin?" denirdi.⁶³

Hz. Peygamber'in verdiği mehirler için ortalama bir miktar belirleme imkânı olsa da sahabe için aynı şeyi söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira sadece Müslüman olmaktan, 100.000 dirheme kadar uzanan geniş bir yelpaze söz konusudur. Mehir hususunda bugüne kıstas oluşturabilecek bir hasılaya ulaşmak için, bu geniş yelpaze içerisindeki rivayetlerin ayrı ayrı ele alınarak hem miktar hem de

⁶⁰ Mehir tesmiye edilmeden akdedilen nikahtan sonra koca zifaf gerçekleşmeden karısını boşarsa bu durumda kadına mehir ödemesi gerekmez. Bunun yerine mut'a vermekle yükümlüdür. Bkz: el-Bakara 2/236.

⁶¹ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 114; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 456,458.

⁶² Benzer görüş için bkz; Arif Gezer, "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Uygulaması ile Günümüz Mehir Uygulamasının Karşılaştırılması", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (2017): 70-71.

⁶³ Buhârî, "Nikah", 7 (H. No: 5072)

mehri alan ve verenin nitelikleri açısından incelenmesi yararlı olabilir. Ulaşılan rivayetler, miktarlar baz alınarak şöylece sıralanabilir;

2.1. İslam'ı Kabul Etme

Enes b. Malik'in annesi Ümmü Süleym'in Ebû Talha ile, Müslüman olması karşılığında, bunu mehir sayarak evlendiği bizzat Enes b. Malik tarafından rivayet edilir.⁶⁴

Ümmü Süleym'e talip olan Ebû Talha, önce Müslüman olmaması nedeniyle olumsuz cevap aldı. Ümmü Süleym ona, "Sen evlenmek istenilecek bir adamsın. Ama ben Müslümanım, sen kafirsin. Benim seninle evlenmem helal olmaz." diyerek teklifini reddetti. Taştan, ağaçtan yapılmış putlara tapmanın anlamsızlığından bahsetti. Ardından kendisi yeni bir teklif sundu ve Müslüman olduğu takdirde onunla evlenebileceğini, üstelik bunu mehir sayarak başka bir şey istemeyeceğini belirtti. Bu teklifi düşünmek için izin isteyen Ebû Talha, bir süre sonra Ümmü Süleym'e gelerek Müslüman olduğunu haber verdi. Bunun üzerine maddi bir mehir olmaksızın, İslam'a girme karşılığında evlendiler.⁶⁵

2.2. Kur'an Öğretme

Kur'an öğretmenin mehir olup olamayacağı konusu genellikle kendini Hz. Peygamber'e hibe etmek isteyen bir kadından bahseden rivayet bağlamında ele alınır. Bahsi geçen rivayet şu şekildedir;

Bir kadın Hz. Peygamber'in yanına gidip "Ya Rasulallah! Nefsimi sana hibe etmeye geldim." dedi. Hz. Peygamber'in kadına dikkatlice bakıp sesini çıkarmadan başını çevirmesi üzerine kadın bir kenara oturdu. O sırada orada bulunanlardan biri, "Ya Rasulallah! Sen bu kadınla evlenmeyi düşünmüyorsan onu benimle evlendir." dedi. Hz. Peygamber adama mehir olarak verebileceği bir şey olup olmadığını sordu. Sahabinin olmadığını söylemesi üzerine, bir şeyler araması için ailesine gönderdi. Eli boş dönünce Rasulallah; "Demirden bir yüzük bile olur." dedi. Yine bir şey bulamadan dönen sahabi, sadece izarı olduğunu, mehir olarak onu verebileceğini söyledi. Hz. Peygamber izarı kim giyerse diğerine bir şey kalmayacağı gerekçesiyle bunu da kabul etmedi. Bunun üzerine bir kenara oturan sahabi, bir müddet sonra gitmeye yeltendi. Hz. Peygamber onu geri çağırttı ve Kur'an'dan ezbere ne bildiğini sordu. Adam, "Şu, şu sureleri biliyorum." diyerek bildiği sureleri sıraladı. Hz. Peygamber bunları ezbere okuyup okuyamadığını sordu. Aldığı müsbet cevap neticesinde, "Hadi git, bildiğin sureler karşılığında onu sana nikahladım." dedi.⁶⁶ Rivayetin bir diğer tarikinde Hz. Peygamber'in cevabı, "Kalk 20 ayet öğret, o senin eşin." şeklindedir.⁶⁷

Bu rivayetten dolayı Kur'an öğretmenin mehir olup olamayacağı hususunda ulema arasında ihtilaf söz konusudur. Karşılığında ekonomik bir bedel ödenebilen

⁶⁴ Nesâî, "Nikah", 63 (H. No: 3340).

⁶⁵ Nesâî, "Nikah", 63 (H. No: 3341); İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, 3: 383-385.

⁶⁶ Buhârî, "Nikah", 15 (H. No: 5087); Müslim, "Nikah", 13(H. No: 1425).

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Nikah" 31 (H. No: 2112).

her şeyin mehir olabileceği görüşü dikkate alındığında,⁶⁸ Kur'an öğretimi için hoca kiralamaya cevaz veren fakihlerin, bu öğretimi mehir olarak da kabul ettiklerini söylemek mümkündür.⁶⁹

2.3. Bir Çift Ayakkabı

Abdullah b. Âmir'in babasından naklettiği bir rivayet şu şekildedir; Fezâre kabilesinden bir kadın mehir olarak bir çift ayakkabı aldı. Hz. Peygamber kadına bu miktar mehirden razı olup olmadığını sorduğunda kadın olumlu cevap verdi. Bunun üzerine Rasulullah bu evliliğe müsaade etti.⁷⁰

Rivayetteki mehri günümüz rakamlarına çevirmek için bir çift ayakkabının bugünkü ortalama piyasa değeri esas alınabilir. Bu durumda **100-200 ₺** gibi bir miktar vermek mümkündür.

2.4. 1 Nevat/ 5 Dirhem Ağırlığında Altın

1 nevat⁷¹ ya da 5 dirhem ağırlığındaki altının mehir olarak verildiğine dair iki rivayet söz konusudur. Birinde Abdurrahman b. Avf, diğerinde Rabîa el-Eslemî'nin eşine bu miktar mehir verdiğiinden bahsedilmektedir. Söz konusu rivayetler şu şekildedir;

Bir gün Hz. Peygamber Abdurrahman b. Avf'la karşılaştı. Üzerinde zaferan izi gördü ve sebebini sordu. Abdurrahman b. Avf evlendiğini haber verdi. Rasulullah ne kadar mehir verdiğini sorunca "1 nevat (5 dirhem) ağırlığında altın." şeklinde cevap verdi.⁷²

Benzer miktar mehir verildiğine dair diğer bir rivayet de Rabîa el-Eslemî hakkındadır. Bizzat kendisi olayı şöyle aktarır: "Hz. Peygamber bir gün bana 'Ey Rabîa evlenmeyecek misin?' diye sordu. Ben de beni kendisine hizmet etmekten alıkoyacak başka bir meşgale istemediğimi, üstelik mehir olarak verecek bir şeyimin olmadığını söyledim. Sonra kendi kendime, Hz. Peygamber'in, benim içinde bulunduğum durumu bildiği halde bana 'Evlen.' dediğini düşündüm. Tekrar aynı soruyu sorarsa olumlu cevap vermeye karar verdim. Rasulullah bir müddet sonra sorusunu tekrarlayınca 'Ya Rasulullah benimle kim evlenir ki, mehir verecek hiçbir şeyim yok.' dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Falancalara git. Benim gönderdiğimi söyleyerek kızlarını kendine iste.' dedi. Gönderdiği aile kabul etti ve beni kızlarıyla evlendirdiler. Durumu Hz. Peygamber'e haber verdim. Bunun üzerine Rasulullah, Büreyde el-Eslemî'ye,

⁶⁸ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Dâru'l-Vefa li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2001), 6: 150-151.

⁶⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6: 154; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4: 240-241.

⁷⁰ Tirmizî, "Nikah", 22 (H. No: 1113).

⁷¹ 1 nevat 5 dirheme denktir. 40 dirheme 1 okiyye denildiği gibi 5 dirheme de 1 nevat denir. (Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9: 235.)

⁷² Buhârî, "Nikah", 7 (H. No: 5072).

eşime mehir olarak verecek 1 nevat altın bulmam için bana yardım etmesini söyledi. Aralarında topladılar. Ben de eşime verdim, kabul etti.”⁷³

Bu iki rivayetteki miktarlar günümüz rakamlarına çevrildiğinde; 5 dirhem=0,5 miskal, 0,5x4,25=2,125 gram altın, 224x2,125=476 ₺ gibi bir meblağa tekabül ettiği görülür.

Rivayetlerin birinde Hz. Peygamber mehir miktarını duyunca itiraz etmemiş, diğerinde ise bizzat kendisi 1 nevat verilmesini söylemiştir. Bu durum Rasulullah’ın mezkûr miktarı kabul ettiğini gösterir. İki rivayette de ortak olan nokta; 5 dirhem mehir verecek olan şahısların maddi imkânlarının oldukça sınırlı olmasıdır. Zira Abdurrahman b. Avf bütün mal varlığını Mekke’de bırakarak, Medîne’de yeniden bir hayat kurmaya çalışırken evlenmiş, Rabîa el-Eslemî de maddi imkânsızlıklar nedeniyle evlenmekten çekindiğini belirtmiştir. Bu durum Hz. Peygamber’in eşlerine verdiği mehrin ortalama 400-500 dirhem olması ile birlikte düşünüldüğünde, ekonomik gücü olanların gerektiğinde belli bir süre geçimi sağlayabilecek bir miktar belirlemeleri, olmayanların ise sırf bu sebeple evlenmekten çekinmeyip imkânları ölçüsünde mehir vermelerinin sünnete uygun olduğu söylenebilir.

2.5. 1 Koyun

Temel hadis kaynaklarında Hz. Peygamber döneminde mehir olarak bir koyunun verildiğine dair bir rivayete rastlanmamakla birlikte sahabeden bazı kimselerin sözlerinden bir koyunu mehir vererek evlenmeyi düşündükleri anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla alakalı rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber zekât olarak gelen koyunları ashâbı arasında taksim ederdi. Bazen de bir koyun iki kişiye paylaşılırdı. Bunlardan biri diğerine ‘Hissenî bana ver de evleneyim.’ derdi.”⁷⁴

Bir koyun fiyatının 5-10 dirhem arasında değişmesinden hareketle bahsi geçen mehrin, günümüzde 473,8 ₺-947,7 ₺ arasında bir miktara tekabül ettiği söylenebilir.

2.6. 160 Dirhem, 60 Müd Hurma ve Bazı Giysiler

Hz. Peygamber’in eşlerinden olan Zeyneb bint. Cahş, bilindiği üzere Rasulullah’tan önce Hz. Zeyd. b. Hârise ile evliydi. Hz. Zeyd evlenirken ona mehir olarak 10 dinar, 60 dirhem, bir başörtüsü, bir çarşaf, bir gömlek ve 60 müd⁷⁵ hurma verdi.⁷⁶

Hz. Zeyneb’in aldığı mehri günümüz rakamlarına çevirmek için şöyle bir hesaplama yapmak mümkündür; 10 dinar ve 60 dirhem 16 miskale tekabül eder. Bu

⁷³ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 22: 111-112.

⁷⁴ Ebu’l-Hasen Nuruddin Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbei’l-fevâid*, thk. Hüsamüddîn Kudsî (Kâhire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 4: 281.

⁷⁵ Çoğunlukla bakliyat ve hububat gibi kuru besinlerin ölçümünde kullanılan iki avuç miktarında eski bir hacim ölçüsü. Daha geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Müd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 457-459.

⁷⁶ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Ali Şerîf (Beirut: Dâru İhyâi’t Tûrâsî’l Arabiyye, 1988), 4: 166.

miktar $16 \times 4,25 = 68$ gram altın, $224 \times 68 = 15.232$ ₺'ye karşılık gelir. Başörtüsü, çarşaf ve gömlek için günümüz piyasa değerleri esas alındığında başörtüsü için 35 ₺, çarşaf için 50 ₺, gömlek için 50 ₺ gibi rakamlar vermek mümkündür. 60 müd hurmanın fiyatını tespit etmek için de bir günlük hamallık ücretinin 1 müd hurma olduğu anlaşılan rivayet⁷⁷ esas alınabilir. Bu durumda 60 müd hurmanın bir işçinin iki aylık kazancına denk olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ortalama bir rakam verebilmek için asgari ücret esas alınacak olursa 60 müd hurmanın $2.020 \text{ ₺} \times 2 = 4.040 \text{ ₺}$ tutarında olduğu söylenebilir. Bu durumda Hz. Zeyneb'in aldığı mehrin $15.232 + 135 + 4.040 = 19.407$ ₺'ye tekabül ettiği söylenebilir.

2.7. 200 Dirhem

İbn Ebî Hadred isimli bir sahabi 200 dirhem mehir belirleyerek bir kadınla evlendiğini, ancak mehri ödeyecek gücünün olmadığını söyleyerek Hz. Peygamber'den yardım istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber adama "Dirhemleri vadilerden toplasanız herhalde daha fazla vermezsiniz!" dedi. Sonra da şu anda yanında ona verecek bir şey olmadığını belirterek, bir seriyyenin hazırlanmakta olduğunu, ona katılırsa ganimet kazanabileceğini umduğunu söyledi. Böylece mehrini ödeyebilirdi. Sahabi bunu kabul edip seriyyeye katıldı. Savaştan döndükten sonra Hz. Peygamber İbn Ebî Hadred'e ganimetler arasından 13 deve verdi.⁷⁸

Bahsi geçen 200 dirhem günümüz miktarlarına çevrildiğinde 200 dirhem=20 miskal, $20 \times 4,25 = 85$ gram altın, $85 \times 224 = 19.040$ ₺'ye tekabül ettiği söylenebilir.

Bu rivayette Hz. Peygamber'in 200 dirhemi fazla bularak sahabiye sitem etmesi, mehrin fazla olmasından değil ödeyecek gücü olmadığı halde başkalarından yardım isteyecek kadar kendini zora sokarak bu miktarı belirlemesinden kaynaklanıyor olabilir.⁷⁹ Zira Ebû Hureyre'den nakledilen "Hz. Peygamber aramızdayken mehir 10 ukiyye (400 dirhem) idi."⁸⁰ şeklindeki rivayetten Rasulullah'ın salt miktardan dolayı böyle bir ifade kullanmadığı anlaşılmaktadır.

2.8. 10 Ukiyye

Ebû Hureyre'den aktarılan bir rivayette meşhur sahabi şöyle demektedir: "Mehir, Hz. Peygamber aramızdayken 10 ukiyye idi."⁸¹ Bir ukiyye 40 dirheme denk olduğuna göre, 10 ukiyye 400 dirheme denktir.

Hz. Peygamber'in de eşlerine verdiği mehrin bu miktara yakın olduğu düşünüldüğünde, bu rivayete dayanarak sahabeden gücü yeten kimselerin Hz. Peygamber'e uyarak genellikle 10 ukiyye verdiğini söylemek mümkündür.

⁷⁷ Buhârî, "Zekât", 10 (H. No: 1416)

⁷⁸ Ebû Abdullah Muhammed Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (Beirut: Âlemi'l-Kütüb, t.y.), 1: 778; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* 24: 475; 39: 313; Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 22:352.

⁷⁹ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Mektebeti'l-Mısriyye, 1964), 5: 101.

⁸⁰ Nesâî, "Nikah", 66 (H. No: 3348).

⁸¹ Nesâî, "Nikah", 66 (H. No: 3348).

400 dirheme tekabül eden 10 ukiyye, 40 miskal değerindedir. Bu durumda günümüzde $40 \times 4,25 = 170$ gram altına karşılık gelmektedir. Bu miktarın parasal değeri ise $170 \times 224 = 38.080$ ₺ şeklindedir.

2.9. 400 Dirhem

Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'ya verdiği mehir hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bazı rivayetlerde 400 dirhem değerindeki zırhını verdiği nakledilirken⁸² bazıları zırhın değeri 4 dirhem olarak zikredilir.⁸³ Bazı kaynaklar Hz. Ali'nin bineğini ve bazı eşyalarını satarak toplam 480 dirhem verdiği bilgisini aktarırken⁸⁴ bir kısmı sadece mehrin 400 dirhem olduğunu zikretmekle yetinir.⁸⁵

Bu rivayetlerden yola çıkarak Hz. Ali'nin 400 veya 480 dirhem mehir verdiği söylenebilir. Hz. Peygamber'in eşlerine verdiği ve kızları için istediği mehrin yaklaşık 400 dirhem olduğunu nakleden rivayetler de⁸⁶ bu kanaati destekler niteliktedir. Hz. Ali'nin Hz. Fatıma için verdiği mehri, zırhını değil de bineğini ve bazı eşyalarını satarak temin etmesi daha makul görünmektedir. Zira Hz. Ali'nin zırhından bahsederken "Değeri 4 dirhemden fazla değildir." (ما ثمنها إلا أربعة دراهم) ifadesini kullandığı nakledilir.⁸⁷ Zırhın değeri 400 dirhem olsaydı çekinmesi gerekmezdi. Bu durumda -nisbeten daha eski bir kaynak olan- İbn İshâk'ın (v. 151/768) Kitâbü's-Siyer'inde de zikredildiği gibi zırhın değeri 4 dirhem olmalıdır. Bazı rivayetlerde, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'ye zifaktan önce Hz. Fatıma'ya bir şeyler vermesini emrettiği, Hz. Ali'nin bir şeyi olmadığını söylemesi üzerine "Hutamiyye zırhın nerede?" diye sorarak onu vermesini istediği nakledilir.⁸⁸ Hz. Ali zırhını mehir temin etmek için satmış olsaydı, Hz. Peygamber zifaf öncesinde ona tekrar nerede olduğunu sormazdı. Mehir miktarını zikreden rivayetlerde de zifaf öncesindeki benzer ifadeler rastlanmaktadır.⁸⁹ Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'ya talip olduğu sıradaki konuşma ile nikahtan sonra zifaf gerçekleşmeden yaptıkları konuşma birbirine karıştırılmış olabilir. Buna Hz. Ali'nin 400 dirhem civarında mehir verdiği bilgisi de eklendiğinde, 4 dirhem değerinde olan zırhın kıymetinin 400 dirhem olarak aktarılması mümkündür.

Sonuç olarak Hz. Ali'nin 400 veya 480 dirhem mehir verdiği, bu mehri zırhını değil bineği ve bazı eşyalarını satarak temin ettiği söylenebilir.

Hz. Fatıma'nın mehri 400 dirhem kabul edildiğinde, günümüz rakamlarıyla 400 dirhem= 40 miskal, $40 \times 4,25 = 170$ gram altın, $224 \times 170 = 38.080$ ₺ ye tekabül eder. 480

⁸² el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7: 414.

⁸³ İbn İshak, *Kitâbü's-siyer*, 246; İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 17.

⁸⁴ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 16.

⁸⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 378.

⁸⁶ İbn Sa'd, *et Tabakâtü'l-kübra*, 8: 114.

⁸⁷ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7: 383.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, "Nikah", 36 (H. No: 2125).

⁸⁹ İbn İshak, *Kitâbü's-siyer*, 246.

dirhem olduğu düşünülürken 480 dirhem=48 miskal, $48 \times 4,25 = 204$ gram altın, $224 \times 204 = 45.696$ ₺ şeklinde bir meblağa ulaşılır.

Bu olayın yaklaşık 10-20 yıl sonrasında, Hz. Ömer'in halife olduğu dönemde 400 dirhem mehir vererek Safiyye bint. Ebû Ubeyd isimli bir kadınla evlendiği nakledilir.⁹⁰

2.10. 20.000 Dirhem

Katâde'den aktarılan bir rivayette, Enes b. Mâlik'in bir kadınla 20.000 dirhem mehir vererek evlendiği nakledilmektedir.⁹¹

Bu miktar günümüz rakamlarına; 20.000 dirhem=2000 miskal, $2000 \times 4,25 = 8.500$ gram altın, $224 \times 8.500 = 1.904.000$ ₺ şeklinde çevrilebilir.

2.11. 40.000 Dirhem

Hiz. Ömer hilafeti esnasında mehre bir üst sınır koymaya teşebbüs etmiş, bu sınırı Hiz. Peygamber'in eşlerine verdiği miktar olarak belirlemiş, ancak bir kadının ayete (en-Nisa 4/20) dayalı itirazını haklı bularak bu teşebbüsünden vazgeçmişti.⁹² Kaynaklarda, kendisinin Hiz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile 40.000 dirhem mehir vererek evlendiği bilgisi yer almaktadır.⁹³

Hiz. Ömer'in verdiği bu miktar günümüz rakamlarıyla, 40.000 dirhem=4000 miskal, $4000 \times 4,25 = 17.000$ gram altın, $224 \times 17.000 = 3.808.000$ ₺ gibi oldukça yüksek bir meblağa tekabül etmektedir.

Hiz. Ömer'in sınır koyma teşebbüsüne rağmen bu miktar mehir vermesini, Ümmü Gülsüm'ün Hiz. Peygamber soyundan olması nedeniyle onu tekrîm ve taltîf amaçlı olduğunu düşünmek mümkündür. Zira kızına talip olduğu zaman Hiz. Ali'nin "Ey mü'minlerin emîri!" şeklindeki hitabından, bu evliliğin Hiz. Ömer'in hilafeti esnasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hiz. Ömer'in hilafeti döneminde yaptığı bir diğer evliliğinde mehir olarak 400 dirhem verdiği dikkate alındığında, istisnâ sayılabilecek bu denli yüksek bir miktar vermesinde, peygamber soyundan biriyle evlenmesinin etkisi olmalıdır.

2.12. 100.000 Dirhem

Kaynak taramaları esnasında rastlanan en yüksek rakam olan bu miktarı aktaran rivayet şu şekildedir;

Hiz. Peygamber bir şahsa falanca kadınla evlenmeye razı olup olmadığını sordu. Ondandır olumlu cevap alınca aynı soruyu kadına yöneltti. Kadın da razı olduğunu beyan edince onları evlendirdi. Kocasını kadına herhangi bir şey vermedi, mehir de belirlemedi. Bu hal üzere zifafa girdiler. Sahabi Hayber Savaşı'na katılanlardan biriydi.

⁹⁰ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibban, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ* (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987), 2: 473.

⁹¹ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7: 381.

⁹² Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7: 380.

⁹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, 8: 339.

Ölüm zamanı geldiğinde şöyle dedi: “Hz. Peygamber beni falanca kadınla evlendirmişti. Ben ona bir mehir belirlemedim. Şimdi siz şahit olun, Hayber’deki hissemi ona mehir olarak veriyorum.” Adam vefat ettikten sonra kadın bunu 100.000 dirheme sattı.

Bir arazi bedeli olan bu miktar, günümüz rakamlarıyla 100.000dirhem=10.000 miskal, $10.000 \times 4.25 = 42.500$ gram altın, $224 \times 42.500 = 9.520.000$ ₺ gibi ortalamanın oldukça üstünde bir meblağa tekabül etmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, çalışma esnasında bundan daha fazla mehir verildiğine dair bir rivayete rastlanmadı. Genel miktarın 400 dirhem olduğu bir ortamda, Necaşi’nin Hz. Peygamber adına Hz. Ümmü Habîbe’ye verdiği on kat fazla mehir bile bu rakamın yarısından daha azdır.⁹⁴

Sahabe döneminde verilen mehirlere bakıldığında miktar belirlemede rol oynayan bir dizi etkenden bahsetmek mümkündür. Kocanın maddi imkânı ilk sırada olmak üzere, Hz. Peygamber’e ittiba, kadının konumu, eşlerin karşılıklı rızası bunlar arasında sayılabilir.

SONUÇ

Hz. Peygamber’in evliliklerinde genel olarak verdiği bir mehir miktarı olması, onun birtakım etkenleri dikkate alarak ortalama bir miktar belirlediği fikrini uyandırmaktadır. Ancak bunun bir zorunluluk olmadığını ahabın verdiği mehirlere itiraz etmemek suretiyle öğrettiği gibi, bazı eşlerine farklı miktarlar vererek bizzat uygulamalı olarak da göstermiştir.

Sahabenin verdiği mehir miktarları arasında farkın oldukça fazla olması nedeniyle ortalama bir miktar belirlemek mümkün görünmemektedir. Ancak, sahabe dönemi yine de mehir miktarı belirleme konusunda önemli ipuçları verir. Bu geniş yelpaze, uygulamada kolaylığı ve her kesim için örnekliği de beraberinde getirir. Sahabe uygulamalarından hareketle, maddi imkânı olanların mehrin işlevini yerine getirecek bir miktar vermeleri gerektiğini söylemek mümkündür. Zira Hz. Peygamber’in verdiği miktarın altında mehir veren sahabilerin genellikle o miktarı veremeyecek durumda oldukları görülür. Bununla birlikte Ebû Hureyre’nin naklettiği, sahabenin mehirlerinin 10 ukiyye olduğunu ifade eden rivayete ve Hz. Ömer’in mehre bir sınır koyma teşebbüsüne dayanarak, mehir verirken toplumsal durumun da göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir. Zira maddi imkânı olanların yüksek miktarlarda mehir vermeleri emsal mehirleri yükseltecek, bu da fakirlerin evlenmesini zorlaştıracaktır. Buna rağmen mehri yüksek tutmak isteyenlerin önünde herhangi bir engel yoktur. Ekonomik durumu müsait olanlar için hal böyle iken, maddi imkândan yoksun olanların da güçleri nisbetinde mehir vermeleri, sırf bu sebepten dolayı evlilikten kaçınmamaları gerektiği söylenebilir.

⁹⁴ Benzer görüş için bkz. Arif Gezer, *Sünnete Göre İslam Ailesinin Kuruluşunda Mehir-Tarihteki ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993), 101.

KAYNAKÇA

- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Bâz. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1379.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr - ve Riyâd Zerkelî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, el-Hüseyn b. Ali. *Sünenü'l-kübra*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır Nâsır. Dâru Tavku'n-Necat, 1422.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Thk. Şuayb Arnaût - Hasen Abdülmün'im Şelebî - Abdullatif Hırzallah - ve Ahmed Berhûm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. Thk. M. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44:197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006): 637-349.
- Fayda, Mustafa. "Âişe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 201-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Gezer, Arif. "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Uygulaması ile Günümüz Mehir Uygulamasının Karşılaştırılması". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (2017): 55-72.
- Gezer, Arif. *Sünnete Göre İslam Ailesinin Kuruluşunda Mehir-Tarihteki ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1993.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddin. *Mecmeu'z-zevâid ve menbei'l-fevâid*. Thk. Hüsameddîn Kudsî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - ve Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Esîr, İzzüddin. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - ve Âdil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnaût - ve Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987.
- İbn Hişam, Abdümelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişam*. Thk. Mustafa Sakka - İbrahim el-Ebyârî - ve Adülhafız Şelebî. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabiyye, 1955.
- İbn İshak, Muhammed. *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şerîf. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabiyye, 1988.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Musa, İyaz. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi'l-Müslim*. Thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Dâru'l-Vefa li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübra*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Kallek, Cengiz. "Miskal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kallek, Cengiz. "Müd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Hafsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 119-120. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Hatice". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 465-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Meymûne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 506-507. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Ümmü Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Berdûnî - ve İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Mektebeti'l-Mısriyye, 1964.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nemerî, İbn Abdilberr. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Nesâî, Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.

- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*. Beytül'Efkarî'd-Düveliyye, t.y.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail Emir. *Sübülü's-selam*. Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960.
- Savaş, Rıza. "Cüveyriye bint. Hâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 146. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. Dâru'l-Vefa li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2001.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Zeyneb bint. Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Muhammed b. Abdülmecid Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Tarihu't-Taberî-tarihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 2. Bs, 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Tirmizî, Ebû İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Beşşar İvad Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- "Türkiye Diyanet Vakfı 2018 Online Bağış Sistemi". <https://bagis.diyantvakfi.org.tr>. Erişim: 17 Şubat 2019. <https://bagis.diyantvakfi.org.tr>.
- Uraler, Aynur. "Safiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 474-475. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uraler, Aynur. "Ümmü Habîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü'l-Meğâzî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Yılmaz, Hayati. "Reyhâne bint. Şem'un". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 41-42. Ankara: TDV Yayınları, 2008.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

6 (12), Güz / Autumn 2019, 233-247

CEVDET SAİD DÜŞÜNCESİNDE İSLAM TOPLUMLARINDA ŞİDDET SORUNSALI VE DİN

Cevdet Said Thinking The Violence of Islamic Society And The Religion

Abdullah İNCE

Dr. Öğrt. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye, abdullahince@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-6135-5743

Murat ÇELİK

İmam-Hatip, Sakarya Müftülüğü, celik_1564@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-7864-4952

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ/ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Halide Nur ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Seyyid SANCAK/ Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ağustos/August 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa/ Pages:** 233-247

Atıf / Cite as: İnce Abdullah, Çelik Murat. Cevdet Said Düşüncesinde İslam Toplularında Şiddet Sorunsalı ve Din [Cevdet Said Thinking The Violence Of Islamic Society And The Religion]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 233-247.

<http://doi.org/10.17859/Pauifd.612392>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 2019: 233-247

CEVDET SAİD DÜŞÜNCESİNDE İSLAM TOPLUMLARINDA ŞİDDET SORUNALI VE DİN*

Abdullah İNCE** Murat ÇELİK***

Öz.

Dinlerin şiddet olgusuna yönelik tutumu, dinin şiddetin kaynağı olarak görülmesine kadar uzanan bir boyutu ile tartışılmaktadır. Bu tebliğde, Cevdet Said'in din-şiddet ilişkisine bakışı ele alınmaktadır. Said, sorunu, yaşadığı bölge gereği öncelikle Ortadoğu'yu göz önünde bulundurarak ele almaktadır. Buna göre İslam dünyasındaki ortaya çıkan ve bir kısmı şiddet boyutuna ulaşan sorunların temelinde İslam'ın konuya yaklaşımının yeterince anlaşılması vardır. Daha özel olarak İslam dünyasında rastlanan şiddet örneklerinin sebepleri arasında; peygamberlerin mücadelesinin yeteri kadar anlaşılması, "Habil'in Mezhebinin" takip edilmemesi ve yönemsizlik yatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cevdet Said, İslam, Şiddet, İslam Toplumu

Cevdet Said Thinking The Violence Of Islamic Society And The Religion

Abstract

The attitude toward to violence phenomenon of religions is argued with the extend of seeing the Religion as a source of the Religion. In this edict, the Cevdet Said's perspective on religion-violence relationship is handled. Said, is dealing with Middle Eastern because it is where he lives. According to him, the main reasons of problems- which some of them reaching to violence- which occurred in Islamic world, are that the approach of Islam is not be understood properly. To be more precise, the reasons of the violence samples which originated in Islam world can be ordered in this manner: the struggle of the prophets is not been understood, "Habil's Doctrine" is not been followed, and finally there is not a worthy method.

Keywords: Cevdet Said, Islam, Violence, Islamic Society

STRUCTURED ABSTRACT

Violence is one of the main problems that mankind have been facing since the dawn of humanity - perhaps as a result of it as a natural potential. Violence can have

* Bu makale "Cevdet Said'de Toplumsal Değişim Ve Şiddet İlişkisi" isimli tez verilerinin yeniden düzenlenmesi ve geliştirilmesi ile gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bu metnin ilk hali 17-19 Nisan 2019 tarihinde Sakarya Üniversitesinde düzenlenen "Uluslararası Dini, Siyasi ve Toplumsal Boyutu İle Şiddet, Radikalizm ve Terör" sempozyumunda sözel bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, abdullahince@sakarya.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-6135-5743

*** Din Görevlisi, Sakarya Müftülüğü, celik.1564@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-7864-4952

individual, social, and religious reasons. However, evaluations that are made without considering the social background that feeds the phenomenon of violence, lead to the detachment of the phenomenon from its context and lead to misinterpretation.

When we look at the literature in which Islam is associated with violence- especially the Western one - we find a discourse in which the social background of the phenomenon of violence is not taken into account, or biased interpretations which have their roots in history are revealed and violence is identified with Islam. This discourse is mostly economic, ethnic, political, etc. it is seen that it only considers acts and acts of violence that arise on grounds but also use a religious discourse as one-dimensional.

When we look at the issue in terms of the dynamics of the Islamic world, it is seen that there are some internal problems. The most important among them, is the fact of making an interpretation of religion absolute, non-methodology and adopting violence as a method. According to Cevdet Said, Muslims became ill with "superficiality". There are only few Muslims who look at things with distinction and think thoroughly, investigate and analyze them. This has led to the decline of the Islamic civilisation and the breakdown of the psychological structures of Muslims. The way to get out of this is to keep the education and intellect at the front line and stay away from valor and violence; it examines the laws of society and the method of the prophets.

Cevdet Said focuses on the relationship between religion and violence by putting the spot lights on his region. Said, the wrong reveal their thoughts and practices of Muslims; he tries to show the life of the prophets with examples and verses. According to him, the Prophet did not engage in actual struggle that would harm his companions during the time of Mecca, when the society was built. First, an Islamic society had to be established and then there the real struggle will start. What Muslims need to do is to strive to create such a society. When constructing an Islamic society, the method of communication is the method that have to be applied, not violence. The life of the Prophet and the lives of other prophets is seen in the application of this method.

Said thinks that Muslims should not accept violence as a method regardless of the circumstances. However, he does not see the defense as violence. Some want to misinterpret religion and try to get the needed results by wrong methods. This leads them to use violence as a means to achieve a short-term solutions . Because of the methods they use, they are constantly failing and ultimately experiencing frustration. Unsuccessful results cause deep wounds in them. The reason why Muslims are not successful is not because they are not sincere, but because of the methods they use.

According to Said, Allah will help his servants who are sincere. However, in addition to being sincere and diligent, a correct method must be applied. In addition, not to approach the events with a healthy method will not produce the wished results. Failure to produce the expected results will make the person despair. Situations arising from despair will deter the person from their productive efforts. This will continue to discredit Muslims against other societies. This situation of Muslims is like the situation of people who try to take something that has no right

over it, . The psychology of defeat that emerged in Muslim societies is the result of fundamental ideas that have been rooted in their mind from a long time.

When we look at Cevdet Said's thoughts on violence, we can say that living in Syria and the Middle East affected his thoughts to a great extent. Because the period he lived in was a period during which the war never ended and the blood did not stop. This ongoing war is perhaps the bloodiest and longest war of the last half century. These conditions make Said's thoughts about violence important. According to Said, Muslims always die in these wars. Muslim countries are armed and the use of arms is constantly encouraged. Whereas the angels chant, the greatest sin on earth is shedding blood. Muslims are killing Muslims today and the war is constantly on the territory of Muslims. Muslims have forgotten Abel's position. They constantly read the Qur'an, but do not learn from the story of Abel. When Abel's behavior will be understood, Muslim societies will stop being violent.

Said's issues seem to be in line with the universal principles expressed in the Islamic literature. His aim is to remind again these facts, which help solving the social problems he personally observed-including the groups that use violence - and to make them more clear and to remind them that the same principles still apply, but that Muslims are far from the truth. Said points to the source of the problems, raises some criticism, but does not provide clear suggestions as solutions or methods to solve the problem. Of course, the complex nature of the issues expressed makes this difficulty understandable.

GİRİŞ

Cevdet Said, Ortadoğu'yu gözlemlemiş, Suriye'nin yakın dönemini tecrübe etmiş bir düşünürdür. Bu tecrübesi onu din-şiddet ilişkisi sorununun tartışılmasında önemli kılmaktadır. Çalışmanın ilk kısmı konunun teorik arka planına ayrılmakta ikinci kısımda Said'in din-şiddet ilişkisi konusundaki görüşlerini ele almaktadır. Said'in düşünceleri kendisinin meseleye yaklaşımına bağlı kalınarak İslam ve Müslümanlar özelinde incelenmektedir.

1. Olgusal Boyutu ile Şiddet

1.1. Şiddet Nedir?

Şiddet fiziksel, cinsel, psikolojik ya da başka zarar ve üzücü sonuç doğurmaya yönelik her türlü davranışı içine alan bir kavramdır. Tehdit, baskı, özgürlüğün keyfi biçimde engellenmesi ve bu amaçlarla fiziksel güç kullanımı şiddet kapsamında görülebilir. Kavramın Arapça aslında "güç, kuvvet, zorluk, felaket, afet, bağlamak" anlamları vardır.¹Kamus-ı Türkî'de² ise "*Sertlik, tazir ve cezada mübalağa, müsaadesizlik, sıkı*" olarak ifade edilmektedir. Bu nedenle insana fiziksel ve ruhsal zarar veren her eylemi şiddet olarak değerlendirmek mümkündür.

Şiddetin türleri olarak; dilde şiddet (iftira), eylemde şiddet (cinayet), kurumsal şiddet (devlet terörü), bireysel şiddet, toplumsal şiddet gibi farklı şiddet türleri sayılabilir. Ayrıca özel şiddetten, kolektif şiddete, ekonomik şiddetten, endüstriyel şiddete kadar şiddetin farklı türlerinden söz etmek mümkündür.³

¹ Ragıp El-İsfehani, *Müfredat Kuran Kavramlar Sözlüğü*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012).

² Şemseddin Sami, *Kamus-i Türk-i* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2004).

³ Artun Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cigito*, 6-7 (1996): 29-30.

Şiddetin boyutu, kapsamı, sistematik olması ya da olmamasına göre sonuçları farklı olacaktır. Tanımı konusunda tam bir anlaşma sağlanmamış olsa da iradi bir davranış olarak şiddetin insana özgü bir davranış olduğu ifade edilebilir. Ancak insanlık tarihi geliştikçe, insan medenileştikçe şiddetin giderek azalacağı öngörüsü şiddetin küresel durumu göz önünde bulundurulduğunda gerçekleşmemiş görünmektedir. Bu cümleden olmak üzere şiddetin, aile içinde, sporda, medyada yer alan biçimlerinden bahsedilebilmekte devletlerin sistematik şiddetine şahit olunmaktadır.

Toplumsal yaşamın düzen içinde sürdürülebilmesi şiddet eyleminin hukuki bir karşılığının olmasını gerektirir. Bu sebeple otoritenin çözmesi gereken sorunlardan biri şiddetin önlenmesidir. Bu sebeple yasalar şiddeti ağır bir suç olarak görmektedir.

1.2. Dinsel ve Sosyolojik Açıdan Şiddet

Kutsal alanın şiddetle ilişkilendirilmesi “*din kaynaklı şiddet*” kavramını gündeme getirmektedir. Bu kavram “*teolojik şiddet*” olarak da ifade edilmektedir.⁴ Bu kavram bağlamında mutluluk, huzur, barış, vb. evrensel insani değerlerin temsilcisi olan dinler şiddet, kargaşa, nefret, öfke ve mutsuzluk bazen de terörle birlikte anılmaktadır.

Dinlerin şiddet ve terörle birlikte anılmalarının arka planındaki gerekçeler teröre gerekçe arayan ve gerçekleştirdiği eylemleri bir meşruiyet zeminine oturtmak isteyen bir yaklaşımla ilgili olduğu gibi aynı zamanda din mensuplarının gerçekleştirdiği eylemleri dine mal etme ile de yakından ilgilidir. Zira şiddete başvuranlar, şiddet içeren tavır ve davranışları meşrulaştıracak referanslara ihtiyaç duyarlar. Çünkü şiddeti yöntem olarak benimseyen ve bu eylemi gerçekleştirmek isteyen bireyler yaptığı eylemi haklı göstermek ve vicdanen rahatlamak isterler. Bu aşamada dini metinler, şiddetin meşruiyet zeminini kurmak üzere araçsallaştırılmakta, başka saiklerle gerçekleştirilen şiddete malzeme kılınmaktadır.⁵

Bu gerekçelerle “*dini gerekçelere dayandırılan şiddetin*” dinlerin özü ile ilgili olmaktan ziyade sorgulanamaz bir içerikle donatılmış, bazen geçmişteki ideal yaşam biçimine özlemle kendini gösteren, her türlü soruna kolayca dinden pansuman çözümler bulma eğiliminden beslenen, mutlaklaştırılmış bir din yorumundan beslendiği ifade edilebilir.⁶ Ancak bu durum din yorumunun hangi çerçevede oluştuğu, bireyi böylesi bir din yorumuna iten sosyal-psikolojik unsurların neler olduğuna dikkat kesilmeyi gerektirir. Daha açık bir ifade ile çoğu zaman şiddetin kaynağını oluşturan gerekçeler, bireyin psikolojik yaşam öyküsü, bunu besleyen toplumsal zemin vb. olmaktadır. Diğer bir deyişle din-şiddet ilişkisi söz konusu edildiğinde şiddet olgusunun ortaya çıktığı sosyal, siyasal ve ekonomik bağlam ve kültürel yapı birlikte değerlendirilmelidir.⁷

⁴ Ünver Günay, “Toplumsal Değişme ve İslamiyet”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001): 11.

⁵ Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2005), 188.

⁶ İngmar Karlsson, *Din, Terör ve Hoşgörü*, trc. Tayfun Kayaoğlu (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 188.

⁷ Mehmet Ali Kirman, “Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din”, *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004): 81.

Diğer taraftan bireylerin ve toplulukların dinle irtibatının düzeyi ve biçimi farklı olacağından, din mensubu bireylerin gerçekleştirdiği şiddet eylemini kolayca dine mal etmek mümkün görünmemektedir. Zira toplumsal hayatta artık “inanmadan ait olma” ya da “ait olmadan inanma” şeklinde ortaya çıkan dinsel irtibat biçimleri sosyolojik bir olgu olarak dile getirilmektedir. Ayrıca medyanın en basit bir konuda çok önemli bir toplumsal olguyu “perdeleme” “olduğundan farklı gösterme” kabiliyetini de buna eklemek gerekmektedir.

Bir başka boyuttan bakıldığında; günümüzde “dinsel şiddet” kavramı dinsel şiddetin gerçekliğinden öte şiddetin dinselendirilmek istendiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Daha açıkçası “dinsel şiddet” tartışmaları şiddetin nedeninin din olarak algılandığı ya da çoğu kez dine mal edilmek istendiği bir gerçekliğe işaret etmektedir.⁸ Bununla birlikte, kökeninde bireyin dinsel bağlılığının ve samimiyetinin bulunmadığı dinin daha çok gerçekleştirilmek istenen şiddete gerekçe olarak ifade edildiği durumlarda vardır. Böylece dini metinler ve dinsel duygular gerçekleştirilmesi hedeflenen dünyevi çıkarlar için “kullanılmaktadır”. Bu durumlarda, şiddetin nedeni; “din ya da dinsel yorumlar” değil birey ve toplulukların din dışı bir alana ait hedeflerinin dini söylemlerle süslenmesi, kutsal görünüme büründürülmesi,⁹ “dinsel retoriğin kitleleri sadece mobilize etmek için kullanılmasıdır”.¹⁰

Din söylem ve eylem bazında şiddet ile ilişkilendirilse de hakikat bunun aksidir. Teoloji dinin, bireysel ve toplumsal mutluluğun anahtarı olduğunu savunmakta sosyoloji de dinin toplumsal bütünleşme potansiyelini barındıran en önemli kurum olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta dinin bu özelliği kimi sosyologlarca (örnek Durkheim) dinin özünün toplumsal bütünleşmede aranması gerektiği görüşüne kaynaklık oluşturmaktadır. Buna göre dinin kaynağı toplumu birleştirici gücünde aranmalıdır.

Geniş ölçekte düşünüldüğünde şiddet olgusu çoğu zaman dini sebeplerden ziyade toplumsal sorunlarla ilişkili görünmektedir. Bu bağlamda bazı İslam toplumlarında ortaya çıkan ve “dinsel şiddet” kapsamında kamuoyunda yer alan gelişmeler çoğunlukla arkasında siyasi, sosyal ve ekonomik baskıların yer aldığı toplumsal tepkilerdir. Meselenin dinsel şiddet bağlamında değerlendirilmesi ise çoğunlukla bahsi geçen toplumsal eylemleri gerçekleştiren bireylerin dini, kültürel özellikleri ile ilişki kurularak değerlendirilmesi ve literatüre hâkim olan şiddet, terör tanımlamaları ile ilgilidir. Daha açıkçası bir dönem pozitivist bilgi paradigması ile başlayan sekülerleşme tezleri ile zirveye çıkan Batılı din paradigması, sekülerleşme tezlerinin gözden düşmesi ile siyasi ve ekonomik gücünden hareketle bilimsel paradigmayı yeniden inşa etmek istemekte bu süreçte de kendine bir öteki inşa etmektedir.¹¹

“11 Eylül olayları” bu inşa sürecinde bu tezlerin kendine dayanak olarak gördüğü önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu olayların görünen yüzündeki İslami renk ve eylemleri gerçekleştiren aktörlerin kültürel kimlikleri bu gerekçeyi

⁸ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, trc. İbrahim Yılmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 20.

⁹ Erdal Baykan, “Günümüzde dinsel şiddetin nedenleri”, *YYÜSBE Dergisi*, 7 (2004): 217.

¹⁰ Caner Taslaman, *Terörün ve Cihadın Retoriği (Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme)* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2007), 45.

¹¹ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 40.

güçlendiren bir argüman olarak değerlendirilmiştir. Bu olaylardan sonra şiddet ve terör eylemleri ile dinlerin, özellikle de İslam'ın öğretileri arasında bir bağ kurulmaya çalışılmıştır.¹² Ancak bu tezlerin gözden kaçırıldığı ya da ihmal ettiği nokta şiddet ve terörün yoksulluk, eğitim, geri kalmışlık, küresel sömürgecilğe karşı bir tepki gibi çok çeşitli sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel nedenleri olduğu gerçeğidir.

Diğer taraftan Batı İslam algısının arka planına inildiğinde İslam'ın terörle özdeşleştirilmesi, İslam'ın sahip olduğu özelliklerden ziyade Müslümanların tarihte Batıya karşı ortaya koydukları, teolojik, siyasi, sosyal ve ekonomik meydan okuması ile daha fazla ilişkili görünmektedir.¹³

1.3. İslam Açısından Şiddet ve Terör

İslam'ın kelime anlamı barış, kurtuluş gibi anlamlara gelmektedir. İslam, şiddeti olumlayan bir dili kabul etmez. Pratik açıdan da şiddeti engellemeye yönelik ilkeler ve uygulamalar hem dini metinlerde hem de Hz. Peygamberin uygulamalarında dikkati çekmektedir. "*Silm*" kökünden türeyen anlamları dikkate alındığında, İslam, kendisine inananların şüphelerden uzak bir şekilde Allah'a teslim olmalarını ister. Buna bağlı olarak İslam'ın amacı, gönderildiği toplumda güvensizliği, şiddeti ve sosyal yapıyı, olumsuz yönde etkileyen hususları ortadan kaldırmaktır.

Hz. Peygamberin Veda Hutbesinde ve diğer dini ilkelerde dile getirildiği gibi, kan davaları, faiz, tefecilik, karaborsacılık, kadın ve kız çocuklarına uygulanan kötü muameleler yasaklanan konular arasındadır.

Kur'an, İslam'ın şiddete bakışını ortaya koyan bir ayetinde masum insanların öldürülmesini haram kılmaktadır;

*"Her kim bir kişiyi, kişiye karşılık olmaksızın ya da yeryüzünde bir bozgunculuğa karşılık olmaksızın öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir adamın hayatını kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur..."*¹⁴

Kur'an'ın şiddet olgusuna temel yaklaşımı ilgili ayetler¹⁵ ve Hz. Peygamberin uygulamaları İslam dininin şiddet ve terörle birlikte zikredilmesi bir tarafa aksine onun sevgi ve barış dini olduğunu açıkça ortaya koymakta, İslam toplumlarının tarihi-toplumsal tecrübesi de bunun pratiğini göstermektedir. Dolayısı ile İslam'ın şiddet ve terörle birlikte anılması olgusal bir duruma işaret etmekten ziyade yeterince objektif bir şekilde konuyu ele almamakla ya da kasıtlı yaklaşımlarla ilgili görünmektedir. Diğer taraftan şiddet ve terör gerçeğini bir kitleye ya da inanç grubuna mal etmek yerine terörü besleyen ve üreten gerçek faktörlere odaklanmak gerekmektedir.

¹² Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 40.

¹³ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İSAM, 2008), 37; Fuat Aydın, "Batı'nın İslâm Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesîh İshak El-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı", *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, ed. Seyfi Kenan (İstanbul: İSAM, 2010), 189-252.

¹⁴ el-Mâide 5/32.

¹⁵ et-Tevbe 9/139; el-Hacc 22/41; el-Kasas 28/77.

Batılı literatürde rastlanan, “Kur’an ve kılıç” eşleştirmesinin uzun tarihsel kökenleri bilinmektedir. “Doğu doğudur, Batı da batıdır/ ve bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir; ta ki yer ve gök, Tanrı’nın büyük hüküm kürsüsünde hazır bulunana kadar”¹⁶ ifadesi bu algının kökenlerine işaret etmektedir. Weber’in doğu dinleri ile ilgili ulaştığı kanaatlerini bir veriye dayanmaksızın İslam hakkında geçerli görmesi bu konuda sosyoloji literatüründeki bir özensizlik örneğini ortaya koyarken; Danimarka’da ortaya çıkan karikatür krizi, Batı İslam algısının arkeolojik zemininde yer alan Hz. Muhammed algısını tarihsel örneklerine benzer şekilde¹⁷ tekrar ortaya koymaktadır. Ayrıca bu algı ve söylem biçimi, İslam’ın objektif olarak değerlendirilmemesi ve şiddet-şiddetsizlik kavramının tam bir tanımının yapılamamış olması ile de ilgisi vardır.¹⁸

İslam toplumlarının dışında, özellikle Batı’da, İslam ile şiddet ve terör arasında bir bağ kurulması bir taraftan da şiddet ve terörün yayılmasına ve kökleşmesine sebep olmaktadır. Zira bu söylemleri İslam’a saldırı olarak gören Müslümanlar, refleksif bir şekilde şiddete açık hale gelmektedirler. Sosyal psikolojik bir açıdan bakıldığında damgalı bireylerin damgalanma halini aşamadıklarında damgaya uygun hareket etmesine benzer şekilde İslam dünyasındaki bazı gruplar da varlığını ispat etmek, kimliklerini kabul ettirmek amacıyla şiddet ve teröre başvurabilmektedir. Böylesi bir yaklaşım bir taraftan bazı dini yapıları şiddet ve teröre açık hale getirirken bir taraftan da İslam’ın, toplumsal güven ortamının oluşturan ve yaratıcılığının teşvik edilmesini sağlayan “anlam” boyutunu, tepkisel tavırların gölgesinde bırakmaktadır.¹⁹

İslami literatürde “*cihad*”, savaşı da içine alan ancak sadece savaş kavramıyla karşılanamayacak kadar geniş bir kavramdır. Kur’an’da da cihad sadece savaş anlamında kullanılmamaktadır. Cihadı sadece savaşla sınırlamak hem gerçeği yansıtmamakta hem de kavramın yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır.²⁰ Zira cihad öncelikle barışa yönelik yol ve araçlarla İslam’ı tebliğ etmeyi ve bu konuda gayret göstermeyi ifade eder.²¹

İnsanın hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olmalarını amaçlayan İslam dini, yeryüzünde barışın egemen olmasını temel ilke olarak benimsemiştir. Adını barıştan alan İslam dini ve onun kutsal kitabı Kur’an, savaş konusunda itidalli olmayı, barışı tercih etmeyi öngörmüştür.²² İslam alimleri savaşı, İslam ülkesinin ve Müslümanların güvenliğini tehdit eden ve Allah’ın bütün insanlığın mutlak yararını gerçekleştirmek üzere gönderdiği son dinin insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadele etmenin ve bu uğurda bütün çabayı göstermenin son çaresi olarak algılamışlardır.²³

¹⁶ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, 13.

¹⁷ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, 44.

¹⁸ Kadir Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi* (Ankara: Sarkaç, 2010), 178.

¹⁹ Mustafa Erdem, “Küreselleşme ve İslam Dünyası”, *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003): 7.

²⁰ Ahmet Özel, *İslam ve Terör* (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 62.

²¹ Veli Sırım, “Barış Dini İslam’a Savaş Yaklaşımları”, *İslam ve Şiddet*, ed. Mümtazer Türköne (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2007), 95.

²² el-Bakara 2/190, 128.

²³ Ahmet Yaman, “Savaş”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 189-194.

Günümüzde İslam'ın ve Müslümanların terör örgütleriyle birlikte anılması, İslam'ın barışçı yüzüyle bağdaşmamaktadır. Savaşta bile ahlaklı olmayı, yaşlıları, kadınları, çocukları öldürmemeyi öğütleyen bir dinin bu tür ithamlarla karşı karşıya kalması anlaşılır bir durum değildir.²⁴

2. Cevdet Said Düşüncesinde İslam Toplularında Şiddet Sorunsalı ve Müslümanlar

Cevdet Said, İslam dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlık sorununa dikkat çekerek esasında bu sorunun insanlığın sorunu olduğunu ifade etmektedir. Yakın dönem İslam aydını İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma ilişkin fikri bir mücadele ortaya koymuş, bu fikirleri eyleme dökmek için çaba sarf etmiştir. Bu pratiğe yönelik ilkeler ortaya konarken isabet edilemeyen hususlar olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmıştır.²⁵

İslam dünyasında ortaya çıkan sorunların çözümü konusundaki önerilerine bakıldığında bunların eğitim gerçeğini ıskaladığı görülmektedir. Bu sebeple İslam dünyasındaki sorunlardan biri yüzeysellik sorunudur. Yüzeysellik kısaca metodolojiden, toplumsal olguların analizinden uzak bir şekilde hareket etmek, İslam'ın öngörülleri ile toplumsal gerçekliğin ilgisini yeterince kuramamaktır. Bu yüzeysellik sonucu fikir ve düşünce durağanlaşmış ve değişim alanında şiddet bir araç olarak düşünülmüştür.²⁶

İçinde bulunduğu durumdan kurtulmaya çalışan Müslümanlar, dinlerinin kendilerine yüklediği mesuliyetin ağırlığını hissederek bir irade ortaya koymaktadır. Ancak mevcut problemler sebebiyle Müslüman toplumlar, bir taraftan inançlarını yaşama konusundaki engellenmişlik hissi diğer taraftan gücünün yetmediği konularda mükellefiyet duygusu altında ezilmekte; bu da sonuçta içsel bir çatışma doğurmaktadır.²⁷

Ancak bu çatışma öncelikle sorunun çözümünün zorluğundan ziyade bakış açısı ile ilgilidir. O halde öncelikle bakış açılarının düzeltilmesi gerekmektedir. Bu bakış açısına sahip olmak sorunun şiddetle çözümünü garantili bir yol olarak görmekten vazgeçmek ve Peygamberlerin yolu olan düşünceye dayanmakla olacaktır.²⁸Çünkü peygamberlerin yolu olan düşünceyi düzeltme, zihin temizliği ilkesini öncelemekten vazgeçmek, Müslümanların refleksif bir düşünceye yönelmesi sonucunu doğurmuştur. Öncelikler değişince tabii duyguların yerini refleksler almıştır. Hâlbuki aslolan davet ve tebliğdir. Bu gerçeği gözden kaçırarak bazı Müslümanlar şiddeti bir yöntem olarak benimseyerek enerjilerini tüketmiş, bitkin hale gelmişlerdir.²⁹

²⁴ Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş'as, Sünen-i Ebî Dâvûd "Cihad", (Beyrut: Dâr'u İbnü'l-Hazm Yayınları, 2005), 82,111.

²⁵ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi* trc. Halil İbrahim Kaçar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 15.

²⁶ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 15.

²⁷ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 16.

²⁸ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 17.

²⁹ Cevdet Said, *Âdem'in Oğlu Hâbil Gibi Ol* trc. Abdi Keskinsoy, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 454.

Said'e göre Allah kendi yolunda samimiyetle çalışanları görmektedir. Bunlara yardım mutlaka gelecektir. Başarılı olmak için samimiyet şart ancak yeterli değildir. Bu sebeple toplumsal olayların analizini doğru bir yöntem tercih ederek yapmak gerekir. İslam dünyasında ortaya çıkan sosyal hareketlerin bu gerçekten uzak hareket etmeleri, sonuca ulaşmalarına böylelikle de umutsuzluğa kapılmalarına sebep olmaktadır. Umutsuzluk gayret eksikliğine sebep olmakta bu da İslami-toplumsal çalışmaların verimini düşüren bir unsur olmaktadır.

İslam toplumlarının yaşadığı travmatik durumlar, Müslümanların toplumsal itibarlarının sarsılmasına ve yenilmişlik psikolojisinin doğmasına sebep olmaktadır. Bu travmatik durum bazı İslami grupların şiddete yönelmesi ile sonuçlanmaktadır.³⁰

2.1. İslami Literatürde Şiddetin Kaynağı Tartışması: Habil ve Şiddet

Said'e göre, Allah insanoğlunu yeryüzünde halife olarak görevlendirdiğinde, melekler insanın fesat çıkaran ve kan dökücü özelliğini dile getirmişlerdir. Bu suçlama aynı zamanda insanoğlunun işleyeceği günahın büyüğüne dikkat çekmektedir. Diğer bir deyişle bunlardan daha büyük bir günah olsaydı melekler onu dile getirirdi. Bu sebeple yeryüzünde fesat çıkarmak ve kan dökmek insani sorunların temelini oluşturmaktadır.³¹

İnsan her ne kadar melekler tarafından bu potansiyeli sebebiyle suçlansa da irade sahibi bir varlık olması sebebi ile aklını kullanarak bu günahları işlemeyebilir. Allah'ın "*Şüphesiz ben sizin bilmediklerinizi bilirim*"³² yolundaki hatırlatması insanın bu donanımına sahip olup bu sorunu aşabileceğini göstermektedir.³³

Said, Habil ile Kabil arasında geçen kıssanın Müslümanlar tarafından gereği gibi anlaşılmadığını dile getirmektedir.

*"Vakti zamanında Âdem'in iki oğlu (Habil ve Kabil) Allah'a birer kurban sunmuşlardı. Kardeşlerinden birinin kurbanı Allah tarafından kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen (Kabil), kardeşine (Habil'e), "Ahdim olsun, seni öldürecekim" demiş, kardeşi de şöyle karşılık vermişti: "Beni öldürmek için elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam; çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Beni öldürdüğün takdirde dilerim ki hem önceden işlediğin günahlarını hem de beni öldürme günahını yüklenip, cehennemi boylarsın. Katillere yaraşan ceza budur! Bunun üzerine kardeşini öldürmekte ziyana uydu ve onu öldürerek zarara uğrayanlardan oldu.."*³⁴

Bu kıssada anlatıldığı üzere Habil, şiddete başvurmama konusunda direnmiş ve kardeşine karşılık vermemiştir. Müslümanlar için önemli bir mesaj içeren bu kıssa, *Habil'in mezhebinin* takip edilmesi gerektiğini göstermektedir. Ancak takip eden ümmetler içinde Habil'in mezhebinin (saldırmazlık) sürdürecektir erdemli topluluklar çıkmamıştır.³⁵

30 Cevdet Said, *Adem Oğlunun İlk Mezhebi*, 18.

31 Cevdet Said, *Adem Oğlunun İlk Mezhebi*, 94.

32 el-Bakara 2/31.

33 Cevdet Said, *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 94.

34 el-Maide 5/27-30.

35 Cevdet Said, *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 24.

Said'in şiddet ve terör konusundaki düşüncelerini içinde yaşadığı toplumsal bağlamdan ayrı düşünmemek gerekir. Zira o İslam dünyasında siyasi birliğin dağıldığı ve Osmanlı'nın güçten düşmesiyle birlikte sürekli şiddete sahne olan ve kimi yazarlarca "Bir Şiddet Tarihi"³⁶ olarak okunan bir coğrafyada yaşamaktadır. Cevdet Said'in yaşadığı devlet olan Suriye'de gerçekleşen olaylar ise bu tarihin son örneklerini oluşturmaktadır. Said'e göre bu savaşlarda ölenler hep Müslümanlardır. Her ne kadar uluslararası güçlerin siyasi ve ekonomik hesapları bölgenin konjonktürüne doğrudan etki etse de Said'e göre sonuç önemlidir. Sonuçta Müslüman ülkeler silahlanmakta ve bu silahları birbirine karşı kullananlar yine Müslümanlar olmaktadır. Habil'in mezhebini takip etmeyen Müslümanlar, yeryüzünde fesadın çıkmasına sebep olmakta meleklerin en büyük günah olarak zikrettiği kan dökme eylemini gerçekleştirmektedir. Savaş İslam topraklarında gerçekleşmekte, ölen ve öldüren Müslümanlar olmaktadır. Bunların ana sebebi Habil'in mezhebinin benimsenmemesi, onun gösterdiği tavrın unutulmasıdır.

2.2. Cevdet Said'e Göre Peygamberlerin Şiddete Karşı Tutumu

Peygamberlerin en temel hedeflerinden biri düşünce özgürlüğünü korumak ve özgürlüğün önündeki engelleri kaldırmaktır.³⁷ Bu görev, onların görevlerinin kutsal yönünü oluşturmaktadır. Onlar yöntem olarak öncelikle doğruyu ve yanlışlığı ortaya koymayı, zorbalığa dayalı bütün sistemleri reddetmeyi ve düşünce alanlarında bedensel güç kullanmamayı savunmuşlardır. Bir fikir mücadelesi esnasında düşüncenin yükünü taşıyamayan ve kendini geliştiremeyen bireylerin varacağı nokta güç kullanımınıdır.

Kur'an da geçen Ad kavmi, Semud Kavmi ve Hz. Nuh kıssasına (el-İbrahim 14/9-14) gönderme yapan Said, peygamberlerin metodunun örnek alınması gerektiğini hatırlatır. Peygamberlerin yaptığı ise belgelerini, mesajlarını, olaylar karşısındaki tavrını açıkça ortaya koymaktır. Bu süreçte inkâr eden, sözlü ve fiili saldırıda bulunanlar çıkacaktır. Onlar "*Bizim doğru yolda olduğumuzdan hiçbir şüphemiz yok. Siz varın bize sıkıntı verin, ama biz bunlara katlanacağız, onlar bizim hayat tarzımıza dönersiniz ya da sizi memleketimizden sürgün edeceğiz*" (el-Maide 5/104) dediğinde, Müslümanlar elinden geleni yaptığında, "*Zalimleri mutlaka helak edeceğiz*" fermanı ulaşacaktır.³⁸

Kur'an'ı Kerim Hz. Nuh'un tebliğ metodunu Müslümanlara örnek göstererek bir yöntem öğretmektedir;

"Nûh'un haberini onlara oku. Hani o bir vakit kavmine şöyle demişti: "Ey kavimim! Eğer benim konumum ve Allah'ın âyetleriyle öğüt vermem size ağır geliyorsa, (biliniz ki) ben sadece Allah'a dayanıp güvenmişim. Artık siz de (bana) ne yapacağınızı ortaklarınızla beraber kararlaştırın ki işiniz size dert olmasın! Bundan sonra bana hükmünüzü uygulayın; bana mühlet de vermeyin!"³⁹ demiştir.

Cevdet Said, İslami davet ve fikri mücadelenin Allah'ın ayetlerini açıkça ortaya koyarak gerçekleşeceğini, İslami ilkeleri ikna yoluyla kabullenmeyenlerin şiddet

³⁶ Hamit Bozarslan, *Ortadoğu Bir Şiddet Tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

³⁷ Cevdet Said, *Âdem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 65.

³⁸ Cevdet Said, *Âdem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 38-39.

³⁹ el-Yunus 10/71.

yoluyla kabullenmelerinin mümkün olmayacağını düşünmektedir. Bu sebeple Müslümanlara düşen onu en doğru yöntemle tebliğ etmektir. Bu aşamadan sonrası muhatabın tutumuna göre belirlenecektir.⁴⁰

Said'in Peygamberlerin metoduna verdiği örneklerden biri Hz. Musa ile Firavun arasında geçen hadisedir. Allah Hz. Musa'dan Firavunu, açık ve yumuşak bir dille uyarmasını istemiştir. Hz. Musa ile Firavun arasındaki tartışma devam ederken Firavun yakınlarından mümin bir kişinin, tartışmaya katılması ve mesajın doğruluğuna dikkat çekerek, mantıklı bir yöntemle mukabele etmesi dikkate değer bir husustur.⁴¹ Said bu olayı yorumlarken, Hz. Musa'nın; "Rabbim Allah'tır" diyerek başka bir tutuma yönelmediğine dikkat çekmektedir. Eğer Hz. Musa farklı bir yöntem tercih etseydi, Firavun karşısında o mümin zatın Hz. Musa'yı savunması mümkün olmazdı.⁴²

Said'e göre bu hadise, Firavun gibi saltanat sahiplerinin, şiddetten daha ziyade düşünceden çekindiklerini göstermektedir. Zira düşünce insanların içine nüfuz eder. Bunu hissettikleri an Firavun vb.leri şiddete başvurmakta, fikirleri yok etmeye çalışmaktadır. Esasında Said'in bu düşünceleri içinde yaşadığı coğrafyanın kendi üzerindeki izlerini sürmeyi mümkün kılmaktadır. Ortadoğu'da, günümüzde şiddeti yöntem olarak benimsemeyen ancak toplumsal tabanı olan bazı İslami sosyal hareketler (İhvan-ı Müslimin) yöneticilerin baskı ve takibine uğrarken; şiddeti yöntem olarak benimseyen bazı marjinal gruplar (Selefi gruplar) aynı yönetici sınıf tarafından farklı amaçlarla desteklenmektedir. Said, saltanat sahiplerinin, düşünsel yönü ile ortaya çıkan yapıları bastırmak için onları yaftalama ve onlara suç isnat etme yolunu tercih ettiklerini ifade etmektedir. Genellikle suçlama nedeni ise bozgunculuktur.

Said, Kur'an'ın bir prototip olarak gösterdiği örneklerin günümüzde de tekrar ettiğini, fikir sahiplerini susturmak için kullanılan yöntemlerin tarihsel örneklerine benzer olduğunu ifade etmektedir (Bkz. El-Şuara26/19,20).

Said, İslam tebliğcilerinin İslami ilkeleri muhataplarına ulaştırırken dikkat etmeleri gereken temel ilkelerden birinin; farklı düşüncedeki kişilere kendilerini suçlayacak açıklar vermemesi olduğunu düşünmektedir. Mutlaka bir suçlama olacaksa bu sadece İslami tebliğin sunduğu temel ilkeler ve bunların sunumu olmalıdır. Bu aşamada İslam tebliğcilerine düşen görev sebat göstermek, düşüncelerini net bir şekilde ortaya koymaya devam etmektir. Düşüncelerin açıkça ortaya konması katılanların bilinçli katılmasını reddedenlerin açıkça neyi inkâr ettiklerini bilmelerini sağlayacaktır.⁴³ Ancak Said'in bu noktada eleştirilebilecek noktalarından biri; yaklaşımının fazlaca teorik olması, yöntemini açıkça ortaya koymamasıdır.

Said'in bu konuda kısmen açık olan önerisi Hz. Peygamberin mesajının iki safhadan oluştuğuna vurgu yapmasıdır. Birinci safha oluşum süreci (Mekke Dönemi), ikinci aşama ise toplum oluştuktan sonrasıdır. Kesin olan husus Hz. Peygamberin birinci aşamada şiddeti hiçbir zaman desteklememiş olmasıdır. Bu dönemde en fazla dikkat çeken husus Müslüman toplumun namaz, zekât gibi temel

⁴⁰ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 40.

⁴¹ el-Mümin 40/28

⁴² Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 43.

⁴³ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 44.

ibadetlerle sorumlu tutulması ve sabretmelerinin emredilmesidir.⁴⁴Ancak bu dönemde müşriklerin şiddet ortamını açıkça tercih ettikleri görülmektedir. Said'e göre eğer bu dönemde Müslümanlar da aynı yöntemi tercih etmiş olsaydı, müşriklerin eline büyük bir imkân geçmiş olacaktı.

Said, İslami bir toplumun ve devletin kuruluşundan sonra da Müslümanların şiddeti bir yöntem olarak benimsenmediğini, ancak kendileri kendilerine karşı savaşanlarla savaşıldığını düşünmektedir. Said'in dikkat çektiği hususlardan biri de İslami bir toplum ve bu ideallere uygun bir devlet yapısı oluştuktan sonra da hükümlerin uygulanmasında bir keyfilik olamayacağını, cezaları, savaşları ve şiddete dayalı uygulamaları kişiler değil devlet yöneticilerinin uygulayacağına vurgu yapmasıdır. Bireyler kendi düşüncelerine göre hükümler veremeyecek, kadılık rolüne bürünemeyeceklerdir.⁴⁵ Bu konuda bağlayıcı olan fıkhıtır.

Said, İŞİD-DAİŞ vb. grupların yaptıklarını da dikkatlere sunarak İslam dünyasında şiddet sorunsalının arka planında kendi düşüncesini mutlaklaştırma anlayışına dikkat çekmektedir. Hâlbuki "ehl-i kible tekfir edilemez" ilkesi bu konuda Müslümanlar için bir rehber olarak kabul edilmeli, İslami grupların birbirine karşı davranışında temel ilke olmalıdır.⁴⁶ İslam dünyasındaki bu örnekler bir eksen kaymasına ve ilahi mesajın ruhundan uzaklaşmaya bir işaret olarak görülebilir.

SONUÇ

Şiddet insanlığın başlangıcından bu yana insanoğlunun-belki de doğal potansiyelinin bir sonucu olarak- karşı karşıya kaldığı temel sorunlardan biridir. Şiddetin bireysel, toplumsal, -din yorumuna dayalı olarak- dinsel sebepleri olabilir. Ancak şiddet olgusunu besleyen toplumsal arka plan dikkate alınmadan yapılacak değerlendirmeler olgunun bağlamından kopmasına ve yanlış değerlendirilmesine sebep olmaktadır.

İslam'ın şiddet ile ilişkilendirildiği -özellikle Batı- literatürüne bakıldığında; şiddet olgusunun toplumsal arka planının dikkate alınmadığı, kökleri tarihte olan önyargılı yorumların ortaya çıktığı ve şiddetin İslam'la özdeşleştirdiği bir söyleme rastlanmaktadır. Bu söylemin çoğunlukla ekonomik, etnik, siyasi vb. gerekçelerle ortaya çıkan ancak dinsel bir söylemi de kullanan şiddet eylemleri ve hareketlerini sadece tek boyutlu olarak değerlendirdiği görülmektedir.

İslam dünyasının kendi dinamikleri açısından konuya eğildiğimizde, bazı iç sorunların olduğu da görülmektedir. Bunların başında bir din yorumunu mutlaklaştırmak, yöntemsizlik, şiddeti bir yöntem olarak benimsemek gibi hususlar ifade edilebilir.

Cevdet Said, yaşadığı bölgenin sorunlarını merkeze alarak din-şiddet ilişkisi sorununa eğilmekte ve bazı hususları dile getirmektedir. Said, Müslümanların düşüncelerinde ve uygulamalarında ortaya çıkan yanlışları; Peygamberlerin hayatlarından örneklerle ve ayetlerle göstermeye çalışmaktadır. İslami bir toplum oluşturulacak ve ondan sonra fiili mücadeleye girişilecektir. Müslümanların yapması gereken öncelikle böyle bir toplum oluşturmak için çaba göstermektir. İslami bir

⁴⁴ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 46-47.

⁴⁵ Cevdet Said, *Âdem Oğlunun İlk Mezhebi*, 46.

⁴⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, "DAİŞ'in Temel Felsefesi Ve Dini Referansları Raporu" (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 10.

toplum inşa ederken uygulanacak yöntem şiddet metodu değil, tebliğ metodudur. Hz. peygamberin hayatına ve diğer peygamberlerin hayatlarına bakıldığında bu metodun birçok uygulaması görülmektedir.

Said, Müslümanların şartlar ne olursa olsun şiddeti yöntem olarak benimsememesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak onun savunmayı şiddet olarak görmediği anlaşılmaktadır.

Said'e göre şüphesiz Allah samimi davranışlarda bulunan kullarına yardım edecektir. Fakat samimi ve gayretli olmanın yanında doğru bir metod uygulamak gerekmektedir. Ayrıca olaylara sağlıklı bir yöntemle yaklaşılması istenilen sonuçları ortaya çıkarmayacaktır. Beklenen sonuçların çıkmaması, kişiyi umutsuzluğa düşürecektir. Umutsuzluktan kaynaklanan durumlar kişiyi verimli gayretlerinden alıkoyacaktır. Müslümanlarda ortaya çıkan yenilmişlik psikolojisi, öteden beri kök salmış temel fikirlerin bir sonucudur ki sorun fikirlerin mahiyetinden değil, bilakis fikirlerin yorumlanıp şiddete başvurulmasından kaynaklanmaktadır (Said, 2013b: 18).

Said'in dile getirdiği hususlar, İslami literatürde dile getirilen evrensel ilkelerle uygun görünmektedir. Onun farkı ise bizzat gözlemediği toplumsal sorunlara karşı -şiddeti kullanan gruplar da dahil- bu gerçekleri tekrar hatırlatmak, daha anlaşılır kılmak ve aynı ilkelerin hala geçerli olduğunu ancak bu konuda Müslümanların esastan uzaklaştığını hatırlatmaktır. Said, sorunların kaynağına işaret etmekte, bazı eleştiriler getirmekte ancak çözüm önerileri ve yöntem konusunda yeterince açık öneriler getirememektedir. Elbette dile getirdiği hususların kompleks yapısı bu zorluğu anlaşılır kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Özel. *İslam ve Terör*. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Ahmet Yaman. "Savaş". *İslam Ansiklopedisi*. 36: 189-194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Artun Ünsal. "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi". *Cigito*. 6-7 (1996): 29-36.
- Caner Taslaman. *Terörün ve Cihadın Retoriği (Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme)*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2007.
- Cevdet Said. *Adem Oğlunun İlk Mezhebi*. Trc. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Cevdet Said. *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*. Trc. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- . Diyanet İşleri Başkanlığı. (Heyet). "DAİŞ'in Temel Felsefesi Ve Dini Referansları Raporu". Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Erdal Baykan. "Günümüzde Dinsel Şiddetin Nedenleri." *YYÜSBE Dergisi*. 7 (2004): 212-222.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş'as, Sünen-i Ebî Dâvûd "Cihad", (Beyrut: Dâr'u İbnü'l-Hazm Yayınları, 2005), 82,111.
- Fuat Aydın. "Batı'nın İslâm Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesîh İshak El-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı". *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna*

- Kadar Osmanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*. Ed. Seyfi Kenan. 189-252. İstanbul: İSAM, 2010.
- Hamit Bozarslan. *Ortadoğu Bir Şiddet Tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- İbrahim Kalın. *İslam ve Batı*. İstanbul: İSAM, 2008.
- İngmar Karlsson. *Din, Terör ve Hoşgörü*. Trc. Tayfun Kayaoğlu. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.
- Kadir Albayrak. *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*. Ankara: Sarkaç, 2010.
- Mehmet Ali Kirman. "Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004): 315-332.
- Mustafa Erdem. "Küreselleşme ve İslam Dünyası". *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003): 5-9.
- Nathan Lean. *İslamofobi Endüstrisi*. Trc. İbrahim Yılmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Ragıp El-İsfehani. *Müfredat Kuran Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Şemseddin Sami. *Kamus-i Türk-i*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.
- Şinasi Gündüz. *Dinsel Şiddet*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2005.
- Ünver Günay. "Toplumsal Değişme ve İslamiyet". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001): 1-39.
- Veli Sırım. "Barış Dini İslam'a Savaş Yaklaşımları". *İslam ve Şiddet*. Ed. Mümtazer Türköne. 91-112. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2007.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

6 (12), Güz / Autumn 2019, 248-266

AYNA SEMBOLÜ ÇERÇEVESİNDE METAFİZİKSEL ANLATIMLAR: İBNÜ'L-ARABÎ ÖRNEĞİ

Metaphysical Explanations Within The Framework Of The Mirror Symbol: The Case

Of Ibn al-Arabi

Fevzi YİĞİT

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye, fevziyigit58m@hotmail.com, Orcid No: 0000-0001-9420-5186

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Kemal GÖZ / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Fatih DEMİRCİ / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 248-266.

Atıf / Cite as: Yiğit, Fevzi Ayna Sembolü Çerçevesinde Metafiziksel Anlatımlar: İbnü'l-Arabî Örneği [Metaphysical Explanations Within The Framework Of The Mirror Symbol: The Case Of Ibn al-Arabi]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/ 12, (2019): 248-266.

Doi No: <http://doi.org/10.17859/pauifd.647375>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUIFD), 6 (12), 2019: 248-266

AYNA SEMBOLÜ ÇERÇEVESİNDE METAFİZİKSEL ANLATIMLAR: İBNÜ'L-ARABÎ ÖRNEĞİ

Fevzi YİĞİT*

Öz

İbnü'l-Arabî metafiziğinde kullanılan sembollerin içerisinde en sık ve belirgin olanı aynadır. Ayna derin anlamlar içerdiğinden dolayı manevî tefekkürün en dolaysız; özne ve nesnenin birliğini temsil etmesi nedeniyle de bilginin en iyi sembollerden birisidir. Bilgi zorunlu olarak bilen ile bilinen arasındaki ilgiyle bağlantılıdır. Çünkü aynadaki görüntümüz ne tam kendimizdir ne de tam kendimiz değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kendi zatını bilmeye karşı duyduğu sevgi, kendini -tabiri caizse- bir aynada görmeyi gerektirmiştir. Buradan hareketle onun âlemi bir ayna hüviyetinde yarattığı söylenebilir. Ayna sembolizminin iki veçheli yapısından birinci veçheye göre ayânlar Hakk'ın vücut, esma ve fiillerinin aynasıdır. Kendilerine özgü farklılıkları içerisinde taayyün etmiş ayân aynalarında gözüken sadece Hakk'ın vücududur. Şu halde ayânların hariçte ayrık ve paralel varlıkları yoktur. İkinci veçheye göre ise Hakk'ın vücudu ayânlar için bir aynadır. Bu durumda ayânların gözükebilmesi, Hakk'ın varlığını sembolize eden ayna sayesinde olmaktadır. Bu veçheye göre varlık aynasında gözüken suretler ayân-ı sabite konumuna oturmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Metafizik, İbnü'l-Arabî, Sembol, Ayna, Kalp.

Metaphysical Explanations Within The Framework Of The Mirror

Symbol: The Case Of Ibn al-Arabi

Abstract

The most distinct symbol used in Ibn al-Arabi's metaphysics is mirror. Since it represents the unity of subject and object, it is one of the best symbols for knowledge. Thus, mirror exactly expresses this relative distinction, because our view on the mirror is not "we" absolutely and is not "other" absolutely. According to Ibn al-Arabi, Allah's love to know his self necessitated -so to speak- to see himself on a mirror. Starting from

* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye, fevziyigit58m@hotmail.com Orcid/0000-0001-9420-5186

this point, it can be said that He created the universe as a mirror. A'yān are mirrors of Haq's being, names and attributes, according to the first aspect of the two-fold mirror symbolism. The seen on the mirrors of a'yān which appeared in a distinctive discrepancy is Haq's being. Thus, a'yān have no external or parallel being. According to the second aspect, the being of Haq is a mirror for a'yān.

Keyword: Metaphysics, Ibn al-Arabi, Symbol, Mirror, Heart.

STRUCTURED ABSTRACT

The most distinct symbol used in Ibn al-Arabi's metaphysics is mirror. It implicates deep meanings. It is most unequivocal symbol of spiritual thought. Since it represents the unity of subject and object, it is one of the best symbols for knowledge. Knowledge is necessarily related with the link between knowing and known. According to Ibn al-Arabi, the knowing-known distinction cannot disappear and at the same time, it cannot be an absolute distinction. Such a distinction can exist only relatively at the most. Thus, mirror exactly expresses this relative distinction, because our view on the mirror is not "we" absolutely and is not "other" absolutely.

According to Ibn al-Arabi, Allah's love to know his self necessitated -so to speak- to see himself on a mirror. Starting from this point, it can be said that He created the universe as a mirror. This can be paralleled to human-beings' desire to see themselves on mirror. This desire depends upon an ontological essence together with some psychological reflections. Thanks to mirror, the real subject reaches his own self's knowledge via seeing his representation.

Being is divided into three, in Ibn al-Arabi's sense: *wajib al-wujud*, *mumkin* and *mumteni*. *Wajib al-wujud* and *mumteni* are in the disposition of necessity. *Mumkin* is at the same distance from existence and non-existence. *Mumkin* gains existence only thanks to *Wajib al-wujud*. But it cannot have a discrete identity and unraveled-parallel reality. Then, as *mumkin* gains existence thanks to *Wajib al-wujud*, on the other hand *Wajib al-wujud* gains visibility through *mumkin*. But at the same time, *mumkin* is like a curtain hiding Him due to its view. In this respect, mirror symbolism merges with curtain symbolism. Because, universe (ālam) means *Wajib al-wujud*'s self-revelation and selfdisclosure.

The mirror reflects the image which is opposite to it. The face of the image that is reflected in the mirror is reflected according to mirror, but the mirror is not a place for truth of the reflected image on the contrary the mirror is a place for illustration of reflected image and some of the views. Effect of the mirror on truth of reflected image can be valid for just somebody who met it via the mirror. Even if the mirror contains iron, glass and water in itself, its surface must be shiny. Also there must not be any obstacles between the mirror and the man who looks at it. They must be on the same dimension. Some conditions like should met as different kinds of mirror types display different qualifications in reflecting, every creature makes existence apparent according to their own knowledge in knowledge before existence (*a'yān al-thābita*).

So then deficiencies and malignancies in universe are a result of creatures own mirror quality. Otherwise absolute and only creature is infinite light and goodness.

A'yân are mirrors of Haq's being, names and attributes, according to the first aspect of the two-fold mirror symbolism. The seen on the mirrors of a'yân which appeared in a distinctive discrepancy is Haq's being. Thus, a'yân have no external or parallel being.

According to the second aspect, the being of Haq is a mirror for a'yân. Thus, appearance of a'yân becomes possible only via the mirror that symbolizes the being of Haq. Being is one, since the mirror is one. Representations seen on the mirror of being are *a'yân al-thābita*.

Considering these two aspects together it would be clear that the universe is not identical with al-Haq and is not apart from Him. Ibn al-Arabi explains this ontologically being in-between feature, drawing a comparison with the relationship between the representation on the mirror and the owner of this representation. At this stage, Ibn al-Arabi makes absolute non-existence (adam) a mirror against the absolute being. The being sees himself on this mirror. Hence, that view represents the *mumkin*. In other words, *mumkin* is in a state of existence in the being with a state of non-existence (adam).

In sum, images on the mirror of being are *mumkin* beings, i.e. *a'yân al-thābita* which did not smell the existence ever. Human-being is the being who gathers the all aspects of the possible (imkān), among the *mumkin*. The most superior among the human-being, i.e. *al-insān al-kāmil*, the polish the mirror of the universe. As long as the universe exists, *al-insān al-kāmil* needs to exist as well. Heart in the human-being, is as a mirror on which Allah looks at. Hence, it should not be polluted. From this point of view, heart means objectivity and receptivity. Last but not least, humans are mirrors for themselves Society is a reflection of the individuals, as an outcome of the diverse unity of humans. In other words, individuals are reflections of the society.

GİRİŞ

Ayna gibi semboller üzerinden metafiziksel anlatımlarda bulunmak, mantıkî izah biçimlerinin dar kalıplarından kurtularak daha derin anlamları açıklama fırsatı vermektedir. Bu makalenin temel hedefi İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) örneğinden hareketle ayna sembolizmi üzerine geliştirilebilecek metafiziksel izah biçimlerini mümkün olduğunca belirginleştirmeye çalışmaktır. Konu ile ilgili olarak Tahir Uluç ve Ahmet Ögke'nin çalışmalarından farklı olarak bu çalışmada bazı dipnotlarla önemli birkaç düşünürün görüşlerine işaret edilerek konu daha da belirginleştirilmek istenmiştir. Bunun yanında makalede mümkün olduğu kadar felsefi mülahazalar esas alınmaya çalışılmıştır. Ve yine bazı örnekler ve yeni izah biçimleri geliştirilmek istenmiştir. Aynı zamanda bu makalede "âlemin niçin yaratıldığı" sorusuna -dolaylı da olsa- cevap aranmıştır. Filozof ve ariflerin beraberce kullandığı ayna sembolünün iyice belirginleştirilmesi; Tanrı-âlem, varlık-mahiyet, tümel-tekil, suret-madde gibi felsefe ve irfanın en önemli ikili meselelerin anlaşılmasında faydalı olabilir. Kısacası

bu makalenin cevaplamaya çalıştığı asıl sorular şunlardır: “İbnü’l-Arabî, ayna sembolizminden hangi temel manayı çıkarılmaktadır?” “Tanrı âlemi niçin yaratmıştır?”

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki felsefe tarihinde ayna sembolünün kullanımı ilkçağlara kadar uzanır. Pythagoras (ö.m.ö. 596) ruhu, aynaya benzetilmektedir.¹ Kindî (ö. 252/866), Pythagoras’dan yaptığı bir nakilde ruh kavramı yerine “aklî nefis” kavramını kullanır. Nasıl ki aynanın kiri ve pası suretlerin görünmesine engel ise cehalet de nefsin parlak bir ayna görevi görmesi yönündeki en büyük engeldir.² Eflâtun’a (ö.m.ö. 347) göre, görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Hakikat ile hakikat olmayan ilişkisinde imgenin orijinalle ilişkisi neyse bir nesnenin kopyasıyla/gölgesiyle ilişkisi de aynıdır. Bu ilişki sanıyla bilgi arasındaki farkı oluşturur.³ Anlaşılan idealar bilginin nesnel karşılıklarıyken gölgeler ise aynada gözüken suretlere benzemektedir.

İnsanın bilgi arayışı nesnel bir arayış olmakla birlikte “bilen özne” olması yönünden bu arayış öznelidir. Öznellik bilginin göreceli olmasını ifade ettiği kadar nesnel ve kesin olmasını da ifade eder. Çünkü en kesin bilgiler apriori/bedihi, huzurî ve keşfi bilgiler olup öznenin kendisinde temsil olunurlar. Bu bilgilerden keşf, maddeden tecerrüt sayesinde elde edilirken huzurî bilgi ise bilen öznenin “kendinin bilgisi”dir. Şu halde bilginin önemli bir kısmı rasyonel olmakla birlikte sadece bununla sınırlandırılmaz.⁴

Bilginin nesnesi olmaları yönünden semboller diğer nesnelere ayrışırlar. Şu halde sembol nedir? Sembol, bir olgu ve gerçeklik hakkında kapalı bir mana ve düşünceyi zihne çağrıştıran somut bir göstergedir.⁵ Semboller, derin anlamlar içerirler ve bu anlamları dolaysız olarak izhar ederler. Nitekim ayna görüntü sahibi ile suretini birleştirdiği için özne ve nesnenin birliğini temsil eder. Bu yönüyle o, ontolojik olarak da zorunlu varlık ile mümkün varlık ilişkisini ortaya koyar. Semboller kendileri dışındaki başka şeylere işaret eder. Semboller kapalı kalan anlam, hakikat ve varoluş katmanlarına kapı açar ve onları anlaşılır kılarlar.⁶ Çünkü sembollerin görünürler âleminin ötesine uzanan kökleri vardır. Rasyonel akıl, ancak analiz ve sentez yaparak kavramlar arası ilgiler oluşturur. Hâlbuki kavramların ifade etmekte

¹ H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (İstanbul: Cem Yayınları, 1993), 63.

² Kindî, *Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 384.

³ Eflâtun, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimboz), 32. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 510a. Görüleceği üzere ayna sembolü idealar âlemi fikrinin iyi bir temsili gibidir. Buna göre idealar bilginin nesnel karşılıklarıyken gölgeler ise aynada gözüken suretlere benzemektedir.

⁴ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, (çev. Volkan Ersoy) (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 127-128.

⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 489.

⁶ Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 50-51.

yetersiz kaldığı olgu, düşünce, hal ve anlamlar vardır. İşte semboller, bu soyut anlamların zihne yaklaştırılması görevini icra ettiği gibi metafiziksel hakikatlerin misal ve şahadet âleminde tecessüm etmesinde de işlev sahibidir. Öyleyse semboller içerdikleri derin manaları zihne doğrudan ulaştırma gücüne sahiptir, denebilir.⁷

Filozof ve ariflerin sembolleri kullanmalarının başlıca nedenlerinden birisi, yazılı gelenekte dile getirilemeyen birçok mananın semboller vasıtasıyla ifade edilebilmiş olmasıdır. Ayrıca bu sayede manalar hem ehil olmayanlardan gizlenmiş hem de ehline aşikâr kılınmıştır.⁸ Bunun gibi Kur'an'ın ve diğer ilahi metinlerin de dili sembolik öğeler içerir. Sembolik anlatımların kalıcı olmasının nedeni ise kolayca tüketilemeyip her neslin kendince yorum yapabilmesine imkân tanınmasıdır. Bununla beraber Kur'an'da ayna sembolizminden bahsedilmemiştir. Hz. Peygamberin sözlerinde ise bu sembolizme rastlanmaktadır. Ayna sembolizmi kadar önemli olan gölge, perde ve ağaç sembolleri Kur'an'da geçmektedir.

Ayna sembolizminin Kur'an'da geçmemesi onun değerini azaltmaz. Öyleyse aynayı değerli kılp diğer nesnelere ayırt edip simge kategorisine sokmamızı sağlayan özelliği nedir? Ayna günlük hayatta insanın oldukça işine yarar. Ancak sıradan günlük tecrübe ile sınırlı kalındıkça aynanın simgesel yönünü idrak etmek mümkün değildir. Bunun sebebi aynanın çok boyutlu mahiyetidir. Şu halde aynayı değerli kılan özelliği, insanın kendini görmesine yani insanın bilgi edinmesine ve güzelliğini idrak etmesine aracı olmasıdır. Bu minvalde Tanrı'nın kendi mükemmelliği içindeyken 'âlemi niçin yarattığı' sorusuna cevap vermekte aynanın önemli işlev gördüğü söylenebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı kendi güzelliğini aynada yani âlemde görmek istemiştir. O, âlemin yaratılışıyla ilgili şöyle demektedir:

"Allah; âlemi yaratılış ve ibda yönünden son derece güzel ve yetkin bir şekilde yaratmıştır. (evcede) Çünkü Allah güzelliği sever ve O'ndan başka güzel yoktur. Böylece Allah kendini sevmiş; sonra kendini başkasında görmeyi sevmiştir. Bunun için de âlemi kendi güzelliğinin suretinde yaratmış; ona bakmış; bakışın kendisini sınırladığı kimsenin sevmesi gibi onu sevmiştir."⁹

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere sevginin iki menşei vardır: Birincisi varlığa bağlı olan güzellik ve yetkinlik. İkincisi ise bilmek ve tanımadır. Güzel olan güzelliğini göstermek ve akabinde takdir edilmek ister. Bütün güzelliğin sahibi olan Tanrı da kendini âlem aynasında görmek istemiştir. Bu istek onun zatının bir gereğidir. Bu

⁷ Derin manalar içermesi açısından belki de en önemli sembol insan bedenidir. Zira o; zihinsel, ruhsal ve nefse ait niteliklerin kendisinde yansıdığı bir aynadır. Yani bütün beden zihinsel ve duysal manalar için bir ayna görevi yapar. Anlaşılan "beden dili" denilen olgu aslında nefsin beden aynasındaki yansımasıdır. İşte bunun gibi beden diline benzer biçimde, dış dünyadaki her şey, zihin tarafından bir manaya yönelik olarak yorumlanır.

⁸ Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf Dergisi* 23, "İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2" (2009), 89.

⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 7: 395.

gereğın bir sonucu olarak insan da bilinmekten ve kendini aynada seyretmekten zevk alır. Kendini düz bir aynada net ve olduğu gibi görmek isteği insanın hakikati bulma dürtüsüyle, güzel birisinin aynaya bakma isteği insanın güzellik algısıyla, kendini seyretmenin verdiği haz ise kendini idrak etmenin insana verdiği hazla ilişkilendirilebilir. Bu hazzı almak, yalın ve sahte bir algıdan öte, var olmaya bağlı zati bir haldir. Kısacası ayna, öznenin çoğalmasına sebep olmaksızın görünümüleri sayesinde kendini tanımasına imkân sağlar.

İbnü'l-Arabî, aynayı hem ontolojik boyutu hem de yetkinlik/işlevsellik boyutuyla ele alır. Ontolojik yönden her varlık bir çeşit ayna görevi icra etmektedir. Ancak yetkinliği yönünden çok az şey parlak bir ayna olabilir. Görünürler âleminde metal, taş, cam ve su ayna işlevi gören nesnelereindir. Bunlardan hangisi ayna olarak kullanılmak istenirse istensin yüzeyinin berrak/parlak olması gerekir.¹⁰ Bu açıdan insanın İlahi bir ayna konumunda olmasının nedeni onun zıtlıkları kendisinde birleştirmesidir. Yani insan beden, nefis ve ruhtan oluşarak yetkin bir ayna olmuştur. Ancak aynanın mahiyetini idrak etmek gerçekten zordur.

Ayna sembolizminin mahiyetini kavrayamamanın en iyi örneği İblis'tir. İblis'in insana dair cehaleti, aynanın künhüne erememesinden kaynaklanır. Çünkü İblis insanın maddi yönüne bakmış ve onda manevi/ulvi hakikatlerin nasıl temsil edilebileceğini kavrayamamıştır. Aslında İblis'in anlayamadığı durum madde ve suret ilişkisidir. Bazı kötülüklerin sebebi olmakla birlikte madde bilkuvve ve kabul edici olması yönünden birçok hayrın ortaya çıkmasında aracı sebeptir. Kendisinde kuvve olmaklığı ve var oluşun en aşaağı seviyesinde yer alması yönünden aşaağı bir varlık seviyesine sahip olsa da bu böyledir.¹¹ İblis bu sebeple ateşin, topraktan üstün olduğunu iddia etmiştir. Böylece maddenin tekâmül ile ulvi makamlara doğru evrilişindeki konumunu anlayamamıştır. Bu cehaletin bir çeşidi "soyut olanda somut olanı" (bâtın-zâhir ilişkisini) tecrübe edememektir. Diğer bir çeşidi ise "somut olanda soyut olanı" görememektir. Bu noktada İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Cilalı cisimde göz için zahir olan surete bir bak! Bu sureti görmeni iyi düşün! Bu sureti, seninle cilalı cismin aynını idrak etmen arasında bir engel olarak bulursun. Cismin özü (a'yn) onun tecelli ettiği yerdir ki onu hiçbir şekilde göremezsin. Hak ise, mümkünlerin suretlerinin tecelli ettiği yerdir. Şu halde âlem ancak âlemi Hak'ta görmüştür. Yoksa âlem Hak'ı veya kendisini Hak ile görmüş değildir."¹²

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, neredeyse yokluk hükmünde olan madde aynasında, görünür olmuştur. Şöyle ki Hak, bütün varlığın kendisidir ve O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Ayna ise imkânı simgeleyen bir tür yokluktur. Bu yüzden aynanın kendi cirmi hiçbir zaman görünmez. Bu durumda ayna

¹⁰ Eflâtun, *Devlet*, 510a.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, tlk. Ebu'l-A'la Afifi, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 124-125.

¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 172.

heyûlâya¹³ benzer. Yine Hak aynanın parlak yüzünü temsil eder ki bu açıdan o, idraki mümkün olmayan bir varlıktır. Hak ancak tecellileri bazında görülebilir. Mutlak olanın mutlak olması yönünden tecrübe edilmesi imkânsızdır. Özetle İbnü'l-Arabî'ye göre, bütün mümkünler birer birer ve topluca bir aynadır. Parlak yüzeyi cihetinden ayna, sûri/soyut varlıkları sembolize ederken kesif yüzeyi cihetinden maddi/somut varlıkları ifade eder. O, bu noktada şöyle demektedir:

“Mümkün, aynaya bakan insan ile ayna arasında gözüken surete benzer. Bu suret ne görenin gözüdür ne de görenden başkasıdır! Mümkün sübutu bakımından Hakk'ın aynı olmadığı gibi ondan başka da değildir. Yokluğu yönünden salt yokluğun aynı olmadığı gibi başkası da değildir. Sanki o izafi bir durumdur.”¹⁴

Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî, varoluşu tecelli ve zuhur kavramları ile izah eder. Suret cevherdir ve Hak, bütün suretlerde tecelli edendir. Peki, bu farklılaşmanın sebebi nedir? Nasıl oluyor da Hak'tan farklı suretler zahir oluyor? İşte bunu anlamının en kestirme yollarından birisi de ayna sembolizmini anlamaktır. Buna göre, aynaya bakan bir kişi, pek çok aynanın karşısında durmakta ve aynaların durumlarına göre farklı görüntüler oluştuğunu görmektedir. Bu durumun benzeri inananların inançları hususunda ortaya çıkmaktadır. Aynaya bakan örneğinde olduğu gibi, kendi inancına yönelen birisi de inancında şekillendirdiği îtikâdî suretler dışındaki inançları dışlayıp inkâr eder. Bu kişi aynalardaki görüntüler arasında oluşan farklılığın aynalara bakan kişilerden kaynaklandığını bilemez. Sanır ki ayna ancak kendinin görüntüsünü yansıtmak zorundadır. Hâlbuki bu, açık bir yanılgıdır. Öyleyse çokluk aynî gerçekliği olan bir olgu olmayıp tek olan varlığın anlık görünümünden ibarettir. Bu düşünce suretlerin hiçbir gerçekliği olmayan salt yanılsama ve boş şeyler olduğu anlamına gelmez. Suretler eşyanın mahiyetlerini ifade eden ezeli ve ebedi özler/sâbitelerdir.¹⁵ Şu halde mümkün varlık, bir aynada oluşan farklı görüntülere benzetilebilir. Mümkün, görece bir şey olup Hakk'ın tecellisi olması yönünden mevcut ve bir iken yokluğa bakması yönünden ise madumdur.¹⁶

Hâsılı ayna ile suret arasındaki ilişkiye dair üç hüküm verilebilir: (1) Görüntü, ayna olmadan ortaya çıkamaz. (2) Görüntü, sahibine ait olsa da aynadaki suret ile

¹³ Heyûlâ, âlemin ilk maddesi anlamında felsefe ve kelâm terimini ifade eder. Kelime Grekçede önceleri “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan ham madde” yahut “ağaç yapı malzemeleri” manasına gelirken daha sonra “canlı cisimlerin maddi yapısı, bileşimi” anlamında kullanılmıştır. Ancak felsefede kazandığı yaygın terim anlamını Aristo'nun ünlü “madde-sûret” teorisine borçludur. Bkz: Osman Karadeniz, <https://islamansiklopedisi.org.tr/heyula#1>. (erişim: 25 Şubat 2019),

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 69. Burada mümkün, bir ufuk boyunca ışığın karanlıkla karşılaşması sonucu ortaya çıkan sanal bir çizgiye, benzetilmiştir.

¹⁵ Ayn-ı sâbite (çoğulu a'yân-ı sâbite) “mahiyet” manasına gelir ve varlık kavramından farklı bir mana ifade eder. Bir şeyin varlığı başka, mahiyeti başkadır. A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah'ın ilminde sâbit olan mümkünlerdir. Bk. Süleyman Uludağ, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “a'yân-ı sâbite”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>. (erişim: 25 Şubat 2019),

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 69.

ayna arasında farklılık vardır. (3) Ayna nesnel gerçekliği açısından görüntüden bağımsızdır. Ancak varlığının kemali, aynalık görevini yerine getirmesine bağlıdır.¹⁷ Bu yorumdan da anlaşılacağı üzere ayna görece varoluş seviyesini temsil etmektedir. Bu durumda suret, Aristoteles'in (ö.m.ö. 322) madde-suret ikilisinde bilfiil olan kutbu temsil eden suret anlayışından açıkça farklılaşmaktadır. Yine de onun madde-suret öğretisi ayna sembolizmiyle izah edilebilir. Bu durum aynanın en derin anlamları içerdiğinin bir kanıtı sayılabilir.

İbnü'l-Arabî, ayna sembolizminin ifade ettiği derin anlamın ötesinde bir ilim makamı olmadığını söyler. Şöyle ki, aynaya dikkatlice bakılırsa "parlak yüzeyinin görülemez" olduğu bilinir. Çünkü aynaya her bakıldığında onun görünen nesnelere dolu olduğu fark edilir. Bunun gibi Tanrı'nın zatı da görülemez. Çünkü her kim ki Tanrı'ya yönelirse kendisinde O'na dair bir inanç görür. İnanan kişinin zihinsel kabul, kalbî durum, manevi hal ve psikolojik tutumları dışında mutlak olarak Tanrı'yı bilmesi imkânsızdır. Şu halde özne ve nesne birliğini sembolize eden unsur olması açısından aynadan daha anlamlı bir sembol bulmak zordur.¹⁸ Başka bir ifadeyle tasavvuf metafiziğinin yaratılışı izah etmek için kullandığı tecelli ve müşahede kavramlarını temsil eden bundan daha kullanışlı başka bir sembol bulmak mümkün görünmemektedir.¹⁹

Aynaya en iyi sembollerden biri olma vasfını kazandıran özelliklerinden birisi de farklı türlerinin olmasıdır. Bir ayna düz, iç bükey ve tümsek olabilir. Bu türlerden her biri aynadaki görüntüyü etkiler. Yapısı itibariyle ayna kendisinde yansıyan varlıkları küçük, büyük, uzun, kısa, geniş vb. gibi değişik biçim ve suretlerde gösterir. Bu durumda aynanın bir açıdan suretlere etkisi varken, başka bir açıdan yoktur. Şu halde ayna, kendisinde yansıyan varlığın gerçekliğine etki edemez; yalnızca karşısına geçen varlığın suretine etki yapar. Ayna, bir mahal olarak hakikat makamında değil; mislin ve benzerin ortaya çıkış mahallindedir.²⁰

¹⁷ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 127.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 61, 42.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 62. İbnü'l-Arabî, *Arzuların Tercümanı*, (çev. Mahmut Kanık), (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 81; Azizüddin Neseî, *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, (çev. Mehmet Kanar), (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 107; Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 157-158; Burckhardt, *Akılın Aynası*, 130.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 116-117. Mislin ve benzerin ortaya çıkışı Tanrı'dan nurun çıkışı gibidir. Bu çıkışlar daha çok anlık olarak gerçekleşir. Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) göre, anlık görünümün yakıcı etkisi yıldırımlara benzer. Eğer bu görünüm sürekli olsaydı insanlar karşısında dayanamazdı. Bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 29. İbnü'l-Arabî yorumcularından Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) göre ise, Hakk'ın şeyler üzerine tek bir zuhuru vardır. Onun kendi zatı üzerine zuhuru gayrına zuhurunun aynıdır. Fakat mazharların ve aynaların çokluğu itibarı ile onlardan her birinde kendilerince bir zuhur oluşur. Bkz. Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (Tasavvuf Metafiziğinde Varlık Görüşü)*, (çev. Fevzi Yiğit) (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 77. İbnü'l-Arabî'nin modern takipçilerinden René Guénon (ö. 1951); Tanrı'nın, kalp ve âlem aynasında

Son olarak şu söylenebilir ki semboller birbirleriyle bağlantı içerisindedir. Ayna sembolizminin ağaç sembolizmiyle arasında bir bağlantı söz konusudur. Âlem bir ağaca benzetilirse kökleri semadadır. Yeryüzü ağaçlarının kökleri ise topraktır. Çünkü yeryüzü gökyüzünü tepetaklak gösteren bir ayna gibidir. Kalp ise anlık varoluşun kendisinde yansıdığı bir aynadır.

1. Ayna Sembolizmi Çerçevesinde Kalp

Eflâatun'a göre Tanrı ile insan ruhu arasındaki ilişki ayna ile insan gözü arasındaki ilişki gibidir. Bu ilişkiyi dile getiren sembolik bir anlatıma göre bütün mevcudat arasında sadece insana Tanrısal ruh üflenmiştir. Şu halde Tanrı'yı - mümkün olduğu kadar- ancak insan ruhu bilebilir.²¹ Ayrıca ayna sembolizmi, görece bir ayırım içermekle beraber bir şeyin kendi içerisindeki birliğine, bilhassa özne- nesne birliğine farklı bir imada bulunmaktadır. Nasıl ki insan kendisini başka bir gözde görebiliyorsa Tanrı'yı da kalbinde/ruhunda görebilir.²²

Birçok düşüncesinde Eflâatun'dan etkilenen İbnü'l-Arabî, her ikisi de varlık anlamında kullanılmakla birlikte ruh kelimesini bir açıdan kalp kelimesinden daha geniş anlamda kullanır. Kalp; insanda bilinç merkezi, bütün tecellinin iniş yeri ve varoluşun merkezidir. Kozmik anlamda İnsan-ı Kâmil de evrensel bir ayna konumunda olup bütün evrenin kalbidir.²³

İbnü'l-Arabî'ye göre, insanı ayna olma niteliğine ulaştıran niteliklerden birisi olan akıl kalpte bir nurdur/parlaklıktır. Hak ve bâtil, akıl sayesinde ayırt edilir. Diğer bütün sufiler gibi İbnü'l-Arabî de insan kalbine -meczâî olarak- bir açıdan bâtınî bilgiyi nakleden alet ve başka bir açıdan ise bu bilginin tecelli ettiği merkez adını vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre; kalbi bir gece yaptığı miraçta yıkanmıştır ve orada kendinden yine kendisine yükselmiştir. Varlığın yükselme hareketi insanın kalbinde gerçekleştiği gibi, iniş hareketinin merkezi de kalptir. İniş hareketinde ruha gelen her feyz, ilâhî âlemden gelir ki, orası gayb âlemidir. Ruh, kendisine gelen o feyzi kalbe iletir. Kalp ise o feyzi duylulara dağıtır. Bundan sonradır

yansıyınca asli varlığı tersine çevrilmiş olarak görüldüğünü dile getirir. Yine nasıl ki ayna karşısındaki nesneyi tersine çevirerek imgeliyorsa ilahi öznenin ters çevrilmiş görünümü de benliği oluşturur. Salt Varlık'ın idrakinin oluşturduğu huzur yok edici bir güç olarak belirir. Sonsuzluk onda keşfedilir. Evrensel anlamda en büyük olan, mazharları yönünden en küçük olanda yansır. Yani bütün bir evren küçük atomlarda gizlenir. Nicelik itibariyle hiçbir yer kaplamayan nokta bütün uzayın ilkesi olur. Bunun gibi kendinin tekrar etmesiyle tüm sayısal dizeyi içiren ve böylece bütün sayıların bilfiil sebebi olan, "bir" evrenin sayısal ilkesidir. Bkz. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, (çev. Fevzi Topaçoğlu), (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 20.

²¹ Bir ayette "sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi" (Secde, 32/9) buyurulmuştur.

²² Eflâatun, *Birinci Alkibiades*, (çev. İrfan Şahinbaş), (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 85-86.

²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 6: 4.

ki, duyularda o feyze uygun işler görülmeye başlanır. Ters durumda kalp kararır; ilâhî feyz kapıları insanın yüzüne kapanır.²⁴

İlahi feyz kapılarının açık olmasının başka bir ifadesi şudur: Varlık bünyesinde taşıdığı potansiyel varlık koşullarını her an bilfiil hale getirince varoluşun merkezi olan kalp –kararmamışsa- ondan etkilenir. Edilgen olduğu görülen kalbin aslında kendi temizliğinden sorumlu olması dolayısıyla etken olduğu da görülmektedir. Feyzi almak için kalbin sürekli değişimine bağlı olarak insan farklı hallere bürünür. Metafiziksel ve soyut bir varlık olarak değerlendirildiği zaman kalp, insanî varlık koşullarını ifade eder. En üstün insanî varlık koşulu insanın saf, düz ve temiz bir ayna konumuna yerleşmesidir. Yani temiz bir kalp sahibi olmak demek, mümkün varlık olduğunun bilincinde olmak demektir. Yukarıdaki dipnotta belirtildiği gibi, böyle olmazsa insani varoluş aynasında, bazı aynaların nesnelere tepetaklak göstermesi gibi, bazı şeylerin yansması tersine olur: İnsan, egosunu ya Tanrılaştırır ya da parçalar. İnsanın egosunu parçalaması varoluştan neşet eden çokluğu mutlaklaştırması demektir.

H. Muhammed, insan kalbinin bir ayna gibi olduğunu ve bu aynanın kir ve pas tutabileceğini, şu hadîs-i şerifinde dile getirir: “*Kalpler paslanabilir; tıpkı bir demirin paslandığı gibi.*” Soruldu: Onun pasının giderilmesi ne ile olur? Buyurdu: “*Allah’ı zikretmek, bir de Kur’an okumak.*”²⁵ Yani insan nefisini ilahlaştırmamak için sürekli ilim ve hatırlatmayla meşgul olmalıdır. Ayrıca insan, tam bir ayna olarak ilahi ilminden payını alması için kalbini parlatmalıdır. Çünkü kalp ile Hakk’ın arasına, cehalet ve günah kırı dışında, herhangi bir engel giremez. Kirlenmiş bir ayna işlevini tam olarak yapamaz. Ayna olması itibarıyla kalbin önünde daha büyük bir tehlike vardır: kırılmak. Kalbin kırılma halini kristalize olmuş halinin bir ifadesidir. Maddenin üç hale bürünmesi gibi kalbin değişik halleri vardır: Kalbin letafeti ve ruhun meskeni olması açısından hayat organı olması, maddenin gaz haline tekabül eder. Kalbin sürekli değişmesi, maddenin sıvı haline benzer. İşte bu itibarla ona kalp adı verilmiştir. Göğüs kafesine yerleştirilmiş olan yürek, kalbin katı halinin yansımasıdır.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Tuhfetü's-sefere, (Bir Hediye)*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1971), 64, 76. İbnü'l-Arabî takipçilerinden Abdülkerim Cîlî'ye göre, kalp bir tür ayna olup varlıkla kalp arasında bir müteakabiliyet vardır. Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, (çev. H. Fevzi Paşa), (İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.) 2: 101. Keklik'e göre, felsefede simge kullanmak hem şekil hem de amaç bakımından diğer ilim dallarındaki kullanımından oldukça farklıdır. Çünkü felsefi bir konu, şayet entelektüel çoğunluk tarafından açık ve kolay bir şekilde anlaşılıyorsa onu kolay anlaşılır kılmak için semboller ve benzetmeler kullanılır. Çinli kralın düzenlediği resim yarışmasında, araları perde ile ayrılmış karşılıklı iki duvara resim yapan ekipten, resim yapan değil de duvarı cilalayan ressamlar yarışmayı kazanmıştır. Bu kişilerin yaptığı gibi kalp cilalanır ve parlak bir ayna konumuna getirilirse varoluş maksadına kavuşur. Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 2, 105-106.

²⁵ Kenzu'l-Ummal, Hadis No: 2074, İbnü'l-Arabî, *Tuhfet'üs-sefere*, 54.

Ayna olması yönünden kalp en soyut varlık koşulunu temsil eder. Bu açıdan kalp bilen özneyi sembolize eder. Doğru bilginin elde edilebilmesinin şartı, kalbin sağlıklı olması yani kalp aynasının parlak olmasıdır. Ayrıca parlaklık niteliği kalbe Hakk'ı tanıtmaya fırsatı verir. Bu açıdan kalp, inanılan Tanrı'yı içine alan öznedir ve bu özelliğiyle varoluşun neredeyse bütün imkânlarını içinde barındırır. İncanın öznesi olması açısından kalp avama ait bir nitelik iken ikincisi İnsan-ı Kâmil için geçerlidir. Bu makam, aynanın kemalini ifade eden ve böylece aynanın kendisine bakılma gayesinin gerçekleştiği makamdır. İşte bu makamda kemâli suretiyle Hak tecelli eder.²⁶ Halkın varlığı bu tecelli vasıtasıyla gerçekleştiği gibi İnsan-ı Kâmil de halkta görünür, olur.

Kalp müşahedeye dayalı bilginin de öznesidir. Görme, bir tür bilme eylemidir. Bu sebeple bilgisiz insanların kalp gözlerinin kör olduğundan bahsedilmiştir. Kur'an'da şöyle buyrulur: "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin? Ne var ki, gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur!" (el-Hacc, 22/46) Yine kör olarak haşredilen kâfirlerin yaptıkları itiraz ve yaşadıkları şaşkınlık Kur'an'da şöyle bildirilir: "O zaman: Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin, oysa ben gören bir kimseydim' der." (et-Taha, 20/125) Görmek, bilginin aşamaları içerisinde ayn'el-yakin mertebesiyle ifade edilir. Avamın taklidi olarak inandığı şeylerin bilgisine arifler görerek ulaşırlar. Kısacası rasyonel eylemde, nesnelere suretleri üzerinden işlem yapılırken sembolik anlatımlarda ise nesnelere gerçekliklerine nüfuz edilmeye çalışılır. Bunun için kalbin temizlenerek parlak bir ayna kılınması gerekir ki kalp anlık tecellinin mazharı olabilsin. Bu durumda kalp tecelliye göre şekil aldığından hakkü'l-yakîn derecesine erişir.

2. Kâinat Aynasının Cilasası: İnsan

İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem'e* Âdem fasısı ile başlamış ve orada insanı âlem aynasının cilası olarak değerlendirmiştir. Başka bir benzetmesinde âlemi ruhsuz bir ceset, insanı ise o cesedi canlandıran ruh olarak değerlendirmiştir. Ona göre, eğer insan var olmasaydı bu puslu ve cilasız âlem aynası işlevini tam olarak yapamayacaktı.²⁷ Şu halde Âdem, âlemin gaye nedeni yani âlem aynasının yetkinlik sebebidir.

Bilinmek ve tanınmak insanın en büyük arzularındandır. Çünkü insanın kendini bilmesinin bir yolu da hemcinsleri tarafından tanınmasıdır. Bu gerçek, bazı felsefi romanlara da konu olmuştur. İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy İbn Yakzan* adlı felsefi romanında Hayy'ın Absal'ı ilk defa görmesi böyle bir durumu ifade eder. Buna göre Hayy ilk defa kendisini başka bir insan bireyinde görmüş ve böylece kendisini gerçek anlamda tanıyıp bilme fırsatını yakalamıştır. İnsan hemcinsi vasıtasıyla kendisini tanıdığına göre onun için cilalı ayna konumunda olan şey yine hemcinsidir. Bununla

²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 224.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 49.

beraber gerçek, düz ve parlak bir ayna olmaklık ancak türün seçkin bireyleri vasıtasıyla gerçekleşebilir.²⁸

Meşhur hadis-i şerifte ifade edildiği gibi “mümin, müminin aynasıdır”.²⁹ Bu hadis ayna sembolizmi açısından iki biçimde yorumlanabilir: Birincisi mümin, kardeşinin kendisini görmesine vesiledir.³⁰ İkincisi mümin, kendisini kardeşinin varlık aynasında görür. İbnü'l-Arabî, “mümkünlerin hakikatleri, Hakk'ın varlık aynasında birbirlerini idrak eder”, demektedir.³¹ Öyleyse iki mümin, ayrıntıya dair inanç meselelerinde farklılaşsalar da “mümin olmaklık aynasında” birleşirler. Şöyle ki inananlar ancak istidatları ölçüsünce Hakk'ı bilebilirler. İnananların birbirlerine ayna olmadaki durumu nasıl bir yakınlık ifadesi ise, Hakk'ın karşısında inanan kimsenin ayna olmaklığı da benzer bir durumu temsil eder. Mümin için kardeşi bir tür ayna olduğundan bir mümini kınayan, aslında kendini kınamış olur. Bunun için İbnü'l-Arabî, “müslümanları nasıl değerlendirdiğine dikkat et; çünkü kendi değerini ortaya koymaktasın” demektedir. İşte bu yüzden insan, ayna karşısına kendi ayıp ve eksikliklerini görmek için de geçmelidir.³²

İbnü'l-Arabî'nin aynalar arasındaki şekil ve nitelik farklarına vurgu yaptığını aktarmıştık. Bu durumun insanlardaki karşılığı mizaç farklılıklarıdır. Mizacı en düzgün ve tam olan kişi Hz. Muhammed olduğundan Allah Teâlâ'nın en kâmil tecellisi onda gerçekleşir. Yani Hak; en kâmil, mutedil ve güzel tarzda Hz. Muhammed aynasında zuhur eder. Şu halde bir müslüman Hakk'ı Hz. Muhammed aynasında idrak ederse, kendi mizaç aynasındaki idrakinden daha iyi idrak etmiş olur. Bu yüzden İbnü'l-Arabî, Hakk'ı sadece peygamberlerin aynasında müşahede etme peşinde olunmasını salık verir.³³ Burada kast edilen, Peygamberin diğer insanlara göre konumunun sanki aynalar düzeneği içerisinde ilk aynanın konumu gibi olmasıdır. Diğer bütün aynalara görüntü bu ilk ayna vasıtasıyla dağıldığı gibi ilk tecelli veya ışık Hz. Peygamber vasıtasıyla âleme yayılmaktadır.

İbnü'l-Arabî nezdinde Hz. Muhammed'e inanmanın ve ona bağlanmanın sebebi de gerçekleri onun vasıtasıyla daha doğru ve düzgün bir şekilde idrak edebilmektir. Şöyle ki o, Rab ile kulları arasında aracı bir sebeptir. Ara gaye ve amaçlar nihai gayenin birer parçasıdır. Eğer âlem nedensellik ilkesi gereğince sebeplerin gerçekliği ekseninde varlık buluyorsa bu, âlemin varlık yönünden Vacip Varlık sayesinde gerçeklik kazanmasından dolayıdır. İnsan-ı kâmil, Hakk ile âlemin arasında birleştirici bir varlık mertebesini temsil etmesi yönünden bir ayna gibidir. Bu aynada

²⁸ İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*, haz. Ahmet Özalp, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 170-171. Yine Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'u kaybetmesi üzerine duyduğu üzüntü bu yönden yorumlanabilir.

²⁹ Ebu Davud, Edeb, 49

³⁰ Ahmet Kâmil Cihan, “Fusûsu'l-hikem'de Din Kavramı”, *Tasavvuf Dergisi* 21, “İbnü'l-Arabî Özel Sayısı”, (2008): 154-155.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 7: 310.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 198.

³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 371-372.

bir yönden Hak kendini görürken insanlar da Hakk'ın suretini insan-ı kâmilde görürler. Şu halde bu mertebe, üzerinde başka bir mertebenin olmadığı en üstün mertebedir.³⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem sebeplik ilişkisi üzerine varlığa geldiğinden bu yasanın çiğnenmesini düşünmek mümkün değildir. Çünkü kulun hakikati sebepli olmanın kendisidir. Sebepler Allah'ın bilinmesinin yollarından birisidir. Bu yolu ihmal eden kişinin O'nu bilmesi mümkün değildir.³⁵ Ayrıca Hz. Muhammed; bilgi, davranış ve ahlak yönünden üstün örnekliklere sahiptir. O'nun, herhangi yüce bir ahlakî davranışı terk ettiği rivayet edilmemiştir. O'nun güzel ahlakı birçok arkadaşının gönül aynasında görüntü vermiş; iyilik ve erdemler onun çağında hızlıca yayılmıştır. İşte bu yüzden Kur'an-ı Kerim; doğrular, iyiler, sabredenler ve salihlerle beraber olmayı şiddetle tavsiye eder. (et-Tevbe, 9/19; el-Âl-i İmrân, 3/193)

Bir hadisi şerifte “gerçek mümin, görülünce Allah'ı hatırlatan kimse” olarak tarif edilmiştir. *Fütûhât*'ın birçok yerinde bu hadisi nakleden İbnü'l-Arabî'ye göre, ancak bir kısım insanlar Allah'ın isim ve sıfatlarının aynası olma vazifesini gereği gibi yapabilme kıvamına ulaşabilmektedir. İşte bu açıdan tam ve küllî bir ayna hükmünde olan İnsan-ı Kâmil, varoluşun bütün niteliklerini bir araya getirme (câmia') vasfına sahip tek varlıktır. O, Allah'ın bütün isim, vasıf ve eylemlerini görünür kıldığından cilalı bir ayna konumundadır. Varlık piramidinin ve âlem denilen küllî tecellinin imkânı mevcudatın derece ve kademeli bir tertip üzere nedensellik bağı içerisinde tezahür etmesi sonucunu doğurmuştur. Bunun için varlık skalasının en üstünde yer alan tezahürün tam/kâmil özetinden başlayarak küçücük bir zerreye kadar her mevcudun olması gerektiği yerde bulunduğu söylenebilir. Bu, ontolojik ve kozmolojik gerçeğin din dilindeki ifadesi Allah'ın yeryüzünde halife seçmesi, peygamberler göndermesi ve velayetinin devam etmesi şeklinde ifade edilir.³⁶ Ancak bu durum diğer bir yönden âlemin Tanrı'dan perdelenmesini ifade eder. Şöyle ki vekil, asıl gizlenince ortaya çıkar.³⁷ Kâmil İnsan, kendinde fâni, Rabbinin bizzat sahip olduğu “vücup hükümleri” ile perdelidir. Bu açıdan insan-ı kâmil Zat-ı İlahî'nin bilinmesine mâni olan perdedir. Bütün âlem gibi o da hem Zat-ı İlahî'yi perdeler hem de görünür kılar.³⁸

İnsan, insanın aynası olmakla birlikte insanın kendisini bilmesini sağlayan şeylerin en başında Tanrı gelir. Çünkü insanın kendini bilişi Tanrı'yı bilişine bir sebeptir. Eğer insan Tanrı'yı unutursa kendisini de unutturur. Ayette şöyle buyrulmaktadır: “Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsık kimselerin ta kendileridir.” (el-Haşr, 59/19)

³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 6: 152.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 106.

³⁶ On iki Havari vâsilere örnek olarak verilebilir.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 200.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 49, 62.

Özetlersek insan, Hakk'ın tecelligâhı iken Hak ise âlemin hakikatlerinin ruhuyla yani insan vasıtasıyla yansıdığı bir aynadır.³⁹ İnsanların başkasına değil sadece Tek olan Allah'a muhtaçtır. Allah âlemde sebep suretinde tecelli ederken kendisi izhar etmişken aynı zamanda suretlerden ibaret olan sebepler kendisine perdedir. Şu halde Allah ile âlem arasında varlıksal değil rütbe ve mertebe farkı vardır. İnsanın dışındaki bütün sebepler ise bir açıdan birer örtüdür.⁴⁰

3. Aynanın İki Yönlü İşlevi

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere aynanın iki yönlü işlevi vardır. *Fusûsu'l-hikem*'de aynanın bu iki yönlü işlevi tabiat üzerinden dile getirilir. Buna göre tabiattaki zıtlık ve farklılıklar ya tek aynadaki farklı suretlere ya da bir şeyin farklı aynalardaki farklı suretlerine atfen yorumlanır.⁴¹

Birinci yön gereğince Bir olan Varlık, görüntüleri ise çoktur. Buna göre aslında bütün görülürlerdeki tek gerçek Varlık'ın kendisidir. Görülürlerin işlevi Varlık'ı idrak edilir kılmaktır. Bunu söylerken bile zihin görülürlere Tek Olan Varlık'tan ayrı, ona paralel ve ondan farklı bir varlığı varmış gibi itibar etmektedir. Ancak bu doğru değildir. Bununla birlikte Tek Olan Varlık'ın kendi mutlaklığı içerisinde kalarak var olması durumunda âlemin varlığından bahsedemeyiz. Bu ise Onun mutlaklığına aykırı bir durumdur. Kısacası Varlık'ın gözükmeye bağlı olarak gerçekleşir. Çünkü O'nun kendisini bilmede dayanağı olan mümkünler zatının bilgisinin ürünleridir. Bu ilginç bir durumdur. Çünkü zatın kendine dair bilgisi izafi olarak farklılaşmanın kaynağı olmuştur.⁴² İbnü'l-Arabî bu durumu şöyle ifade eder:

“Aynada kendini gören kişi, bir açıdan aynadaki suretin dışındayken bir açıdan ise o suret üzeredir... Aynadaki suret bakan kişiye şunu öğretir: Senin tecellin olsam ve suretin üzere görünsem de sen ben olmadığın gibi ben de sen değilim.”⁴³

İkinci yön gereğince Hakk, âlemin aynası olup âlem o aynada kendini gördüğünden âlem kendisini Hakk'tan bağımsız bir gerçekmiş sanır. Bu durumda mevcutların kendileri kendilerine en büyük meşguliyet sebebi ve perdedir. Bu yüzden kendi suretini veya herhangi başka bir şeyi görmeyenler ancak O'nu görebilir.⁴⁴ Bu

³⁹ Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, (çev. Nebi Mehdiyev), (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 115.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 4: 145-149.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 78. Aynanın iki yönlü işlevini belirgin bir şekilde formüle eden kişi zannımızca Molla Sadrâ'dır. Ona göre birinci yön Allah'ın kendisini bilmesine dairdir. Bu da ikiye ayrılır: Birinci biliş, zatın kendini kendisinde bilmesi iken ikinci ise zatın, isim ve sıfatlar diye adlandırılan âlem aynasında kendini bilmesidir. Buna göre Tanrı, aynaya bakan; ayna imkân makamı ve görüntü ise mümkün varlıklardır. Bu bağlamda Tanrı, tek olmasına rağmen farklı aynalarda farklı suretlerde görünür. İkinci yönden âlem aynaya bakan, Tanrı'nın varlığı ise aynadır. Bu durumda ayna mümkün özleri görünür kılan tek gerçekliktir. Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 63-64.

⁴² Bilginin ifadesi için kelimeleri oluşturan harflerin tek bir nefeste farklılaşmaları gibi.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 116-117.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 7: 3.

ilgi gereğince tek gerçeklik aynanın kendisidir. Bu durumda görünür âlemdeki varlıklar Eflâtun'un mağara meteforundaki gölgeler konumuna iner. Bu ikinci yönü karşılayan en iyi örnek bugünkü bilgisayar, akıllı telefon ve televizyon gibi aletlerdir. Bunların ekranlarındaki görüntüler dışarıdan gelmeksizin kendilerine yüklenmiştir. Ancak bu aletlerde bulunmaları açısından bağımsız bir gerçeklikleri de yoktur.

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem aynasında gözüken varlık Tanrı olmakla birlikte o görüntü Tanrı'nın kendisi değildir. Burada dile getirilmeye çalışılan, iki ihtimalli mantık anlayışının dışında çok ihtimalli mantıkta dile getirilmeye çalışılan bir şey değildir. Çünkü ona göre Tanrı ve âlem ayrık/farklı iki mevcut değildir ki bir mantık hatası yapılmış olsun. Aynı şekilde Tanrı ve âlem ikilisinin her biri tek bir şeyin iki cüzü olsaydı önerme "a", "a"dır olacaktı. Yani panteist bir ifade biçimiyle "Tanrı, âlemin kendisidir" denilecekti. Hâlbuki iki seçenek de yanlıştır. İbnü'l-Arabî'nin ifade etmeye çalıştığı şey metafiziksel olarak âlemin mümkün varlık seviyesinde yer almakta olup kendiliğinden bir varlığa sahip olmadığıdır. Şöyle ki aynayı ayna yapan özellik onun parlak yüzeyidir. Hâlbuki parlaklık varlığın bir hal, durum ve derecesinden başka bir şey değildir. Şu halde Vacip varlık karşısında mümkün varlığın ayrık bir gerçekliğinin olmadığı gibi aynaya bakan karşısında da aynanın bir gerçekliği yoktur. Bu açıdan ayna sembolü perde sembolüne benzemektedir. Çünkü perde veya berzah iki şey arasındaki bir engel olarak değil de bir şeyin iki yönü olarak da yorumlanabilir. Yukarıda bahsedildiği üzere İblis, aynanın sırlı ve karanlık yönüne bakmış ve onu takdir edememişti. Yani felsefi olarak maddeyi aşağılamış ancak cisimdeki surete nazar edememiş yani camın ayna olabilmesi için sırlı ve kesif yönünün olması gerektiğini anlayamamıştı.

Âlemi ayna kabul eden ilgi gereğince; âlem, ancak kendini bildiği cihetten Hakk'ı bilebilir. Bu sebeple kendini bilmek, bilginin en üstün seviyesidir. Öyleyse Allah'ın zâhir olması demek, âleme varlık vermesi anlamına gelmektedir. Felsefede bu, mümkün varlığın ancak Zorunlu Varlık'ın varlık bahşetmesiyle var olması şeklinde ifade edilir. Bu açıdan ayân-ı sâbite diye tabir edilen mümkünler tek ve bir olan Vacip Varlık'ın görüldüğü mecralardır. Şu halde âlem kendisini görünür kılan Zatı kendinden ayrı olarak göremez. Tıpkı aynaya bakan bir kişinin hem kendini gördüğünü hem de görmediğini ikrar etmek durumunda olması gibi.⁴⁵

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 8: 47-48. Molla Sadrâ, ayna sembolizminin iki veçheli yapısından birinci veçhenin şühudun kendilerine hâkim olduğu muvahhitlerin açıklama biçimi olduğu söylemiştir. Buna göre ayân-ı sâbite Hakk'ın vücut, esma ve fiillerinin aynasıdır. Kendilerine özgü farklılıkları içerisinde taayyün etmiş ayân aynalarında gözüken sadece vücuttur. Şu halde ayânın hariçte vücutları yoktur. İkinci veçheye göre ise Hakk'ın vücudu onlar için aynadır. Vücutta ancak ayân vardır. Hakk'ın vücudu görünmeyen ayna konumundadır. Bu da Hakk'ın galebe çaldığı kişilerin açıklamasıdır. Sadrâ'ya göre bu iki bakış açısı beraberce kabul edilmelidir. Yani yapılan ayırım mutlak değil, nisbîdir. Ayânın ve Hakk'ın aynasındaki suretler ayrılmaksızın ve imtiyazsız bir biçimde beraberdir. Molla Sadrâ, *Mefatihü'l-Gayb*, thk. Necefkulu Habibi, ed. Muhammed Hamenei (Tahran: Bünyadı Hikmet-i İslamî Sadrâ, 1384) 1: 540.

Baştaki sorularımızdan birisi Tanrı'nın âlemi niçin yarattığına dairdi. Bunun bilinen cevaplarından birisi "Tanrı'nın bilinmeyi sevmesidir." Görüleceği üzere bu ifade zihin tarafından yine iki ayrı mevcut arasında gerçekleşen "bilinme davası" şeklinde anlaşılmaktadır. Bunun yanında zihin "her şeyin bir olması gerektiğini" de zorunlu olarak bilir. Zihnin bu durumda ikinci bilgiyi esas alarak diğerini yorumlaması gerekir. Bunun örneği kendi benliğimizdeki birliğe rağmen kendimizde gerçekleşen görece bölünmelerdir. Örneğin içimizde konuşan ben ile aynı anda onu dinleyen ben birdir. Şu halde Tanrı kendi tekliği içerisinde kendisini hem zatında bilir hem de görece, izafi ve mevhumu bir ikilik olarak kendisinde bulunan mümkünler aynasında bilir.

Buraya yapılan izahlardan anlaşılacağı üzere âlem ile Hak arasında ne ayrıklık ne de başkalık ilişkisi vardır.⁴⁶ İbnü'l-Arabî bu noktada şöyle der: "Mutlak yokluk, mutlak varlığın karşısına bir ayna gibi dikilir. Varlık aynada kendi suretini görür. Bu durumda bu suret, mümkünün kendisidir."⁴⁷ Başka bir tabirle mümkünler yokluğun yok etmesi ve Varlığı Zorunlu Olan'ın var etmesi arasında bulunurlar.⁴⁸

SONUÇ

Buraya kadar yapılan incelemelerden şu sonuçlar çıkartılabilir: Tanrı, yaratılmışlardan müstağni olmakla beraber varlığının güzelliklerini görebileceği âlem aynasını yaratmayı ister, böylece bilinmeye yönelik sevgisini gerçekleştirmiş olur. Bu anlatım Tanrı-âlem arasında ikilik ve ayrılık olduğu izlenimi içermektedir. Ancak vahdet-i vücudu savunan İbnü'l-Arabî açısından söz konusu ikilik ve ayrılık varlıksal bir temele dayanmaz. Çünkü varlık biriciktir ve kendi homojenliği içerisinde kalmakla beraber ancak zihinsel idrak yönünden mümkün dediğimiz göreceli yokluğa ihtiyaç duyar. Mümkün salt ve sırf bir yokluk olmayıp varlığı başkasına bağlı olanın yokluğudur. Buna göre, Vacip ve mümkün varlık ayrımını simgeleyen en önemli simge, ayna olsa gerektir. Tanrı ile âlem arasında varlıksal birliğe rağmen rütbesel ve makamsal bir birlikten bahsedilemez.

Ayna, bilen ile bilinenin birliğinin simgelerinden birisidir. Şöyle ki aynaya bakan kişi bilen özne iken aynadaki görüntüsü ise bilinen nesnedir. İnsan bilen ve bilinen kutupluğunu kendisinde yaşar. Ayrıca beden ile ruh arasında yer alan nefis de bir tür ayna gibidir. Ayna, âlemin "arada olma" diye tabir edebileceğimiz ontolojik varlık seviyesini temsil eder. Bu açıdan ayna sembolizmi perde sembolizmi ile birleşir. Ayrıca âlemin bir görüntü seviyesine indirilmesi onun kendisinde gerçekliği olmayan mümkün varlık seviyesinde kabul edilmesini ima eder. Yoksa dış dünyanın vehim ve hayal mahsulü bir şey olduğunu ima etmez.

Ayna, varlığın birliği ve asaletini ortaya koyarak çokluğu izah etmekte iyi bir vasıta sayılabilir. Buna göre aynadaki görüntüler "ayân-ı sâbite" denilen varlık kokusu

⁴⁶ Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Ayna Metaforu", 88.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 69.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 6: 239.

almamış mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar içerisinde imkânın bütün yönlerini kendisinde toplayan varlık insandır. İnsan türünün en üstün ferdi olan İnsan-ı Kâmil evren aynasının cilasıdır. Evren var olduğu müddetçe İnsan-ı Kâmil'in var olması gerekir. Bireysel insanda kalp, ayna konumunda olup Allah'ın kendisine nazar ettiği şeydir. Bu yüzden kalp aynasının kirletilmemesi gerekir. Bu yönden kalp objektifliği, kabul ediciliği ve nesnel olanı karşılar. Son olarak insanlar birbirinin aynasıdır. Toplum da insanların çoklu birliğinin bir ürünü olarak bireylerin bir yansımasıdır; diğer bir açıdan ise bireyler toplumun bir yansımasıdır.

“İbnü'l-Arabî, ayna sembolizminden hangi temel manayı çıkarsamaktadır?” sorusunu cevabı şu olsa gerek. Ayna, onun metafiziğinde sabit özler (ayan-ı sâbite) olarak isimlendirilen mahiyetleri karşılamaktadır. Çünkü varlığın birliği ve asaleti bunu gerektirmektedir. Madde ve suret öğretisi açısından söylemek gerekirse bu ikisi yani madde ve suret birbirinin aynası konumunda olmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı'nın âlemi yaratması bir ustanın masayı yapması gibi bir yaratma eylemi değildir. Âlem ancak Tanrı'nın kendisine dair bilgisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu çıkış varlığın çokluğunu gerektirecek bir kopuş ve farklılaşmayı içermemekle birlikte Panteizmin ifade ettiği aynîliği de içermez. Şu hâlde âlem olsa olsa bir aynadaki görüntü mesabesinde. Bu görüntü Tanrı'ya ait olması açısından gerçek, ama görüntü ve serap olması açısından gerçek değildir.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim el-Cîlî. *İnsan-ı Kâmil*. Çev. H. Fevzî Paşa. İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.
- Azizüddin Nesefî. *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*. Çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Burckhardt, Titus. *Aklın Aynası*. Çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Cihan, Ahmet Kâmil, “Fusûsu'l-Hikem'de Din Kavramı”. *Tasavvuf Dergisi* 21, “İbnü'l-Arabî Özel Sayısı”, (2008), 145-159.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Eflâtun, *Birinci Alkibiades*. Çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Eflâtun, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimboz), 32. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Guénon, René. *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. Çev. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsü'l-hikem*, Thk. Ebu'l A'la Afîfî. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. Tsh. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999, I-IX.
- İbnü'l-Arabî. *Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

- İbnü'l-Arabî. *Tuhfet'üs-Sefere (Bir Hediye)*. Çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1971.
- İbn Tufeyl. *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*. Haz. Ahmet Özalp. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Molla Sadrâ. *Kalbin Uyanışı (Tasavvuf Metafiziğinde Varlık Görüşü)*. Çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Molla Sadra. *Mefatihü'l-Gayb*. Thk. Necefkulu Habibi. Ed. Muhammed Hamenei. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslamî Sadrâ, 1384, I-II.
- Karadeniz, Osman. <https://islamansiklopedisi.org.tr/heyula>. Erişim: 25 Şubat 2019.
- Konevî, Sadreddin. *Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf Dergisi* 23. "İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2" (2009): 75-89.
- Schuon, Frithjof. *Beşer Tecellisi*. Çev. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>. Erişim: 25 Şubat 2019.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Ülken, H. Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Cem Yayınları, 1993.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

6 (12), Güz / Autumn 2019, 267-292

İSLAM HUKUKUNDA PARADA MEYDANA GELEN DEĞİŞİKLİKLER VE BORÇLARI ÖDEMENİN YOLLARI

Changes In Money In Islamic Law And Ways To Pay Debts

Muhammed ÇUÇAK

Dr. Öğr. Üyesi., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Osmaniye, Türkiye. E-mail: muhammedcucak@osmaniye.edu.tr, Orcid. 0000-0003-3177-4837

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İsmail YALÇIN / Konya Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Cemalettin ŞEN / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Kasım/Novamber 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 29Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 267-292

Atıf / Cite as: Çuçak Muhammet. İslam Hukukunda Parada Meydana Gelen Değişiklikler ve Borçları Ödemenin Yolları [Changes In Money In Islamic Law And Ways To Pay Debts]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 267-292.

<http://doi.org/10.17859/pauifd.647487>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iThenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with iThenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 20019: 267-292

İSLAM HUKUKUNDA PARADA MEYDANA GELEN DEĞİŞİKLİKLER VE BORÇLARI ÖDEMENİN YOLLARI

Muhammed ÇUÇAK*

Öz

Geçim kaynağımız olan, fert ve toplumun hayatında çok önemli bir yere sahip olan para, tarihî süreç boyunca ihtiyaçların temin edilmesi için bir araç olarak kullanılmıştır. Önemi, etkileri ve fonksiyonu farklı ilim dallarının araştırma konusu olmuştur. Bunların biri de İslam hukuku olup fakihler ilk dönemden itibaren para ile ilgili meselelerin araştırılmasına ehemmiyet vermişlerdir. Fakihlerin üzerinde detaylı durduğu hususlardan biri, para bir akde konu olduktan sonra paranın kullanımdan kalkması, piyasadan çekilmesi, değerinin artması veya kayba uğraması gibi durumlarda akdin hükmünün ne olacağı ve paranın mislinin/aynısının ya da değerinin ödenmesi meselesi olmuştur. Farklı mezheplerden oluşan cumhur böyle durumlarda paranın mislinin/aynısının ödenmesini ileri sürerken bir grup fakih değerinin ödenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bazı fakihler bu durumda malın değerinin ödeneceğini tercih ederken bazıları ise tarafların tekrar anlaşma yapmalarını önermişlerdir. Parada görülen bu değişiklikler eskiden olduğu gibi günümüzde de fakihlerin gündemindeki yerini korumuştur. Özellikle kâğıt paraların muamelelerde kullanılmaya başlanması ve değişikliklerin diğer paralara nazaran kâğıt paralarda daha belirgin görülmesi ile birlikte konunun önemi daha da artmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda eski ve yeni fıkıh bilginlerinin konuyla ilgili görüşleri, delilleri ele alınacak ve son olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Para, Değişiklik, Misli, Değer, Borç.

Changes In Money In Islamic Law And Ways To Pay Debts

Abstract

Money, which is our source of livelihood, has a very important place in the life of individuals and society, used as a means to meet needs throughout the historical process. Its importance, effects and function have been the subjects of research in different branches of science. One of them is Islamic law, and from the first period, the fiqih have shown importance in the investigation of money-related issues. One of the issues that the fiqih have elaborated on was the matter of what the after money becomes the subject of the contract would be in such cases as money ceasing to use, withdrawing from the market, increase or loss of value in cases such as what will be the provision of the contract and the money/the same or the value of the money has been paid. A majority of the Consisting of different denominations proposes to pay the same amount of money, in such cases while a group adopting the payment of values.

* Dr. Öğr. Üyesi., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Osmaniye, Türkiye muhammedcucak@osmaniye.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3177-4837

In this case, some fiqh preferred that the value of the property be paid, while others suggested that the parties renegotiate. These changes in money have kept their place in the agenda of the fiqh as they used to. Especially with the introduction of paper money in transactions and the changes seen more prominently in paper money than the other money, the importance of the issue increased. Therefore, in this study, the opinions and evidence of the old and new jurisprudence scholars will be discussed and finally our evaluation will be included.

Keywords: Money, Modification, Same amount, Value, Debt.

STRUCTURED ABSTRACT

Money, which plays an important role in human life, has been made of different materials throughout history and has taken the form of paper money when it comes to the present day. Whether paper money is Shar'i money has been the subject of debate among scholars fiqh. According to the opinion adopted and preferred by the majority, paper money is also accepted as Shari'i money like dinars and dirhams. However, the Shar'i property of paper money is not due to its inherent nature as of creation, such as dinars and dirhams, but rather to the state behind the printing and distributing it. This situation causes changes in paper money depending on the economic power and production capacity of the state. These changes are expressed in the sources of Islamic law in terms of the departing from the cessation (Kesad), withdrawal of money from the market (İnkita'), depreciation or appreciation of money (Ruhs, Gala). Today, Of these, the most exposed type of currency is seen that so-called "inflation" to has suffered a loss of value.

If the money has been completely withdrawn from the market by the authorized person and departing from the cessation completely after the shopping contract has been made and the goods have been delivered to the buyer and before the money of the goods has been paid to the seller, the contract shall be deemed invalid according to Abu Hanifa; if the goods sold are available in the hands of the buyer without modification, the goods itself shall be paid, If the goods are not itself, then if the goods is misli goods paid the same amount, if the goods is qiyami, the value will be paid, according to the famous opinion of the Maliki, Shafiis and some Hanbalis, the contract is deemed genuine and the same/misli of the money is paid. For the payment of the amount of money, Malikis and Shafi'i stipulate that the money should be continued to be used in the market partially after the money has been removed from the use by the authorized person, while Hanbalis stipulate that the use of the money has been abandoned by the whole society whether or not the money has been removed by the authorized person. If the value of the money has increased or decreased after the contract is completed, the money is paid same according to other Hanafis, majority Malikis, Shafiis and some Hanbalis except Abu Yusuf.

In this case, according to the Hanafis Abu Yusuf and Imam Muhammad, some Malikis and majority Hanbalis, the value of the money should be paid. Abu Yusuf asserted that the value of money on the day of the contract should be paid regardless of the type of change, whereas the owners and the Hanbalians of this opinion adopted the payment of the value of money on the day of the contract only if the use of money is prohibited by the authority and money is withdrawn from the market completely. According to Imam Muhammad and some Malikis, some Shafiis

and some Hanbalis, in this case the value of the money should be paid on the day it is departing from the cessation.

If the borrowed money has been changed in the period until the payment is made to the creditor, it is accepted to pay same of the money, regardless of the type of the change, according to Abu Hanifa, the famous opinion in the Malikis and the prevailing opinion in the Hanbalis. Because the debt contract is actually a contract of loan. The same thing that was borrowed in the contract of loan should be given back. Besides, money is the same goods. The money borrowed is from the same goods. when the same goods are borrowed, same must be paid.

In this case, another group of scholars argued that the value of money should be paid. According to Abu Yusuf, one of the holders of this opinion, regardless of the change in money , the money is paid according to the value on the day it was borrowed , according to Imam Muhammad, if the money was only not used or withdrawn from the market, according to the Malikis if the money had been withdrawn from use and cannot be found in the market or if it was cannot be used by the authority, according to Hanbalis, if the money has been banned by the authority and is completely departing from the cessation, the last day's value of the money must be paid. Some Hanbali fiqh scholars are afraid to say that the value of money should be paid due to changes in money, and it is seen that they invite the parties to agree on some amount again.

GİRİŞ

İvazlı akitlerde akdin bir parçası olan paranın durumu eskiden beri fakihler tarafından araştırma konusu olmuştur. Özellikle kâğıt paraların insan hayatına girmesiyle bu araştırmalar çeşitlenmiş ve konu farklı yönlerden ele alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda İslam dünyasında konuyla ilgili birçok makale, kitap yazılmış ve konferans düzenlenmiştir. Türkiye’de de bu hususta İslam’da Para-Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkisi, İslam Hukukunda Paranın Değer Kaybının Ödenmesini Gerektiren Esaslar, İslam Hukukunda Fulûs’un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Raḥs, Galâ, Kesâd, Inkıta... gibi çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan konumuzla içerik olarak en benzerlik taşıyanı ise “İslam Hukukunda Fulûs’un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Raḥs, Galâ, Kesâd, Inkıta.” başlıklı makaledir. Bu çalışmada konu, söz konusu dört kavram üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Akitler karışık olarak ele alınmıştır. Çalışmamızda ise gerekli kavramlar izah edildikten sonra akitler ayrı ayrı ele alınarak parada görülen değişiklik aynı olmasına rağmen bu değişikliğin akitlerde farklı sonuçlar doğurduğuna dikkat çekmek hedeflenmiştir.

Konuya girmeden önce çalışmamız ile alakası bulunan birtakım kavramlar üzerinde durmanın faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Zira konunun anlaşılması kavramların izah edilmesi ve anlaşılması ile ilintilidir. Konu ile alakası olduğu düşünülen kavramlar şunlardır:

a. Para

Türkçedeki “para” tabirinin Arapçadaki karşılığı “نقود/nukûd” kelimesidir. Bu, peşin ödemek, gizlice bakmak, eleştirmek ve sahte paraları (sahte dinar ve

dirhemleri) ayıklamak manalarına gelen “نقد/nekdu” kelimesinin çoğuludur.¹ Bu kelimenin bir terim olarak hangi manaya geldiğiyle ilgili klasik kaynaklarda üç çeşit görüş ileri sürülmüştür: a) Sadece para (yani dinar ve dirhem) hâline getirilen altın ve gümüşlerdir. b) Dinar ve dirhem hâline getirilen ve getirilmeyen altın ve gümüşlerdir. c) Dinar ve dirhem hâline getirilen ve getirilmeyen tüm altın ve gümüşler, dinar ve dirhem yerine para olarak kullanılan ve toplum arasında tedavülde bulunan her şeydir.² Toplum arasında tedavülde olan her şeyi para olarak kabul eden fakihlerin görüşü ile iktisatçıların görüşü örtüşmektedir. İktisatçılara göre paranın tanımı, “Satın alınan mal ve hizmetlerin bedelinin karşı tarafa aktarılmasında ya da borçların geri ödenmesinde genel kabul gören her şey.” şeklindedir.³ Bir kısım dil bilimcin görüşü de bu doğrultudadır.⁴

Kanaatimizce “nukûd” kelimesi üzerinde yaşanan bu ihtilafın kaynağı, tarihî süreç içinde farklı malzemenin para olarak kullanılması, paraya yüklenen anlam, toplumun buna karşı tutumu ve günden güne para konusunda meydana gelen gelişmelerdir. İnsanlar tarih boyunca altın, gümüş ve bunlardan yapılan paralar dışında buğday, arpa ve hayvan gibi eşyaları da para olarak kullanmışlardır. Bu, zamanın meydana getirdiği ihtiyaçların doğurduğu bir sonuçtur. Fakihler ise buna göre hüküm ve kavramlar öğretmişlerdir. Kaynaklarda alışveriş çeşitlerinden biri kabul edilen, bir şeyi başka bir şey karşılığında satmayı ifade eden ve Türkçeye “trampa” diye çevrilebilen “Bey’u’l-mukâyeda”yı⁵ bu bağlamda değerlendirebiliriz.

¹ Ebû'l-Fazl Cemaluldin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3: 425; es-Seyyid Murteza el-Hüseyn Zebîdî, *Tâcül-Ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdu's-Subûr Şâhîn, (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sikâfe ve'l-Funûn ve'l-Edeb, 2001), 9: 330; Butrus Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 911.

² Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1989), 11: 160; Nureddin Ebû'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî Ali el-Kârî, *Fethu babî'l-inaye fi Şerhi Kitabî'n-Nukâyeh*, haz. Muhammed Nezzâr Temim ve Heysem Nezzâr Temim, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997), 2: 530; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşki İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn, reddü'l-muhtâr alâ dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3: 227; Muhammed b. Ahmed İlîş, *Şerhü Menhi'l-Celil*, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 4: 493; Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *El-Vasit fi'l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, 1. bs. (Kahira: Dâru's-Selâm, 1997), 4: 106; Şemseddin Muhammed b. Ebû'l Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihabiddin el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 3. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 83; Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezherî Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2: 251; Şeyhü'l-İslâm Takiyyüddin Ahmed el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kubrâ*, thk ve talk. Muhammed Abdulkadir Ata ve Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî 'l-İlmiyye, 1987), 5: 372; Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî Buhûtî, *Şerhü Münteha'l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3: 547.

³ İlyas Şıklar, *Para Teorisi ve Politikası*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2004), 3.

⁴ Mecme'ü'l-luğâti'l-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vesît*, 2. bs. (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiye, ts.), 944.

⁵ Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmed Abdülmevcud, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6: 532.

Bir kısım fakih ve iktisatçıların ileri sürdüğü; “toplum tarafından kabul gören ve aralarındaki muamelelerde ödeme aracı olarak kullanılan her şeyi” para sayan söz konusu tanım, paranın en geniş ve en kapsamlı tanımıdır. Günümüzde genelde siyasi otoritelerin basıp toplumun kullanımına sunduğu ve üzerinde yazılı değerleri bulunduğu kâğıt paralar da toplum tarafından kabul gördüğü, alışverişlerde ve borç ödemelerinde kullanıldığı için paranın bir çeşidi olarak kabul edilmiştir. Kâğıt paralar da dar anlamda bir paradır.

Kâğıt paralar piyasalarda para olarak kabul görmektedir. Ancak İslam hukukuna para olarak kabul edilip edilmeyeceği fıkıh bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Kâğıt paraların geçmişi çok uzaklara dayanmadığı için bu hususta klasik dönem müctehid imamlarına ait herhangi bir görüş bulunmamaktadır. Tartışmalar sadece günümüz muasır İslam hukukçuları tarafından dile getirilmektedir. Konuyla ilgili tartışmaların üç gruba ayrıldığı görülmektedir: a) Kâğıt paralar, şer’î para sayılmaz. O sadece parayı basıp çıkaran devletin üzerindeki borç senedir. Dolayısıyla paralık vasfını kazanmaz. b) Kâğıt paralar diğer ticari eşya gibi bir eşyadır. Bundan ötürü kendisinde paranın hükmü değil ticari eşyaların hükmü geçerlidir. c) Kâğıt paralar da muamelelerde dinar ve dirhemlerin yerinde kullanılır, para olarak kabul edilir ve kendisinde dinar ve dirhemlerin hükmü geçerlidir. Son görüş birçok fıkıh bilgini tarafından benimsenmiş ve tercih edilmiştir.⁶ Ancak kâğıt paraların paralık vasfı ve değeri, parayı basıp dağıtan devletten kaynaklanmaktadır. Kâğıt paralar altın ve gümüş gibi yaratılış itibarıyla para özelliğini taşımamaktadır. Devletin para olarak görmesi ve kabul etmesiyle para vasfını kazanmıştır. Dolayısıyla devletin ekonomik gücüne ve üretim durumuna bağlı olarak kâğıt paraların değerinde değişikliklerin meydana gelmesi tabiidir. Bu sebeple bizim bu çalışmamızda para tabirinden, alışverişlerde ve borç ödemelerinde ödeme aracı olarak kullanılan kâğıt paralar kast edilmektedir. Zira altın, gümüş ve bunlardan yapılan dinar, dirhemlerde meydana gelen değişiklikler, İslam hukukunca farklı bir hüküm ve sonuç doğurmamaktadır. Sebebi ne olursa olsun altın, gümüş ve bunlardan yapılan paralarla borçlanan kimsenin, borcu misli/aynısıyla ödemesi gerekmektedir. Bu hususta fakihler arasında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.⁷

İnsanlar, kâğıt paraları bu asrın başlarından itibaren yaygın olarak kullanmaya başlamışlardır. Kâğıt paralar, eski dönemlerde kullanılmadığı için kâğıt paralarla ilgili ileri sürülecek hükümler, klasik dönem fıkıh imamları tarafından ortaya konulan hükümler değildir. Klasik dönemlerde kâğıt paralar yoktu ancak kâğıt paralara benzer nitelikte olan ve “fülüs” adı verilen altın-gümüş dışında başka madenlerden yapılan paralar, bunun yanı sıra saf altın-gümüştan değil ağırlıklı

⁶ Muhammed Osman Şubeyr, *el-Muameletü'l-Maliyyetü'l-Muasıra fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2. bs. (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1998), 151-153.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 14: 30; Kâsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 2: 417; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 56-57; Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-Hayrân*, 2. bs. (Kahire: Bulak Matbaası, 1891), 114; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk ve cem. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Tüleylî, (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1987), 540-541; Şihabuddin b. Hacer Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, (Kahira: Dâru'l-Hadis, ts.), 4: 255; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulvi, 3. bs. (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6: 434.

olarak başka madenlerle karışık dinar ve dirhemler de bulunmaktaydı. Fülüs ve başka madenler karışık dinar ve dirhemler de itibari yani toplumun para olarak kabul etmesiyle paralık vasfını kazanmış paralardır. Müctehit imamlar, bu paralarda meydana gelen değişiklikler hakkında içtihatla bulunmuş ve hükümler vermişlerdir. Kâğıt paralarla ilgili aktarılmış olan klasik dönem fıkıh imamlarının görüşleri, aslında fülüs ve ağırlıklı olarak başka madenler ile karışık dinar ve dirhemler hakkında ileri sürülen görüşlerdir.

b. Kesâd (paranın kullanımdan kalkması)

Sözlükte; ilginin azalmasından dolayı bir şeyin değerinin kayba uğraması manasına gelen “kesâd” kelimesi, fıkhi terim olarak “paranın tüm memlekette tedavülden düşmesi ve değerini tamamen kaybetmesi” anlamına gelmektedir.⁸ Kesâdın biri genel, öbürü nisbî olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. Genel kesâd, paranın basıp dağıtan yetkili tarafından piyasadan geri çekilerek tedavülden tamamen kaldırılmasıdır. Nisbî kesâd ise paranın bir devletin tamamında değil bazı bölgelerinde tedavülden kalkmasıdır.⁹ Nisbî kesâd günümüzde bir devletin bazı bölgelerinin piyasasında paranın tedavülden kalkması şeklinde gerçekleşeceği gibi bir devletin piyasasında o devletin kendi parasının, başka para birimlerinden daha az ilgi görmesi ve toplum tarafından alışverişlerde daha az kullanılması şeklinde de gerçekleşebilir.

c. İnkıtâ’ (paranın piyasadan çekilmesi)

Kesintiye uğramak, duraklamak, bitmek, kırılmak, çekilmek ve sona ermek manalara gelen bir kelimedenden türeyen “inkıtâ” kelimesi sözlükte; kurumak ve tutulmak manalarına gelirken fıkıh literatüründe; “teslim zamanı gelen bir şeyin piyasada bulunamaması” manasına gelmektedir. Bu, selem akdi ve ödünç para alma gibi bir sebepten dolayı bir kimsenin zimmetinde ödeme yükümlülüğü sabit olan ve zamanı geldiğinde ne kendisi ne de misli piyasada bulunan tüm şeyler için kullanılan bir tabirdir. Bu tabir para için kullanıldığında, paranın piyasadan geri çekilmesi ve insanların elinde bulunamaması kastedilmektedir. Bir para biriminin piyasadan çekilmiş sayılabilmesi için paranın hiçbir yerde bulunamamış olması şart değildir. Paranın piyasada insanların elinde olmadıktan sonra sarrafların ellerinde ya da civar memleketlerde bulunmuş olması, paranın piyasadan geri çekilmiş sayılmasına mâni teşkil etmemektedir.¹⁰

d. Ruhs ve Galâ (Paranın değer kaybı ve Artışı)

Sözlükte; ince, yumuşak, ucuzluk ve değer azalması manalarına gelen “ruhs” kelimesi, terim olarak “paranın altın veya gümüşe kıyasla değer kaybetmesini ve

⁸ Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, 779; Fahrüddîn Osmân b. Alî Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳâ'îḳ Şerhü Kenzi'd-deḳâ'îḳ*, (Kahire: el-Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1896), 4: 143; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 55.

⁹ Heyet, *el-Mevsûātu'l-fıkhîyye*, 2. bs. (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 21: 134-136.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 279; Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, 744; Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳâ'îḳ*, 4: 143; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, thrc. Zekeriyâ Umeyrat, 1. bs. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6: 337; Nezîh Hammâd, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi luğeti'l-Fukehâ*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2008), 88, 89.

gücünün azalmasını" ifade etmektedir. Artmak, değer kazanmak, sınırı geçmek, fiyatı yüksek olmak ve pahalılaşmak manalara gelen "galâ" kelimesi ise "paranın altın veya gümüşe kıyasla değer kazanması ve gücünün artması, bir malın fiyatının bilirkişiler tarafından belirlenen fiyat sınırından geçmesi" demektir.¹¹

Bir devletin para birimi, devletin ekonomik gücüne, üretim kapasitesine ve piyasadaki arz talep durumuna bağlı olarak zayıflar ve paranın değeri düşebilir. Aynı sebeplerden dolayı da alım gücü artar ve değeri yükselebilir. Gerçi bir para biriminin, alım gücünün zayıflayarak dibe vurduktan sonra tekrar değer kazanması, birçok devlet para birimleri için söz konusu değilse de ihtimal dâhilindedir. Klasik kaynaklarda paranın, alım gücünü kaybedip kaybetmediği belirlenirken altın ya da gümüşün esas alındığı ve onlara kıyas yapıldığı görülmektedir. Ancak çağımızda para değerlendirilirken altın veya gümüşün ölçüt alınması olmazsa olmaz şartlardan biri değildir. Para değerinin altın ve gümüşe göre yapılması, klasik dönemin şartlarından kaynaklanan bir gerekliliktir sadece. Günümüzdeki gibi ekonomik göstergelerin çoğaldığı ve kriterlerin çeşitlendiği bir dönemde paranın değerlendirilmesi yapılırken altın ve gümüşün yanı sıra diğer ekonomik göstergelerin de dikkate alınmasının, yapılan değerlendirmelerden sağlıklı bir sonuca ulaşabilme açısından gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız.

e. Enflasyon

Günümüzde parada meydana gelen ve kendisini en çok hissettiren değişikliklerin başında enflasyon gelmektedir. Enflasyon, fiyatların genel düzeyinin zaman içinde yükseldiği durumu ifade etmektedir.¹² Bir para biriminde meydana gelen enflasyonun arkasında birden fazla etken ve faktör yatmaktadır. Biz bu faktörler üzerinde duracak değiliz. Bizim hakkında durmak istediğimiz konu ise enflasyonun İslam hukukunca nasıl değerlendirilmiş olmasıdır. Çağdaş fıkıh bilginleri enflasyon konusunu tartışıp birkaç kategoride değerlendirmeye çalışmışlardır. Konuyla ilgili fıkıh bilginlerinin görüşleri şöyledir: a) Enflasyon, yukarıda geçen "paranın değer kaybetmesi" tabiriyle ifade edilen kısma tabi olur. Bu görüşteki fıkıh bilginlerine göre enflasyon ve paranın değer kaybetmesi durumu aynı hükümleri taşır. b) Yüksek enflasyon, paranın kullanımdan kalkması (kesâd) hükmündedir. Zira parada görülen yüksek enflasyon paranın fahiş alım gücünün düşmesine yol açmaktadır. c) Enflasyon, paranın başına gelen bir musibet/câiha'dır. d) Enflasyon, ürünlere getirilen dolaylı vergidir. Bu görüş sahiplerine göre ürünlere görülen fiyat artışı ile kazanç elde edecek taraf, devlettir. e) Enflasyon, ne paranın kullanımdan kalkmasına, ne paranın piyasadan çekilmesine, ne de paranın değer kaybetmesine ya da değerinin artmasına benzer. O, parada görünen yeni bir olaydır. Kısaca vermeye çalıştığımız bu görüşler, günümüz fakihlerinin enflasyonla ilgili yaptıkları değerlendirmeleridir. Bunlardan ilk görüşün âlimlerce tercih edilen görüş olduğu ileri sürülmüştür.¹³

f. Borç

¹¹ Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, 329, 665; *el-Mu'cemü'l-vesît*, 336, 660; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 21: 137, 138; Hammâd, *Mu'cemü'l-mustalahât*, 345.

¹² Mehmet Hanifi Aslan, *Para Teorisi ve Politikası*, 1.bs. (Bursa: Alfa Aktüel, 2009), 316.

¹³ Hâlid b. Abdullah Muslih, *et-Tezahhümü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî* (b.y. ts.), 131-139.

Türkçede “borç” kelimesi, bir hukuk terimi olarak bir şahsın, diğerine karşı bir şeyi yapmak veya yapmamak yükümlülüğünü sağlayan hukuki bir bağ; taraflardan birinin, diğerine karşı yerine getirmeye mecbur olduğu şey ve karşılığı olup yalnızca para ile ödenebilecek yükümlülük gibi birkaç manayı ifade etmektedir. Borç kelimesinin içerdiği bu manalar, Arapçada farklı kelimeler ile ifade edilmektedir. Gerçi “borç” kelimesi, Türkçede farklı birkaç mana için kullanılmış olsa da bu kelimedenden genelde bir şeyin karşılığı olarak para ile ödenebilecek yükümlülük kastedilmektedir. Bu mana, Arapçada “دين/deyn” kelimesi ile ifade edilmektedir.¹⁴ “دين/deyn” kelimesi, boyun eğmek, itaat etmek, itaat altına almak, borç vermek, borç almak ve inanmak gibi manalara gelen “دان/dane” kelimesinden türemiş olup sözlükte; borç, hâlihazırda bulunmayan şey ve ölüm gibi manaları ifade etmektedir.¹⁵ Terim olarak ise, “zimmetinde sabit olan hak/borç” manasına gelmektedir. Bu borçtan, kendi zamanında edası yapılamayan namaz, zekât ve oruç gibi manevi borçlar kastedildiği gibi ödünç almak, satın almak, kiralamak, zarar vermek gibi sebeplerden dolayı bir kimsenin zimmetinde sabit olan ve para cinsinden olsun olmasın maddi borçlar da kastedilmektedir.¹⁶ Görüldüğü gibi “borç” kelimesi ve bunun Arapçadaki karşılığı sayılan “deyn” kelimesi, kişinin zimmetinde sabit olan manevi ve maddi borçları ifade etmektedir. Ancak çalışmamızda borç kelimesinden para ödünç alma ve alışveriş gibi en azından iki taraf arasında gerçekleşen aktlerden meydana gelen hukuki borçlar kastedilmektedir.

Akitler, çok çeşidi bulunan, her çeşidin diğerleriyle kesiştiği ortak noktalarının olduğu gibi kendine has noktaları da bulunan bir sözleşmedir. Her akdin insana yüklemiş olduğu sorumluluğu insanın her akde olan ihtiyacı da her zaman aynı değildir. İnsan, hayatı boyunca bazı akitlere hiç denk gelmezken bazılarında ise her vakit denk gelmekte ve bu akitleri yapmak zorunda kalmaktadır. Bu sebepten ötürü çalışmamızda her akdin doğurduğu borç paralarda meydana gelen değişikliklerin değil, alışveriş ve borç sözleşmesi gibi hemen hemen herkesin sık sık karşılaştığı akitlerden doğan borç paralarda meydana gelen söz konusu değişikliklerin hükümleri, ağırlıklı olarak konu edinecektir. İcâre gibi akitlerden doğan borç paralarda meydana gelen değişikliklerin hükümlerine de yeri gelince değinilecektir.

1. Alışveriş Akdi Sebebiyle Meydana Gelen Borçlar

Toplum arasında mal ve paranın tedavülünü sağlayan ve üretici ile tüketicinin buluşmasına aracılık yapan alışverişte, malın bedeli yani parası peşin olabildiği gibi vadeli de olabilir. Bedeli belli bir süre sonra ödenecek olan alışverişlerde malın bedeli, alıcının zimmetinde borç olarak kabul edilmektedir. Malın bedeli olan parayı ödemek için belirtilen süre birkaç gün gibi kısa vadeli olabildiği gibi birkaç ay gibi uzun vadeli de olabilir. Bu süreç içinde parada değişiklikler meydana gelebilir. Böyle durumlarda parada meydana gelen değişikliklerin hükmü, klasik dönem fakihleri başta olmak üzere günümüz fıkıh bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Konuyla ilgili fakihlerin görüşleri, tartışmaları ve delilleri şöyledir:

1.1. Alışveriş Akdi Geçersizdir

¹⁴ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 18. bs. (İstanbul: Ensar, 2016), 3: 24.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 33: 166; Zebîdî, *Tâcu'l-Ârûs*, 35: 49; *el-Mu'cemü'l-vesît*, 307.

¹⁶ *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 57; Heyet, *el-Mevsûâtu'l-fikhiyye*, 21: 102.

Alışveriş akdi tamamlanıp müşteriye mal teslim edildikten sonra; para, satıcıya teslim edilmeden önce, basıp dağıtan yetkili tarafından piyasadan geri çekilerek tedavülden tamamen kaldırılmışsa, -buna “genel kesâd” denilmektedir- bu alışveriş akdi geçersiz kabul edilir. Mal değışikliğe uğramadan müşterinin elinde mevcut ise malın kendisi geri verilmelidir. Mal, (dikilerek elbiseye dönüştürülmesi gibi değışikliğe uğramış ya da satılması, tüketilip bitirilmesi veya hediye olarak verilmesi gibi bir sebepten dolayı müşterinin elinde) mevcut değilse, mal, (baskı sayısı aynı olan kitap gibi aralarında farklılık bulunmadığından piyasada benzeri bulunan) misli mallardansa misli, (hayvanlar gibi aralarındaki farklılıktan dolayı piyasada benzeri bulunmayan) kıyemî mallardan ise değeri satıcıya ödenir. Zira kâğıt para, paralık özelliğini basıp dağıtan yetkiliden aldığı için yetkili parayı piyasadan çekerek tedavülden kaldırınca paralık özelliğini kaybeder. Bu durumda alışveriş akdi, malın karşılığı olmadan gerçekleşmiş olur ki bu, alışveriş akdinin butlanına yol açan sebeplerdendir. Alışveriş tamamlandıktan sonra para, yetkili tarafından değil kendisi piyasadan çekilmiş ve insanların elinde para kalmamışsa, alışveriş akdi yine geçersiz kabul edilir. Bu, Ebû Hanife’ye ait görüştür. Ebû Hanife’ye göre paranın basıp dağıtan yetkili tarafından piyasadan geri çekilerek tedavülden tamamen kaldırılması ile kendisinin piyasadan çekilerek insanların elinde bulunmamasının hükmü aynıdır. Her iki durumda da alışveriş akdi geçersiz sayılır. Kimi Şâfililerce ileri sürülen bir görüşe göre paranın kullanımdan kalkması hâlinde satıcı, isterse alışveriş akdini tamamlayıp kullanımdan kalkmış olan parayı kabul eder isterse akdi bozar.¹⁷

Para, bir devletin tamamında değil bazı bölgelerinde tedavülden kalkmışsa (buna nishî kesâd denilmektedir) Hanefilerce bu alışveriş akdi geçersiz sayılmaz. Paranın bir devletin bazı bölgelerinde tedavülden olup bazı bölgelerinde tedavülden olmaması, parada görülen bir ayıp olarak kabul edilmektedir. Parada görülen bu ayıp alışveriş akdini bozamaz ancak satıcıya muhayyerlik hakkının tanınmasını sağlar. Satıcı, isterse alışverişe konu olan parayı kabul eder isterse onun yerine onun değeri dinar alır. Hanefî kaynaklarında bunun Hanefî imamlarının ortak görüşü mü yoksa onlardan birine mi ait görüş olduğuyla ilgili ihtilaf bulunmaktadır. Bu, kimine göre İmam Muhammed’e ait bir görüşken kimine göre öyle değildir.¹⁸

1.2. Alışveriş AkdineKonu Olan Paranın Misli Ödenir

Alışveriş yapıldıktan sonra parada meydana gelen değışiklik sebebi ile paranın mislinin ödenmesini ileri sürenler, farklı mezheplerden oluşan cumhur fakihlerdir. Gerçi cumhur, bu gibi durumlarda paranın mislinin ödenmesi hususunda ittifak etmiş olsalar da mislinin ödenmesi için parada hangi çeşit değışikliğin meydana gelmesinin gerekliliği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 14: 28; Kâsânî, *Bedaiü’s-sanâi’*, 7: 233; Zeylaî, *Tebyînu’l-ħakâ’ik*, 4: 142, 143; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Şerhü Fethi’l-Kadîr*, thk ve thrc. Abdurrezzak Gâlip el-Mehdi, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 7: 145; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-Râik*, 6: 336, 337; Şeyh Nizam ve Heyet Burhânpûrlu, *el-Fetâva’l-Hindiyye*, zbt ve tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahman, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 3: 113; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhü’l-mühezzeb li’s-Şirâzi*, thk. Muhammed Necib Mutî, (Cidde: Mektebetü’l-İrşad, ts.), 9: 341, 342.

¹⁸ Zeylaî, *Tebyînu’l-ħakâ’ik*, 4: 143; İbnü’l-Hümâm, *Şerhü Fethi’l-Kadîr*, 7: 146; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-Râik*, 6: 337.

Hanefilere göre alışveriş akdi yapıp para satıcıya teslim edilmeden önce parada değer kaybı veya artışı yaşanmışsa akit tamamlanmış sayılır, satıcıya muhayyerlik hakkı tanınmaz, akde konu olan paranın miktarı ne eksik ne de fazla ödenir. Bu hususta icmâ olduğu ileri sürülmüştür. Zira parada görülen değer kaybı veya değer artışı, paranın paralık özelliğini olumsuz yönde etkilemez.¹⁹ Alışveriş yapıldıktan sonra, para satıcıya teslim edilmeden önce paranın değer kaybetmesi veya değerinin yükselmesi hâlinde akdin tamamlanacağı ve akde konu olan paranın ne eksik ne de fazla ödeneceği konusunda Hanefî fakihleri arasında icmân varlığından söz etmek zor gözükmemektedir. Zira İmam Ebû Yûsuf'un Hanefîler ile aynı görüşü paylaştığı daha sonra bu görüşten vazgeçtiği kaynaklarda yer almaktadır.²⁰

Mâlikîlerdeki meşhur görüşe ve Şâfiîlere göre alışveriş akdi tamamlanıp mal alıcıya teslim edildikten sonra ve para satıcıya teslim edilmeden önce: a) para, yetkili tarafından kullanımdan kaldırılmış ancak piyasada tedavülden tamamen kalkmamışsa, b) para değer kaybetmiş veya değer kazanmışsa, alışveriş akdi sahih kabul edilir ve akdin yapıldığı günde akde konu olan paranın aynısı/misli ne eksik ne de fazla ödenir. Alışveriş akdi yapıldıktan sonra parada meydana gelen söz konusu değişiklikler, akdin geçerli sayılmasına mâni değildir. Akit esnasında üzerinde ittifak edilen para miktarı neyse, onun aynen ödenmesi gerekmektedir. Zira paralar, mislî mallardan sayılır. Mislî mallarda ödemeler, misli ile yapılır. Paralar, kendisinde meydana gelen değişiklikler sebebi ile mislî mal olma özelliğini kaybetmez. Ayrıca akdin tarafları, belli bir mal üzerinde anlaşmışlardır. Satılan malın bedeli ödenirken asıl olan üzerinde anlaşma sağlanan paranın aynısının ödenmesidir. Müşteriye değerini ödetmek haksız yere para kazanmak sayılır. Bu hususta bir kısım Hanbelîlerin görüşleri de Malikî ve Şâfiîlerin görüşlerine benzemektedir. Ancak bu görüşü benimseyen Hanbelîlere göre para yetkili tarafından kullanımdan ister kaldırılınsın ister kaldırılmasın paranın toplumun tamamı tarafından tedavülden düşmüş olması şarttır.²¹

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14: 29; Kâsânî, *Bedai'ü's-sanâi'*, 7: 233; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 7: 146.

²⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 6: 338; Burhânî, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 3: 113; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 55.

²¹ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, thk. Ahmed el-Hebâbî, 2. bs. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 6: 488; Abdüsselam b. Seîd Tenûhî Sehnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1905), 3: 444; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yusuf Ruhûnî, *Hâşiyetü'l-Ruhûnî alâ şerhi'z-Zurkânî*, 1. bs. (Mısır: el-Matbaatu'l-Emîrîye, 1889), 5: 120; Şemsüddin eş-Şeyh Muhammed Urfe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, (Kahire: Dârü lhyâ'i 'l-Kütübi 'l-Arabiyya, ts.), 3: 45; Ebû Abdullah Muhammed Hursî, *Şerhu muhtasarı Halîl*, 2. bs. (Mısır: el-Matbaatu'l-Emîrîye, 1899), 5: 55; Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik ala Şerhi's-Sagâr*, tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3: 39; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Megrebî Hattâb Ruayni, *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl*, zbt ve thrc. Zekeriya Umeyrat, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6: 188; Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, (Mensura: Dârü'l-Vefa, 2001), 4: 61; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 3: 412; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 341; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6: 441, 442; Buhûtî, *Şerhü Münteha*, 3: 325, 326; Hâyil Abdulhafiz Yusuf Dâvud, *Teğeyyürü'l-kiymeti's-şirâiyeti li'n-nukûdi'l-verekiyyeti*, 1. bs. (Kahira: el-Ma'hedü'l-Alemiyye li'l-fikri'l-İslâmî, 1999), 260.

Ali Ahmed es-Sâlûs, Muhammed Tekî el-Osmanî ve Ali Câdu'l-Hak gibi muasır fıkıh bilginleri de paranın mislinin ödenmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Görüşlerinin gerekçesi olarak ileri sürdükleri deliller şu hadislerdir:

Ebû Sa'îd el-Hudrî (r.a.) şöyle buyurmuştur: Bilal (r.a), Hz. Peygamber'e (s.a.v.), (hurma çeşitlerinin en iyilerinden olan) bernî hurması getirmiştir. Hz. Peygamber: "Bu nereden?" diye sormuş. Bilal (r.a.): "Bizdeki hurmalar kalitesizdir. Bu sebeple Allah'ın elçisinin yemesi için ondan iki sâ' karşılığında bundan bir sâ' satın aldım" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): "Eyvah, eyvah! Bu faizin ayınıdır, böyle yapma, şayet (iyi hurma) satın almak istersen elindeki sat, sonra onun parasıyla ondan satın al" demiştir.²²

Ubâde b. es-Sâmit (r.a.)'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz misli misline, dengi dengine ve elden ele -peşin olarak- değiştirmek olur. Yukarıdakilerden biri başka bir çeşidin karşılığı olması hâlinde, elden ele olması (peşin olması) şartıyla istediğiniz şekilde satabilirsiniz."²³

İbn Ömer (r.a.) şöyle demiştir: Bakî' denilen yerde deve satardım. Deveyi dinara satardım yerine dirhem alırdım; dirheme satardım yerine dinar alırdım. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e (soru sormak için) geldim ve kendisini Hafsa'nın evinden çıkarken buldum. Bu konuyu kendisine sorduğumda: "Değeri karşılığında olursa sakıncası yoktur." dedi.²⁴

Bu görüş sahiplerine göre bu hadisler, eşyalar; özellikle mislî olan eşyalar, birbiriyle değiş tokuş yapıldığında değeriyle değil de misli ile yapılmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Paralar da mislî olan eşyalardan sayılır. Bu sebeple alışveriş akdinden dolayı bir para ödemesi yapılırken paranın değeri değil, mislinin ödenmesi gerekmektedir. Burada "mislî" kelimesinden paranın değerindeki misli değil miktarındaki misli kastedilmektedir. Zira ribevî mallarda mislîlik sadece miktarlarda olur.²⁵

Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 9 ve 43 sayılı kararları da bu yöndedir. Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 10-15.12.1988 tarihinde Kuveyt'te gerçekleştirdiği V. Toplantısında ve 23-28.09.2000 tarihinde Suudi Arabistan'ın başkenti Riyad'da gerçekleştirdiği XII. toplantısında borçlarla ilgili kararlarına göre borcun kaynağı ne olursa olsun borçlar değerleri ile değil misliyle ödenir.²⁶

1.3. Değeri Ödenir

²² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, (Dımişk ve Beyrut: Dârü İbn Kesir, 2002), "Vekâle", 11; Ebü'l-Hüseyn b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbü'rî Müslim, *Sahîhü Müslim*, haz. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi, (Riyad: Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 2006), "Müsâkât ve Müzâre'a", 1594.

²³ Müslim, "Müsâkât ve Müzâre'a", 1587.

²⁴ Tirmizî, "Buyû", 24.

²⁵ Ali Ahmed Sâlûs, *el-İktisâdü'l-İslâmî ve'l-kazâyâ'l-fikhîyet'ü-mü'âsire*, (Devha: Dârü's-Sikâfe, 1998), 510; Salâh Ahmed Şellâl, "Edilletü'l-hükmi'l-akliyyeti fi'l-kazâi hîne teğeyyürî'l-'umleti'n-nakdiyyeti", *Mecelletü midâdi'l-êdêb*, Sempozyum için özel sayı (2015), 504,505.

²⁶ Abdullah b. Abdurrahman Bessâm, *Tevzihü'l-ahkâm min bulûgu'l-merâm*, 5. bs. (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 4: 299.

Bir kısım fakihler, alışveriş tamamlandıktan sonra ve para satıcıya teslim edilmeden önce parada söz konusu değişikliklerden birinin meydana gelmesi hâlinde değerinin ödenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kimine göre ödenmesi gereken değer, akde konu olan paranın değeri iken kimine göre akde konu olan malın değeridir. Paranın değerinin ödenmesini ileri süren fıkıh bilginlerinden kimi, paranın alışveriş yapıldığı günkü değerinin ödenmesini benimsemişken kimisi parada değişikliğin meydana geldiği günkü paranın değerinin ödenmesi gerekliliğini benimsemişlerdir. Dolayısıyla değerinin ödenmesini savunan fakihler kendi içinde birkaç görüşe ayrılmışlardır.

a. Paranın Alışveriş Akdinin Yapıldığı Günkü Değeri Ödenir

Alışveriş akdine konu olan para satıcıya teslim edilmeden önce parada bir değişiklik meydana geldiyse, alışveriş akdinin geçerli sayıldığı ve akde konu olan paranın akdin yapıldığı günkü değerinin tedavülde olan başka para ile ödeneceğini savunanlar Hanefîlerden İmam Ebû Yûsuf, bir kısım Mâlikîler ve Hanbelîlerin çoğunluğudur. Bu görüş sahipleri, paranın değerinin ödenmesi konusunda ittifak etmişler ancak paranın değerinin ödenmesini gerektiren hususlarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Ebû Yusuf'a göre akit yapıldıktan sonra para ister kullanımdan kalsın ister piyasadan çekilsin ister değer kaybetsin ya da paranın değeri yükselsin paranın değeri ödenir. Zira akit, şartları ve rükünleri eksiksiz tamamlanmıştır ve akdin sahih olmasını engelleyecek herhangi bir durum söz konusu değildir. Akdin tamamlanmasıyla parayı ödeme yükümlülüğü alıcının zimmetine geçmiştir. Ancak parada meydana gelen değişiklik sebebiyle bir ödeme zorluğu yaşanmıştır. Bu zorluk ise paranın değerinin başka parayla ödenmesiyle giderilecektir. Kimi Hanefîler, Hanefî mezhebinde bu konuyla ilgili fetvaların Ebû Yusuf'un görüşü doğrultusunda olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁷

Bir kısım Mâlikîlere ve Hanbelîlerin çoğunluğuna göre alışverişe konu olan para, ödeme yapılmadan önce devlet yetkilisi tarafından kullanımı yasaklanarak piyasadan tamamen çekildiyse, paranın akdin yapıldığı günkü değerinin ödenmesi gerekmektedir. Aynı şekilde satılan bir malın parası satıcıya teslim edildikten sonra para yetkili tarafından kullanımdan kaldırılmış ve satılan malda bir ayıp ortaya çıkmışsa ve bundan ötürü mal satıcıya geri verilmişse, müşteri malın bedeli olarak verdiği paranın aynısını değil değerini satıcıdan geri alacaktır. Hanbelî mezhebinde ise paranın değeri, para sadece yetkili tarafından yasaklanıp piyasadan çekilmesi hâlinde ödenir. Para yetkili tarafından yasaklanarak kullanımdan kalktığında para parçalanarak telef olmuş sayılır. Dolayısıyla paranın değeri ödenmelidir. Paranın kullanımı yetkili tarafından yasaklanmamış ancak para değer kaybetmiş veya değeri artmışsa, bu durumda paranın değerinin ödenmesi caiz görülmemiştir. Kimi Hanbelîler bu durumda da paranın değerinin ödenmesinin gerekli olduğunu savunmuşlardır.²⁸

²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 7: 146; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 4: 142; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 55, 56.

²⁸ İlîş, *Şerhü Menhi'l-Celil*, 4: 531; Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' ani'l-iknâ'*, thk. Lecnetün Mütêhassisetün fi Vizâreti'l-Adli, (Riyad: Vizâreti'l-Adli, 2000), 8: 137, 138; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6: 442; Ebû İshâk

b. Paranın Tedavülden Kalkığı Günkü Değeri Ödenir

Alışveriş akdine konu olan para satıcıya teslim edilmeden önce parada meydana gelen değişiklikler sebebiyle paranın değerinin başka para ile ödenmesi gerektiği görüşünü savunanalar ise Hanefîlerden İmam Muhammed, bazı Mâlikî, Şafî ve Hanbelî'lerdir.

İmam Muhammed'e göre akit yapıldıktan sonra paranın kullanımdan kalkması veya piyasadan çekilmesi hâlinde paranın kullanımdan kalktığı veya piyasadan çekildiği günkü değeri kullanımda olan başka para ile ödenmesi gerekmektedir. Nitekim akit, şartlarına uygun bir şekilde gerçekleşmiştir. Akit yapıldıktan sonra paranın kullanımdan kalkması veya piyasadan çekilmesi akdin sahih olmasına engel teşkil etmemektedir. Bundan dolayı akdin geçersiz sayılmasına neden olacak bir sebep bulunmamaktadır. Akit sahih olarak kabul edildikten sonra parayı ödeme sorumluluğu alıcının zimmetine geçmiştir. Fakat paranın kullanımdan kalkması veya piyasadan çekilmesiyle para, paralık vasfını kaybettiği için mal bedelinin ödenmesinde zorluk yaşanmıştır. Bu zorluk, paranın değerinin başka parayla ödenmesiyle aşılabilmektedir. Tedavülden kalmış olan paranın değeri hesaplanırken o paranın kullanımda olduğu en son günkü değeri esas alınır. Zira o gün aslında teslim edilmesi gereken ve tedavülden kalkan eski paranın değerinin yeni paraya geçtiği gündür. Kimi Hanefîlere göre toplumun yararına olduğu düşünüldüğü için Hanefî mezhebinde bu hususla ilgili fetva, İmam Muhammed'in görüşü doğrultusundadır. Hanbelîlerden de kimi fakihler, Hanefîlerin ileri sürdüğü gerekçelerin aynısını ileri sürerek paranın değeri ödenirken paranın piyasadan çekilip kullanımdan kalktığı günkü değerinin ödenmesi gerekliliğini ileri sürmüşlerdir.²⁹

Mâlikîlere göre paranın değeri, sadece akit yapıldıktan sonra paranın alışveriş yapıldığı memleketin piyasasından tamamen çekilmesi hâlinde ödenir. Ödeme yapılırken paranın piyasadan çekildiği günden veya ödeme vaaadinin geldiği günden hangisi en son gün ise paranın o günkü değeri esas alınır. Paranın değerinin ödenmesini ileri süren Mâlikîlerin gerekçesi şöyledir: Mal sahibi, karşılığında istifade edilebilecek bir bedel alabilmek için karşı tarafa mal vermiştir. Mal sahibine, piyasadan çekilmiş ve istifade edilmesi mümkün olmayan paranın verilmesi, ona yapılan haksızlıktır. Böyle bir haksızlığın yapılmaması için mal sahibine paranın değerinin ödenmesi gerekmektedir. Kimi Mâlikîler, paranın ödenmesine hüküm verildiği günkü veya ödeneceği günkü değerinin esas alınmasını ileri sürmüşlerdir. Paranın piyasadan çekilmesinin dışında paranın değer kaybetmesi veya değerinin artması gibi durumlarda paranın değeri değil paranın misli ödenir. Bu, Mâlikîlerin

Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Muflih, *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Muknî'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, 1. bs. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4: 197; Abdullah b. Süleyman Muney', *Buhûsün fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 1. bs. (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1996), 449; Ulemâ'u-Necdî'l-E'lâm, *ed-Dürerü's-Seniyetü fi'l-Ecvibetü'l-Necdiyeti*, cem. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim el-Âsimî en-Necdî, 6. bs. (b.y. y.y. 1996), 6: 203-205.

²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhü fethi'l-Kadîr*, 7: 147; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 6: 336, 337; Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳâ'ik*, 4: 142; Şemsüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme Ebü'l-Ferc, *eş-Şerhü'l-kebir, (el-Muknî' ve'l-İnsaf ile birlikte)* thk. Abdullah b. Abdu'l- Muhsin et-Türkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulvu, 1. bs. (Kahira: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1993), 12: 335; İbn Muflih, *el-Mübdî'*, 4: 197.

çoğunluğunun görüşüdür. Mâlikî fakihlerinden Muhammed er-Ruhûnî'ye göre para çok değer kaybetmişse de paranın değeri ödenir. Zira para piyasadan çekildiğinde paranın değerinin ödenmesini gerektiren sebeplerin aynısı çok değer kaybeden paralarda da bulunmaktadır. Paranın çok değer kaybetmesi durumunda paranın değerinin ödenmesi gerekliliği görüşünü İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi kimi Hanbelî fakihleri kabul etmişler, bu durumda paranın değerinin ödenmesinin adalete uygun olacağını savunmuşlardır. Zira mallar arasındaki denklik, değerleri eşit olduğunda gerçekleşir. Farklı değerlere sahip mallar asla birbirine denk sayılmaz. Paranın değerinin ödenmesi kimi Mâlikîlerce şaz görüş olarak kabul edilmektedir. Bu hususta Şâfîlerin görüşü de Mâlikîlerin görüşlerine benzemektedir. Kimi Şâfîlere göre sebebi ne olursa olsun akde konu olan para piyasada bulunmuyorsa, akdin yapıldığı memleketteki paranın ödeneceği günkü değeri kimine göre paranın tedavülden kalktığı son günkü değeri ödenir.³⁰

Muhammed ez-Zerkâ, Uceyl Câsim en-Nuşemî ve Muhammed Süleyman el-Eşkârî gibi muasır fıkıh bilginleri de paranın değerinin ödenmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Bunların gerekçe olarak ileri sürdükleri deliller; “zarar vermek ve zarara zarar ile karşılık vermek yoktur”, “bir zarar başka bir zararla giderilmez”, “ihtiyaç özel olsun, genel olsun zaruret yerinde sayılır” gibi kaidelerdir. Ayrıca paranın değerinin ödenmesi veresiye yapılan muamelelerde ortaya çıkabilecek sıkıntıların çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.³¹

c. Malın Değeri Ödenir

Bazı Mâlikîler, alışveriş akdi yapıp mal alıcıya teslim edildikten sonra ve para satıcıya teslim edilmeden önce para kullanımdan kalkmışsa, alıcının satıcıya paranın değerini değil malın, malı teslim aldığı günkü değerini ödemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Zira burada paranın hiçbir paralık vasfı kalmamıştır.³² Bu görüş, Mâlikîlerdeki bu gibi durumlardaki genel eğilim ile örtüşmektedir. Mâlikîlerde alışveriş akdi yapıp mal kullanılarak tüketildikten sonra akdin içermiş olduğu garar/aldatma gibi bir sebepten dolayı akdin geçersiz sayılmasına ittifakla karar verilmesi hâlinde akde konu olan malın parası değil değeri ödenir.³³

d. Taraflar Tekrar Uzlaşır

³⁰ Sehnûn, *el-Müdevven*, 3: 446; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3: 45, 46; İlîş, *Şerhü Menhi'l-Celil*, 4: 532; Hattâb Ruayni, *Mevâhibü'l-Celîl*, 6: 188; Hurşî, *Şerhu muhtasarı Halîl*, 5: 55; Ruhûnî, *Hâşiyetü'l-Ruhûnî*, 5: 120, 121; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3: 323,324; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 3: 412; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi's-Şafîi*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed abdülmevcud, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5: 150; Muney', *Buhûsün*, 447, 448.

³¹ Ahmed b. Muhammed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhîyye*, 4. bs. (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 174; Uceyl Câsim Nuşemî, “Teğeyyürü kiymeti'l-'umleti fi'l-fikhî'l-İslâmî”, *Mecelletü Mecme'u'l-Fikhî'l-İslâmî* 3/5 (1988): 1665; Muhammed Süleyman Eşkar, “en-Nukûd ve teküllübü kiymeti'l-'umleti”, *Mecelletü Mecme'u'l-Fikhî'l-İslâmî* 3/5 (1988): 1689.

³² Ruhûnî, *Hâşiyetü'l-Ruhûnî*, 5: 120; Hattâb Ruayni, *Mevâhibü'l-Celîl*, 6: 189.

³³ Ali b. Ahmed es-Sa'îdî Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî “Kifâyetü't-Tâlib'r-Rabbânî” ile birlikte basılmıştır*, thk. Ahmed Hamdi İmam, 1. bs. (Kahira: Matbaatü'l-Medenî, 1987), 3: 311.

Kimi fakihler, alışveriş akdi yapıp para henüz karşı tarafa teslim edilmeden önce paralarda meydana gelen değışiklikler sebebiyle taraflar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların tekrar ortak bir noktada buluşarak ve iki tarafı zarara uğratmayacak bir miktar üzerinde uzlaşarak çözüme kavuşturulmasını önermektedir. Bunlardan biri Abdullah b. Abdurrahman Bâbtîn'dır. İbn Teymiyye'nin para değer kaybettiğinde paranın değerinin ödenmesi gerektiği hakkındaki fetvasını değerlendiren Abdullah b. Abdurrahman Bâbtîn, paranın değerinin verilmesi gerektiğini söylemekten sakınmış ve tarafları uzlaşmaya çağırarak şöyle demiştir: "Paranın değer kaybetmesi hâlinde İbn Teymiyye'nin değerinin ödenmesi gerektiği hakkındaki görüşü açıktır ve güçlüdür. Bizim karşımıza böyle bir mesele çıkarsa, biz tarafları mümkün oldukça ortak bir noktada uzlaşmaya çağırırız. Zira biz bu gibi durumlarda paranın değerinin kesin olarak ödenmesini söylemekten çekiniriz."³⁴

2. Kira Akdi Sebebiyle Meydana Gelen Borçlar

Kira akdi yapıldıktan sonra kiranın ödeneceği zamana kadarki süreç içinde parada meydana gelen değışiklikler de fıkıh bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Hanefilerce kira akdinin hükmü alışveriş akdinin hükmüyle aynıdır. Ancak paranın kullanımdan kalkmış veya piyasadan çekilmiş olması sebebiyle kira akdinin geçersiz olduğunu ileri süren Ebû Hanife'ye göre akit geçersiz olduktan sonra kiracının mal sahibine benzerinin/emsalinin ücretini ödemesi gerekmektedir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde kira akdi ile ilgili açık bir ifade bulunmamaktadır. Ancak söz konusu mezheplerin kaynaklarında yer alan bilgiler incelendiğinde bu mezheplere göre de kira akdinin durumu alışveriş akdinin durumuna benzemektedir. Zira bunların kaynaklarında; "alışveriş ve diğer akitlerden kaynaklanan borçlar arasında hiçbir fark yoktur" ve "alışverişten kaynaklanan borçlar ve diğer borçlar" şeklinde tabirler geçmektedir.³⁵

3. Karz Akdi Sebebiyle Meydana Gelen Borçlar

Karz/tüketim ödöncü akdinin tanımı: Daha sonra dengini geri almak üzere bir kimsese, yararlanması için verilen maldır ya da bir kimsenin diğerine, misli olup ancak tüketilmek suretiyle faydalanılan bir malı, sonunda kendisine geri ödemek üzere vermesi, şeklinde yapılmıştır. Karz akdine konu olan mal misli olmalı, borç alan kişi tarafından tüketilmeli ve borç ödenirken alınan mal tüketildiği için malın aynı değil de hem cins hem de miktar olarak misli verilmelidir.³⁶ Kur'an'da sıkça dile getirilen borç vermek, İslam açısından faziletli, yüksek ahlaklı ve sevap getiren bir davranıştır. Borç vermek, ayrıca Müslümanlar arasındaki parasal sıkıntıların giderilmesinde ve ekonominin canlanmasında etkin rol oynayan bir faktördür. Ancak bu davranış aynı zamanda birtakım sıkıntıları beraberinde getirmektedir; tanımdan da anlaşılacağı üzere borç alınırken mislinin daha sonra iade edilmesi gerekmektedir. Borç alıp verirken arada belli bir zaman dilimi geçmektedir. Bu zaman zarfında kimi zaman parada değışiklikler yaşanabilmektedir. Parada yaşanan değışiklikler ise taraflar arasında anlaşmazlıkların çıkmasına yol

³⁴ Ulemâ'u-Necdi'l-E'lâm, *ed-Dürerü's-Seniyetü*, 6: 206.

³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 6: 388; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 62; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3: 45; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3: 323; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 8: 138.

³⁶ Hammâd, *Mu'cemü'l-mustalahât*, 360; Karaman, *Ana Hatlarıyla*, 3: 315, 316.

açmaktadır. Bu durum klasik ve muasır fakihlerin içtihadına konu olmuştur. Fakihlerin konuyla ilgili görüşleri ve gerekçeleri şöyledir:

3.1. Borç Alınan Paranın Misli Ödenir

Borç olarak alınan bir para birimi, alacaklıya ödeme yapılana kadar ister kullanımdan kalksın, ister piyasadan çekilsin, ister değer kaybetsin ya da değer kazansın alacaklıya sadece paranın borç alınan günkü misli ödenir. Yani o gün para ne kadar alındıysa o kadarı verilir. Bu, Ebu Hanife'nin görüşüdür. Zira borç akdi aslında bir âriyet akdidir. Âriyet akdinde ödünç alınan malın aynısı geri verilmelidir. Karz akdinde ödünç alınan mal tüketilip bitirildiği için malın aynısını geri vermek mümkün olmadığından onun yerine misli ödenir. Ebû Hanife'ye göre karz akdine konu olan paranın paralık vasfını taşıyıp taşıyamamasının çok önemi yoktur. Bu sebeple kullanımdan kalkmış paralar, keyfî (hacim ölçüsüyle ölçülen mal), veznî (tartı ile tartılan mal) gibi mislî mal kabul edildiği için borç olarak verilebilir.³⁷

Mâlikîlerdeki meşhur görüş ve Hanbelîlerdeki hâkim kanaat de borç alınan parada meydana gelen değişiklik ne olursa olsun sadece paranın mislinin ödeneceği yönündedir. Zira borca konu olan mal mislî ise borç ödenirken de mislî ödenir. Paradaki değer kaybının az olması ile çok olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Şâfiîlerin benimsediği görüş ise para, borç alındıktan sonra sadece yetkili tarafından kullanımdan kaldırılmış ancak piyasada paranın misli bulunuyorsa mislî ödenir.³⁸

3.2. Paranın Değeri Ödenir

Bir grup fakih, borç alınan para ödenene kadarki süreç içinde değişime uğramışsa paranın değerinin kullanıma giren yeni parayla ödeneceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bunlar paranın değeri hesaplanırken paranın hangi günkü değerinin esas alınacağı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

3.2.a. Paranın Akdin Yapıldığı Günkü Değeri Ödenir

Karz akdi yapıldıktan sonra para ister kullanımdan kalksın ister piyasadan çekilsin ister değer kaybetsin ya da değeri artsın alacaklıya paranın borç olarak verildiği günkü değeri ödenir. Bu, Ebû Yusuf'un görüşüdür. Zira Ebu Yusuf'a göre karz akdine konu olan ve değişime uğrayan para, paralık vasfını kaybetmiştir. Paralık vasfını kaybeden bir para, kullanımdayken borç olarak alınan paranın yerini tutmaz. Dolayısıyla paranın değeri ödenir. Çünkü paralık vasfı taşıyan para ile paralık vasfını kaybeden para arasında denklik/mislîlik bulunamaz. Bazı Hanefilerce borç alınan günde paranın değerinin ne kadar olduğu taraflarca belli olduğu için Ebû Yusuf'un görüşü paranın değerinin tespiti açısından daha pratiktir. Paranın borç akdinin yapıldığı günkü değerinin ödenmesi kimi Mâlikîlerin ve Hanbelîlerin

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 14: 29, 30; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 7: 148, 149; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 6: 338; *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 55, 56.

³⁸ Sehnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, 3: 444, 445; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3: 45; Hurşî, *Şerhu muhtasarı Halîl*, 5: 55; Hattâb Ruayni, *Mevâhibü'l-Celîl*, 6: 188; Şâfiî, *el-Ümm*, 4: 61; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3: 323, 324; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 441, 442; Buhûtî, *Şerhü Münteha'l-irâdât*, 3: 326.

oğunluğunun benimsedikleri görüştür. Ancak bunlara göre paranın yetkili tarafından yasaklanmış ve tedavülden de tamamen kalkmış olması şarttır.³⁹

3.2.b. Paranın Son Günkü Değeri denir

Hanefilerden İmam Muhammed'e göre karz akdi yapıldıktan sonra para sadece kullanımdan kalkmış ya da piyasadan çekilmişse paranın kullanımdan kalktığı veya piyasadan çekildiği gün olan en son günkü değeri ödenir. Zira para o gün paralık vasfını kaybetmiştir. Borç olarak alındığında kendisinde paralık vasfı bulunan bir para cinsinde, borcun ödenmesi için alacaklıya verildiğinde bu vasf bulunmamaktadır. Bu nedenle borç olarak alınan para ile daha sonra geri verilen paranın arasında denklik/mislikten söz etmek mümkün değildir. Kimi Hanefiler, İmam Muhammed'in bu görüşünün borçlu açısından daha yararlı olduğu kanaatindedirler. Zira paranın değeri kullanımdan kalktığı son günlerde önceki günlere nazaran daha düşük olabilir. Ancak bu görüş paranın değerinin tespiti açısından daha zordur.⁴⁰

Mlikilerdeki bir görüşe göre borç alınan para, ödenene kadarki süreç içinde kullanımdan kalkmış ve piyasada bulunamıyorsa ya da para yetkili tarafından kullanımdan kaldırılmışsa paranın değeri ödenir. Değer hesaplanırken paranın en son günkü durumu esas alınır. Yani deme vaadi gelmiş ancak ödeme yapılmamış ve para kullanımdan kalkmışsa paranın kullanımdan kalktığı günkü değer ya da para kullanımdan kalkmış daha sonra ödeme vaadi gelmişse paranın ödeme yapılacağı günkü değer ödenir. Kimi Mlikiler ve bazı Şafiler ise borcun ödenmesi istendiği günkü paranın değerinin ödeneceğini ileri sürmüşlerdir. Kimi Mlik kaynaklarca ileri sürülen bir görüşe göre paranın borcun ödenmesi istendiği günkü değerinin ödenmesi için, borcun vadesinin dolmasına ve borunun ise imknı olmasına rağmen ödemeyi kasıtlı olarak geciktirmiş olması, bu esnada parada değişiklikler meydana gelmiş olması şarttır.⁴¹

Hanbelilerde şz olarak kabul edilen kanaate göre para yetkili tarafından yasaklanmış ve teamülden de tamamen kalkmışsa, ödünç alınan para ister kullanılıp tüketilmiş olsun ister henüz tüketilmemiş olsun borunun alacaklıya paranın kullanımdan kalktığı günkü değerini ödemesi gerekmektedir. Zira para, borunun elindeyken muamelelerde kullanılmayacak hle gelmiş olması parada meydana gelen bir kusur olarak kabul edilmektedir. Muamelelerde karşı tarafın eline geçen para/malda meydana gelen kusur para/malın geri verilmesine engel teşkil

³⁹ Serahs, *el-Mebst*, 14: 29, 30; İbnü'l-Hmm, *şerhü Fethi'l-Kadr*, 7: 148, 149; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Rik*, 6: 338; *Hşiyetu İbn bidn*, 7: 55, 56; İliş, *şerhü Menhi'l-Celil*, 4: 531; İbn Muflih, *el-Mbdi' fi şerhi'l-Mukni'*, 4: 197; İbn Kudme Eb'l-Ferc, *eş-şerhü'l-kebir*, 12: 335; Ulem'u-Necdi'l-E'lm, *ed-Dürerü's-Seniyetü*, 6: 204; Aleddin Eb'l-Hasan Ali b. Süleyman Merdv, *el-İnsf fi ma'rifeti'r-rcih mine'l-hilaf al mezhebi'l-imami'l-mbeccel Ahmed b. Hanbel*, tsh ve thk. Muhammed Hamid Fiki, 2. bs. (Beyrut: Dr İhyai't-Trasi'l-Arab, 1986), 5: 127; Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdi sım, *Hşiyet'r-ravzi'l-mrbi' şerhi Zadi'l-mstekni'*, 1. bs. (b.y. 1978), 5: 43.

⁴⁰ Serahs, *el-Mebst*, 14: 29, 30; İbn'l-Hmm, *şerh Fethi'l-Kadr*, 7: 148, 149; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Rik*, 6: 338, 339; *Hşiyetu İbn bidn*, 7: 55, 56.

⁴¹ Hurş, *şerhu muhtasari Halil*, 5: 55; Hattb Ruayni, *Mevhib'l-Celil*, 6: 188; İliş, *şerhü Menhi'l-Celil*, 4: 531; Sv, *Bulđatü's-slik*, 3: 39; Remli, *Nihyet'l-Muhtc*, 3: 412; İbn Hacer el-Heytem, *Tuhfetu'l-muhtc*, 3: 323, 324.

etmektedir. Kimi Hanbelî kaynakların ileri sürdüğü görüşe göre borç alınan paranın değerinin ödenmesi için paranın sadece yetkili tarafından yasaklanmış olması yeterlidir. Kullanımdan tamamen kakılmış olması şart değildir. Bu, Hanbelîlerin çoğunluğunun görüşüdür.⁴²

Klasik dönemlerdeki fakihler parada meydana gelecek değişiklikleri paranın kullanımdan kalkması, paranın piyasadan çekilmesi, paranın değer artışı ya da kaybı gibi birkaç grup şeklinde tasnif etmiş olsalar da günümüzde kâğıt paraların en çok karşı karşıya kaldığı durum ise “enflasyon” tabiri ile ifade edilen paranın değer kaybetmesidir. Günümüzde bir para biriminin kullanımdan kalkmış veya piyasadan çekilmiş olması çok sık görülen durum değilse de olması muhtemeldir. Örneğin; Amerikan dolarının kullanımı yasak olan bir memlekette ticaret anlaşmasının dolar üzerinden sağlanmış ve ödeme yapılacağı zaman doların bulunamaması olması gibi.

Fakihlerin yukarıda temas ettiği görüşlerinden bir akit yapıldıktan sonra parada söz konusu değişikliklerden herhangi birinin meydana gelmesi halinde akdin hükmünün nasıl olacağı ve ödemenin neyle yapılması gerekliliği konusunda ileri sürdüklerinden; paranın misli/aynısının ödenmesi, paranın değerinin ödenmesi, malın değerinin ödenmesi ve tarafların tekrar uzlaşması şeklinde birkaç çözüm yolunun benimsendiği anlaşılmaktadır.

Farklı mezheplerden oluşan fıkıh bilginlerinin çoğunluğunun, bu çözüm yollarından paranın mislinin/aynısının ödenmesi gerektiği görüşünü benimsedikleri görülmektedir. Cumhurun görüşü, insanların faiz veya faiz şüphesi taşıyan muamelelerden uzak durmaları açısından tercihe şayan gözükmektedir. Ancak bu görüş insanların veresiye alışveriş yapmalarının veya birbirinden para ödünç alıp vermelerinin sıkıntıya girmesine sebep olmaktadır. Zira malını veresiye satıp veya birine para borç verip paranın ödeneceği vade geldiğinde paranın değerinin değiştiğini gören kimse, bir daha böyle bir muamelede bulunmaktan çekinir ve korkar. Ayrıca bu görüş borcun gecikerek ödenmesine neden olmaktadır. Nitekim cumhura göre borcunu vadesinden sonra ödeyen borçlu, bu gecikmeden kaynaklanan zarardan sorumlu değildir ve kendisine herhangi bir yaptırım da uygulanmamaktadır. Bu durum borçlunun, borcunu zamanında ödemeye ehemmiyet göstermemesine ve insanların borç meselesine karşı ihmalkâr davranmasına yol açmaktadır.

Başka bir grup fakihin önerdiği çözüm yolu ise paranın değerinin ödenmesidir. Paranın değerinin ödenmesi fikri, ilk bakışta İslâm’ın borçla ilgili prensiplerine (mislinin ödenmesi prensibine) aykırı gibi gözükmektedir. Ancak İslâm tarihinde bu fikri destekleyecek mahiyette bazı uygulamaların olduğu bilinmektedir. Zira hadis kaynaklarında Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki diyet miktarının Hz. Ömer (r.a) tarafından arttırıldığı rivayet edilmektedir. İlgili rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde diyetin kıymeti/değeri sekiz yüz dinar altın veya sekiz bin dirhem gümüş idi. Bu miktar Hz. Ömer (r.a) halife olana kadar öyle devam etti. Hz. Ömer halife olunca halka yaptığı hitabında devenin pahalandığını ileri sürerek diyetinin miktarını arttırdı ve (yeni düzenlemeye göre diyetin miktarı) altın sahipleri için bin dinar, gümüş sahipleri için on iki bin dirhem..... olarak

⁴² Buhâtî, *Şerhü Münthehâ’l-irâdât*, 3: 326; İbn Kudâme Ebü’l-Ferc, *eş-Şerhü’l-kebir*, 12: 335, 336; Merdâvî, *el-İnsâf*, 5: 127.

belirlendi.⁴³ Bu hadisi şerh edenlerden Hattâbî şöyle demiştir: “diyetle asıl verilmesi gerek şey deve dir. Şehirde devenin bulunması zor olduğu için Hz. Peygamber (s.a.v.) şehir halkının diyet olarak devenin değerini vermelerine izin vermişti. Hz. Peygamber zamanında (yüz) devenin değeri, sekiz yüz dinar altın veya sekiz bin dirhem gümüş olarak hesaplanmıştı. Hz. Ömer halife oluncaya kadar bu hüküm değişmeden devam etmiştir. Hz. Ömer halife olduktan sonra devenin değerinin yükseldiğini gerekçe göstererek diyetin miktarını bin dinar altın veya on iki bin dirhem gümüş olarak belirlemişti. İmam Şâfiî görüşünü bu temel üzerine bina ederek diyet olarak asıl verilmesi gereken şeyin deve olduğunu, deve bulunmadığı takdirde onun değerinin ödeneceğini ileri sürmüştür. İmam Şâfiî'nin eski görüşüne göre ödeneceği miktar, Hz. Ömer'in belirtmiş olduğu bin dinar altın veya on iki bin dirhem gümüş iken yeni görüşüne göre devenin değeri o zaman ne kadar ise o kadardır. Zira devenin değeri zamana göre değişmektedir.”⁴⁴

Rivayete göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) belirtmiş olduğu sekiz yüz dinar altın veya sekiz bin dirhem gümüş olan diyet Hz. Ömer tarafından bin dinar altın veya on iki bin dirhem gümüş olarak arttırılmıştır. İmam Şâfiî'nin görüşünden Hz. Ömer'in belirtmiş olduğu miktarın nihai olmadığı ve zamana göre bu miktarın da değişebileceği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu bağlamda rivayet, borç altına giren bir kimsenin ödeme yaparken gerekli görüldüğünde borcun değerini ödeyebileceğinin İslâm hukukunda yeri olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca kimi Hanefî kaynakları, Hanefî mezhebinde paranın misli/aynısının ödenmesini savunan Ebû Hanife'nin görüşüne göre amel edilmediğini ileri sürmüştür.⁴⁵

Ayrıca İbn Ömer'den (r.a.) nakledilen; “Bakî” denilen yerde deve satardım. Dinara satardım yerine dirhem alırdım, dirheme satardım yerine dinar alırdım. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e (soru sormak için) geldim ve kendisini Hafsa'nın evinden çıkarken buldum. Bu konuyu kendisine sorduğumda: “değeri karşılığında olursa sakıncası yoktur” dedi.⁴⁶ şeklindeki rivayet de paranın değerinin ödenebileceğine işaret etmektedir. Aslında bu rivayet, paranın mislinin ödenebileceğini ileri süren görüş sahipleri tarafından delil olarak getirilmiştir. Ancak kanaatimizce bu rivayet paranın değerinin ödenmesi için delil olarak getirilmelidir. Zira İbn Ömer'in bahsettiği alışveriş büyük ihtimalle veresiye yapılan alışveriştir. Alışveriş peşinen olmuş olsaydı deveyi müşterinin elinde o an mevcut olan para cinsine satar ve onu teslim alırdı, sattığı para cinsinden farklı bir para cinsini alacağından bahsetmezdi. Müşterinin deveyi satın aldığı para yerine başka para ödemek istemesi, borcun vadesi dolup ödemek istediğinde yanında alışveriş akdine konu olan para bulunmadığı zaman söz konusudur. Bu süreç içinde paraların değerinde değişikliklerin meydana gelmesi ve bu değişikliklerin aynı oranda olmaması muhtemeldir.

Borcun ödenmesiyle ilgili ileri sürülen çözüm yollarından biri de tarafların bir orta yol üzerinde tekrar anlaşma yapmalarıdır. Bunun özellikle büyük çaplı ticaret

⁴³ Ebû Dâvûd, “diyet”, 16.

⁴⁴ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, tsh. Muhammed Râğip et-Tabbâh, 1. bs. (Halep: Metbetü'l-İlmiyye, 1932), 4: 24; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12: 226, 227.

⁴⁵ *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 7: 55.

⁴⁶ Tirmizî, “Buyû”, 24.

anlaşmalarında veya aradan uzun zaman geçtikten sonra ödenmek istenen borçlarda önemli ve pratik bir çözüm yolu olduğu kanaatini taşımaktayız. Zira konusu büyük anlaşma olan bir alışveriş akdi tamamlandıktan sonra para karşı tarafa teslim edilene kadar parada meydana gelen herhangi bir değişiklik sebebiyle paranın mislinin veya değerinin ödenmesine hüküm verilmesi hâlinde, tarafların biri çok zararla karşı karşıya kalabilir. Mislinin ödenmesi hâlinde satıcı, değerinin ödenmesi hâlinde alıcı zararın tamamını üstlenmek zorunda kalır. Bu durumda tarafların bir miktar üzerinde tekrar uzlaşmaları taraflar için daha yararlı olacaktır. Aynı şekilde aradan uzun bir zaman geçtikten sonra borcunu ödemek isteyen borçlular da bu çözüm yolunun tarafların yararına olacağı aşikârdır. Örneğin; on sene önce bir gram altın yüz lira iken birinden elli bin lira borç alan bir borçlu, bu süreç içinde borcu ödeyebilecek durumda olmasına rağmen ödememiş ve on sene sonra bir gram altın üç yüz lira olduğunda borcunu ödemek istemişse, borç olarak aldığı elli bini aynen ödemesi hâlinde borç sahibi haksızlığa uğradığını düşünerek kabul etmeyebilir, değerini ödemesi hâlinde borçluya ağır gelebilir. Dolayısıyla tarafların her iki taraf için makul sayılabilen bir miktar üzerinde uzlaşmaları tarafların maslahatına olacaktır.

SONUÇ

İnsan hayatında önemli bir rol üstlenen para, tarih boyunca farklı malzemelerden yapılmış ve nihayet kâğıt para şeklini almıştır. Kâğıt paranın şer'î paralık vasfı, fıkıh bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Çoğunluk tarafından benimsenen ve tercih edilen görüşe göre kâğıt paralar da dinar ve dirhem gibi şer'î para olarak kabul edilmektedir. Ancak kâğıt paraların şer'î paralık özelliği, dinar ve dirhem gibi yaratılış itibarıyla doğasında bulunan özelliğinden değil basıp dağıtan devletten kaynaklanmaktadır. Bu durum, devletin ekonomik gücüne ve üretim kapasitesine bağlı olarak kâğıt paralarda değişikliklerin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Söz konusu değişiklikler İslam hukuku kaynaklarında paranın kullanımdan kalkması (kesâd), paranın piyasadan çekilmesi (inkitâ'), paranın değer kaybetmesi veya değerinin yükselmesi (ruhs, galâ) tabirleri ile ifade edilmektedir. Bunlardan günümüzde bir para biriminin en çok maruz kaldığı çeşidinin "enflasyon" diye tabir edilen paranın değer kaybına uğrası olduğu görülmektedir.

Alışveriş akdi yapıp mal alıcıya teslim edildikten sonra ve malın bedeli olan para satıcıya ödenmeden önce para, yetkili tarafından piyasadan geri çekilerek tedavülden tamamen kaldırılmışsa Ebu Hanife'ye göre akit geçersiz sayılır; satılan mal alıcının elinde değişikliğe uğramadan mevcut ise malın kendisi, değilse misli mallarda misli, kıyemî mallarda değeri ödenirken Malikîlerdeki meşhur görüşe, Şafîilere ve kimi Hanbelîlere göre akit sahih sayılır ve paranın aynısı/misli ödenir. Paranın mislinin ödenmesi için Malikîler ile Şafîiler para, yetkili tarafından kullanımdan kaldırıldıktan sonra paranın piyasada kısmen kullanıma devam edilmiş olmasını şart koşarken Hanbelîler para, yetkili merci tarafından kullanımdan ister kaldırılınsın ister kaldırılmasın toplumun tamamı tarafından paranın kullanımı terk edilmiş olmasını şart koşmaktadır. Akit tamamlandıktan sonra paranın değeri artmış veya para değer kaybetmişse Ebû Yusuf hariç diğer Hanefîlere, Mâlikîlerin çoğunluğuna, Şafîilere ve bir kısım Hanbelîlere göre paranın misli ödenir. Bir grup muasır fıkıh bilgininin ve bazı fetva kurumlarının bu görüşte oldukları görülmektedir.

Akde konu olan parada değişikler meydana gelmesi halinde Hanefilerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e, bir kısım Mâlikîlere ve Hanbelîlerin çoğunluğuna göre paranın değerinin ödenmesi gerekmektedir. Ebû Yusuf, değişiklik hangi türden olursa olsun paranın akdin yapıldığı günkü değerinin ödenmesini ileri sürerken bu görüşteki Makililer ve Hanbelîlerin çoğunluğu, paranın kullanımı sadece yetkili tarafından yasaklanması ve para piyasadan tamamen çekilmesi hâlinde, paranın akdin yapıldığı günkü değerinin ödenmesini benimsemişlerdir. İmam Muhammed'e, kimi Mâlikîlere, bir kısım Şâfiîlere ve bazı Hanbelîlere göre bu durumda paranın tedavülden kalktığı günkü değerinin ödenmesi gerekmektedir. Bir kısım muasır fıkıh bilgininin görüşleri de bu doğrultuda olduğu görülmektedir. Kimi Mâlikîler paranın değil akde konu olan malın değerinin ödenmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Bu hususta kira akdi de alışveriş akdine benzemektedir.

Ödünç alınan para, alacaklıya ödenene kadarki süreç içinde değişikliğe uğramışsa ve bu değişiklik hangi türden olursa olsun Ebû Hanife'ye, Mâlikîlerdeki meşhur görüşe ve Hanbelîlerdeki hâkim kanaate göre paranın mislinin ödenmesi gerekmektedir. Zira borç akdi aslında bir âriyet akdidir. Âriyet akdinde ödünç alınan şeyin aynısı geri verilmelidir. Ayrıca para mislî mallardan sayılır. Ödünç alınan para, mislî mallardandır. Mislî mallar ödünç alındığında mislinin ödenmesi gerekmektedir.

Başka bir grup âlim bu durumda paranın değerinin ödenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerinden Ebû Yusuf'a göre parada görülen değişiklik ne olursa olsun fark etmeyip paranın ödünç olarak alındığı günkü değeri ödenirken İmam Muhammed'e göre para sadece kullanımdan kalkmış ya da piyasadan çekilmişse, Mâlikîlere göre para kullanımdan kalkmış ve piyasada bulunamıyorsa ya da yetkili merci tarafından kullanımdan kaldırılmışsa ve Hanbelîlere göre para yetkili tarafından yasaklanmış ve teamülden de tamamen kalkmışsa, paranın son günkü değeri ödenmelidir.

Bazı fakihler parada meydana gelen değişiklikler sebebiyle paranın değerinin ödenmesini söylemekten çekinmekte ve tarafları tekrar bir miktar üzerinde anlaşma yapmaya davet ettikleri görülmektedir.

Cumhur, borcun kaynağı ne olursa olsun borç ödenirken mislinin ödenmesinin gerekli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüş muamelelere faiz şüphesinin karışmaması açısından doğru olarak kabul edilmekle birlikte birtakım olumsuz sonuçları da beraberinde getirmektedir. Borç ödenirken paranın değerinin ödenmesini ileri süren görüşün, İslam tarihindeki kimi uygulamalar tarafından sarahaten değilse de zımnen desteklendiği görülmektedir. Göz ardı edilmemesi gereken çözüm yollarından birinin de tarafların tekrar bir miktar üzerinde uzlaşma sağlamalarını belirten görüş olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce tarafların o anki durumuna göre bu çözüm yollarından birini borçları ödeme aracı olarak seçmelerinde herhangi bir sakınca yoktur.

KAYNAKÇA

Adevî, Ali b. Ahmed es-Sa'îdî. *Hâşîyetü'l-Adevî ("Kifâyetü't-Tâlib'r-Rabbânî" ile birlikte basılmıştır)*. (thk: Ahmed Hamdi İmam). Kahira: Matbaatü'l-Medenî, 1987.

- Ali el-Kârî, Nureddin Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî. *Fethu babi'l-inaye fi Şerhi Kitabî'n-Nukâye*. (haz: Muhammed Nezzâr Temim ve Heysem Nezzâr Temim). Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- Âsımî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdi. *Hâşiyetü'r-ravzi'l-mürbi Şerhi Zadi'l-müstekni'*. b.y. 1978.
- Aslan, Mehmet Hanifi. *Para Teorisi ve Politikası*. Bursa: Alfa Aktüel, 2009.
- Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman. *Tevzîhü'l-ahkâm min bulûgu'l-merâm*. 5. baskı. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Dımaşk ve Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî. *Keşşâfü'l-kinâ' ani'l-iknâ'*. (thk: Lecnetün Mütihazsetün fi Vizâreti'l-Adli). Riyad: Vizâreti'l-Adli, 2000.
- Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî. *Şerhü Münteha'l-irâdât*. (thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Burhânpûrlu, Şeyh Nizam ve Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. (zbt ve tsh: Abdullatif Hasan Abdurrahman). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bustânî, Butrus. *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezherî. *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Dâvud, Hâyil Abdulhafiz Yusuf. *Teğeyyürü'l-kiymeti's-şirâiyyeti li'n-nukûdi'l-verekiyyeti*. 1. bs. Kahira: el-Ma'hedü'l-Alemiyye li'l-fikri'l-İslâmî, 1999.
- Desûkî, Şemsüddin eş-Şeyh Muhammed Urfe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabiyya, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünenu Ebû Dâvûd*. (thk: Muhammed Avvame). Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Eşkar, Muhammed Süleyman. "en-Nukûd ve teküllübü kiymeti'l-umleti". *Mecelletü Mecme'u'l-Fıkhi'l-İslâmî* 3/5 (1988): 1673-1695.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *El-Vasit fi'l-Mezheb*, (thk. Ahmed Mahmud İbrahim). 1. bs. Kahira: Dâru's-Selâm, 1997.
- Hammâd, Nezîh. *Mu'cemü'l-mustalahât'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi luğeti'l-Fukehâ*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2008.
- Hattâb Ruayni, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Megrebî. *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl*. (zbt ve thrc: Zekeriya Umeyrat). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Me'âlimü's-sünen*. (tsh: Muhammed Râğip et-Tabbâh). Halep: Metbetü'l-İlmiyye, 1932.
- Heyet. *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*. 2. baskı. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

- Hurşî, Ebû Abdullah Muhammed. *Şerhu muhtasarı Halîl*. 2. baskı. Mısır: el-Matbaatu'l-Emîrîye, 1899.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki. *Hâşiyetu İbn Âbidîn reddü'l-muhtâr alâ dürri'l-muhtâr*. (thk: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz). Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihabuddin b. Hacer. *Tuhfetu'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*. Kahira: Dâru'l-Hadis, ts.
- İbn Kudâme, Şemsüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Ferec. *eş-Şerhü'l-kebir, (el-Mukni' ve'l-İnsaf ile birlikte)*. (thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulvu). Kahira: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. (thk: Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv). 3. baskı. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Muflih, Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni'*. (thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed Mısri Hanefî. *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*. (thrc: Zekeriyâ Umeyrat). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *Fetâvâ İbn Rüşd*. (thk ve cem: el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Tüleylî). Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1987.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. (thk: Ahmed el-Hebâbî). 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Şeyhü'l-İslâm Takiyyüddin Ahmed el-Harrânî. *el-Fetâvâ'l-Kubrâ*. (thk ve talk: Muhammed Abdulkadir Ata ve Mustafa Abdulkadir Ata). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhü Fethi'l-Kadîr*. (thk ve thrc: Abdurrezzak Gâlip el-Mehdi). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İlîş, Muhammed b. Ahmed. *Şerhü Menhi'l-Celil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Kadri Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-Hayrân*. 2. baskı. Kahire: Bulak Matbaası, 1891.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 18. baskı. İstanbul: Ensar, 2016.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm hukuku tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî. *Bedâi'u's-sanâi fi tertibi's-şerâi'*. (thk: Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmed AbdülMevcud). 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhı mezhebi's-Şafiî*. (thk: Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed abdülmevcud). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mecme'ü'l-luğâti'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2. baskı. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiye, ts.
- Merdâvî, Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. (tsh ve thk: Muhammed Hamid Fıki). 2. baskı. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1986.
- Muney', Abdullah b. Süleyman. *Buhûsün fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.
- Muslih, Hâlid b. Abdullah. *et-Tezahumu'n-nakdî fi'l-fikhî'l-İslâmî*. b.y. ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbü'rî. *Sahîhü Müslim*. (haz: Ebü Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi). Riyad: Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevez, 2006.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû' Şerhü'l-mühezzeb li's-Şîrâzi*. (thk: Muhammed Necib Mutî). Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Nuşemî, Uceyl Câsim. "Teğeyyürü kiymeti'l-'umleti fi'l-fikhî'l-İslâmî", *Mecelletü Mecme'u'l-Fikhî'l-İslâmî* 3/5 (1988): 1609-1671.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebü'l Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihabiddin el-Ensârî. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 3. baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ruhûnî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yusuf. *Hâşiyetü'l-Ruhûnî alâ şerhi'z-Zurkânî*. Mısır: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1889.
- Sâlûs, Ali Ahmed. *el-İktisâdü'l-İslâmî ve'l-kazâyâ'l-fikhîyet'ü-mü'âsire*. Devha: Dârü's-Sikâfe, 1998.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik ala Şerhi's-Sagâr*. (tsh: Muhammed Abdüsselam Şahin). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Sehnûn, Abdüsselam b. Seîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübra*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1905.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebü Bekr Muhammed b. Ebi Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1989.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. (thk: Rifat Fevzi Abdülmuttalib). Mensura: Dârü'l-Vefa, 2001.
- Şellâl, Salâh Ahmed. "Edilletü'l-hükmi'l-akliyyeti fi'l-kazâi hîne teğeyyürü'l-'umleti'n-nakdiyyeti". *Mecelletü midâdi'l-êdeb*. Sempozyum için özel sayı (2015): 496-521.
- Şıklar, İlyas. *Para Teorisi ve Politikası*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2004.
- Şubeyr, Muhammed Osman. *el-Muameletü'l-Maliyyetü'l-Muasıra fi'l-Fikhî'l-İslâmî*. 2. baskı. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1998.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. (haz: Ebû Ubeyd Meşhur b. Hasan el-Selman). Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.

Ulemâ'u-Necdi'l-E'lâm. *ed-Dürerü's-Seniyetü fi'l-Ecvibeti'l-Necdiyeti*. (cem: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim el-Âsimî en-Necdî). 6. baskı. b.y. y.y. 1996.

Zebîdî, es-Seyyid Murteza el-Hüseyn. *Tâcü'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, 2001.

Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhıyye. 4. baskı. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-ħakâ'ik Şerhü Kenzi'd-deķâ'ik*. Kahire: el-Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1896.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
6 (12), Güz / Autumn 2019, 293-313

CAFERİ FIKHINDA AKIL DELİLİNİN FÜRÛ FIKHA UYGULANMASI
-Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde-

Applying Evidence of Reason To Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Denizli, Türkiye. e-mail: atiksefa@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0002-7806-3971

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Mehmet DİRİK / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi. Fatih TOPALOĞLU / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 293-313

Atıf / Cite as: Atik Sefa. Caferi Fıkhında Akıl Delilinin Fürû Fıkha Uygulanması -Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde [Applying Evidence of Reason to Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 293-313.
<http://doi.org/10.17859/pauifd.652682>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iThenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with iThenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12) 2019: 293-313

CAFERİ FIKHINDA AKIL DELİLİNİN FÜRÛ FIKHA UYGULANMASI -Örnek Fikhî Meseleler Üzerinde-

Sefa ATİK**

Öz.

Tüm fikhî mezheplerin teşekkülünde olduğu gibi Caferî mezhebinde de mezhebin teşekkül süreci vahyin kesilmesi (onlar nas döneminin bitişi derler) ile birlikte mezhebin oluşumunda beşerin rolü kaçınılmazdır. Caferî mezhebinin dördüncü delili “akıl” olarak kabul edilmiştir. Özellikle İbn Haldûn’un tespiti ile sadece İslâm ümmetinin ürettiği bir ilim dalı olan fıkıh usulü ilminde beşerî rolün, kendisini genellikle akıl ekseninde göstermesi tabii bir durumdur. Sünnî mezheplerde aklın rolü kendisini bir sistem dâhilinde bazen kıyas bazen re’y bazen istihsân vb. kavramlar ile ifade ederken Caferî fıkıhında kıyas bir delil, rey ve istihsân bir yöntem olarak kabul edilmediğine göre “fürû fıkıhta akıl delili kendisini nasıl gerçekleştirmektedir?” sorusu önem arz etmektedir. İşte bu makale Caferî mezhebi fürûlarına “akıl” delilinin nasıl tatbik edildiğini örnek fürû fıkıh konuları üzerinde göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Caferî mezhebi, fıkıh meseleleri, akıl delili, firkanın icmâi, delil yokluğu

Applying Evidence Of Reason To Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-

Abstract.

As it is in formations of all fiqh sects, the role of humanity with the formation of sect, and discontinuation of revelation (it is also called “Nas period”) is inevitable in Jafari fiqh, too. Reason has been admitted as the fourth evidence of Jafari fiqh. With especially the finding of İbn-i Haldun, in fiqh procedure science which only Islamic Ummah has generated, it is a natural condition that the human role manifests itself in the axis of reason. While the role of reason in Sunni sects perform itself sometimes with the help of comparison, sometimes inference (ra’y), and sometimes giving up comparison and then applying verses and hadiths’ most convenient versions (istihsân) etc. within a system, it is an issue of wonder that how does evidence of reason perform itself in Fürû fiqh because comparison (analoji) cannot be counted as an evidence; and inference (ra’y) and giving up comparison and then applying verses and hadiths’ most convenient versions (istihsân) cannot be seen as methods in Jafari fiqh. So, this article aims to show that how is the evidence of reason be applied on sample fürû fiqh issues in Jafari fiqh.

• Bu makale Prof. Dr. Adnan KOŞUM yönetiminde hazırlanan “*Ca’ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temmel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, atiksefa@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7806-3971

Keywords: Jafari sect, fiqh issues, the evidence of reason, consensus (icma) of sect absence of evidence.

STRUCTURED ABSTRACT

Shia, the core of it is seen in Hijri 1. century and the oldest Islamic party completed its institutionalization after Hijri 4. century. Jafari fiqh applied in Iran today is important due to its unique policies. As it is in other Sunni sects, the sources of information start with the holy book Quran, sunnah, consensus; however, the fourth source is different from the other Sunni fiqh procedures with evidence of reason in Jafari sect referred to by his name and nicknames of their founding. Sorting of knowledge sources are Quran, sunnah, consensus, and comparison in Sunni fiqh procedure works. In these group of 4, there is no conflict among them. On the other hand, there is no difference in the first three points of the group of 4 when we consider Shia. However, there is a notable difference in the fourth point, and the fourth point is seen as principle of reason in fiqh procedure.

As it is in formations of all fiqh sects, the role of humanity with the formation of sect, and discontinuation of revelation (it is also called "Nas period") is inevitable in Jafari fiqh, too. Reason has been admitted as the fourth evidence of Jafari fiqh. With especially the finding of İbn-i Haldun, in fiqh procedure science which only Islamic Ummah has generated, it is a natural condition that the human role manifests itself in the axis of reason. While the role of reason in Sunni sects perform itself sometimes with the help of comparison (kiyas), sometimes inference (re'y), and sometimes giving up comparison and then applying verses and hadiths' most convenient versions (istihsân) etc. within a system, it is an issue of wonder that how does evidence of reason perform itself in Fürû fiqh because comparison (kiyas) cannot be counted as an evidence; and inference (re'y) and giving up comparison and then applying verses and hadiths' most convenient versions (istihsân) cannot be seen as methods in Jafari fiqh. So, this article aims to show that how is the evidence of reason be applied on sample fürû fiqh issues in Jafari fiqh.

It is a general idea in Islamic fiqh that reason or re'y (a term in the meaning of opinion put forth which is not formed with opinion, thought, comparison and revelation). This general idea is also valid in Jafari fiqh. On contrary to Sunni sects, Nas period (a term generally used to indicate the level of clarity of the word in the Fiqh procedure, in the sense of the book and Sunnah's statements, as a source of judgment) did not ended with the dead of Prophet Muhammad, and it continued almost two hundreds years more. According to them, the period before the Gaybet, which we call the period of imams (before Hijri 328/940) also refers to the Nas period., they did not accept the Ijtihad practice of extending the Nas towards meaning and purpose, which includes practices such as comparison (expansion of the application area of the provision in meaning), Ihsan (finding it nice to leave the comparison for the purpose), istislah (interpretation of purpose) abushab (sustaining the present situation), which dominated the Sunni sects until the beginning of the period of the unseen, since the existence of the imams. According to them, as long as the imams are alive, the process of declaring the Shar is still going on, and the evidence and methods used by the Sunni Faqih such as Ijtihad, kiyas, rey, ishsan and maslahat that lead to the Shar'ah are never needed.

Since there is no absence of nas (fikdanu'n-nas) at all times when the Imamate does not encounter the surprise of the unseen, they have unlimited nas in the face of

unlimited events. There is no alternative but to use the above-mentioned methods of conjecture in front of the Ahl al-Sunnah Faqih (Ahl al-Sunnah), who ended the nas period after the death of the prophet Muhammad and whose “nas limited problems are unlimited”. However, Jafari Fiqh has experienced the process of coming face to face with the unseen period with the fact that the events are limited and nas is unlimited. The Shia faqihs (Shaykh Mufid, Sharif Murtaza and Shaykh Tusi) based in Baghdad in the range of teacher-student who started “usul” work on the one hand and “tedvin” on the other hand in the process after the unseen have revealed Shia Fiqh “munderecat” with the works they wrote about both fûrûya and procedure. This article consists of introduction, introduction of reason evidence to fiqh procedure, application of reason evidence to fûrû fiqh, conclusion and evaluation sections.

Gotta Baghdad-based procedures-both to establish the science of fiqh usul and fiqh usul centered works that enrich the science of furû scribes of fiqh as a sample of the issues that we have seen in the practical application of the evidence since the beginning of the procedure the head “hüküm’l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl ” through the concepts of accrued. Thus, it is seen that the procedure in the exercise of the evidence of reason has become the same with the Sunni sects in some places. Again, in the examples of furu fiqh, it is observed that the principle of “ the actual one is ibahe”, which is one of the general abusahab content, which is a mind-based method, is used very much. The flexible approach to Sunni transplants present in Shia fûrû works also points out that Sunni and Shia can have common commonalities.

GİRİŞ

Henüz hicri I. y.y’da ilk nüveleri görülen en eski İslâm fırkalarından biri olan Şîa, kurumsallaşmasını hicri IV. asırdan sonra tamamlamıştır. Bugün İran’da uygulamada olan Caferî fikhî; kendine has ilkeleri olması nedeniyle önem arz etmektedir. Dört büyük mezhepte olduğu gibi kurucu şahsiyetin ismi ve lakaplarıyla anılan Caferî mezhebinde de edille-i erbaa; Kitab, Sünnet, icmâ ile başlamakta ancak dördüncü delil akıl ile diğer Sünnî fikhî usullerinden ayrılmaktadır. Sünnî fikhî usulü eserlerinde edille-i şer’iyye sıralaması temel olarak Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde dört esas üzerinde istikrar kazanmıştır. Bu temel dörtlü tasnifte Sünnî mezhepler arasında ihtilâf bulunmamaktadır. Diğer taraftan Şîa’ya baktığımızda bu dörtlü tasnifin ilk üç sıralamasında da hiçbir farklılık göze çarpmamaktadır. Bununla beraber dördüncü maddede önemli bir farklılık dikkat çekmektedir. Dördüncü madde “akıl” ilkesi olarak usul-i fikhî sistemine girmiştir.

Bilindiği gibi nas ve tayin ile belirlenmiş imamet anlayışını (dolayısıyla imamların masumiyetini) iman mihverine yerleştiren inanç gruplarına Şîa denmektedir. Şîa kavramı, İsmailiyye, Zeydiyye gibi tahsîs ifade etmeksizin mutlak olarak kullanıldığında “İmâmiyye/İsnaşeriyye” mezhebi akla gelmektedir. Şîa’nın kahir ekseriyetini bu grup oluşturmaktadır. Bu grubun fikhî mezhebi ise Caferîliktir.

İslâm fikhînda şer’î-amelî bir konuda nassın mevcudiyeti durumunda akıl ya da rey’e başvurulamayacağı kesin kabuldür. Bu genel kural Caferî fikhînda da geçerlidir. Ancak Sünnî mezheplerin aksine Caferî mezhebine göre nas dönemi Hz.

Peygamber'in vefatı ile bitmemiş bilakis yaklaşık iki yüzyıl daha devam etmiştir. Onlara göre imamlar dönemi dediğimiz gaybet öncesi dönem (h. 260 (873) öncesi) aynı zamanda nas dönemi anlamına gelmektedir.

Nitekim onlar, imamların varlığını nas dönemi olarak niteledikleri için özellikle gaybet sürecinin başlangıcına kadar Sünnî mezheplerde egemen olan kıyas (hükümün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesi), istihsân (amaç uğruna kıyastan ayrılmayı güzel bulmak), istislâh (amaç eksenli yorum) istishâb (mevcut durumun sürdürülmesi) şeklinde uygulamaları içeren nasların anlam ve amaç yönünde genişletilmesi anlamındaki ictihâd uygulamasını¹ kabul etmemişlerdir. Onlara göre imamlar hayatta olduğu müddetçe şer'î beyan süreci devam etmekte olup Sünnî fakihlerin kullandıkları ictihad, kıyas, rey, istihsân ve maslahat gibi şer'î hükme götürücü delil ve yöntemlere asla ihtiyaç duyulmamıştır. İmametin gaybet sürprizi ile karşılaşmadığı tüm zamanlarda nasdan yoksunluk (fıkdânu'n-nas)² söz konusu olmadığı için sınırsız olaylar karşısında sınırsız nassa sahip durumdadırlar. Hz. Peygamber'in vefatı ile nas dönemini sonra erdiren "nasları sınırlı sorunları sınırsız olan" âmme³ fakihlerinin önünde yukarıda bahsedilen zan içerikli yöntemleri kullanmaktan başka çare bulunmamaktadır. Ancak Caferî fıkhi nasların sınırlı, olayların sınırsız olduğu gerçeği ile gaybet dönemi ile birlikte yüz yüze gelme süreçlerini yaşamıştır.⁴ Gaybetten sonraki süreçte bir taraftan tedvin bir taraftan usul işçiliğine başlayan hoca talebe silsilesi içerisindeki Bağdat Merkezli Şîî fakihler Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) hem fürûya hem usule dair yazmış oldukları eserlerle Şîî fıkıh münderecatını ortaya koymuşlardır. Bu makale giriş, Akıl delilinin usûl-i fıkha girişi, Akıl delilinin fürû fıkha uygulanması, sonuç ve değerlendirme bölümlerinden oluşmaktadır.

I. Akıl Delilinin Usûl-i Fıkha Girişi:

İbn Haldûn'un tespiti ile sadece İslâm ümmetinin ürettiği bir ilim dalı olan (i'lam enne hâzâ'l-fenn mine'l-fünûni'l-müstehdeseti fî'l-mille)⁵ fıkıh usulü ilminde beşerî rolün kendisini akıl ekseninde göstermesi tabii bir durumdur. Şer'î teklife ehil kişi davranışlarını düzenleyen fıkıh ilminin mantığı⁶ diyebileceğimiz fıkıh usulü disiplini Şîîlikte oluşumunu, Sünnî ekollere nispetle yaklaşık iki asır sonra tamamlamıştır. Şîî imamet teorisi gereği nas dönemi devam ettiği için usul ve fürûya ihtiyaç duyulmamıştır. Sünnî usulcülerin kullandıkları metotlara şiddetle karşı

¹ H. Yunus Apaydın Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 2. Bs (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 121-150.

² Ca'fer Sübhânî, *Resâil ve Makâlât*, t.y., 84.

³ "Amme" kelimesi ile Ehl-i Sünnet kast edilmekte olup aslında kavram içerisinde bir ironi de barındırmaktadır. Yani siz Ehl-i Sünnet olarak geneli kapsasanız da biz Şîîler hâssayız, yani özel bir topluluğuz, denilmektedir. Ahmed Fethullah, *Mu'cemü elfâzî'l-fıkhi'l-Ca'ferî*, 1. Bs (Dammam, 1415), 76.

⁴ Nâsır Mekârim Şîrazî, *Envâru'l-usûl*, 2. Bs (Kum: Medresetü İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1427), 3: 540-542.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Dâire- matbaa-i şarkıyye, t.y.), 507.

⁶ Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 42.

olunmuştur. Fakat içselleştirilen bu mezhebî muhayyile; gaybetin yüklemiş olduğu usûlî zorunluluk neticesi esneklik kazanmış ve böylece belli bir sistematik içerisinde muhalif kalınarak dahi olsa Sünnî fakihlerin usul anlayışlarına doğru evrilme başlamıştır. Kısacası sosyolojik bir gerçek olarak Sünnî dış dünyanın baskısı ile karşılaşan Şîî fakihler, rivayetlerin koyduğu çekinceleri dikkate alarak usul faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Nitekim Şeyh Tûsî fürû fikhî oluşturma nedenleri arasında *el-Mebsût* isimli eserinin girişinde “muhaliflerimiz ictihad ve kıyası kullanmadığımız için bize killet-i fürû ithamında bulunsalar da ben onlara kıyas ve ictihad kullanmaksızın istidlal yöntemlerini kullanarak imamların ahabârından hareketle kesret-i mesâil olunacağını ispatlayacağım”⁷ şeklinde dile getirmektedir. Şîî usulünü oluşturma safhasında rol alan Şeyh Müfîd⁸, talebeleri Şerîf Murtâzâ ve Tûsî'nin “akıl” konusuna müstakil bir başlık açmadan yeri geldikçe ve detaya girmeksizin “akıl, delîlü'l-akl” ifadeleri ile değinmelerde bulunmuşlar, örneğin Murtazâ usul-i fikhîtan konuşmanın “edille-i fikhî”tan konuşmak demek olduğunu⁹ ifade etmiştir. Tûsî, hocası Şerîf Murtâzâ gibi akıl konusuna müstakil bir başlık açmamış bilakis yeri ve zamanı geldikçe “akıl, delîlü'l-akl, hukmü'l-akl, edilletü'l-akl” kavramları altında açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin O, kelâmın “hazır mı ibâha mı” ifade ettiği hususunda belirleyici olan yöntemin *akıl* olduğunu söylemiştir.¹⁰ Bu durumda akıl; hem kendisi hem de edille-i fikhî hakkında beyan rolünü üstlenmiştir.

Şîî usul oluşumunu tamamladıktan iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesada delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Böylece bu dönemde akıl delilinin sisteme girmesiyle dört delil (edille-i erba) algısı netleşmiştir.

Şîa'da akıl delili bağlamında usulün oluşturulması ve kurumsallaşmasında öncü olan fakihler şunlardır: Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), İdrîs Hillî (ö. 598/1201), Muhakkik Hillî (676/1277), Allâme Hillî (ö. 726/1325), Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Muhakkik Kerekî (ö. 940/1533), İbnü's-Şehîdî's-Sânî (ö. 1011/1602), Şeyh Bahâî (ö. 1031/1621) ve Fâzıl Tûnî (ö. 1071/1660). Bu bağlamda Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ilk defa *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fikh* isimli eseri ile akıl konusuna değinmiş sonrasında talebeleri Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî *ez-Zerîa* ve *el-Udde* isimli eserlerinde *edille-i akl*, *aslu'l-akl*, *hukmü'l-akl*, *delîlü'l-akl* ifadeleri ile tikel bir akıl deliline vurgu yapmışlardır. Bu anlamda öncü

⁷ Şeyh Tûsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Takî Keşfî, 1. Bs (Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387), 1: 1-2.

⁸ Şeyh Müfîd'e göre, şer'î hükümler üçtür: Allah'ın Kitâbı, Nebisinin Sünnet'i ve imamların ahabârıdır. Bu asıllara ulaştıran yollar ise üçtür. Bu üç yoldan birincisi “akıl”dır. Akıl sayesinde Kur'ân'ın huciyetini ve imamların ahabârını anlayabiliriz. Şeyh Müfîd, *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*, thk. Şeyh Mehdî Necef, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1414), 27.

⁹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 8.

¹⁰ Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 1. Bs (Beyrut: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417), 1: 10,106,108,110.

olmaları hasebiyle akıl delilini gerek usul ve gerekse fürû fıkıh alanında işlevsel hale getirmişler ve hoca talebe ilişkisi içerisinde bu üç müellif vizyoner bir rol üstlenmişlerdir. Bu dönem sonunda duraklayan usûlî harekete İbn İdrîs Hillî *es-Serâir* isimli eserinin başındaki mütalaalarıyla hareketlilik kazandırarak akıl delilini dörtlü delil sıralaması içerisinde yer vermiştir.¹¹ Akabinde talebesi Muhakkik Hillî dağınık ve sistemsiz olan akıl delilini hem sistematik ve hem de muhteva olarak bir tasnife tabi tutmuştur. Artık akıl delili, *edille-i erba'a* bağlamında netlik kazanmıştır.¹² Muhakkik Hillî'den sonra talebesi Allâme Hillî aynı minvalde yol alarak iczâ terimini akıl delili kapsamında zikretmiştir. Şehîd-i Evvel¹³ ile kapsam genişlemesine tutulan akıl delili Muhakkik Kerekî ile sosyal ve siyâsal sorunlarda anahtar rol üstlenmiştir. İbnü's-Şehîd-i Sâni ve Şeyh Bahâî ile Sünnileşme yoluna giren usul ilmi anonimleşmiş

¹¹ Nitekim O "inanıyorum ki bu eser bu alanda yazılanın en güzeli ve akranlarının en önünde olacaktır. Araştırma, delil ve nazar yoluna tabi olup, zayıf rivayet ve haberleri bıraktım. Derin araştırma ve tahkiklerim sonunda derim ki hak şu dört yolun dışında değildir: Ya Allah'tan gelen Kitâb ya Peygamberin mütevâtir ve müttefekün aleyh olan hadisleri yahut icmâ. *Şer'î meselelerde bu üç yol tükendiğinde şeriatın kaynaklarından olan akıl deliline yapışmak gerekir. Çünkü şeriat akıl üzerine ibkâ edilmiştir.* Muhammed İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, thk. Komisyon, 2. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410), 1: 46.

¹² Muhakkik Hillî, usûl-i fıkıh eseri olan *el-Meâric fî Usûli'l-Fıkıh* eserinde dağınık halde bahsettiği delilleri fürû fıkha dair olan *el-Mu'teber* isimli eserinin mukaddimesinde özet olarak yeniden değinmiştir. İlave olarak şimdiye kadar Murtâzâ'nın zımnen, İbn İdrîs'in sarihane dört olarak zikretmiş oldukları delillere istishâb'ı da ilave ederek beş madde zikretmiştir: *Kitâb, Sünnet, icmâ, akıl ve istishâb*. O, bu beş maddeyi *Müstenedü'l-Ahkâm* (ahkâmın dayandığı esaslar) olarak nitelemektedir. Görüldüğü gibi akıl artık edille-i şer'îye arasında girmiş bulunmaktadır. Bu aynı zamanda diğer fıkıh ekollerinde olduğu gibi dörtlü delil algısının Caferî fıkhdında somutlaşması anlamında önemlidir. Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkik el-Hillî el-Hüzelî Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, thk. Nâsır Mükârim Şirâzî, nşr. Müessesetü Şühedâ (Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364), 1: 28.

¹³ Şehîd-i Evvel'in metodolojisinde akıl delilinin kapsamına gelince ona göre dördüncü delil akıldır. Şehîd-i Evvel, kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Muhakkik Hillî'nin (ö. 676) *el-Mu'teber*'inde zikretmiş olduğu akıl delili ile ilgili açıklamaların hem bir tekrarını yapmakta hem de yeni maddeler ilave etmektedir. Muhakkik Hillî, akıl delilini hitaba ilişkin olanlar ve aklın müstakil olarak belirleyici olduğu deliller diye ikiye ayırmakta idi. İkinci kısımda üç çeşit istishâbı zikretmiş idi. Şehîd-i Evvel Muhakkik Hillî'nin üç olarak (Lahnü'l-hitâb, Fahve'l-hitâb, Delîlül-hitâb) zikretmiş olduğu hitâb'a ilişkin delilleri altıya çıkarmıştır. Keza Muhakkik'in ikiye ayırdığı aklın müstakil olduğu delilleri de beşe çıkarmıştır. Ona göre dördüncü delil akıldır (delîlül-akl). Bu da ikiye ayrılır: Hitaba ilişkin olmayanlar ve aklın hitâba ilişkin olarak kavradıklarıdır. Hitaba ilişkin olmayanlar beştir (Aklî kazıyyeler, İstishâb-ı hâl'il-akl, Nefy, Berâet-i asliye, Ekall/Ekser olanı almak). İkinci kısım ise hitâb'a ilişkin olanlardır. Bunlar da (1-Mukaddime-i vâcib 2-Zıdd 3-Fahve'l-hitâb 4-Lahnü'l-hitâb 5-Delîlül-hitâb 6-İbâhe-Hazr) olmak üzere altıya ayrılmaktadır. *Aslında Şehîd-i Evvel'in yapmış olduğu en önemli şey daha önceki fakihlerin kıyas başlıkları altında yapmış oldukları taksimleri ve bu taksimler üzerinde yapılan tartışmalara neden olan "kıyas" konusunu farklı kavramlarla "akıl" delili başlığı altına yerleştirmesidir.* Muhammed b. Cemâlüddîn el-Âmilî Şehîd-i Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1419), 1: 50-55.

böylece akıl delili kapsamına mantık ilmi de girmiştir.¹⁴ Son olarak Fâzıl Tûnî ile birlikte akıl delili nihai kapsamına kavuşmuş ve bu kapsam günümüze kadar gelmiştir.¹⁵

II. Akıl Delilinin Fürû Fıkha Uygulanması

Bağdat merkezli fakihler tarafından usul ilmi oluşturularak kapsamlı usul eserlerinin kaleme alındığı Caferî fıkıh usulünde akıl delilinin kapsamı *aslu'l-akl*, *hukmü'l-akl*, *delîlü'l-akl*, delîl, edilletü'l-akıl ifadeleri ile usule serpilmiştir. Yine bu birikimin üzerine hoca-talebe ilişkisi bağlamında Hille merkezli fakihlerden İbn İdrîs, Muhakkık ve Allâme akıl delilini Caferî fıkıh usulünde dörtlü delil sistematiğine sokmuşlardır. Onların entelektüel birikiminin yolundan giden yukarıda isimleri zikredilen usulcüler tarafından nihai şekli verilerek akıl delilinin kapsamı (Aklî kazıyyeler, iczâ, nehyin fesada delalet etmesi, mukaddime-i vâcib, İstishâb-ı hâl'il-akl, Nefy, Berâet-i asliye, Ekall/Ekser olanı almak, Mukaddime-i vâcib, Zıdd, Fahve'l-hitâb, Lahnü'l-hitâb, Delîlü'l-hitâb, İbâhe-Hazr) çizilmiştir. Hille merkezli fakihler ve onları takip eden usulcüler akli delilinin yanında sisteme ictihadı da sokmuşlardır. Bunlara ilave olarak Safevî dönemi fakihlerinden Muhakkık Kerekî ictihad yöntemini bizzat Safevî devletinde uygulamaya sokmuştur.

Bu bölümde bir mukayese imkânı vermesi açısından Sünnî usul ve fürû eserlerinde akıl, kıyas, istihsân, istishâb ve maslahat kavramları ile gerekçelendirilen konulardan örnekleme olarak kullanılan meseleler seçilmiştir.¹⁶ Bu konuların Caferî fıkında ele alınış tarzları; akıl delilinin fikhî meselelere uygulanmasına dair somut bir sonuç verecektir. Bu anlamda ele alacağımız konular şu başlıklar altında toplanabilir:

¹⁴ Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-usûl*, thk. Fâris Hasün Kerim, 1. Bs (Kum, 1423), 164.

¹⁵ Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye*, thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412), 174.

¹⁶ Akıl delili bağlamında fürû fık'a dair eserlere müracaat ettiğimizde ilk olarak Bağdat ekolünden kelâmcı aynı zamanda fakîh olan Şeyh Müfid öne çıkmaktadır. Çünkü Şeyh Müfid'in fürû fıkha dair tek eseri olan *el-Muknia* aynı zamanda Ca'ferî fıkının fürû fıkha dair ilk eseridir. Eser, fıkıh bâblarına göre tedvin edilmiş bir ilmihal görünümündedir. Müellif meseleleri naklettikten sonra kelâmcı kimliğinin gereği olarak onların gerekçelerini de beliğ bir şekilde izah etmiştir. Şeyh Müfid, *el-Muknia*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410), 287, 675. Öte yandan Şeyh Müfid, fürûa dair bu eserinde "delîlü'l-akl" ifadesine neredeyse hiç yer vermemektedir. Sadece akıl delili ifadesine teklife medar olma bağlamında ibadetlerin "vücûb" şartlarının içerisinde değinmektedir. Yine birkaç yerde örneğin gaybet dönemlerinde "humus"un gerekli olmadığı ve kimlere tahsis edileceği gibi konulardaki ihtilâfî zikrederken *akıl ve eserin muktezası* gereği şeklinde ifade etmektedir.¹⁶ Keza, âdil imâmın olmadığı zamanlarda "akıl ve rey" sahibi fakihlerin sultanın yüklenmiş olduğu misyonu üstlenmesi gerektiğini beyan etmektedir. Caferî fıkının 11. Kitâbı olan *el-Muknia*'da da kelâm ve fıkıh ayırımının henüz yapılmadığı görülmektedir. Yine itikâd esasları tadat edildikten sonra fıkha giriş yapılmaktadır. Şeyh Müfid, *el-Muknia*, s. 29-39.

1. Necisü'l Ayn ve Necisü'l Hükm

Büveyhîler döneminde yaşayan ve Şîf alimlerce her yüz senede bir gelecek olan müçtehitlerinden sayılan Şerîf Murtazâ'ya¹⁷ "necisü'l ayn ve necisü'l hükm" farkı sorulmuştur. Murtâzâ'ya göre, ayn'lar necis olmaz. Çünkü onlar cisimlerden ibarettir. Cisimler ise birleşmiş ve birbirinin benzeri cevherlerden müteşekkildir. Birisinin necis olması diğerini de necis eder. Bu anlamda hınzır ve diğer hayvanlar arasında fark yoktur. Fakat ona göre bunun tersi bir sonuçla karşı karşıyayız: Necis kılmak/tencîs şer'î bir hükümdür. Bu nedenle "bu necisü'l ayn'dır" denilemez. Denilmiş olsa da mecazendir. Fukahâ'nın necisü'l ayn ve necisü'l hükm ayrımları onların örflerine dönüktür. Bu durum hem hayatında hem de öldükten sonra necisliğine hükmedilenlere göredir ki necisü'l ayn olan hınzır örneği bunu ifade eder. Diğer taraftan bazen tâhir bazen necis olarak nitelenenlere -zebh edilen hayvanın tâhir; aynı hayvanın meyte (leş) halinde necis olarak hükmedilmesi ya da kişiye kâfir iken necis; Müslüman olduktan sonra ise tâhir olarak hüküm verilmesine- *necisü'l hükm* derler.¹⁸ Yani cünüp olana bu vasıf temiz olmadığı için verilmiş olup onun necisliği hükümdir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Görüldüğü gibi Murtâzâ şer'îlik vasfının müctehid tarafından tayininin aklî ve mecazî bir çaba olduğunu bu vasfı tayin eden müessirin şeriat olduğunu vurgulamaktadır.

2. Eşek Etinin Haram Olması

"Eşek eti haram mıdır", meselesi aklî izahlar ile temellendirilmektedir. Bu konuda Sünnî mezheplerin görüşünü eleştiren Murtâzâ, "Bize göre ehlî olsun vahşi olsun iki eşek türü de mubahtır. Vahşi eşek noktasında fukaha arasında hilaf görmedim. Ehlî eşeğin helâl olması konusunda Sünnîler bize muhalefet ettiler. Gerçekte bizim delilimiz, icmâdır. Bir de buna ilave olarak 'Kul lâ ecidu/De ki bana vahyedilenin dışında haram şey görmüyorum'¹⁹ ayetidir. *Ayet haramları saymış gerisinin haramlığını da nefy etmiştir*. Haramlar içerisinde ehlî eşek yoktur. Yine 'innamâ' lafzı 'hasr' içindir. Yani ayette sayılanların dışına taşmaz"²⁰, demektedir. Haber-i vâhidle ameli kabul etmeyen Murtâzâ bu konuda gelen hadislerle akıl delili içeriklerinden olan "nefy delili" ile karşı çıkmış ve Kur'an'da söz konusu olan hükmü öne çıkarmıştır. Murtâzâ'ya göre akıl; haber-i vâhid ve kıyasın delil olmasını kabul etse de bunların delil olduğuna dair şer'î bir delil olmadığı için bunlar delil olarak kabul edilemez. O, haberlerin ifade ettiği ilim sıfatına sözü getirir. Kesbî ve zarurî ilim ayrımını yaparak bir kısım haberi ilim ifade etmediği için zikre değer bulmaz. Zikre değer olan haber, işiten için kat'î bir ilim ifade eden haberlerdir.²¹ Murtâzâ'nın

¹⁷ Şeyh Fevzî Âl-i Seyf, *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*, 1. Bs (Dâru's-safve, 1433), 49.

¹⁸ Şerîf Murtâzâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hiyâm, 1405), 4: 346.

¹⁹ el-A'raf 6/145.

²⁰ Şerîf Murtâzâ, *el-İntisâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415), 441.

²¹ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebûlkasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 2: 657; Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebû'l-Kasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 1: 485.

mezhep içerisindeki temel duruşu haber-i vâhîde karşı koymuş olduğu mesafe olduğu unutulmamalıdır.²²

3. Mut'a Nikâhı

Caferî fıkının diğer fık ekollerinden ayrışmasında alâmet-i fârika olarak kullanılan mut'a nikâhı aklî izahlarla temellendirilmiştir. Bu bağlamda kelâmcı ve ilk usul eserini tedvin eden Şeyh Müfid'in konu ile ilgili risâlesinden "akıl; mut'a'nın mefset ve zarar içermediği için mubah olduğunu gösterir" şeklinde nakil yapan talebesi Murtâzâ "mut'a'nın mübahlığı konusunda bu taifenin icmâsı dışında bazı gerekçeler vardır: Sahîh deliller ile sâbittir ki âcil ve êcil/uzak ve yakın bir zararı olmayan her bir menfaat *aklın zarûrî sonuçlarına* göre mubahtır. Öyleyse mut'a nikâhı *zarûret-i akıl ve asâlet-i akıl* ile de sabittir"²³ şeklinde aklî izahta bulunmaktadır. Eğer bu nikâhta êcil (uzak) zarara nasıl emin olabilirsiniz derlerse onlara "bunun uzak zararı olduğunu iddia edenlerin öncelik olarak delil getirmeleri gerekir ki zaten delil de yoktur" şeklinde cevap verilir.²⁴ Yine ona göre yasaklık ve nesh iddia eden kişinin delil getirmesi gerekir. "Ola ki bize bu konuda delil getirirler. Getirecekleri deliller ise ahbârdandır. Fakat bu deliller neticede ta'n ve taz'îften (hadis tenkidi) sâlim olsa da âhad haberlerdir. Usul ilminin genel kabullerine göre şeriatta âhad haberler ile amel caiz değildir"²⁵ şeklinde sözlerini sürdürmektedir. Konuyu aklî dirayet baskısı ile rivayet üstü bir şekilde ele alan Murtâzâ aklî izahlar ile meseleyi çözümlenmekte ve "*aslul-akl*"²⁶ kavramını öne çıkarmaktadır. Ona göre mut'a'nın yasaklığına dair ittifak olduğu batıldır. Netice olarak Şerif Murtâzâ ve yaşadığı dönemde akıl delili teorik alanda terim olarak gizemini korusa ve bir netlik görülme de pratikte delil-i nefy ve berâet kavramları ve haber-i vâhid'in delil değeri ile ilişik haldedir. Nitekim Şerif Murtâzâ, Caferî fıkhında en kapsamlı usul eseri sayılan *ez-Zerîa* simli eserinde akıl deliline dair müstakil bir başlık açmamıştır. Yani Şerif Murtâzâ "akıl delili/delîlü'l-akl" konusunda bir kapsam çizmeksizin "delîlü'l-akl" dan bahsetmektedir.

4. Kuyu Bahsi

Usul konularından istihsân yöntemine dair tekrarlana gelen en genel örnek kuyuların temizliği meselesidir. Kuyu bahsi Sünnî mezhepler arasında özellikle Hanefî fıkhında dirâî bir temel üzerinden ele alınarak istihsân²⁷ başlığı altında yorumlanmıştır. Ca'ferî fıkhında konu hem rivâî hem usûlî metotlarla ele alınarak

²² Şeyh Fevzî Âl-i Seyf, *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*, 58.

²³ Şerif Murtazâ, *el-İntisâr*, 424.

²⁴ Şerif Murtazâ, *el-İntisâr*, 269.

²⁵ Şerif Murtazâ, *el-İntisâr*, 268-269. Peki bu durumda fıkın kaynağı nedir sorusunun Murtazâyâ göre cevabı Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıldır. Ancak o, sünnet ifadesinden mütevâtir haberleri anlamaktadır.

²⁶ Asl'ın düşünce faaliyetinin yönünü çizip onu yönlendirmesi demek, beyânî akıl yürütme işleminde usul kaidelerinden başlanması demektir. Bunlara "yönlendirici ilkeler" denir. Örneğin *eşyâda asl olan ibâhadır*, kuralı bu bağlamdadır. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 1. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2001), 155.

²⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr, 2009), 229.

farklı sonuçlara ulaşılmış ve bu anlamda iç ihtilâflara da sebep olmuştur. Nitekim kütüb-i erba'a müelliflerinden Şeyh Sadûk "Kuyuya kan damlaları düşerse ondan on kova çekilmelidir. Fare düşerse ondan bir kova çekilir.²⁸ Eğer fare tefessüh ederse yedi kova çekilir. İnsan düşer ve içinde ölürse yetmiş kova çekilir. İçki damlarsa bütün su çekilir.²⁹ Köpek veya kedi düşerse 30 ile 40 arasında kova çekilir"³⁰ görüşündedir.

Kuyudan çekilmesi gereken miktar konusunda üç çeşit görüşten birisi suyun tamamının çekilmesidir. Fakat suyun tamamını çekme mümkün olmuyorsa ya su çoktur ya da kaynağından sürekli çıkmaktadır. Bu durumda dört kişi sabahtan akşama kadar ortalama miktarda suyu çeker ve suyun temizliğine hükmedilir.³¹ Kuyudan suyu çekerken bu suyun geri kalan suyu necis etmesi mafûvv anhdır (fikhî bir sorun oluşturmaz).³² Görüldüğü gibi burada Hanefîlerin istihsân anlayışını telmih eden ifadeler dikkatten kaçmamaktadır.

Caferî fıkhdında İbn İdrîs'e kadar devam eden Tûsî hâkimiyeti ve mezhep içi sükûnet dönemi İbn İdrîs ile ortadan kalkmıştır. Öyle ki İbn İdrîs hedefine Şeyh Tûsî'yi koyarak onunla ciddî polemiğe girmiştir. Örneğin içerisinde kâfir insanının öldüğü kuyudan çekilmesi gerekli suyun miktarı hakkında "hepsini çekmek gerekir", demektedir. Getirdiği delil ise şudur: Kâfirin diri olarak suya dokunması anında suyun hepsi çekiliyorsa ölümü durumunda hepsini çekmek daha tercihe şayan aklî bir çıkarımdır.³³ Bu, aklî evleviyet kıyas istidlâlî çağına göre önem arz etmektedir. Çünkü Caferî fakihler ilkesel olarak kıyası kabul etmezler.³⁴

Dikkat çeken polemiklere bakıldığında artık "usul" ilminin gereklerinin zuhur ettiği ve usul ilminin ruhunda mündemiç olan ihtilâf karakterinin, Caferî fıkhdının fûrû alanlarında olağanlaşmış olduğu görülmektedir. Nitekim yine İbn İdrîs; kuyuya düşen insan bevlini ikiye ayırır: Erkekler ve kadınlar. Erkekleri "baliğ erkek, baliğ olmayan erkek ve süt içen çocuk" olarak üç kısma ayırırken kadını tek bir kısımda inceler ve kendisine "erkeklerle kıyas ederek kadınları da niye üçe ayırmadın diyenlere "bu kıyastır çünkü biz kıyas ile amel etmeyiz" demektedir. Kadınlar ise ister genç ister ihtiyar ister süt emen olsun hepsinden kırk kova çekilir. Niçin kadınların bevlinde kırk kova çekilir sorusunu sorar ve "imamlardan gelen mütevâtir rivayetler vardır"³⁵ cevabını verir. İbn İdrîs konuya dair bir haber nedeniyle burada kıyası reddetmiş olsa da bir üst paragrafta evleviyet kıyasına kapı açmış olması üzerinde düşünülmelidir.

²⁸ Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, thk. Komisyon, nşr. Müessesetü İmâm Hâdî (İtimad matbaası, t.y.), 32.

²⁹ Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, 29.

³⁰ Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, 30.

³¹ Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb* (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1406), 1: 22.

³² Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 23.

³³ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1: 22.

³⁴ Sefa Atik, "Şiî Fıkhdında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2019): 97-123.

³⁵ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1: 78.

Allâme Hillî'ye göre kuyulardan çekilmesi gereken su konusunda gelen rivayetler birbirleri ile çelişiktir. Bazen mutlak olarak bazen de takyit edilerek bize ulaşmıştır.³⁶ Kuyuya akan "bevl" konusunda uzun uzadıya farklı rivayetleri nakleden Allâme buradan iki fer' çıkarır:

1. İsim noktasından kâfir ve Müslüman'ın bevl arasında fark yoktur.

2. Kadın ile erkeğin bevl arasında fark yoktur,³⁷ demektir. Burada görüleceği üzere Şeyh Tûsî sonrası İbn İdrîs ile birlikte gelişen mezhep içi ihtilâf ve ictihâd farklılıkları usulün gerçek karakterini yansıtmaktadır.

Muhakkik Hillî; güvercin, tavuk, fare, köpek ve kedinin kuyuya düşmesi durumunda "dilâun yani birkaç kova yeter" görüşündedir.³⁸ Bu kuyudan abdest alan kişi sonra onda necaset olduğunu öğrense fakat bunun abdestten önce mi sonra mı olduğunu bilemese "fe'l-asl es-sıhha- asl olan sıhhattir", tespitini yapmaktadır.³⁹

Üstte geçtiği gibi konuya gerekçe kılınan hadislerde söz konusu olan "kuyuya köpek veya kedi düşse o kuyu necis olur mu?" sorusuna cevap olan "sana birkaç kova çeksen yeter/dilâun/yüczie" ifadeleri istihsânı andırmaktadır. Yine kuyudan çekilecek sular hakkında tahmini terâvuh/vardiyalı⁴⁰ su çekimi aslında istihsân yöntemini içeren bir durumdur.

Şehîd-i Evvel'in "isim ve miktarda farklılık olsa da necaset katlandıkça kuyudan su çekme de fazlalaşacaktır. Kovadan kovanın yanlarından ya da çamurundan suya düşenler affedilir"⁴¹ şeklindeki cümleleri yine kıyas ve istihsânı andırmaktadır.

Görüldüğü gibi usulün karakteri ve ictihâdın gerektirdiği sonuçlar ortaya çıkmış ve bu anlamda fürû fıkha çok seslilik egemen olmuştur. Neticede her müellif akıl delili anlayışına uygun olarak bazen kıyas ve bazen istihsân delilini andıran sonuçlara ulaşmışlardır.

5. Gasbedilen Eşyadan Faydalanma ve İczâ

Usul-ı fıkah eserlerinde emir başlığı altında ele alınan konulardan birisi "emir lafzı ile emredilen şeyin" mükellef tarafından yerine getirilmesinin "emri yerine getiren mükellefin zimmetinden düşmesi hususunda yeterli bir (iczâ) sebep midir?"⁴² sorusudur. Caferî fıkhında mağsûb eşyâdan faydalanma konusu; "emir" in gereği ve bu bağlamda iczâ meselesi ile ilgi kurulmuş ve böylece ilk dönemlerden beri usul eserlerini meşgul etmeye devam etmiştir. Bu anlamda ilk usul müelliflerinden Murtaza *en-Nâsırıyât* isimli eserinde bu konuyu "mağsub arazi ve elbisede namazın

³⁶ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, thk. Komisyon, nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1. Bs (Meşhed: Müessesetü tab ve'n-neşr, 1412), 26.

³⁷ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 86.

³⁸ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 56.

³⁹ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 54.

⁴⁰ Muhakkik Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, thk. Muhammed Hassûn, nşr. Mektebetü Ayetüllahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409), 137.

⁴¹ Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412), 1: 121.

⁴² Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. H. Yunus Apyaydın, 2. Bs (İstanbul: Klasik, 2017), 578.

iczâ olduğunu kabul edenler vardır. Hâlbuki bize göre bu konuda iczâ'nın olmadığı konusunda icmâ vardır. Çünkü namaz kurbet (yakınlık) ve itaattir. Diğer yandan akıl; kabîh ve masiyet olan araçlarla ile Allah'a yaklaşılmayacağını bilir. Namazın gasptan ayrı olduğunu söyleyen fukaha derin yanlış içerisindedir. Akıl; başkasının arazisi veya evinde tasarrufta bulunmanın zulüm olduğunu ifade eder. Kuûd, kıyam, sücud ve rükû gibi namaza ait rükünler ev sahibinin, kendi evinde tasarrufuna engel olur"⁴³ demektedir.

Bu konu sonraki dönem usulcülerini de bir hayli meşgul etmiştir. Nitekim Allâme, Sünnî fakihlerin görüşleri ile birlikte konuyu daha da detaylandırarak sözlerini şöyle sürdürmektedir: Bu konuda birkaç bahis vardır: Namazın haram olduğu mekân, gasb edildiği bilinen mağsûb arazide namazın kendisi. Mağsûb arazide namaz konusunda Şâfiî haram olsa da sahihtir, demektedir. Malik ve Ebû Hanîfe de böyle düşünürler. Ahmed b. Hanbel; mağsûb arazide cumaya özel, cevaz vermiştir. Çünkü Ahmed'e göre cuma muayyen bir yerde kılınır. Gelmezler ise oraya getirilirler. Olaya imamet noktasından yaklaşarak cevap veren Allâme "bize göre imamın mağsûb arazide namaz kıldırması muhaldir. O, adildir; ondan kabîh işleri yapmak zuhur etmez" demektedir. Hâlbuki "bize göre burada namaz yasaklanmıştır. *İbadetlerde nehiy fesâdı iktizâ eder*. Muhaliflerimiz nehyin namaza ait olmadığını ifade ederek aynı sonuca gitmezler. Namaz kılarken boğulmakta olan adamı görüp imkân dâhilinde iken kurtarmamak; yangını gördüğünde ya da borcu var iken ilgili borcunu vermeden veya yangını söndürmeden namaz kılmak bu konunun örnekleridir" dedikten sonra Şâfiî'nin, buralarda nehiy fesada delâlet etmez, görüşüne Allâme Hillî şöyle cevap vermektedir: Namaz; kıyam kuûd gibi çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Gasb durumunda namaza ait bu fiillerden uzak olmak gerekir. Yukarıdaki örnekte nehiy namaza ait olup yangına ait değildir. Aksine bu durumda yangını söndürmek ve boğulanı kurtarmak görevini yapmak ile de memurdur. Fakat birisi daha güçlü emirdir. Üzerinde niza bulunan ihtilâflı mesele namazın fiillerine ilişkin olandır.⁴⁴ Bu anlamda mağsûb arazide namaz:

1. Kişi gasp olduğunu bilmiyorsa namazı sahih; biliyorsa namazı sahih değildir. Yine gasp olduğunu biliyor haram olduğunu bilmiyor ise mazur değil ve aynı zamanda namazı sahih değildir.

2. Kişi mağsûb yerde namaz kılmaya mecbur kalırsa -hapis vb. durumlarda- namazını orada kılar. Bu durumda haramlık kerahete dönüşür. Peki, bu durumda namazı vaktin sonuna tehir eder mi? Bu konuda ulema arasında ihtilâf vardır.⁴⁵

Konunun mağsûb eşyâ (elbise) bölümüne gelen Allâme; İbn İdrîs, kişi mağsûb bir elbise içerisinde sehven ama bilgisi olmasına rağmen namaz kılsa namazı sahih olur, demektedir. Oysa burada İbn İdrîs'in gasbı necaset bulaşmış elbiseye benzeterek

⁴³ Şerif Murtâzâ, *en-Nâsırıyât*, thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye (Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417), 206.

⁴⁴ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 298.

⁴⁵ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 298.

“namaz sahih olur” şeklinde bir neticeye varması kıyastır; Hâlbuki bizde kıyas ile amel söz konusu değildir (*teorik olarak kıyas yoksa da görüldüğü gibi kaçınılması zordur*).⁴⁶

6. Kur’ân’a Abdestsiz Dokunma ve Okuma Meselesi

Hicri 3. asra kadar imamlardan nakledilen rivayet ve hadislerden müteşekkil olan Caferî fikhı bundan sonra rivayet mihverinden çıkararak özellikle Şeyh Tûsî’nin, mezhebin usul ve fûruna dair kalıcı eserleri kaleme almasıyla mansûs fıkha doğru yol almıştır. Dolayısıyla rivayet ve hadislerden müteşekkil olan fıkıh eserlerine “mansûs fıkıh” özelliği olan eserler denmektedir. Şeyh Tûsî sonrası Hille merkezli fakihlerle fıkıh ilmi, mansûs fıkıhtan ictihad içerikli istinbat yöntemlerini de devreye sokan müstenbat fıkha doğru yol almıştır. Zira artık mansûs lafızlar ile kifayet edilmeyecek Kitab ve Sünnet’in nasları aklî deliller ile yorumlanarak kavâid-i külliyyelerle desteklenecektir. Bu yeni yöntemin öncüsü ise Şeyh Tûsî olacaktır. Bu anlamda Şeyh Tûsî, yaşadığı ilmî ortama uygun olarak tatbikî fıkha dair *el-Hilâf* adlı eserini yazmıştır. Buna ilave olarak Şeyh Tûsî *en-Nihâye* isimli eserini mansûs fıkıh için; *el-Mebsût* adlı eserini fûrû fıkıh için yazmıştır. *el-Hilâf* ise mukâren nitelikli bir eseri olup Şii-Sünnî ihtilâfını içermektedir. Fakihin fûrû fıkha dair eserleri onun usule dair görüşlerinin tatbiki ve sağlaması kabilindedir.⁴⁷ Bu anlamda abdestsiz Kur’ân’a dokunma meselesi konusunda *el-Hilâf* 46. meselede Şeyh Tûsî şunları zikretmektedir: Kur’ân’ın yazılı bölümüne dokunmak cünüp, haiz ve abdestsiz kişiye caiz değildir. Etrafına dokunabilir. Ama sakınması efdaldır. Şâfiî, câiz değildir; Ebû Hanife, sadece cünüp ve hayızlıya câiz değildir; Dâvûd ez-Zâhirî ayırım yapmadan hepsine câiz değildir, demektedir. Bizim delilimiz ise *asl olan ibâhadır*. Yasak olması için delil gerekir. Ancak yazılı olan bölüm için “lâ yemessu (ona ancak temiz olanlar dokunur)” ayeti ile delil getirilmektedir.⁴⁸

Yine Şeyh Tûsî, 47. meselede “cünüp ve hayızlının Kur’ân okuması caizdir. Şâfiî, caiz değildir; Ebû Hanife, ayetin dışındaki şeyleri okur; Dâvûd, istediği gibi okur; Mâlik hayızlı hiçbir surette okuyamaz, ancak cünüp sevap amacıyla bir iki ayet okur, görüşündedirler. Bizim delilimiz Kur’ân’dan *kolayına geleni oku* ayetidir. *Asl olan ibâhadır*. Yasak için delil gerekir zaten fırkanın da icmâsı vardır”, demektedir.⁴⁹ Bu örneklerde görüldüğü gibi Tûsî usûl-fûrû dengesini kurmuştur. Aynı şekilde Tûsî “*el-Udde*” adlı usulünde sürekli kullandığı *delîlü’l-akl* ifadesi yerine fûrûya ait eserlerinde

⁴⁶ Allâme el-Hillî, *Muhtelefü’ş-Şîa*, thk. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, nşr. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1413), 94.

⁴⁷ Şeyh Tûsî, *er-Resâilü’l-Aşer* (Müessesetü Neşri’l-İslâmî: Müessesetü neşri’l-İslâmî, t.y.), 49-50.

⁴⁸ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, thk. Komisyon, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, 1407), 1: 99; Şeyh Tûsî her ne kadar Dâvûd b. Alî’ye bu görüşü nispet etse de Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî, cünüp ve hayızlı kişilerin Kur’an’a dokunması ve onu okumasına cevaz vermektedir. bk. Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik-Dâvûd ez-Zâhirî Örneği-*, 1. Bs (Ankara: Son Çağ, 2015), 257-263.

⁴⁹ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 101.

ekseriyetle “delil yokluğundan” ve “el-asl” ifadelerini kullanmaktadır. Yani buralarda geçen akıl delili daha çok “akıl vardığı sonuç” anlamını içermektedir.

7. Oruçlunun Unutarak Yemesi ve İçmesi

Şîi fakihler oruçlunun unutarak yiyip içmesi konusunda rivayete dayalı bir gerekçeyle mi yoksa akıl delili kapsamında olan fikhî yöntemleler mi konuya yaklaşacaktır, sorusu akıl delilinin fikhî meselelere tatbikinde önemli bir ipucu verecektir. Dolayısıyla oruçlunun unutarak yiyip içmesi konusunda Şeyh Tûsî “kişi unutarak yese içse orucu bozulmaz. Keza unutarak cima etse de bozulmaz. Şâfiî ve talebeleri, Hz. Ali, İbn Ömer ve Ebû Hureyre’den gelen rivayetler de böyledir. Evzaî, Sevrî, Ebû Hanife’de aynı görüştedir. Yalnız Ebû Hanife, kıyas bozulmasını gerektirirken ben istihsânen bozulmayacağını söylüyorum, demektedir. Ebû Hanife burada oruç hariç habere bakar; oruç dışındaki ibadetlerde nisyân (unutma) ve sehvi (yanılma) eşdeğer kabul etmiştir. Mâlik; bozulur ama keffâret gerekmez, görüşündedir. Ahmed; yeme de bizim gibi düşünürken, cima konusunda kaza ve keffâret gerekir, demektedir. Bizim delilimiz fırkanın icmâsı ve *berâet-i zimmet asıldır* kaidesidir. Zira unutan için kaza ve keffâret konusunda delil yoktur” demektedir. Tûsî burada birisi Şîi diğeri Sünnî kaynaklı olan iki Ebû Hureyre hadisi ile konuyu müdellel hale getirir: Ümmetimden hata, nisyân (unutma) ve ikrah (zorlama) ile yapılan şeyin günahı kalkmıştır. Nitekim Ebû Hureyre, kim oruç tutar sonra unutarak yer ve içer ise orucunu tamamlasın. Ona kaza yoktur. Allah onu yedirmiş ve içirmiştir,⁵⁰ hadisini nakletmektedir. Görüldüğü gibi konu *akıl delilinin alt başlıklarından birisi olan berâet prensibi* ile gerekçelendirilmiştir.

8. İkrâh Meselesi

Tûsî *el-Hilâf* 4. meselede bir kişi elfâz-ı küfür üzerine ikrah edilir ve o kelimeyi söylerse bu durumda küfrüne hükmolunmaz karısı bâin talakla boş olmaz. Bu konuda tüm fukaha aynı görüştedir. Ancak Ebû Hanife; kıyâsa göre hanımı bâin olmasa da istihsânen bâin olur, demektedir. Bize göre ise “fırkanın icmâi vardır. *Asıl olan bakâu'l akd'tir*. Bâinliği bir delile muhtaçtır” diyerek aklî bir delil olan *berâet-i asl'* a işaret etmektedir. Bu ilke gereği kesin bir bilgiye dayalı olan nikâh akdinin devamı arızî bir şüpheyle izale edilemez.⁵¹

9. Hamam Suyunun Necisliği Meselesi

Allâme Hillî'nin dayısı olan Muhakkik Hillî, hamam suyunun necisliği meselesinde Ebû Cafer'den gelen “hamam suyu içerisinde necis bir madde olsa da bunda sakınca yoktur. Zaruret, usr (zorluk) olduğu ve hareci (darlık) def etmek için ruhsat zorunlu olmuştur. Suyun necaseti götürmesi durumu olmak üzere necis maddenin azı da çoğu da zarar vermez” rivayetini naklederek konuyu rivayet ekseninde zaruret kavramı ile çözüme ulaştırmakta ve Sünnî usuldeki gibi istihsân

⁵⁰ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, I, 186.

⁵¹ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 503.

kavramını kullanmamaktadır.⁵² Günlük hayatın rutin akışı içerisinde insanların karşılaşabileceği necasetlerden affedilebilecek olanlar ve affedilecek miktarlar konusunda nas olduğuna dikkat çekilmektedir. Öyleyse nas varsa ne kıyasa ne de Sünnilikte olduğu gibi istihsâna gerek duyulacaktır.

10. Kelb ve Hınzırın Salyası Meselesi

Muhakkık Hillî; köpek, domuz ve aynı zamanda ikisinin salyaları necisü'l-ayn'dır. Bu anlamda kendine "kelb" ismi verilen şeyler necistir. Bu iki hayvan dışındakiler tâhirdir.⁵³ Köpeğin yaladığı kabın temizliği konusunda Tûsî *el-Hilâf* 136. mesele'de "Birinizin kabını köpek yalarsa içindeki su necis olur. Bu su insanın bedenine ya da elbisesine damlarsa onu yıkamak gerekir. Sayıya -üç veya yedi defa gibi- riayet edilmez. Şâfiî isabet eden her yeri yedi defa yıkamak gerekir, görüşündedir. Delilimiz, necis olan suyun dokunduğu yerin yıkanmasıdır. Bize göre sayı konusu *delile muhtaçtır*. Bunun 'vulû-yalama'ya benzetilmesi kıyastır ki biz bununla amel etmeyiz" demektedir. Burada görüldüğü gibi yalama ile damlayarak isabet etme arası aklî bir yorumla tefrik edilmiştir. Tûsî *en-Nihâye*'de "Köpeğin yaladığı yer birisi toprak olmak üzere 3 defa yıkanır. Şarap ve sarhoş edici şey için 7 defa yıkanır"⁵⁴ demektedir. *el-Hilâfta*, birinizin kabını hınzır yalasa bu kabın hükmü köpeğin hükmü gibidir. Bütün fakihler bu görüştedir. Şâfiî mezhebinden İbn Kâs; sayı "kelb"e mahsustur görüşündedir" demektedir. Şeyh Tûsî konuyu iki şekilde delillendirmektedir:

1. Dil açısından "hınzır"a "kelb" ismi verilebilir. "Kelb" konusundaki haberler burada da kullanılır. Nitekim dil âlimi İbn Cevherî, *es-Sihâh* adlı lügatinde "kelb" her kuduz ve yırtıcı olandır, demektedir.

2. Sair necasetlerin (her hangi bir necaset tayini olmaksızın) bulaştığı kaplar da üç defa yıkanır. Hınzır da necistir".⁵⁵

Muhakkık Hillî'ye göre "köpeğin yaladığı kap birisi toprak ile olmak şartıyla üç defa yıkamak ile temizlenir. Mezhebimizin geneli böyle düşünür. Yedi defa yıkamak ise efdaldır. Müfîd, *el-Mükniya* isimli eserinde ikincisi toprak olmak şartı ile üç defa yıkamak ile temizlenir, sonra kurutur ve kullanır, görüşünü zikretmektedir. İbn Cüneyd⁵⁶ yedi defa yıkar görüşündedir. Şâfiî ve Ahmed'de bu görüştedir. Ebû Hanîfe bir kere yıkamakla temiz olma noktasında galebe-i zannı esas almaktadır. Ammâr'ın, 'hamr'dan dolayı yedi defa yıkar; "kelb"den de aynı rivayetini esas alan mezhebimizde köpeğin yaladığı şeyler için üç, beş ve yedi defa yıkanır' rivayeti esastır. Bu rivayette geçen tahyîr ifadesi *ekall üzerine ziyadenin kesinliğini düşürmektedir*. Keza bir diğer

⁵² Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 42.

⁵³ Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Şerâ'iu'l-İslâm fi mesâ'ili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*, thk. Sadık Şîrâzî, nşr. İntişârâtü İstiklâl, 2. Bs (Tahran: İntişârâtü İstiklâl, 1409), 1: 42.

⁵⁴ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 187.

⁵⁵ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 187.

⁵⁶ İbn Cüneyd'in Sünnilikle itham edildiği ve ilk usûlî olduğu hususunda bk. Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, 2. Bs (Mihir matbası, 1414), 56-59.

rivayette ‘önce bir defa toprak ile olmak üzere sonra arkasından iki defa su ile yıka’ şeklinde gelmektedir”. Bu rivayetlerdeki tearuz sorununu ele alan Muhakkik Hillî, ziyade yıkamalar müstehablğa yorumlanır⁵⁷, demektedir.

Bu geniş açıklamalardan sonra Muhakkik Hillî “hepsinin istidlâli zayıftır. Domuzun köpekten daha şerli olduğu kabuldür fakat hınzırın içtiği kabın hükmünün de aynı olmasını kabul etmeyiz. Şeyhimizin istidlâli zayıftır. Bu anlamda “hınzır”ı “kelb” diye isimlendirmek caiz, değildir. Mecazen desek bile yine domuz kaynaklı necaseti üç defa yıkama konusunu kabul etmeyiz. Kabul etsek bile toprak ile yıkamayı şart koşmayız. Sair necasetlerde söz konusu olan bir defa yıkamak yeterlidir, ziyade olan ise ihtiyat içindir⁵⁸ şeklinde konuyu özetlemektedir.

Muhakkik Hillî toprak yerine kullanılan diğer temizlik maddelerine değinerek Şeyh Tûsî’nin *el-Mebsût* isimli eserinden naklen şunları zikretmektedir: “toprak bulamaz ise su ile yetinir. Toprak dışında çöven otu gibi şeyler bulursa toprak yerine geçer. İbn Cüneyd’de böyle düşünür. Çünkü çöven otu kirliliği giderme hususunda topraktan daha etkilidir. Buradaki tereddüdün menşei ‘toprak ile yıkama emri ve bu emirdeki maslahatın toprak dışı şeylerle hasıl olup olmayacağıının kesin olarak bilenmemesidir’. Eğer bu amaç kesin olarak bilinirse toprak dışı şeylerle de sahih olur”.⁵⁹ Allâme Hillî; *Tahrîru’l-Ahkâm* isimli eserinde “her aynı temiz olan hayvanın artığı da temizdir. Her necisü’l ayn olan hayvanın artığı da necistir⁶⁰ diyerek kıyası andıran akli bir yol takip etmektedir.

Şeyh Tûsî’nin, “ hınzır”ın yaladığı kabın hükmünü “kelb”in yaladığı kabın hükmüne kıyas kavramını kullanmaksızın “isimde iştirak”tan hareketle taşıması zorlama bir yorum olduğu görülmektedir. Diğer yandan tartışmalarda mevcut olan mezhep içi çok seslilik örneği ilmi hayata dair bir belge niteliğindedir.

11. Cuma Namazı Bağlamında Akıl Delili

Safevî dönemi fakihlerinden olan Muhakkik Kerekî müctehid-devlet ilişkilerinde karşılaşılabilen sorunlara çözümler getirerek siyâset fıkhdını tanzim etmiştir.⁶¹ Nitekim gaybet döneminde Cuma namazı caiz midir, şartları oluşur mu, gibi devlet ile ilgili sorulara cevap aramış ve bu konuları istikrara kavuşturmuştur. Bu konuda iki görüş var olduğunu ifade etmektedir:

⁵⁷ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 458.

⁵⁸ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 460.

⁵⁹ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 59.

⁶⁰ Allâme el-Hillî, *Tahrîru’l-ahkâm*, thk. Şeyh İbrahim el-Bahâdirî, nşr. Müessestü Sâdık, 1. Bs (Kum: İtimad matbaası, 1420), 5: 50.

⁶¹ Bu usûlî seyr; Humeyni’nin “Şeriat ve akıl Hz. Peygamber ve Emîrul-müminîn çağında geçerli olan hükümet ve yönetim örgütünün bu gün dahi geçerli olduğunu ispat eder” demesine eşzamanlı olarak Şî‘ siyaset fıkhdında yeni bir kavram olan *velâyet-i fakih* otoritesinin gerçekleşmesi ile sonuçlanmıştır. Böylece gaybet zamanı imamsızlık durumunda imamın yerine geçecek şahsın gerekliliği akli olarak temellendirilmiş olmaktadır. İbrahim Coşkun, “Şî‘a’da İmamların Otoritesi”, *DİCÜİFD* VII/1 (Diyarbakır 2005): 39.

a-Men yani câiz değildir. Tûsî, Murtâzâ, Salâh, İbn İdrîs Cuma'nın geçersiz olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Çünkü Cuma, İmam ve onun nasb ettiği (atadığı) nâibinin (vekil) kıldırması gereken bir ibadettir. Bu şart ortadan kalkınca namazın farziyeti de ortadan kalkar. Bu durumda zimmette öğle namazı dört rekât olarak sabit kalmaktadır. Âhad ahbârla amel câiz değildir. Muhakkik Kerekî bu görüşlere katılmaz ve ilâve eder: Aslında der, bu şartın öne sürülmesi geçersizdir. Emin ve şartları haiz bir fakih; zaten imam tarafından naspedilmiş olup onun adına hüküm verir. Hüküm ve fetva verme yetkisi olan fakih nasıl Cuma namazı kıldıramaz!⁶²

b-Cevaz söz konusudur. Müteahhirûn fakihler bu görüştedir. Cuma'nın cevazına bir delil de *istishâb-ı hâl* ilkesidir. Tüm Müslümanlar gaybete kadar cumanın farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Öyleyse bu istishâb gaybetten sonra da geçerli olmalıdır.⁶³ Görüldüğü gibi Muhakkik Kerekî, mevzuyu direk akıl delili ve aynı zamanda akıl kaynaklı istishâb delilini devreye sokarak sonuca götürmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ele aldığımız Caferî fıkında akıl delilinin aklî içeriğinin fûrû fıkha uygulanması başlığında şu neticelere ulaşılmıştır:

1-“İmâmet”, “imamların hucceti” ve “imamların gaybî ilimlere sahip olması” gibi itikâdî hususları içeren bir gelenekten gelerek teessüs eden Caferî fıkıh usulü disiplini tabii bir sonuç olarak imamları teşrî kaynağı saymış, onların görüşlerinin katiyetine iman etmiş ve bu konuda münakaşayı gayri kabil görmüştür. Bilginin kaynağı olarak mütalaa edilen İmâm; epistemolojik kaynak değeri kazanmıştır. Bu ise Sünnî-Şîî usulünün ayrıldığı yerlerdendir.

İmamların dilinde ve usulün oluşma döneminde “akıl” delili, daha çok mezhebin prensiplerini anlama fonksiyonunu üstlenirken usulün oluşumunu tamamlaması ile birlikte fikhî naslar arasında sebep sonuç ilişkisi kurarak mantikî bir neticeye ulaşmak için araçsallaştırılmıştır. Usulün oluşturulma sürecinin ilk dönemlerinde “delîlü'l-akl, edilletü'l-akl” şeklinde görülen akıl delilinin ne muhtevası ne de mahiyetine dönük sarîh bir açıklama görülmemektedir. Ancak ilerleyen iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesâda delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Yukarıda sayılan gerekçeler nedeniyle aklî bir mesele olan ictihâd mevzusu Şîîlikte imamlardan yaklaşık 200 yıl sonra başlarken Sünnîlikte sahabe ile başlamaktadır. Yani Sünnî fıkı için ictihâd kapısı kapandığında Şîî fıkı için yeni açılmıştır.

⁶² Şeyh Ali b. Huseyn Muhakkik Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, thk. Müessesetü Âl-i beyt (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408), 1: 375-376.

⁶³ Muhakkik Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 1: 378.

2-Gerek Bağdat merkezli usul-i fıkıh ilmini tesis eden ve gerekse usul- i fıkıh ilmini zenginleştiren Hille merkezli fakihlerin fûrû fıkha dair eserlerinden örneklem olarak almış olduğumuz meselelerde görüldüğü gibi usulün başlangıcından beri akıl delilinin pratik uygulamaları “hükmü’l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, asâlet-i adem, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl, ibâha-i aslî nefy, delîl-i nefy, fe’l-asl es-sıhha” kavramları üzerinden tahakkuk etmiş bulunmaktadır. Böylece akıl delilinin tatbikindeki usulün, yer yer Sünnî mezheplerle aynileştiği görülmektedir.

3-Fûrû fıkha dair mesâil’de görüldüğü üzere teorik olarak Sünnî kıyas ve istihsân yöntemleri benimsenirse de toprak bulamaz ise su; su bulamaz ise çöven ile temizlik örneğinde istihsân ilkesi; kelb-domuz benzetmesi ve necasetler arasındaki mukayeselerde kıyas ilkesi göze çarpmaktadır. Yine içerisine necaset düşen kuyudan çekilmesi gereken miktar ve çekilen suyun diğer suyu necis etme ihtimalinin mafûv anı olması örnekleri Hanefî fakihlerin zaruret nedeniyle istihsânını andırmaktadır.

4-Burada not alınması gereken diğer önemli nokta akıl delilinin usulü fıkha girmesi ile birlikte usul; meselelere farklı açıdan yaklaşmayı gerektirmiş ve ilgili meselelere farklı hükümlerin isnat edilmesine sebep olmuş bu da yeni dönemde mezhep içi ihtilaflara yönelme zorunluluğunu gerektirmiştir. Böylece mezhep içi ihtilâf kültürü teessüs etmiştir. Diğer yandan tartışmalarda mevcut olan mezhep içi çok seslilik örneği ilmî hayata dair bir belge niteliğinde sayılabilir

5-Şîî fıkhında ictihâd tartışmaları ilk olarak kıyas bağlamında başlamıştır. Usul öncesi ve tedvin dönemi başlarında kıyas konusunda ciddî gelgitler yaşayan Caferî fakihler; ahkâmın dayandığı illetleri aklî yollarla araştırmayı kabul etmezlerken sonraki dönemlerde bu eşik aşılmıştır. Bu tarz aklî faaliyetleri nasların zahirinden kıyâs-ı evlâ, nasların umumî anlamlarından ise mefhum terimleri altında tatbik etmişlerdir. Neticede onlar ilkesel olarak kıyası kabul etmeseler de fûrû fıkhıta yer yer evleviyet kıyasını devreye sokmuşlardır.

6-Akıl, siyasete ilişkin sorunların izah ve tesisi bağlamında teorik ve pratik yeni ictihâdların (Cuma namazı örneği) oluşumu ile fûrû fıkha katkı sağlamıştır.

7- Fûrû fıkha akıl delilinin tatbik edilme süreçlerinde haber-i vâhid ile ameli kabul etmeyen fakihlerin elinde akıl delili içerikleri, muhalif tarafın ileriye sürmüş olduğu haberleri “nefy delili, adem-i delil” yöntemleriyle reddetmek amacıyla kullanılmıştır. Böylece akıl delili içerikleri “delil olsaydı kullanırdık, haber-i vâhid delil olarak kullanılamaz” şeklinde bir mücadele aracına dönüşmüştür.

8-Yine furû fıkıh örneklerinde aklî temelli bir yöntem olan genel istishâb içeriklerinden “asl olan ibâhedir” prensibinin ziyadesiyle kullanıldığı görülmektedir.

9-Şîî alimlerin kendilerine dair fûrû eserlerinde mevcut olan Sünnî nakillere mezhep ayrımı yapmadan rahat yaklaşımları, Sünnî ve Şîîlerin ortak müştereklerde bulunulabileceklerinin bir işareti olarak algılanabilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Fethullah. *Mu'cemü elfâzî'l-fikhî'l-Ca'ferî*. 1. Bs. Dammam, 1415.
- Allâme el-Hillî. *Muhtefü's-Şîa'*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Nşr. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 1. Bs. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1413.
- Allâme el-Hillî. *Müntehâ'l-matlab*. Thk. Komisyon. Nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye. 1. Bs. Meşhed: Müessesetü tab ve'n-neşr, 1412.
- Allâme el-Hillî. *Tahrîru'l-ahkâm*. Thk. Şeyh İbrahîm el-Bahâdirî. Nşr. Müessesetü Sâdık. 1. Bs. Kum: İtimad matbaası, 1420.
- Apaydın, H. Yunus Apaydın. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*. 2. Bs. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Atik, Sefa. "Şîf Fıkhında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2019): 97-123. <https://doi.org/10.17859/pauifd.560857>.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. 1. Bs, 1 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Ca'fer Sübhânî. *Resâil ve Makâlât*. t.y.
- Coşkun, İbrahim. "Şîa'da İmamların Otoritesi". *DİCÜİFD* VII/1 (Diyarbakır 2005): 39.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Fıkh Usûlü*. Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr, 2009.
- Fâzıl Tûnî. *el-Vâfiye*. Thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî. 1. Bs, 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412.
- Gazzâlî. *Mustasfâ*. Trc. H. Yunus Apaydın. 2. Bs. İstanbul: Klasik, 2017.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Dâire-i matbaa-i şarkıyye, t.y.
- İbn İdrîs el-Hillî, Muhammed. *es-Serâir*. Thk. Komisyon. 2. Bs. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410.
- Kâdî İbnü'l-Berrâc. *el-Mühezzeb*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1406.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Mu'teber*. Thk. Nâsır Mükârim Şîrazî. Nşr. Müessesetü Şühedâ. Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-ħarâm*. Thk. Sadık Şîrazî. Nşr. İntişârâtü İstiklâl. 2. Bs. Tahran: İntişârâti İstiklâl, 1409.
- Muhakkık Kerekî. *Resâilü'l-Kerekî*. Thk. Muhammed Hassûn. Nşr. Mektebetü Ayetüllahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409.
- Muhakkık Kerekî, Şeyh Ali b. Huseyn. *Câmiu'l-makâsıd*. Thk. Müessesetü Âl-i beyt. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408.

- Nâsır Mekârim Şîrazî. *Envâru'l-usûl*. 2. Bs. Kum: Medresetü İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1427.
- Seyyid Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebûlkasım Gercî. 1. Bs. Tahran: Dânişkâh Tahran, 1346.
- Şehîd-i Evvel. *ed-Dürûs*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412.
- Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Cemâlüddîn el-Âmilî. *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmı's-Şerîa*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1419.
- Şerîf Murtazâ. *el-İntisâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415.
- Şerif Murtazâ. *en-Nâsırıyât*. Thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye. Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417.
- Şerîf Murtazâ. *Resâilü'l-Murtazâ*. Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. 1. Bs. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1405.
- Şeyh Bahâî, Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî. *Zübdetü'l-usûl*. Thk. Fâris Hassûn Kerim. 1. Bs. Kum, 1423.
- Şeyh Fevzî Âl-i Seyf. *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*. 1. Bs. Dâru's-safve, 1433.
- Şeyh Müfid. *el-Mesâilü's-sâğâniyye*. 2. Bs, 1 Cilt. Mihr matbası, 1414.
- Şeyh Müfid. *el-Muknia*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 2. Bs, 1 Cilt. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410.
- Şeyh Müfid. *et-Tezkira bi-usûli'l-fık*. Thk. Şeyh Mehdî Necef. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414.
- Şeyh Sadûk. *el-Mukni'*. Thk. KomisyonNşr. Müessesetü İmâm Hâdî. İtimad matbaası, t.y.
- Şeyh Tûsî. *el-Hilâf*. Thk. Komisyon. 2. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1407.
- Şeyh Tûsî. *el-Mebsût*. Thk. Muhammed Takî Keşfî. 1. Bs. Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387.
- Şeyh Tûsî. *er-Resâilü'l-Aşer*. Müessesetü Neşri'l-İslâmî: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- Tûsî, Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. *Uddetü'l-usûl*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. 1. Bs. Beyrut: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu, 2003.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik-Dâvûd ez-Zâhirî Örneği*. 1. Bs. Ankara: Son Çağ, 2015.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
6 (12), Güz / Autumn 2019, 293-313

CAFERİ FIKHINDA AKIL DELİLİNİN FÜRÛ FIKHA UYGULANMASI
-Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde-

Applying Evidence of Reason To Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Denizli, Türkiye. e-mail: atiksefa@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0002-7806-3971

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Mehmet DİRİK / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi. Fatih TOPALOĞLU / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 293-313

Atıf / Cite as: Atik Sefa. Caferi Fıkhında Akıl Delilinin Fürû Fıkha Uygulanması -Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde [Applying Evidence of Reason to Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 293-313.
<http://doi.org/10.17859/pauifd.652682>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iThenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with iThenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12) 2019: 293-313

CAFERİ FIKHINDA AKIL DELİLİNİN FÜRÛ FIKHA UYGULANMASI -Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde-

Sefa ATİK**

Öz.

Tüm fıkhî mezheplerin teşekkülünde olduğu gibi Caferî mezhebinde de mezhebin teşekkül süreci vahyin kesilmesi (onlar nas döneminin bitişi derler) ile birlikte mezhebin oluşumunda beşerin rolü kaçınılmazdır. Caferî mezhebinin dördüncü delili “akıl” olarak kabul edilmiştir. Özellikle İbn Haldûn’un tespiti ile sadece İslâm ümmetinin ürettiği bir ilim dalı olan fıkıh usulü ilminde beşerî rolün, kendisini genellikle akıl ekseninde göstermesi tabii bir durumdur. Sünnî mezheplerde aklın rolü kendisini bir sistem dâhilinde bazen kıyas bazen re’y bazen istihsân vb. kavramlar ile ifade ederken Caferî fıkhında kıyas bir delil, rey ve istihsân bir yöntem olarak kabul edilmediğine göre “fürû fıkhında akıl delili kendisini nasıl gerçekleştirmektedir?” sorusu önem arz etmektedir. İşte bu makale Caferî mezhebi fürûlarına “akıl” delilinin nasıl tatbik edildiğini örnek fürû fıkıh konuları üzerinde göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Caferî mezhebi, fıkıh meseleleri, akıl delili, firkanın icmâi, delil yokluğu

Applying Evidence Of Reason To Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-

Abstract.

As it is in formations of all fiqh sects, the role of humanity with the formation of sect, and discontinuation of revelation (it is also called “Nas period”) is inevitable in Jafari fiqh, too. Reason has been admitted as the fourth evidence of Jafari fiqh. With especially the finding of İbn-i Haldun, in fiqh procedure science which only Islamic Ummah has generated, it is a natural condition that the human role manifests itself in the axis of reason. While the role of reason in Sunni sects perform itself sometimes with the help of comparison, sometimes inference (ra’y), and sometimes giving up comparison and then applying verses and hadiths’ most convenient versions (istihsân) etc. within a system, it is an issue of wonder that how does evidence of reason perform itself in Fürû fiqh because comparison (analoji) cannot be counted as an evidence; and inference (ra’y) and giving up comparison and then applying verses and hadiths’ most convenient versions (istihsân) cannot be seen as methods in Jafari fiqh. So, this article aims to show that how is the evidence of reason be applied on sample fürû fiqh issues in Jafari fiqh.

• Bu makale Prof. Dr. Adnan KOŞUM yönetiminde hazırlanan “*Ca’ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temmel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, atiksefa@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7806-3971

Keywords: Jafari sect, fiqh issues, the evidence of reason, consensus (icma) of sect absence of evidence.

STRUCTURED ABSTRACT

Shia, the core of it is seen in Hijri 1. century and the oldest Islamic party completed its institutionalization after Hijri 4. century. Jafari fiqh applied in Iran today is important due to its unique policies. As it is in other Sunni sects, the sources of information start with the holy book Quran, sunnah, consensus; however, the fourth source is different from the other Sunni fiqh procedures with evidence of reason in Jafari sect referred to by his name and nicknames of their founding. Sorting of knowledge sources are Quran, sunnah, consensus, and comparison in Sunni fiqh procedure works. In these group of 4, there is no conflict among them. On the other hand, there is no difference in the first three points of the group of 4 when we consider Shia. However, there is a notable difference in the fourth point, and the fourth point is seen as principle of reason in fiqh procedure.

As it is in formations of all fiqh sects, the role of humanity with the formation of sect, and discontinuation of revelation (it is also called "Nas period") is inevitable in Jafari fiqh, too. Reason has been admitted as the fourth evidence of Jafari fiqh. With especially the finding of İbn-i Haldun, in fiqh procedure science which only Islamic Ummah has generated, it is a natural condition that the human role manifests itself in the axis of reason. While the role of reason in Sunni sects perform itself sometimes with the help of comparison (kiyas), sometimes inference (re'y), and sometimes giving up comparison and then applying verses and hadiths' most convenient versions (istihsân) etc. within a system, it is an issue of wonder that how does evidence of reason perform itself in Fürû fiqh because comparison (kiyas) cannot be counted as an evidence; and inference (re'y) and giving up comparison and then applying verses and hadiths' most convenient versions (istihsân) cannot be seen as methods in Jafari fiqh. So, this article aims to show that how is the evidence of reason be applied on sample fürû fiqh issues in Jafari fiqh.

It is a general idea in Islamic fiqh that reason or re'y (a term in the meaning of opinion put forth which is not formed with opinion, thought, comparison and revelation). This general idea is also valid in Jafari fiqh. On contrary to Sunni sects, Nas period (a term generally used to indicate the level of clarity of the word in the Fiqh procedure, in the sense of the book and Sunnah's statements, as a source of judgment) did not ended with the dead of Prophet Muhammad, and it continued almost two hundreds years more. According to them, the period before the Gaybet, which we call the period of imams (before Hijri 328/940) also refers to the Nas period., they did not accept the Ijtihad practice of extending the Nas towards meaning and purpose, which includes practices such as comparison (expansion of the application area of the provision in meaning), Ihsan (finding it nice to leave the comparison for the purpose), istislah (interpretation of purpose) abushab (sustaining the present situation), which dominated the Sunni sects until the beginning of the period of the unseen, since the existence of the imams. According to them, as long as the imams are alive, the process of declaring the Shar is still going on, and the evidence and methods used by the Sunni Faqih such as Ijtihad, kiyas, rey, ishsan and maslahat that lead to the Shar'ah are never needed.

Since there is no absence of nas (fikdanu'n-nas) at all times when the Imamate does not encounter the surprise of the unseen, they have unlimited nas in the face of

unlimited events. There is no alternative but to use the above-mentioned methods of conjecture in front of the Ahl al-Sunnah Faqih (Ahl al-Sunnah), who ended the nas period after the death of the prophet Muhammad and whose “nas limited problems are unlimited”. However, Jafari Fiqh has experienced the process of coming face to face with the unseen period with the fact that the events are limited and nas is unlimited. The Shia faqihs (Shaykh Mufid, Sharif Murtaza and Shaykh Tusi) based in Baghdad in the range of teacher-student who started “usul” work on the one hand and “tedvin” on the other hand in the process after the unseen have revealed Shia Fiqh “munderecat” with the works they wrote about both fûruya and procedure. This article consists of introduction, introduction of reason evidence to fiqh procedure, application of reason evidence to fûrû fiqh, conclusion and evaluation sections.

Gotta Baghdad-based procedures-both to establish the science of fiqh usul and fiqh usul centered works that enrich the science of furû scribes of fiqh as a sample of the issues that we have seen in the practical application of the evidence since the beginning of the procedure the head “hükmü'l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl” through the concepts of accrued. Thus, it is seen that the procedure in the exercise of the evidence of reason has become the same with the Sunni sects in some places. Again, in the examples of furu fiqh, it is observed that the principle of “the actual one is ibahe”, which is one of the general abusahab content, which is a mind-based method, is used very much. The flexible approach to Sunni transplants present in Shia fûrû works also points out that Sunni and Shia can have common commonalities.

GİRİŞ

Henüz hicri I. y.y'da ilk nüveleri görülen en eski İslâm fırkalarından biri olan Şîa, kurumsallaşmasını hicri IV. asırdan sonra tamamlamıştır. Bugün İran'da uygulamada olan Caferî fikhî; kendine has ilkeleri olması nedeniyle önem arz etmektedir. Dört büyük mezhepte olduğu gibi kurucu şahsiyetin ismi ve lakaplarıyla anılan Caferî mezhebinde de edille-i erbaa; Kitab, Sünnet, icmâ ile başlamakta ancak dördüncü delil akıl ile diğer Sünnî fikhî usullerinden ayrılmaktadır. Sünnî fikhî usulü eserlerinde edille-i şer'îyye sıralaması temel olarak Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde dört esas üzerinde istikrar kazanmıştır. Bu temel dörtlü tasnifte Sünnî mezhepler arasında ihtilâf bulunmamaktadır. Diğer taraftan Şîa'ya baktığımızda bu dörtlü tasnifin ilk üç sıralamasında da hiçbir farklılık göze çarpmamaktadır. Bununla beraber dördüncü maddede önemli bir farklılık dikkat çekmektedir. Dördüncü madde “akıl” ilkesi olarak usul-i fikhî sistemine girmiştir.

Bilindiği gibi nas ve tayin ile belirlenmiş imamet anlayışını (dolayısıyla imamların masumiyetini) iman mihverine yerleştiren inanç gruplarına Şîa denmektedir. Şîa kavramı, İsmailiyye, Zeydiyye gibi tahsîs ifade etmeksizin mutlak olarak kullanıldığında “İmâmiyye/İsnaşeriyye” mezhebi akla gelmektedir. Şîa'nın kahir ekseriyetini bu grup oluşturmaktadır. Bu grubun fikhî mezhebi ise Caferîliktir.

İslâm fikhînda şer'î-amelî bir konuda nassın mevcudiyeti durumunda akıl ya da rey'e başvurulamayacağı kesin kabuldür. Bu genel kural Caferî fikhînda da geçerlidir. Ancak Sünnî mezheplerin aksine Caferî mezhebine göre nas dönemi Hz.

Peygamber'in vefatı ile bitmemiş bilakis yaklaşık iki yüzyıl daha devam etmiştir. Onlara göre imamlar dönemi dediğimiz gaybet öncesi dönem (h. 260 (873) öncesi) aynı zamanda nas dönemi anlamına gelmektedir.

Nitekim onlar, imamların varlığını nas dönemi olarak niteledikleri için özellikle gaybet sürecinin başlangıcına kadar Sünnî mezheplerde egemen olan kıyas (hükümün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesi), istihsân (amaç uğruna kıyastan ayrılmayı güzel bulmak), istislâh (amaç eksenli yorum) istishâb (mevcut durumun sürdürülmesi) şeklinde uygulamaları içeren nasların anlam ve amaç yönünde genişletilmesi anlamındaki ictihâd uygulamasını¹ kabul etmemişlerdir. Onlara göre imamlar hayatta olduğu müddetçe şer'î beyan süreci devam etmekte olup Sünnî fakihlerin kullandıkları ictihad, kıyas, rey, istihsân ve maslahat gibi şer'î hükme götürücü delil ve yöntemlere asla ihtiyaç duyulmamıştır. İmametin gaybet sürprizi ile karşılaşmadığı tüm zamanlarda nasdan yoksunluk (fıkdânu'n-nas)² söz konusu olmadığı için sınırsız olaylar karşısında sınırsız nassa sahip durumdadırlar. Hz. Peygamber'in vefatı ile nas dönemini sonra erdiren "nasları sınırlı sorunları sınırsız olan" âmme³ fakihlerinin önünde yukarıda bahsedilen zan içerikli yöntemleri kullanmaktan başka çare bulunmamaktadır. Ancak Caferî fıkhi nasların sınırlı, olayların sınırsız olduğu gerçeği ile gaybet dönemi ile birlikte yüz yüze gelme süreçlerini yaşamıştır.⁴ Gaybetten sonraki süreçte bir taraftan tedvin bir taraftan usul işçiliğine başlayan hoca talebe silsilesi içerisindeki Bağdat Merkezli Şîî fakihler Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) hem fürûya hem usule dair yazmış oldukları eserlerle Şîî fıkıh münderecatını ortaya koymuşlardır. Bu makale giriş, Akıl delilinin usûl-i fıkha girişi, Akıl delilinin fürû fıkha uygulanması, sonuç ve değerlendirme bölümlerinden oluşmaktadır.

I. Akıl Delilinin Usûl-i Fıkha Girişi:

İbn Haldûn'un tespiti ile sadece İslâm ümmetinin ürettiği bir ilim dalı olan (i'lam enne hâzâ'l-fenn mine'l-fünûni'l-müstehdeseti fî'l-mille)⁵ fıkıh usulü ilminde beşerî rolün kendisini akıl ekseninde göstermesi tabii bir durumdur. Şer'î teklife ehil kişi davranışlarını düzenleyen fıkıh ilminin mantığı⁶ diyebileceğimiz fıkıh usulü disiplini Şîîlikte oluşumunu, Sünnî ekollere nispetle yaklaşık iki asır sonra tamamlamıştır. Şîî imamet teorisi gereği nas dönemi devam ettiği için usul ve fürûya ihtiyaç duyulmamıştır. Sünnî usulcülerin kullandıkları metotlara şiddetle karşı

¹ H. Yunus Apaydın Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 2. Bs (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 121-150.

² Ca'fer Sübhânî, *Resâil ve Makâlât*, t.y., 84.

³ "Amme" kelimesi ile Ehl-i Sünnet kast edilmekte olup aslında kavram içerisinde bir ironi de barındırmaktadır. Yani siz Ehl-i Sünnet olarak geneli kapsasanız da biz Şîîler hâssayız, yani özel bir topluluğuz, denilmektedir. Ahmed Fethullah, *Mu'cemü elfâzî'l-fıkhi'l-Ca'ferî*, 1. Bs (Dammam, 1415), 76.

⁴ Nâsır Mekârim Şîrazî, *Envâru'l-usûl*, 2. Bs (Kum: Medresetü İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1427), 3: 540-542.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Dâire- matbaa-i şarkıyye, t.y.), 507.

⁶ Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 42.

olunmuştur. Fakat içselleştirilen bu mezhebî muhayyile; gaybetin yüklemiş olduğu usûlî zorunluluk neticesi esneklik kazanmış ve böylece belli bir sistematik içerisinde muhalif kalınarak dahi olsa Sünnî fakihlerin usul anlayışlarına doğru evrilme başlamıştır. Kısacası sosyolojik bir gerçek olarak Sünnî dış dünyanın baskısı ile karşılaşan Şîî fakihler, rivayetlerin koyduğu çekinceleri dikkate alarak usul faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Nitekim Şeyh Tûsî fürû fikhî oluşturma nedenleri arasında *el-Mebsût* isimli eserinin girişinde “muhaliflerimiz ictihad ve kıyası kullanmadığımız için bize killet-i fürû ithamında bulunsalar da ben onlara kıyas ve ictihad kullanmaksızın istidlal yöntemlerini kullanarak imamların ahabârından hareketle kesret-i mesâil olunacağını ispatlayacağım”⁷ şeklinde dile getirmektedir. Şîî usulünü oluşturma safhasında rol alan Şeyh Müfîd⁸, talebeleri Şerîf Murtâzâ ve Tûsî'nin “akıl” konusuna müstakil bir başlık açmadan yeri geldikçe ve detaya girmeksizin “akıl, delîlü'l-akl” ifadeleri ile değinmelerde bulunmuşlar, örneğin Murtazâ usul-i fikhîtan konuşmanın “edille-i fikhî”tan konuşmak demek olduğunu⁹ ifade etmiştir. Tûsî, hocası Şerîf Murtâzâ gibi akıl konusuna müstakil bir başlık açmamış bilakis yeri ve zamanı geldikçe “akıl, delîlü'l-akl, hukmü'l-akl, edilletü'l-akl” kavramları altında açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin O, kelâmın “hazır mı ibâha mı” ifade ettiği hususunda belirleyici olan yöntemin *akıl* olduğunu söylemiştir.¹⁰ Bu durumda akıl; hem kendisi hem de edille-i fikhî hakkında beyan rolünü üstlenmiştir.

Şîî usul oluşumunu tamamladıktan iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesada delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Böylece bu dönemde akıl delilinin sisteme girmesiyle dört delil (edille-i erba) algısı netleşmiştir.

Şîa'da akıl delili bağlamında usulün oluşturulması ve kurumsallaşmasında öncü olan fakihler şunlardır: Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), İdrîs Hillî (ö. 598/1201), Muhakkik Hillî (676/1277), Allâme Hillî (ö. 726/1325), Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Muhakkik Kerekî (ö. 940/1533), İbnü's-Şehîdî's-Sânî (ö. 1011/1602), Şeyh Bahâî (ö. 1031/1621) ve Fâzıl Tûnî (ö. 1071/1660). Bu bağlamda Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ilk defa *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fikh* isimli eseri ile akıl konusuna değinmiş sonrasında talebeleri Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî *ez-Zerîa* ve *el-Udde* isimli eserlerinde *edille-i akl*, *aslu'l-akl*, *hukmü'l-akl*, *delîlü'l-akl* ifadeleri ile tikel bir akıl deliline vurgu yapmışlardır. Bu anlamda öncü

⁷ Şeyh Tûsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Takî Keşfî, 1. Bs (Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387), 1: 1-2.

⁸ Şeyh Müfîd'e göre, şer'î hükümler üçtür: Allah'ın Kitâbı, Nebisinin Sünnet'i ve imamların ahabârıdır. Bu asıllara ulaştırılan yollar ise üçtür. Bu üç yoldan birincisi “akıl”dır. Akıl sayesinde Kur'ân'ın huciyetini ve imamların ahabârını anlayabiliriz. Şeyh Müfîd, *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*, thk. Şeyh Mehdî Necef, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1414), 27.

⁹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 8.

¹⁰ Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 1. Bs (Beyrut: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417), 1: 10,106,108,110.

olmaları hasebiyle akıl delilini gerek usul ve gerekse fürû fıkıh alanında işlevsel hale getirmişler ve hoca talebe ilişkisi içerisinde bu üç müellif vizyoner bir rol üstlenmişlerdir. Bu dönem sonunda duraklayan usûlî harekete İbn İdrîs Hillî *es-Serâir* isimli eserinin başındaki mütalaalarıyla hareketlilik kazandırarak akıl delilini dörtlü delil sıralaması içerisinde yer vermiştir.¹¹ Akabinde talebesi Muhakkik Hillî dağınık ve sistemsiz olan akıl delilini hem sistematik ve hem de muhteva olarak bir tasnife tabi tutmuştur. Artık akıl delili, *edille-i erba'a* bağlamında netlik kazanmıştır.¹² Muhakkik Hillî'den sonra talebesi Allâme Hillî aynı minvalde yol alarak iczâ terimini akıl delili kapsamında zikretmiştir. Şehîd-i Evvel¹³ ile kapsam genişlemesine tutulan akıl delili Muhakkik Kerekî ile sosyal ve siyâsal sorunlarda anahtar rol üstlenmiştir. İbnü's-Şehîd-i Sâni ve Şeyh Bahâî ile Sünnileşme yoluna giren usul ilmi anonimleşmiş

¹¹ Nitekim O "inanıyorum ki bu eser bu alanda yazılanın en güzeli ve akranlarının en önünde olacaktır. Araştırma, delil ve nazar yoluna tabi olup, zayıf rivayet ve haberleri bıraktım. Derin araştırma ve tahkiklerim sonunda derim ki hak şu dört yolun dışında değildir: Ya Allah'tan gelen Kitâb ya Peygamberin mütevâtir ve müttefekün aleyh olan hadisleri yahut icmâ. *Şer'î meselelerde bu üç yol tükendiğinde şeriatın kaynaklarından olan akıl deliline yapışmak gerekir. Çünkü şeriat akıl üzerine ibkâ edilmiştir.* Muhammed İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, thk. Komisyon, 2. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410), 1: 46.

¹² Muhakkik Hillî, usûl-i fıkıh eseri olan *el-Meâric fî Usûli'l-Fıkıh* eserinde dağınık halde bahsettiği delilleri fürû fıkha dair olan *el-Mu'teber* isimli eserinin mukaddimesinde özet olarak yeniden değinmiştir. İlave olarak şimdiye kadar Murtâzâ'nın zımnen, İbn İdrîs'in sarihane dört olarak zikretmiş oldukları delillere istishâb'ı da ilave ederek beş madde zikretmiştir: *Kitâb, Sünnet, icmâ, akıl ve istishâb*. O, bu beş maddeyi *Müstenedü'l-Ahkâm* (ahkâmın dayandığı esaslar) olarak nitelemektedir. Görüldüğü gibi akıl artık edille-i şer'iyye arasında girmiş bulunmaktadır. Bu aynı zamanda diğer fıkıh ekollerinde olduğu gibi dörtlü delil algısının Caferî fıkında somutlaşması anlamında önemlidir. Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkik el-Hillî el-Hüzelî Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, thk. Nâsır Mükârim Şirâzî, nşr. Müessesetü Şühedâ (Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364), 1: 28.

¹³ Şehîd-i Evvel'in metodolojisinde akıl delilinin kapsamına gelince ona göre dördüncü delil akıldır. Şehîd-i Evvel, kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Muhakkik Hillî'nin (ö. 676) *el-Mu'teber*'inde zikretmiş olduğu akıl delili ile ilgili açıklamaların hem bir tekrarını yapmakta hem de yeni maddeler ilave etmektedir. Muhakkik Hillî, akıl delilini hitaba ilişkin olanlar ve aklın müstakil olarak belirleyici olduğu deliller diye ikiye ayırmakta idi. İkinci kısımda üç çeşit istishâbı zikretmiş idi. Şehîd-i Evvel Muhakkik Hillî'nin üç olarak (Lahnü'l-hitâb, Fahve'l-hitâb, Delîlül-hitâb) zikretmiş olduğu hitâb'a ilişkin delilleri altıya çıkarmıştır. Keza Muhakkik'in ikiye ayırdığı aklın müstakil olduğu delilleri de beşe çıkarmıştır. Ona göre dördüncü delil akıldır (delîlül-akl). Bu da ikiye ayrılır: Hitaba ilişkin olmayanlar ve aklın hitâba ilişkin olarak kavradıklarıdır. Hitaba ilişkin olmayanlar beştir (Aklî kazıyyeler, İstishâb-ı hâl'il-akl, Nefy, Berâet-i asliye, Ekall/Ekser olanı almak). İkinci kısım ise hitâb'a ilişkin olanlardır. Bunlar da (1-Mukaddime-i vâcib 2-Zıdd 3-Fahve'l-hitâb 4-Lahnü'l-hitâb 5-Delîlül-hitâb 6-İbâhe-Hazr) olmak üzere altıya ayrılmaktadır. *Aslında Şehîd-i Evvel'in yapmış olduğu en önemli şey daha önceki fakihlerin kıyas başlıkları altında yapmış oldukları taksimleri ve bu taksimler üzerinde yapılan tartışmalara neden olan "kıyas" konusunu farklı kavramlarla "akıl" delili başlığı altına yerleştirmesidir.* Muhammed b. Cemâlüddîn el-Âmilî Şehîd-i Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1419), 1: 50-55.

böylece akıl delili kapsamına mantık ilmi de girmiştir.¹⁴ Son olarak Fâzıl Tûnî ile birlikte akıl delili nihai kapsamına kavuşmuş ve bu kapsam günümüze kadar gelmiştir.¹⁵

II. Akıl Delilinin Fürû Fıkha Uygulanması

Bağdat merkezli fakihler tarafından usul ilmi oluşturularak kapsamlı usul eserlerinin kaleme alındığı Caferî fıkıh usulünde akıl delilinin kapsamı *aslu'l-akl*, *hukmü'l-akl*, *delîlü'l-akl*, delîl, edilletü'l-akıl ifadeleri ile usule serpilmiştir. Yine bu birikimin üzerine hoca-talebe ilişkisi bağlamında Hille merkezli fakihlerden İbn İdrîs, Muhakkık ve Allâme akıl delilini Caferî fıkıh usulünde dörtlü delil sistematiğine sokmuşlardır. Onların entelektüel birikiminin yolundan giden yukarıda isimleri zikredilen usulcüler tarafından nihai şekli verilerek akıl delilinin kapsamı (Aklî kazıyyeler, iczâ, nehyin fesada delalet etmesi, mukaddime-i vâcib, İstishâb-ı hâl'il-akl, Nefy, Berâet-i asliye, Ekall/Ekser olanı almak, Mukaddime-i vâcib, Zıdd, Fahve'l-hitâb, Lahnü'l-hitâb, Delîlü'l-hitâb, İbâhe-Hazr) çizilmiştir. Hille merkezli fakihler ve onları takip eden usulcüler akli delilinin yanında sisteme ictihadı da sokmuşlardır. Bunlara ilave olarak Safevî dönemi fakihlerinden Muhakkık Kerekî ictihad yöntemini bizzat Safevî devletinde uygulamaya sokmuştur.

Bu bölümde bir mukayese imkânı vermesi açısından Sünnî usul ve fürû eserlerinde akıl, kıyas, istihsân, istishâb ve maslahat kavramları ile gerekçelendirilen konulardan örnekleme olarak kullanılan meseleler seçilmiştir.¹⁶ Bu konuların Caferî fıkında ele alınış tarzları; akıl delilinin fikhî meselelere uygulanmasına dair somut bir sonuç verecektir. Bu anlamda ele alacağımız konular şu başlıklar altında toplanabilir:

¹⁴ Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-usûl*, thk. Fâris Hasün Kerim, 1. Bs (Kum, 1423), 164.

¹⁵ Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye*, thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412), 174.

¹⁶ Akıl delili bağlamında fürû fık'a dair eserlere müracaat ettiğimizde ilk olarak Bağdat ekolünden kelâmcı aynı zamanda fakîh olan Şeyh Müfid öne çıkmaktadır. Çünkü Şeyh Müfid'in fürû fıkha dair tek eseri olan *el-Muknia* aynı zamanda Ca'ferî fıkının fürû fıkha dair ilk eseridir. Eser, fıkıh bâblarına göre tedvin edilmiş bir ilmihal görünümündedir. Müellif meseleleri naklettikten sonra kelâmcı kimliğinin gereği olarak onların gerekçelerini de beliğ bir şekilde izah etmiştir. Şeyh Müfid, *el-Muknia*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410), 287, 675. Öte yandan Şeyh Müfid, fürûa dair bu eserinde "delîlü'l-akl" ifadesine neredeyse hiç yer vermemektedir. Sadece akıl delili ifadesine teklife medar olma bağlamında ibadetlerin "vücûb" şartlarının içerisinde değinmektedir. Yine birkaç yerde örneğin gaybet dönemlerinde "humus"un gerekli olmadığı ve kimlere tahsis edileceği gibi konulardaki ihtilâfî zikrederken *akıl ve eserin muktezası* gereği şeklinde ifade etmektedir.¹⁶ Keza, âdil imâmın olmadığı zamanlarda "akıl ve rey" sahibi fakihlerin sultanın yüklenmiş olduğu misyonu üstlenmesi gerektiğini beyan etmektedir. Caferî fıkının 11. Kitâbı olan *el-Muknia*'da da kelâm ve fıkıh ayrımının henüz yapılmadığı görülmektedir. Yine itikâd esasları tadat edildikten sonra fıkha giriş yapılmaktadır. Şeyh Müfid, *el-Muknia*, s. 29-39.

1. Necisü'l Ayn ve Necisü'l Hükm

Büveyhîler döneminde yaşayan ve Şîf alimlerce her yüz senede bir gelecek olan müçtehitlerinden sayılan Şerîf Murtazâ'ya¹⁷ "necisü'l ayn ve necisü'l hükm" farkı sorulmuştur. Murtâzâ'ya göre, ayn'lar necis olmaz. Çünkü onlar cisimlerden ibarettir. Cisimler ise birleşmiş ve birbirinin benzeri cevherlerden müteşekkildir. Birisinin necis olması diğerini de necis eder. Bu anlamda hınzır ve diğer hayvanlar arasında fark yoktur. Fakat ona göre bunun tersi bir sonuçla karşı karşıyayız: Necis kılmak/tencîs şer'î bir hükümdür. Bu nedenle "bu necisü'l ayn'dır" denilemez. Denilmiş olsa da mecazendir. Fukahâ'nın necisü'l ayn ve necisü'l hükm ayrımları onların örflerine dönüktür. Bu durum hem hayatında hem de öldükten sonra necisliğine hükmedilenlere göredir ki necisü'l ayn olan hınzır örneği bunu ifade eder. Diğer taraftan bazen tâhir bazen necis olarak nitelenenlere -zebh edilen hayvanın tâhir; aynı hayvanın meyte (leş) halinde necis olarak hükmedilmesi ya da kişiye kâfir iken necis; Müslüman olduktan sonra ise tâhir olarak hüküm verilmesine- *necisü'l hükm* derler.¹⁸ Yani cünüp olana bu vasıf temiz olmadığı için verilmiş olup onun necisliği hükümdir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Görüldüğü gibi Murtâzâ şer'îlik vasfının müctehid tarafından tayininin aklî ve mecazî bir çaba olduğunu bu vasfı tayin eden müessirin şeriat olduğunu vurgulamaktadır.

2. Eşek Etinin Haram Olması

"Eşek eti haram mıdır", meselesi aklî izahlar ile temellendirilmektedir. Bu konuda Sünnî mezheplerin görüşünü eleştiren Murtâzâ, "Bize göre ehlî olsun vahşi olsun iki eşek türü de mubahtır. Vahşi eşek noktasında fukaha arasında hilaf görmedim. Ehlî eşeğin helâl olması konusunda Sünnîler bize muhalefet ettiler. Gerçekte bizim delilimiz, icmâdır. Bir de buna ilave olarak 'Kul lâ ecidu/De ki bana vahyedilenin dışında haram şey görmüyorum'¹⁹ ayetidir. *Ayet haramları saymış gerisinin haramlığını da nefy etmiştir*. Haramlar içerisinde ehlî eşek yoktur. Yine 'innamâ' lafzı 'hasr' içindir. Yani ayette sayılanların dışına taşmaz"²⁰, demektedir. Haber-i vâhidle ameli kabul etmeyen Murtâzâ bu konuda gelen hadislerle akıl delili içeriklerinden olan "nefy delili" ile karşı çıkmış ve Kur'an'da söz konusu olan hükmü öne çıkarmıştır. Murtâzâ'ya göre akıl; haber-i vâhid ve kıyasın delil olmasını kabul etse de bunların delil olduğuna dair şer'î bir delil olmadığı için bunlar delil olarak kabul edilemez. O, haberlerin ifade ettiği ilim sıfatına sözü getirir. Kesbî ve zarurî ilim ayrımını yaparak bir kısım haberi ilim ifade etmediği için zikre değer bulmaz. Zikre değer olan haber, işiten için kat'î bir ilim ifade eden haberlerdir.²¹ Murtâzâ'nın

¹⁷ Şeyh Fevzî Âl-i Seyf, *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*, 1. Bs (Dâru's-safve, 1433), 49.

¹⁸ Şerîf Murtazâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hiyâm, 1405), 4: 346.

¹⁹ el-A'raf 6/145.

²⁰ Şerîf Murtazâ, *el-İntisâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415), 441.

²¹ Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebûlkasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 2: 657; Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebû'l-Kasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 1: 485.

mezhep içerisindeki temel duruşu haber-i vâhide karşı koymuş olduğu mesafe olduğu unutulmamalıdır.²²

3. Mut'a Nikâhı

Caferî fıkının diğer fık ekollerinden ayrışmasında alâmet-i fârika olarak kullanılan mut'a nikâhı aklî izahlarla temellendirilmiştir. Bu bağlamda kelâmcı ve ilk usul eserini tedvin eden Şeyh Müfid'in konu ile ilgili risâlesinden "akıl; mut'a'nın mefset ve zarar içermediği için mubah olduğunu gösterir" şeklinde nakil yapan talebesi Murtâzâ "mut'anın mübahlığı konusunda bu taifenin icmâsı dışında bazı gerekçeler vardır: Sahîh deliller ile sâbittir ki âcil ve êcil/uzak ve yakın bir zararı olmayan her bir menfaat *aklın zarûrî sonuçlarına* göre mubahtır. Öyleyse mut'a nikâhı *zarûret-i akıl ve asâlet-i akıl* ile de sabittir"²³ şeklinde aklî izahta bulunmaktadır. Eğer bu nikâhta êcil (uzak) zarara nasıl emin olabilirsiniz derlerse onlara "bunun uzak zararı olduğunu iddia edenlerin öncelik olarak delil getirmeleri gerekir ki zaten delil de yoktur" şeklinde cevap verilir.²⁴ Yine ona göre yasaklık ve nesh iddia eden kişinin delil getirmesi gerekir. "Ola ki bize bu konuda delil getirirler. Getirecekleri deliller ise ahbârdandır. Fakat bu deliller neticede ta'n ve taz'îften (hadis tenkidi) sâlim olsa da âhad haberlerdir. Usul ilminin genel kabullerine göre şeriatta âhad haberler ile amel caiz değildir"²⁵ şeklinde sözlerini sürdürmektedir. Konuyu aklî dirayet baskısı ile rivayet üstü bir şekilde ele alan Murtâzâ aklî izahlar ile meseleyi çözümlenmekte ve "*aslul-akl*"²⁶ kavramını öne çıkarmaktadır. Ona göre mut'anın yasaklığına dair ittifak olduğu batıldır. Netice olarak Şerif Murtâzâ ve yaşadığı dönemde akıl delili teorik alanda terim olarak gizemini korusa ve bir netlik görülme de pratikte delil-i nefy ve berâet kavramları ve haber-i vâhid'in delil değeri ile ilişik haldedir. Nitekim Şerif Murtâzâ, Caferî fıkında en kapsamlı usul eseri sayılan *ez-Zerîa* simli eserinde akıl deliline dair müstakil bir başlık açmamıştır. Yani Şerif Murtâzâ "akıl delili/delîlü'l-akl" konusunda bir kapsam çizmeksizin "delîlü'l-akl" dan bahsetmektedir.

4. Kuyu Bahsi

Usul konularından istihsân yöntemine dair tekrarlana gelen en genel örnek kuyuların temizliği meselesidir. Kuyu bahsi Sünnî mezhepler arasında özellikle Hanefî fıkında dirâî bir temel üzerinden ele alınarak istihsân²⁷ başlığı altında yorumlanmıştır. Ca'ferî fıkında konu hem rivâî hem usûlî metotlarla ele alınarak

²² Şeyh Fevzî Âl-i Seyf, *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*, 58.

²³ Şerif Murtazâ, *el-İntisâr*, 424.

²⁴ Şerif Murtazâ, *el-İntisâr*, 269.

²⁵ Şerif Murtazâ, *el-İntisâr*, 268-269. Peki bu durumda fıkın kaynağı nedir sorusunun Murtazâyâ göre cevabı Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıldır. Ancak o, sünnet ifadesinden mütevâtir haberleri anlamaktadır.

²⁶ Asl'ın düşünce faaliyetinin yönünü çizip onu yönlendirmesi demek, beyânî akıl yürütme işleminde usul kaidelerinden başlanması demektir. Bunlara "yönlendirici ilkeler" denir. Örneğin *eşyâda asl olan ibâhadır*, kuralı bu bağlamdadır. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 1. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2001), 155.

²⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr, 2009), 229.

farklı sonuçlara ulaşılmış ve bu anlamda iç ihtilâflara da sebep olmuştur. Nitekim kütüb-i erba'a müelliflerinden Şeyh Sadûk "Kuyuya kan damlaları düşerse ondan on kova çekilmelidir. Fare düşerse ondan bir kova çekilir.²⁸ Eğer fare tefessüh ederse yedi kova çekilir. İnsan düşer ve içinde ölürse yetmiş kova çekilir. İçki damlarsa bütün su çekilir.²⁹ Köpek veya kedi düşerse 30 ile 40 arasında kova çekilir"³⁰ görüşündedir.

Kuyudan çekilmesi gereken miktar konusunda üç çeşit görüşten birisi suyun tamamının çekilmesidir. Fakat suyun tamamını çekme mümkün olmuyorsa ya su çoktur ya da kaynağından sürekli çıkmaktadır. Bu durumda dört kişi sabahtan akşama kadar ortalama miktarda suyu çeker ve suyun temizliğine hükmedilir.³¹ Kuyudan suyu çekerken bu suyun geri kalan suyu necis etmesi mafûvv anhdır (fikhî bir sorun oluşturmaz).³² Görüldüğü gibi burada Hanefîlerin istihsân anlayışını telmih eden ifadeler dikkatten kaçmamaktadır.

Caferî fıkhdında İbn İdrîs'e kadar devam eden Tûsî hâkimiyeti ve mezhep içi sükûnet dönemi İbn İdrîs ile ortadan kalkmıştır. Öyle ki İbn İdrîs hedefine Şeyh Tûsî'yi koyarak onunla ciddî polemiğe girmiştir. Örneğin içerisinde kâfir insanının öldüğü kuyudan çekilmesi gerekli suyun miktarı hakkında "hepsini çekmek gerekir", demektedir. Getirdiği delil ise şudur: Kâfirin diri olarak suya dokunması anında suyun hepsi çekiliyorsa ölümü durumunda hepsini çekmek daha tercihe şayan aklî bir çıkarımdır.³³ Bu, aklî evleviyet kıyas istidlâlî çağına göre önem arz etmektedir. Çünkü Caferî fakihler ilkesel olarak kıyası kabul etmezler.³⁴

Dikkat çeken polemiklere bakıldığında artık "usul" ilminin gereklerinin zuhur ettiği ve usul ilminin ruhunda mündemiç olan ihtilâf karakterinin, Caferî fıkhdının fûrû alanlarında olağanlaşmış olduğu görülmektedir. Nitekim yine İbn İdrîs; kuyuya düşen insan bevlini ikiye ayırır: Erkekler ve kadınlar. Erkekleri "baliğ erkek, baliğ olmayan erkek ve süt içen çocuk" olarak üç kısma ayırırken kadını tek bir kısımda inceler ve kendisine "erkeklerle kıyas ederek kadınları da niye üçe ayırmadın diyenlere "bu kıyastır çünkü biz kıyas ile amel etmeyiz" demektedir. Kadınlar ise ister genç ister ihtiyar ister süt emen olsun hepsinden kırk kova çekilir. Niçin kadınların bevlinde kırk kova çekilir sorusunu sorar ve "imamlardan gelen mütevâtir rivayetler vardır"³⁵ cevabını verir. İbn İdrîs konuya dair bir haber nedeniyle burada kıyası reddetmiş olsa da bir üst paragrafta evleviyet kıyasına kapı açmış olması üzerinde düşünülmelidir.

²⁸ Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, thk. Komisyon, nşr. Müessesetü İmâm Hâdî (İtimad matbaası, t.y.), 32.

²⁹ Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, 29.

³⁰ Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, 30.

³¹ Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb* (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1406), 1: 22.

³² Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 23.

³³ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1: 22.

³⁴ Sefa Atik, "Şiî Fıkhdında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2019): 97-123.

³⁵ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1: 78.

Allâme Hillî'ye göre kuyulardan çekilmesi gereken su konusunda gelen rivayetler birbirleri ile çelişiktir. Bazen mutlak olarak bazen de takyit edilerek bize ulaşmıştır.³⁶ Kuyuya akan "bevl" konusunda uzun uzadıya farklı rivayetleri nakleden Allâme buradan iki fer' çıkarır:

1. İsim noktasından kâfir ve Müslüman'ın bevl arasında fark yoktur.

2. Kadın ile erkeğin bevl arasında fark yoktur,³⁷ demektir. Burada görüleceği üzere Şeyh Tûsî sonrası İbn İdrîs ile birlikte gelişen mezhep içi ihtilâf ve ictihâd farklılıkları usulün gerçek karakterini yansıtmaktadır.

Muhakkik Hillî; güvercin, tavuk, fare, köpek ve kedinin kuyuya düşmesi durumunda "dilâun yani birkaç kova yeter" görüşündedir.³⁸ Bu kuyudan abdest alan kişi sonra onda necaset olduğunu öğrense fakat bunun abdestten önce mi sonra mı olduğunu bilemese "fe'l-asl es-sıhha- asl olan sıhhattir", tespitini yapmaktadır.³⁹

Üstte geçtiği gibi konuya gerekçe kılınan hadislerde söz konusu olan "kuyuya köpek veya kedi düşse o kuyu necis olur mu?" sorusuna cevap olan "sana birkaç kova çeksen yeter/dilâun/yüczie" ifadeleri istihsânı andırmaktadır. Yine kuyudan çekilecek sular hakkında tahmini terâvuh/vardiyalı⁴⁰ su çekimi aslında istihsân yöntemini içeren bir durumdur.

Şehîd-i Evvel'in "isim ve miktarda farklılık olsa da necaset katlandıkça kuyudan su çekme de fazlalaşacaktır. Kovadan kovanın yanlarından ya da çamurundan suya düşenler affedilir"⁴¹ şeklindeki cümleleri yine kıyas ve istihsânı andırmaktadır.

Görüldüğü gibi usulün karakteri ve ictihâdın gerektirdiği sonuçlar ortaya çıkmış ve bu anlamda fürû fıkha çok seslilik egemen olmuştur. Neticede her müellif akıl delili anlayışına uygun olarak bazen kıyas ve bazen istihsân delilini andıran sonuçlara ulaşmışlardır.

5. Gasbedilen Eşyadan Faydalanma ve İczâ

Usul-ı fıkıh eserlerinde emir başlığı altında ele alınan konulardan birisi "emir lafzı ile emredilen şeyin" mükellef tarafından yerine getirilmesinin "emri yerine getiren mükellefin zimmetinden düşmesi hususunda yeterli bir (iczâ) sebep midir?"⁴² sorusudur. Caferî fıkhında mağsûb eşyâdan faydalanma konusu; "emir" in gereği ve bu bağlamda iczâ meselesi ile ilgi kurulmuş ve böylece ilk dönemlerden beri usul eserlerini meşgul etmeye devam etmiştir. Bu anlamda ilk usul müelliflerinden Murtaza *en-Nâsırıyât* isimli eserinde bu konuyu "mağsub arazi ve elbisede namazın

³⁶ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, thk. Komisyon, nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1. Bs (Meşhed: Müessesetü tab ve'n-neşr, 1412), 26.

³⁷ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 86.

³⁸ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 56.

³⁹ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 54.

⁴⁰ Muhakkik Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, thk. Muhammed Hassûn, nşr. Mektebetü Ayetüllahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409), 137.

⁴¹ Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412), 1: 121.

⁴² Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. H. Yunus Apyaydın, 2. Bs (İstanbul: Klasik, 2017), 578.

iczâ olduğunu kabul edenler vardır. Hâlbuki bize göre bu konuda iczâ'nın olmadığı konusunda icmâ vardır. Çünkü namaz kurbet (yakınlık) ve itaattir. Diğer yandan akıl; kabîh ve masiyet olan araçlarla ile Allah'a yaklaşılmayacağını bilir. Namazın gasptan ayrı olduğunu söyleyen fukaha derin yanlış içerisindedir. Akıl; başkasının arazisi veya evinde tasarrufta bulunmanın zulüm olduğunu ifade eder. Kuûd, kıyam, sücud ve rükû gibi namaza ait rükünler ev sahibinin, kendi evinde tasarrufuna engel olur"⁴³ demektedir.

Bu konu sonraki dönem usulcülerini de bir hayli meşgul etmiştir. Nitekim Allâme, Sünnî fakihlerin görüşleri ile birlikte konuyu daha da detaylandırarak sözlerini şöyle sürdürmektedir: Bu konuda birkaç bahis vardır: Namazın haram olduğu mekân, gasb edildiği bilinen mağsûb arazide namazın kendisi. Mağsûb arazide namaz konusunda Şâfiî haram olsa da sahihtir, demektedir. Malik ve Ebû Hanîfe de böyle düşünürler. Ahmed b. Hanbel; mağsûb arazide cumaya özel, cevaz vermiştir. Çünkü Ahmed'e göre cuma muayyen bir yerde kılınır. Gelmezler ise oraya getirilirler. Olaya imamet noktasından yaklaşarak cevap veren Allâme "bize göre imamın mağsûb arazide namaz kıldırması muhaldir. O, adildir; ondan *kabîh* işleri yapmak zuhur etmez" demektedir. Hâlbuki "bize göre burada namaz yasaklanmıştır. *İbadetlerde nehiy fesâdı iktizâ eder*. Muhaliflerimiz nehyin namaza ait olmadığını ifade ederek aynı sonuca gitmezler. Namaz kılarken boğulmakta olan adamı görüp imkân dâhilinde iken kurtarmamak; yangını gördüğünde ya da borcu var iken ilgili borcunu vermeden veya yangını söndürmeden namaz kılmak bu konunun örnekleridir" dedikten sonra Şâfiî'nin, buralarda nehiy fesada delâlet etmez, görüşüne Allâme Hillî şöyle cevap vermektedir: Namaz; kıyam kuûd gibi çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Gasb durumunda namaza ait bu fiillerden uzak olmak gerekir. Yukarıdaki örnekte nehiy namaza ait olup yangına ait değildir. Aksine bu durumda yangını söndürmek ve boğulanı kurtarmak görevini yapmak ile de memurdur. Fakat birisi daha güçlü emirdir. Üzerinde niza bulunan ihtilâflı mesele namazın fiillerine ilişkin olandır.⁴⁴ Bu anlamda mağsûb arazide namaz:

1. Kişi gasp olduğunu bilmiyorsa namazı sahih; biliyorsa namazı sahih değildir. Yine gasp olduğunu biliyor haram olduğunu bilmiyor ise mazur değil ve aynı zamanda namazı sahih değildir.

2. Kişi mağsûb yerde namaz kılmaya mecbur kalırsa -hapis vb. durumlarda- namazını orada kılar. Bu durumda haramlık kerahete dönüşür. Peki, bu durumda namazı vaktin sonuna tehir eder mi? Bu konuda ulema arasında ihtilâf vardır.⁴⁵

Konunun mağsûb eşyâ (elbise) bölümüne gelen Allâme; İbn İdrîs, kişi mağsûb bir elbise içerisinde sehven ama bilgisi olmasına rağmen namaz kılsa namazı sahih olur, demektedir. Oysa burada İbn İdrîs'in gasbı necaset bulaşmış elbiseye benzeterek

⁴³ Şerif Murtâzâ, *en-Nâsırıyât*, thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye (Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417), 206.

⁴⁴ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 298.

⁴⁵ Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 298.

“namaz sahih olur” şeklinde bir neticeye varması kıyastır; Hâlbuki bizde kıyas ile amel söz konusu değildir (*teorik olarak kıyas yoksa da görüldüğü gibi kaçınılması zordur*).⁴⁶

6. Kur’ân’a Abdestsiz Dokunma ve Okuma Meselesi

Hicri 3. asra kadar imamlardan nakledilen rivayet ve hadislerden müteşekkil olan Caferî fikhı bundan sonra rivayet mihverinden çıkararak özellikle Şeyh Tûsî’nin, mezhebin usul ve fûruna dair kalıcı eserleri kaleme almasıyla mansûs fıkha doğru yol almıştır. Dolayısıyla rivayet ve hadislerden müteşekkil olan fıkıh eserlerine “mansûs fıkıh” özelliği olan eserler denmektedir. Şeyh Tûsî sonrası Hille merkezli fakihlerle fıkıh ilmi, mansûs fıkıhtan ictihad içerikli istinbat yöntemlerini de devreye sokan müstenbat fıkha doğru yol almıştır. Zira artık mansûs lafızlar ile kifayet edilmeyecek Kitab ve Sünnet’in nasları aklî deliller ile yorumlanarak kavâid-i külliyelerle desteklenecektir. Bu yeni yöntemin öncüsü ise Şeyh Tûsî olacaktır. Bu anlamda Şeyh Tûsî, yaşadığı ilmî ortama uygun olarak tatbikî fıkha dair *el-Hilâf* adlı eserini yazmıştır. Buna ilave olarak Şeyh Tûsî *en-Nihâye* isimli eserini mansûs fıkıh için; *el-Mebsût* adlı eserini fûrû fıkıh için yazmıştır. *el-Hilâf* ise mukâren nitelikli bir eseri olup Şii-Sünnî ihtilâfını içermektedir. Fakihin fûrû fıkha dair eserleri onun usule dair görüşlerinin tatbiki ve sağlamsı kabilindedir.⁴⁷ Bu anlamda abdestsiz Kur’ân’a dokunma meselesi konusunda *el-Hilâf* 46. meselede Şeyh Tûsî şunları zikretmektedir: Kur’ân’ın yazılı bölümüne dokunmak cünüp, haiz ve abdestsiz kişiye caiz değildir. Etrafına dokunabilir. Ama sakınması efdaldır. Şâfiî, câiz değildir; Ebû Hanife, sadece cünüp ve hayızlıya câiz değildir; Dâvûd ez-Zâhirî ayırım yapmadan hepsine câiz değildir, demektedir. Bizim delilimiz ise *asl olan ibâhadır*. Yasak olması için delil gerekir. Ancak yazılı olan bölüm için “lâ yemessu (ona ancak temiz olanlar dokunur)” ayeti ile delil getirilmektedir.⁴⁸

Yine Şeyh Tûsî, 47. meselede “cünüp ve hayızlının Kur’ân okuması caizdir. Şâfiî, caiz değildir; Ebû Hanife, ayetin dışındaki şeyleri okur; Dâvûd, istediği gibi okur; Mâlik hayızlı hiçbir surette okuyamaz, ancak cünüp sevap amacıyla bir iki ayet okur, görüşündedirler. Bizim delilimiz Kur’ân’dan *kolayına geleni oku* ayetidir. *Asl olan ibâhadır*. Yasak için delil gerekir zaten fırkanın da icmâsı vardır”, demektedir.⁴⁹ Bu örneklerde görüldüğü gibi Tûsî usûl-fûrû dengesini kurmuştur. Aynı şekilde Tûsî “*el-Udde*” adlı usulünde sürekli kullandığı *delîlü’l-akl* ifadesi yerine fûrûya ait eserlerinde

⁴⁶ Allâme el-Hillî, *Muhtelefü’ş-Şîa*, thk. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, nşr. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1413), 94.

⁴⁷ Şeyh Tûsî, *er-Resâilü’l-Aşer* (Müessesetü Neşri’l-İslâmî: Müessesetü neşri’l-İslâmî, t.y.), 49-50.

⁴⁸ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, thk. Komisyon, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, 1407), 1: 99; Şeyh Tûsî her ne kadar Dâvûd b. Alî’ye bu görüşü nispet etse de Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî, cünüp ve hayızlı kişilerin Kur’an’a dokunması ve onu okumasına cevaz vermektedir. bk. Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik-Dâvûd ez-Zâhirî Örneği-*, 1. Bs (Ankara: Son Çağ, 2015), 257-263.

⁴⁹ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 101.

ekseriyetle “delil yokluğundan” ve “el-asl” ifadelerini kullanmaktadır. Yani buralarda geçen akıl delili daha çok “akıl vardığı sonuç” anlamını içermektedir.

7. Oruçlunun Unutarak Yemesi ve İçmesi

Şîi fakihler oruçlunun unutarak yiyip içmesi konusunda rivayete dayalı bir gerekçeyle mi yoksa akıl delili kapsamında olan fikhî yöntemleler mi konuya yaklaşacaktır, sorusu akıl delilinin fikhî meselelere tatbikinde önemli bir ipucu verecektir. Dolayısıyla oruçlunun unutarak yiyip içmesi konusunda Şeyh Tûsî “kişi unutarak yese içse orucu bozulmaz. Keza unutarak cima etse de bozulmaz. Şâfiî ve talebeleri, Hz. Ali, İbn Ömer ve Ebû Hureyre’den gelen rivayetler de böyledir. Evzaî, Sevrî, Ebû Hanife’de aynı görüştedir. Yalnız Ebû Hanife, kıyas bozulmasını gerektirirken ben istihsânen bozulmayacağını söylüyorum, demektedir. Ebû Hanife burada oruç hariç habere bakar; oruç dışındaki ibadetlerde nisyân (unutma) ve sehvi (yanılma) eşdeğer kabul etmiştir. Mâlik; bozulur ama keffâret gerekmez, görüşündedir. Ahmed; yeme de bizim gibi düşünürken, cima konusunda kaza ve keffâret gerekir, demektedir. Bizim delilimiz fırkanın icmâsı ve *berâet-i zimmet asıldır* kaidesidir. Zira unutan için kaza ve keffâret konusunda delil yoktur” demektedir. Tûsî burada birisi Şîi diğeri Sünnî kaynaklı olan iki Ebû Hureyre hadisi ile konuyu müdellel hale getirir: Ümmetimden hata, nisyân (unutma) ve ikrah (zorlama) ile yapılan şeyin günahı kalkmıştır. Nitekim Ebû Hureyre, kim oruç tutar sonra unutarak yer ve içer ise orucunu tamamlasın. Ona kaza yoktur. Allah onu yedirmiş ve içirmiştir,⁵⁰ hadisini nakletmektedir. Görüldüğü gibi konu *akıl delilinin alt başlıklarından birisi olan berâet prensibi* ile gerekçelendirilmiştir.

8. İkrâh Meselesi

Tûsî *el-Hilâf* 4. meselede bir kişi elfâz-ı küfür üzerine ikrah edilir ve o kelimeyi söylerse bu durumda küfrüne hükmolunmaz karısı bâin talakla boş olmaz. Bu konuda tüm fukaha aynı görüştedir. Ancak Ebû Hanife; kıyâsa göre hanımı bâin olmasa da istihsânen bâin olur, demektedir. Bize göre ise “fırkanın icmâi vardır. *Asıl olan bakâu'l akd'tir*. Bâinliği bir delile muhtaçtır” diyerek aklî bir delil olan *berâet-i asl'* a işaret etmektedir. Bu ilke gereği kesin bir bilgiye dayalı olan nikâh akdinin devamı arızî bir şüpheyle izale edilemez.⁵¹

9. Hamam Suyunun Necisliği Meselesi

Allâme Hillî'nin dayısı olan Muhakkik Hillî, hamam suyunun necisliği meselesinde Ebû Cafer'den gelen “hamam suyu içerisinde necis bir madde olsa da bunda sakınca yoktur. Zaruret, usr (zorluk) olduğu ve hareci (darlık) def etmek için ruhsat zorunlu olmuştur. Suyun necaseti götürmesi durumu olmak üzere necis maddenin azı da çoğu da zarar vermez” rivayetini naklederek konuyu rivayet ekseninde zaruret kavramı ile çözüme ulaştırmakta ve Sünnî usuldeki gibi istihsân

⁵⁰ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, I, 186.

⁵¹ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 503.

kavramını kullanmamaktadır.⁵² Günlük hayatın rutin akışı içerisinde insanların karşılaşabileceği necasetlerden affedilebilecek olanlar ve affedilecek miktarlar konusunda nas olduğuna dikkat çekilmektedir. Öyleyse nas varsa ne kıyasa ne de Sünnilikte olduğu gibi istihsâna gerek duyulacaktır.

10. Kelb ve Hınzırın Salyası Meselesi

Muhakkık Hillî; köpek, domuz ve aynı zamanda ikisinin salyaları necisü'l-ayn'dır. Bu anlamda kendine "kelb" ismi verilen şeyler necistir. Bu iki hayvan dışındakiler tâhirdir.⁵³ Köpeğin yaladığı kabın temizliği konusunda Tûsî *el-Hilâf* 136. mesele'de "Birinizin kabını köpek yalarsa içindeki su necis olur. Bu su insanın bedenine ya da elbisesine damlarsa onu yıkamak gerekir. Sayıya -üç veya yedi defa gibi- riayet edilmez. Şâfiî isabet eden her yeri yedi defa yıkamak gerekir, görüşündedir. Delilimiz, necis olan suyun dokunduğu yerin yıkanmasıdır. Bize göre sayı konusu *delile muhtaçtır*. Bunun 'vulû-yalama'ya benzetilmesi kıyastır ki biz bununla amel etmeyiz" demektedir. Burada görüldüğü gibi yalama ile damlayarak isabet etme arası aklî bir yorumla tefrik edilmiştir. Tûsî *en-Nihâye*'de "Köpeğin yaladığı yer birisi toprak olmak üzere 3 defa yıkanır. Şarap ve sarhoş edici şey için 7 defa yıkanır"⁵⁴ demektedir. *el-Hilâfta*, birinizin kabını hınzır yalasa bu kabın hükmü köpeğin hükmü gibidir. Bütün fakihler bu görüştedir. Şâfiî mezhebinden İbn Kâs; sayı "kelb"e mahsustur görüşündedir" demektedir. Şeyh Tûsî konuyu iki şekilde delillendirmektedir:

1. Dil açısından "hınzır"a "kelb" ismi verilebilir. "Kelb" konusundaki haberler burada da kullanılır. Nitekim dil âlimi İbn Cevherî, *es-Sihâh* adlı lügatinde "kelb" her kuduz ve yırtıcı olandır, demektedir.

2. Sair necasetlerin (her hangi bir necaset tayini olmaksızın) bulaştığı kaplar da üç defa yıkanır. Hınzır da necistir".⁵⁵

Muhakkık Hillî'ye göre "köpeğin yaladığı kap birisi toprak ile olmak şartıyla üç defa yıkamak ile temizlenir. Mezhebimizin geneli böyle düşünür. Yedi defa yıkamak ise efdaldır. Müfîd, *el-Mükniya* isimli eserinde ikincisi toprak olmak şartı ile üç defa yıkamak ile temizlenir, sonra kurutur ve kullanır, görüşünü zikretmektedir. İbn Cüneyd⁵⁶ yedi defa yıkar görüşündedir. Şâfiî ve Ahmed'de bu görüştedir. Ebû Hanîfe bir kere yıkamakla temiz olma noktasında galebe-i zannı esas almaktadır. Ammâr'ın, 'hamr'dan dolayı yedi defa yıkar; "kelb"den de aynı rivayetini esas alan mezhebimizde köpeğin yaladığı şeyler için üç, beş ve yedi defa yıkanır' rivayeti esastır. Bu rivayette geçen tahyîr ifadesi *ekall üzerine ziyadenin kesinliğini düşürmektedir*. Keza bir diğer

⁵² Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 42.

⁵³ Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Şerâ'iu'l-İslâm fi mesâ'ili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*, thk. Sadık Şîrâzî, nşr. İntişârâtü İstiklâl, 2. Bs (Tahran: İntişârâtü İstiklâl, 1409), 1: 42.

⁵⁴ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 187.

⁵⁵ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 187.

⁵⁶ İbn Cüneyd'in Sünnilikle itham edildiği ve ilk usûlî olduğu hususunda bk. Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, 2. Bs (Mihir matbası, 1414), 56-59.

rivayette ‘önce bir defa toprak ile olmak üzere sonra arkasından iki defa su ile yıka’ şeklinde gelmektedir”. Bu rivayetlerdeki tearuz sorununu ele alan Muhakkik Hillî, ziyade yıkamalar müstehablğa yorumlanır⁵⁷, demektedir.

Bu geniş açıklamalardan sonra Muhakkik Hillî “hepsinin istidlâli zayıftır. Domuzun köpekten daha şerli olduğu kabuldür fakat hınzırın içtiği kabın hükmünün de aynı olmasını kabul etmeyiz. Şeyhimizin istidlâli zayıftır. Bu anlamda “hınzır”ı “kelb” diye isimlendirmek caiz, değildir. Mecazen desek bile yine domuz kaynaklı necaseti üç defa yıkama konusunu kabul etmeyiz. Kabul etsek bile toprak ile yıkamayı şart koşmayız. Sair necasetlerde söz konusu olan bir defa yıkamak yeterlidir, ziyade olan ise ihtiyat içindir⁵⁸ şeklinde konuyu özetlemektedir.

Muhakkik Hillî toprak yerine kullanılan diğer temizlik maddelerine değinerek Şeyh Tûsî’nin *el-Mebsût* isimli eserinden naklen şunları zikretmektedir: “toprak bulamaz ise su ile yetinir. Toprak dışında çöven otu gibi şeyler bulursa toprak yerine geçer. İbn Cüneyd’de böyle düşünür. Çünkü çöven otu kirliliği giderme hususunda topraktan daha etkilidir. Buradaki tereddüdün menşei ‘toprak ile yıkama emri ve bu emirdeki maslahatın toprak dışı şeylerle hasıl olup olmayacağına kesin olarak bilenmemesidir’. Eğer bu amaç kesin olarak bilirse toprak dışı şeylerle de sahih olur⁵⁹. Allâme Hillî; *Tahrîru’l-Ahkâm* isimli eserinde “her aynı temiz olan hayvanın artığı da temizdir. Her necisü’l ayn olan hayvanın artığı da necistir⁶⁰ diyerek kıyası andıran akli bir yol takip etmektedir.

Şeyh Tûsî’nin, “ hınzır”ın yaladığı kabın hükmünü “kelb”in yaladığı kabın hükmüne kıyas kavramını kullanmaksızın “isimde iştirak”tan hareketle taşıması zorlama bir yorum olduğu görülmektedir. Diğer yandan tartışmalarda mevcut olan mezhep içi çok seslilik örneği ilmi hayata dair bir belge niteliğindedir.

11. Cuma Namazı Bağlamında Akıl Delili

Safevî dönemi fakihlerinden olan Muhakkik Kerekî müctehid-devlet ilişkilerinde karşılaşılabilen sorunlara çözümler getirerek siyâset fıkhını tanzim etmiştir.⁶¹ Nitekim gaybet döneminde Cuma namazı caiz midir, şartları oluşur mu, gibi devlet ile ilgili sorulara cevap aramış ve bu konuları istikrara kavuşturmuştur. Bu konuda iki görüş var olduğunu ifade etmektedir:

⁵⁷ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 458.

⁵⁸ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 460.

⁵⁹ Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 59.

⁶⁰ Allâme el-Hillî, *Tahrîru’l-ahkâm*, thk. Şeyh İbrahim el-Bahâdirî, nşr. Müessesetü Sâdık, 1. Bs (Kum: İtimad matbaası, 1420), 5: 50.

⁶¹ Bu usûlî seyr; Humeyni’nin “Şeriat ve akıl Hz. Peygamber ve Emîrul-müminîn çağında geçerli olan hükümet ve yönetim örgütünün bu gün dahi geçerli olduğunu ispat eder” demesine eşzamanlı olarak Şî‘ siyaset fıkhında yeni bir kavram olan *velâyet-i fakihin* otoritesinin gerçekleşmesi ile sonuçlanmıştır. Böylece gaybet zamanı imamsızlık durumunda imamın yerine geçecek şahsın gerekliliği akli olarak temellendirilmiş olmaktadır. İbrahim Coşkun, “Şîa’da İmamların Otoritesi”, *DİCÜİFD* VII/1 (Diyarbakır 2005): 39.

a-Men yani câiz değildir. Tûsî, Murtâzâ, Salâh, İbn İdrîs Cuma'nın geçersiz olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Çünkü Cuma, İmam ve onun nasb ettiği (atadığı) nâibinin (vekil) kıldırması gereken bir ibadettir. Bu şart ortadan kalkınca namazın farziyeti de ortadan kalkar. Bu durumda zimmette öğle namazı dört rekât olarak sabit kalmaktadır. Âhad ahbârla amel câiz değildir. Muhakkik Kerekî bu görüşlere katılmaz ve ilâve eder: Aslında der, bu şartın öne sürülmesi geçersizdir. Emin ve şartları haiz bir fakih; zaten imam tarafından naspedilmiş olup onun adına hüküm verir. Hüküm ve fetva verme yetkisi olan fakih nasıl Cuma namazı kıldıramaz!⁶²

b-Cevaz söz konusudur. Mûteahhirûn fakihler bu görüştedir. Cuma'nın cevazına bir delil de *istishâb-ı hâl* ilkesidir. Tüm Müslümanlar gaybete kadar cumanın farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Öyleyse bu istishâb gaybetten sonra da geçerli olmalıdır.⁶³ Görüldüğü gibi Muhakkik Kerekî, mevzuyu direk akıl delili ve aynı zamanda akıl kaynaklı istishâb delilini devreye sokarak sonuca götürmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ele aldığımız Caferî fıkında akıl delilinin aklî içeriğinin fûrû fıkha uygulanması başlığında şu neticelere ulaşılmıştır:

1-“İmâmet”, “imamların hucceti” ve “imamların gaybî ilimlere sahip olması” gibi itikâdî hususları içeren bir gelenekten gelerek teessüs eden Caferî fıkıh usulü disiplini tabii bir sonuç olarak imamları teşrî kaynağı saymış, onların görüşlerinin katiyetine iman etmiş ve bu konuda münakaşayı gayri kabil görmüştür. Bilginin kaynağı olarak mütalaa edilen İmâm; epistemolojik kaynak değeri kazanmıştır. Bu ise Sünnî-Şîî usulünün ayrıldığı yerlerdendir.

İmamların dilinde ve usulün oluşma döneminde “akıl” delili, daha çok mezhebin prensiplerini anlama fonksiyonunu üstlenirken usulün oluşumunu tamamlaması ile birlikte fikhî naslar arasında sebep sonuç ilişkisi kurarak mantikî bir neticeye ulaşmak için araçsallaştırılmıştır. Usulün oluşturulma sürecinin ilk dönemlerinde “delîlü'l-akl, edilletü'l-akl” şeklinde görülen akıl delilinin ne muhtevası ne de mahiyetine dönük sarîh bir açıklama görülmemektedir. Ancak ilerleyen iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesâda delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Yukarıda sayılan gerekçeler nedeniyle aklî bir mesele olan ictihâd mevzusu Şîîlikte imamlardan yaklaşık 200 yıl sonra başlarken Sünnîlikte sahabe ile başlamaktadır. Yani Sünnî fıkı için ictihâd kapısı kapandığında Şîî fıkı için yeni açılmıştır.

⁶² Şeyh Ali b. Huseyn Muhakkik Kerekî, *Câmiu'l-makâsid*, thk. Müessesetü Âl-i beyt (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408), 1: 375-376.

⁶³ Muhakkik Kerekî, *Câmiu'l-makâsid*, 1: 378.

2-Gerek Bağdat merkezli usul-i fıkıh ilmini tesis eden ve gerekse usul- i fıkıh ilmini zenginleştiren Hille merkezli fakihlerin fürû fıkha dair eserlerinden örneklem olarak almış olduğumuz meselelerde görüldüğü gibi usulün başlangıcından beri akıl delilinin pratik uygulamaları “hükmü’l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, asâlet-i adem, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl, ibâha-i aslî nefy, delîl-i nefy, fe’l-asl es-sıhha” kavramları üzerinden tahakkuk etmiş bulunmaktadır. Böylece akıl delilinin tatbikindeki usulün, yer yer Sünnî mezheplerle aynileştiği görülmektedir.

3-Fürû fıkha dair mesâil’de görüldüğü üzere teorik olarak Sünnî kıyas ve istihsân yöntemleri benimsenirse de toprak bulamaz ise su; su bulamaz ise çöven ile temizlik örneğinde istihsân ilkesi; kelb-domuz benzetmesi ve necasetler arasındaki mukayeselerde kıyas ilkesi göze çarpmaktadır. Yine içerisine necaset düşen kuyudan çekilmesi gereken miktar ve çekilen suyun diğer suyu necis etme ihtimalinin mafûv anı olması örnekleri Hanefî fakihlerin zaruret nedeniyle istihsânını andırmaktadır.

4-Burada not alınması gereken diğer önemli nokta akıl delilinin usulü fıkha girmesi ile birlikte usul; meselelere farklı açıdan yaklaşmayı gerektirmiş ve ilgili meselelere farklı hükümlerin isnat edilmesine sebep olmuş bu da yeni dönemde mezhep içi ihtilaflara yönelme zorunluluğunu gerektirmiştir. Böylece mezhep içi ihtilâf kültürü teessüs etmiştir. Diğer yandan tartışmalarda mevcut olan mezhep içi çok seslilik örneği ilmî hayata dair bir belge niteliğinde sayılabilir

5-Şîî fıkında ictihâd tartışmaları ilk olarak kıyas bağlamında başlamıştır. Usul öncesi ve tedvin dönemi başlarında kıyas konusunda ciddî gelgitler yaşayan Caferî fakihler; ahkâmın dayandığı illetleri aklî yollarla araştırmayı kabul etmezlerken sonraki dönemlerde bu eşik aşılmıştır. Bu tarz aklî faaliyetleri nasların zahirinden kıyâs-ı evlâ, nasların umumî anlamlarından ise mefhum terimleri altında tatbik etmişlerdir. Neticede onlar ilkesel olarak kıyası kabul etmeseler de fürû fıkhıta yer yer evleviyet kıyasını devreye sokmuşlardır.

6-Akıl, siyasete ilişkin sorunların izah ve tesisi bağlamında teorik ve pratik yeni ictihâdların (Cuma namazı örneği) oluşumu ile fürû fıkha katkı sağlamıştır.

7- Fürû fıkha akıl delilinin tatbik edilme süreçlerinde haber-i vâhid ile ameli kabul etmeyen fakihlerin elinde akıl delili içerikleri, muhalif tarafın ileriye sürmüş olduğu haberleri “nefy delili, adem-i delil” yöntemleriyle reddetmek amacıyla kullanılmıştır. Böylece akıl delili içerikleri “delil olsaydı kullanırdık, haber-i vâhid delil olarak kullanılamaz” şeklinde bir mücadele aracına dönüşmüştür.

8-Yine fürû fıkıh örneklerinde aklî temelli bir yöntem olan genel istishâb içeriklerinden “asl olan ibâhedir” prensibinin ziyadesiyle kullanıldığı görülmektedir.

9-Şîî alimlerin kendilerine dair fürû eserlerinde mevcut olan Sünnî nakillere mezhep ayrımı yapmadan rahat yaklaşımları, Sünnî ve Şîîlerin ortak müştereklerde bulunulabileceklerinin bir işareti olarak algılanabilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Fethullah. *Mu'cemü elfâzî'l-fikhî'l-Ca'ferî*. 1. Bs. Dammam, 1415.
- Allâme el-Hillî. *Muhtelefü's-Şîa'*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Nşr. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 1. Bs. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1413.
- Allâme el-Hillî. *Müntehâ'l-matlab*. Thk. Komisyon. Nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye. 1. Bs. Meşhed: Müessesetü tab ve'n-neşr, 1412.
- Allâme el-Hillî. *Tahrîru'l-ahkâm*. Thk. Şeyh İbrahîm el-Bahâdirî. Nşr. Müessesetü Sâdık. 1. Bs. Kum: İtimad matbaası, 1420.
- Apaydın, H. Yunus Apaydın. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*. 2. Bs. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Atik, Sefa. "Şîf Fıkhında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2019): 97-123. <https://doi.org/10.17859/pauifd.560857>.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. 1. Bs, 1 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Ca'fer Sübhânî. *Resâil ve Makâlât*. t.y.
- Coşkun, İbrahim. "Şîa'da İmamların Otoritesi". *DİCÜİFD* VII/1 (Diyarbakır 2005): 39.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr, 2009.
- Fâzıl Tûnî. *el-Vâfiye*. Thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî. 1. Bs, 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412.
- Gazzâlî. *Mustasfâ*. Trc. H. Yunus Apaydın. 2. Bs. İstanbul: Klasik, 2017.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Dâire-i matbaa-i şarkıyye, t.y.
- İbn İdrîs el-Hillî, Muhammed. *es-Serâir*. Thk. Komisyon. 2. Bs. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410.
- Kâdî İbnü'l-Berrâc. *el-Mühezzeb*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1406.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Mu'teber*. Thk. Nâsır Mükârim Şîrazî. Nşr. Müessesetü Şühedâ. Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-ħarâm*. Thk. Sadık Şîrazî. Nşr. İntişârâtü İstiklâl. 2. Bs. Tahran: İntişârâti İstiklâl, 1409.
- Muhakkık Kerekî. *Resâilü'l-Kerekî*. Thk. Muhammed Hassûn. Nşr. Mektebetü Ayetüllahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409.
- Muhakkık Kerekî, Şeyh Ali b. Huseyn. *Câmiu'l-makâsıd*. Thk. Müessesetü Âl-i beyt. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408.

- Nâsır Mekârim Şîrazî. *Envâru'l-usûl*. 2. Bs. Kum: Medresetü İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1427.
- Seyyid Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebûlkasım Gercî. 1. Bs. Tahran: Dânişkâh Tahran, 1346.
- Şehîd-i Evvel. *ed-Dürûs*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412.
- Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Cemâlüddîn el-Âmilî. *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmı's-Şerîa*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1419.
- Şerîf Murtazâ. *el-İntisâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415.
- Şerif Murtâzâ. *en-Nâsırıyât*. Thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye. Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417.
- Şerîf Murtazâ. *Resâilü'l-Murtâzâ*. Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. 1. Bs. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1405.
- Şeyh Bahâî, Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî. *Zübdetü'l-usûl*. Thk. Fâris Hassûn Kerim. 1. Bs. Kum, 1423.
- Şeyh Fevzî Âl-i Seyf. *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*. 1. Bs. Dâru's-safve, 1433.
- Şeyh Müfid. *el-Mesâilü's-sâğâniyye*. 2. Bs, 1 Cilt. Mihr matbası, 1414.
- Şeyh Müfid. *el-Muknia*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 2. Bs, 1 Cilt. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410.
- Şeyh Müfid. *et-Tezkira bi-usûli'l-fık*. Thk. Şeyh Mehdî Necef. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414.
- Şeyh Sadûk. *el-Mukni'*. Thk. KomisyonNşr. Müessesetü İmâm Hâdî. İtimad matbaası, t.y.
- Şeyh Tûsî. *el-Hilâf*. Thk. Komisyon. 2. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1407.
- Şeyh Tûsî. *el-Mebsût*. Thk. Muhammed Takî Keşfî. 1. Bs. Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387.
- Şeyh Tûsî. *er-Resâilü'l-Aşer*. Müessesetü Neşri'l-İslâmî: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- Tûsî, Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. *Uddetü'l-usûl*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. 1. Bs. Beyrut: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu, 2003.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik-Dâvûd ez-Zâhirî Örneği*. 1. Bs. Ankara: Son Çağ, 2015.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
6 (12), Güz / Autumn 2019, 314-325.

“YENÂBİÜ'L-YAKÎN FÎ İHYÂİ ULÛMÎ'D-DÎN” ADLI ESERİN MÜELLİF TESPİTİ
Determination of Author of The Work “Yenâbü'l-Yakın Fı İhyâi Ulûmî'd-Dın”

Yasin KARAKUŞ

Öğrt. Gör. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı; e-Mail: ykarakus78@gmail.com, ORCID NO: 0000-0003-4446-0650.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Talip AYAR / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi M. Salim GÜVEN / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 31 Ekim / October 2019
Kabul Tarihi / Accepted: 29 Aralık/December 2019
Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019
Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa/ Pages:** 314-325.

Atf / Cite as: Karakuş Yasin“Yenâbü'l-Yakîn Fî İhyâi Ulûmî'd-Dîn” Adlı Eserin Müellif Tespiti.
[Determination of Author of The Work “Yenâbü'l-Yakın Fı İhyâi Ulûmî'd-Dın]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 314-325.

<http://doi.org/10.17859/pauifd.640654>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.
www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD, 6 (12) 2019: 314-325

“YENÂBİÜ'L-YAKÎN FÎ İHYÂİ ULÛMİ'D-DÎN” ADLI ESERİN MÜELLİF TESPİTİ

Yasin KARAKUŞ*

Öz

Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığında 2574 numara ile kayıtlı olan, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir eserdir. Eser, muhtelif kaynaklarda Bostanzâde Mehmed Efendi'ye ait bir *İhya'u ulûmi'd-dîn* tercümesi olarak geçmektedir. Eserle ilgili yapılan çalışmalarda öncelikle eserin kaynaklardaki bilgilerinin doğru olup olmadığı araştırılmış ve eserin içeriği ile kayıtlardaki bilgileri arasında bazı tutarsızlıklar bulunduğu anlaşılmıştır. Özellikle eserin Osmanlı padişahı Sultan I. Ahmed'e sunulduğu ifade edilmesine rağmen Bostanzâde Mehmed Efendi'nin, Sultan I. Ahmed tahta çıkmadan önce vefat etmiş olması bu tutarsızlıklardan biri olarak görülmüştür. Bu tutarsızlıkların giderilmesi amacıyla esere ait farklı nüshalar araştırılmış, eserin kime ait olduğu tespit edilmeye çalışılmış ve bunun bir *İhya'u ulûmi'd-dîn*'in tercümesi olup olmadığı araştırılmıştır. Eserin müellifi ile ilgili yapılan çalışmalarda, eserde yer alan şairlerden üçünde “Mehmed/Muhammed” ismi tespit edilmiştir. Bu ismin eserin müellifi olduğu kanaatindeyiz. Eserin Sultan I. Ahmed'e sunulduğu bilgisinden yola çıkarak o dönemde yaşamış bu isimdeki şairler araştırılmış ve özellikle iki isim ön plana çıkmıştır. Bunlar Hocazâde Mehmed Efendi ve Hocazâde Mehmed Esad Efendi'dir. Makalede bu isimlere ait kayıtlardaki bilgiler ve eserler incelenmeye, konumuz olan eserle ilgili benzerlik ve farklılıklar ortaya konularak müellif tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İhyâ, İmam Gazali, Bostanzâde Mehmed Efendi, tercüme.

DETERMINATION OF AUTHOR OF THE WORK “YENÂBİÜ'L-YAKIN FI İHYÂİ ULÛMİ'D-DIN”

Abstract

“Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn” XVI. at the end of the century, is an artifact of written in Ottoman Turkish. We have the only copy in the library, the Suleymaniye Library, Fatih no 2574 is registered. Work, especially in the writings of Imam Ghazali, and introduced “Bostanzade Mehmed Efendi” various sources that provide information about the work of Imam Ghazali, and Imam Ghazali's “İhyâ'u ulûmi'd-dîn” was introduced as a translation.

* Öğrt. Gör. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı; ykarakus78@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4446-0650.

In the studies carried out on the work, first of all, it has been investigated whether the information of the work is correct or not. As a matter of fact, in our preliminary researches, it is seen that there are some inconsistencies between the content of the work and the information in the records.

Especially, work presented to Ottoman Sultan I. Ahmed, however, Bostanzâde Mehmed Efendi passed away before Sultan I. Ahmed. So this has been seen as one of the inconsistencies. In order to eliminate these inconsistencies, different copies of the work have been searched, it has been tried to determine who the work belongs to and whether it is a translation of *Ihya' u Ulûmi' d-dîn*.

In the studies conducted on the author of the work, the name "Mehmed / Muhammed" was identified in three of the poems included in the work. We believe that this name is the author of the work. Based on the information that the work was presented to Sultan Ahmed I, poets of this name who lived in that period were researched and especially two names came to the fore. These are Hocasâde Mehmed Efendi and Hocasâde Mehmed Esad Efendi. In this article, the information and works in the records of these names are examined, and the similarities and differences related to the subject work are tried to be determined by the author.

Keywords: *Ihya*, Imam Ghazali, Bostanzâde Mehmed Efendi, translation.

STRUCTURED ABSTRACT

"Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi' d-dîn" XVI. at the end of the century, is an artifact of written in Ottoman Turkish. We have the only copy in the library, the Suleymaniye Library, Fatih no 2574 is registered. Work, especially in the writings of Imam Ghazali, and introduced "Bostanzade Mehmed Efendi" various sources that provide information about the work of Imam Ghazali, and Imam Ghazali's "İhyâ' u ulûmi' d-dîn" was introduced as a translation.

In the studies carried out on the work, first of all, it has been investigated whether the information of the work is correct or not. And, there has been a need for the study of this work due to the contradictory information in its recent sources. Since detailed information about the work is given in a separate study, only the determinations related to the author of the work are emphasized here.

The information given before can be summarized as follows. Although these sources refer to *İhyâ' u Ulûmi' d-dîn* as a translation, it was found that this was not a one-to-one translation of *İhyâ' u Ulûmi' d-dîn*. In the work, there are verses, hadiths and some narratives that are considered important in *Ihya* and related to the subjects.

There are poems written in Turkish, Arabic and Persian. In these poems written by Aruz, the author has summarized the subject as prose in verses and verse forms such as continental and mesnevi, and gave supportive information from time to time. The author stated what the name of the work would be in the reason of work section of the work and stated that he would write his work in 33 books (chapters) by giving a directory. However, we have only 11 books (chapters). However, we did not find any work that could be a continuation of the work and a different copy.

The author of the work could not be determined exactly, but it was confirmed that the work could not belong to Bostanzâde Mehmed Efendi. Thus, Sultan Ahmed I lived between 18 April 1590 and 22 November 1617 and became Sultan on 21 December 1603. Bostanzâde Mehmed Efendi lived between 1535-36 and 1 April 1598. In this case, it is not possible for Bostanzâde Mehmed Efendi to present his work to Sultan Ahmed I. In addition, no statement indicating that it belongs to Bostanzâde Mehmed Efendi could not be found in the reason of copyright section of the work or in the sections before starting to examine the subjects of İhyâ. However, in the reason of copyright section, it is written that the work was presented to the Ottoman sultan Sultan Ahmed I, although it was not mentioned by the author.

In the studies conducted on the author of the work, the name “Mehmed / Muhammed” was identified in three of the poems included in the work. We believe that this name is the author of the work. Based on the information that the work was presented to Sultan Ahmed I, poets of this name who lived in that period were researched and especially two names came to the fore. These are Hocasâde Mehmed Efendi and Hocasâde Mehmed Esad Efendi. In a poem called “İbtihâcü't-Tevârih” written by Hocasâde Mehmed Efendi with his father and brother, he explicitly mentioned his name as “Muhammad”. The fact that İbtihâcü't-Tevârih is the same as the work we have examined in terms of the way it is written increases the opinion that the author may be Hocasâde Mehmed Efendi.

This work, Istanbul University, Faculty of Divinity, Department of Turkish-Islamic Literature, Dr. Bünyamin Ayçiçeği under the supervision of a doctoral thesis. And this work, which was also studied as a doctoral thesis, was first introduced to the scientific world with a statement. However, in the following period, new findings were obtained and important information about the identity of the author was determined. It is aimed to evaluate the new information obtained as an article and share it with the scientific world and to ensure the full introduction of the work.

GİRİŞ

Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn adlı eser, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığında 2574 no ile kayıtlı olup; özellikle İmam Gazzâlî'nin (ö. 1111) tanıtıldığı yazılarda ve Bostanzâde Mehmed Efendi (ö. 1598) hakkında bilgi veren muhtelif kaynaklarda Bostanzâde Mehmed Efendi'nin eseri ve İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*'in bir tercümesi olarak tanıtılmıştır.¹ Benzer şekilde Sadık Yazar da Gazzâlî'nin Türkçeye tercüme edilen eserlerini tanıttığı yazısında söz konusu eserin *İhyâ'*nın bir tercümesi olduğunu ve Bostanzâde Mehmed Efendi'ye ait olduğunu ifade

¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Yay. Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/287; Hilmi Ziya Ülken, “Gazalının Bazı Eserlerinin Türkçeye Tercümeleleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (1961), 59-69; Mehmed İpşirli, “Bostanzade Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/311; Mustafa Çağrı, “İhya’u Ulumi’d-din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/340-341.

etmiştir.² Ancak kaynaklardaki bilgilerle eser üzerine yapılan ön araştırmalar arasında, özellikle eserin müellifi konusunda, birtakım tutarsızlıklar görülmüştür.

Eser, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim dalında Dr. Öğretim Üyesi Bünyamin AYÇIÇEĞİ danışmanlığında tarafımızdan doktora tezi olarak incelenmektedir.

2. “Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn” Adlı Eserin Özellikleri

Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn adlı eserle ilgili tespit edilen bilgilerin bir kısmı daha önce tarafımızdan bir bildiri halinde araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.³ Bu bilgileri kısaca şöyle özetleyebiliriz.

Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığında 2574 no ile kayıtlıdır ve tek nüshadır. Söz konusu kaynaklarda *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*'in bir tercümesi olarak geçmesine rağmen bunun *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*'in bire bir tercümesi olmadığı tespit edilmiştir. Eserde, konularla ilgili *İhyâ'*da geçen ve müellifçe önemli görülen ayet, hadis ve birtakım rivayetler yer almaktadır.

Eserde Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmış şiirler de mevcuttur. Aruzla yazılmış bu şiirlerde müellif mensur olarak anlattığı konuyu beyitlerle ve kıta, mesnevi gibi nazım şekilleriyle yer yer özetlemiş yer yer konuyu destekleyici bilgiler vermiştir.

Müellif, eserin sebep-i telif bölümünde eserin isminin ne olacağını söylemiş ve bir fihrist vererek eserini 33 kitap (bölüm) halinde yazacağını belirtmiştir. Ancak elimizdeki nüshada sadece 11 kitap (bölüm) yer almaktadır. 11. kitaptan sonra müellif padişah için dua ifade eden bir şiir yazarak eseri sonlandırmıştır. Dolayısıyla müellifin bu eseri 11 kitap (bölüm) olarak 3 cilt halinde yazmayı planladığı düşünülmektedir. Ancak yaptığımız araştırmalarda hem eserin devamı niteliğinde olabilecek herhangi bir esere hem de farklı bir nüshasına rastlanmamıştır. Bu konu hakkında da araştırmalar devam etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere bu konularla ilgili daha önce ayrıntılı bilgi verildiği için bu çalışmada sadece eserin müellifi ile ilgili tespitler üzerinde durulacaktır.

3. Eserin Müellifi

Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn adlı eserin kime ait olduğu konusu ihtilaflıdır. Nitekim kaynaklarda eserin Bostanzâde Mehmed Efendi'ye ait olduğunun ifade edilmesine karşın, 2015 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayınlanan, tercüme ve şerhi Yusuf Sıdkî el-Mardinî (ö.1319/1902) tarafından yapılan “Mesîru umûmi'l-muvahhidîn şerh u terceme-i kitâb-ı İhyâu ulûmi'd-dîn” adlı çalışmanın “Giriş” bölümünde mezkûr eserin Bostanzâde Mehmed

² Sadık Yazar, “Gazali'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri”, *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 31/2 (2011), 73.

³ Yasin, Karakuş “Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi Ulûmi'd-dîn Adlı Eser Hakkında Bazı Tespitler”, *Çukurova II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*, ed. Seyithan Seydoşoğlu vd. (Adana: İksad Yayınları, 2019), 1/191-197.

Efendi'ye ait olamayacağı ifade edilmiştir.⁴ Yaptığımız araştırmalara göre bizim de kanaatimiz bu yöndedir.

Şöyle ki Sultan I. Ahmed 18 Nisan 1590 ve 22 Kasım 1617 tarihleri arasında yaşamış ve 21 Aralık 1603'te padişah olmuştur. Bostanzâde Mehmed Efendi ise 1535-36 ve 1 Nisan 1598 tarihleri arasında yaşamıştır. Bu durumda Bostanzâde Mehmed Efendi'nin eserini Sultan I. Ahmed'e sunması mümkün görünmemektedir. Ayrıca eserin sebab-i telif bölümünde ya da *İhyâ'*nın konularını incelemeye başlamadan önceki bölümlerinde, Bostanzâde Mehmed Efendi'ye ait olduğunu gösteren herhangi bir ifade de tespit edilememiştir.

Sebeb-i telif bölümünde, yazmanın kim tarafından yazıldığı zikredilmemekle birlikte Osmanlı padişahı Sultan I. Ahmed'e sunulduğu şu şekilde ifade edilmektedir:

“Nigâh-bân-ı şerî'at-i Ağmediyye. Çâfîz-ı ğavme'-i şariķat-i Muğammediyye. Mihr-i evc-i ʔazamet ve iclâl-i âfitâb-ı sipih-i şevket ü iķbâl. Kâsirü'l-ekâsire. Ve ķahrâmânü'l-ķurûm. Sulşânü'l-ʔArab ve'l-ʔAcem. Ve'r-Rûmül-müşerref bi-ġizmeti'l-ġarameyni'l-muġteremeyn el-mübtehic bi-nażm-i umûru'l-maķameyni'l-muʔazżemeyn mâlikü'l-memâlik ve's-sulşânü'l- bâhir vârişü'l-ġilâfetil-ʔuzmâ an-kâbiri'l-müʔeyyid mine'l-mülki'l-mennân el-muvaffaķ bi'l-hâm e'r-Rabbü'l-müstē ʔn muʔizzü'd-dîn ve'd-dünyâ ġiyâşe'l-ġalķ fi'l- ʔalem. E's-sulşân ibni's-sulşân e's-sulşân Ağmed Ĥân ġarres-Allâhu Teʔâlâ mülkehü mimmen asâ vü Ĥân. Ecʔal Allâhümme żilâl-i ʔadlihi ve râʔifetihî memdüdeten ʔale mefâriķi'l-enâmi ve ebbede zâtehü fi seriri'l-ġilâfeti medeşşühuru ve'l-eyâm âmin âmin bi-câhi'n-nebiyyi'l-ʔemîn ġaķķan bir şehr-i yâr-ı feride'-i dâd-endiş ve bir cihân-dâr-ı güzide'-i ʔadâlet-ķiş dir ki emr-i şerʔ ezher bi-ʔaynihi icrâ olunmaķ dergâh-ı mâʔdelet-penâhlarına ve mücib-i ʔuķûbet olan şerr-i bi-ġad ve iġkâm-ı ağkâm-ı dîn-i ebher yirlü yiründe imlâ olunmaķ eyyâm-ı ʔadâletlerine menşûşdur.”⁵

Bunun dışında eserin [300b] sayfasındaki şiirde Sultan Ahmed'in adı geçmektedir:

Müʔeyyid eyle sen Sulşan Ahmed'i sen
Virüp nuşretle ʔizz-i sermedi sen⁶

Yine eserin [357b] sayfasındaki şiirde de Sultan Ahmed'in adı geçmektedir:

İllâ ey şâh-ı devrân Ĥân-ı Ağmed

⁴ Yusuf Sıdki el-Mardinî, “Mesiru umumi'l-muvahhidin şerh u terceme-i kitâb-ı İhyâu ulûmi'd-din İhya Tercüme ve Şerhi”, Yay. Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 15-16.

⁵ *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Kitaplığı, 2574), 5b.

⁶ *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* (Fatih Kitaplığı, 2574), 300b.

Ħudā kılsun seni dā'im mü'ebbed⁷

Bu bilgiler ışığında daha evvel belirtildiği gibi söz konusu eserin Bostanzâde Mehmed Efendi'ye ait olamayacağı aşikârdır. Zira Sultan Ahmed ile Bostanzâde'nin yaşadıkları dönemler farklılık arz etmektedir.

Müellifin kim olduğu konusunda ilgili olarak öncelikle eserdeki şiirler taranmış ve bir isim ya da mahlas aranmıştır. Bunun sonucunda eserin üç yerinde şiirlerde bir isim tespit edilmiştir.

İlki, eserin [299b-300a] numaralı sayfalarındaki bir şiirde geçmektedir. Şiir 13 beyitten oluşmakta ve 11 ve 13. beyitlerinde "Muhammed/Mehmed" ismi yer almaktadır. Beyitler şu şekildedir:

Yine ʿafvîñ umar her dem Muğammed
Kemāl-i fazlıñı ister o bi-ğad

Diriğ itme İlahi luşfi andan
Anıñ taķşîrine kıлма nażar sen

Günāh u cürmüne yoķdur anıñ ğad
Şefāʿat ister Ağmed'den Muğammed⁸

İkincisi, [340a-341b] numaralı sayfalardaki bir şiirde geçmektedir. Buradaki şiir 4 beyitten oluşmakta ve 3. beytinde "Muhammed/Mehmed" ismi yer almaktadır. Beyit şu şekildedir:

Şaķın ğubb-ı cihāndan ey Muğammed
Umarım kim şefāʿat kıla Ağmed⁹

Üçüncüsü de [349b] numaralı sayfadaki bir şiirde geçmektedir. Buradaki şiir 3 beyitten oluşmakta ve 3. beytinde "Muhammed/Mehmed" ismi yer almaktadır. Beyit şu şekildedir:

Çudā'nıñ ķaribidür ʿizzet-i ğaķiki
Muğammed aña ol şevķile şālib¹⁰

Burada Muhammed isminin vezin gereği bu şekilde geçtiğini düşünüyoruz. Zira bu isim Türkçede Mehmed şeklinde de söylenebilmektedir. Sultan I. Ahmed döneminde yaşamış şairlere baktığımızda Mehmed/Muhammed adında iki önemli isim ortaya çıkar. Birincisi Hocasâde Mehmed Efendi (ö.1615), ikincisi Hocasâde Mehmed Esad Efendi (ö. 1625). Her ikisi de Hoca Sadettin Efendi'nin (ö. 1599) oğlu olup Sultan I. Ahmed döneminde şeyhülislamlık yapmışlardır.

⁷ *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* (Fatih Kitaplığı, 2574), 357b.

⁸ *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* (Fatih Kitaplığı, 2574), 300a.

⁹ *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* (Fatih Kitaplığı, 2574), 341b.

¹⁰ *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* (Fatih Kitaplığı, 2574), 349b.

Bu iki ismin ortak özellikleri bunların hem şair hem de âlim olmalarıdır. Çünkü *İhyâ'u Ulûmi'd-dîn* gibi İslam fıkhiyla ilgili yönü de olan bir eserle uğraşmak bu konularda bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Ayrıca eserin, bire bir tercüme olmayıp içinden gerekli görülen yerlerin alınması, bir nevi konuların elemenden geçirilmesi bu düşüncemizi destekler niteliktedir.

Çalışmamıza esas olan eserde Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerin olması ve söz konusu iki ismin de bu dillerde şiir yazabilecek yetenekte olmaları, eserin müellifi olabilecekleri düşüncesini güçlendirmektedir.

Hocazâde Mehmed Efendi'nin iyi yetişmiş bir âlim olduğu, Türkçe, Arapça ve Farsça şiir ve nesirleri bulunduğu bilinmektedir. Babasının *Tâcü't-Tevârih* adlı eserinin zeyli durumundaki *İbtihâcü't-Tevârih*'in üçte ikisini kendisi hazırlamış, fakat Kanûnî Sultan Süleyman dönemini ihtiva eden bu eser tamamlanamamıştır. Mehmed Efendi kitabın girişinde babasının notlarını düzenlediğini ve kardeşiyle birlikte yer yer ilâvelerde bulunduğunu ifade eder.¹¹ Bu ifadelerde Mehmed Efendi babasına ait bir şiire yer verir. Babasının ağzından kaleme alınan şiirde Hoca Sadettin Efendi, kendi eserinin yazımında iki oğlunun yardım ettiğini söyler. Ve bu şiirlerde oğullarının ismini açıkça Muhammed ve Esad olarak ifade eder. İsimlerin geçtiği beyitler şu şekildedir:

İki oğlum Muhammed ve Es'ad
Olalar kahr-i dehrden eb'ad

Ola ben rûz u şeb bû kâre mucid
Oldılar bana bu 'amelde mumid

Ekserine Muhammed ab'ı mu'in
Nazmı ve nesri oldı dür semin¹²

İbtihâcü't-Tevârih adlı eseri incelediğimizde konunun işlenişi bakımından çalışmamıza esas olan eserle aynı yapıya sahip olduğunu gördük. İkisi de mensur-manzum karışık olup konu önce nesir olarak anlatılmış ve hemen ardından bir şiirle özetlenmiştir. Ve asıl önemli olan ise Hocazade Mehmed Efendi'nin *İbtihâcü't-Tevârih*'te bir şiirde ismini “Muhammed” olarak açıkça ifade etmesidir. Söz konusu şiirde geçen beyit şu şekildedir:

Didi târihin Muhammed mülhem olup gaybden
Leşker-i küffâr çıkdı hısn-ı Üsturgûndan¹³

¹¹ Mehmed İpşirli, “Bostanzade Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/452-453.

¹² Mehmed Efendi, *İbtihâcü't-Tevârih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Koleksiyonu, 321-322), 36b-37a.

¹³ Mehmed Efendi, *İbtihâcü't-Tevârih* (Hüsrev Paşa Koleksiyonu, 321-322), 11b.

Çalıştığımız eserde de şiirlerde müellife ait bir mahlas kullanılmamış, yukarıda belirttiğimiz gibi, açıkça “Muhammed” ismi zikredilmiştir.

Hoca Sâdeddin Efendi'nin ikinci oğlu olan Mehmed Esad'ın edebiyatla yakından ilgili olduğu, Türkçe ve bilhassa Arapça, Farsça şiirler yazdığı bilinmektedir. Mehmed Esad Efendi'nin *Divan'ı* ve *Gül-i Handan* adında bir *Gülistan* tercümesi olan eseri vardır.¹⁴ Mehmed Esad Efendi ise *Gül-i Handan* adlı eserinin sebab-i telif bölümünde bir şiirde açıkça ismini “Esad” olarak zikretmiştir.

Hazret-i Sultan Ahmed nâmına Es'ad dahi

Eyleyüp inşâ Gül-i Handânı itdi dil-güşâ¹⁵

Buradan bu kişilerin şiirlerde mahlas kullanmak yerine doğrudan isimlerini kullandıkları sonucuna varmaktayız.

Bu bilgiler ışığında *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* adlı eserin müellifinin Hocaazâde Mehmed Efendi olabileceği ağırlık kazanmaktadır. Bizim kânatımız bu yöndedir.

Ayrıca eserin [417b] sayfasında şöyle bir ifade yer alır:

Ziyâret-i şubûr bu bâbda âşâr u ahbâr keşîre olup inşâ'llâhu Te'âlâ *Rûğ* nam kitab tercemesinde mufaşşalan beyân olunur.¹⁶

Burada ismi geçen *Ruh* kitabı *İhyâ'nın* içindeki kitap bölümlerinden biri olmayıp kaynaklarda *Kitabu'r-Ruh* adıyla geçen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ruhun mahiyeti ve ölümden sonraki durumuyla ilgili eseridir.¹⁷

Bu bilgiye göre eserin müellifi, bu kitabı tercüme etmek istemiş ve konuyla alakalı bilgilerin daha detaylı olarak orada anlatılacağını söylemiş olabilir. Ancak yaptığımız araştırmalarda *Kitabu'r-Ruh*'ün çalıştığımız eserle aynı dönemde yapılmış bir tercümesine rastlayamadık. Böyle bir tercümenin, eğer varsa, bulunmasının da *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn*'nin müellifinin kimliğini tespit konusunda yardımcı olabileceği kanaatindeyiz.

SONUÇ

Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi Ulûmi'd-dîn Osmanlı Türkçesi ile yazılmış, tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığında 2574 numara ile kayıtlı, manzumensur karışık yazılmış bir eserdir. Özellikle İmam Gazali'nin tanıtıldığı yazılarda ve Bostanzâde Mehmed Efendi hakkında bilgi veren muhtelif kaynaklarda eserin,

¹⁴ Aktepe, Münir. “Hocazade Esad Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/10-13.

¹⁵ Şerif Muhammed Efendi b. Esad, *Gül-i Handân* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi., 34 Nk 4204), 34b.

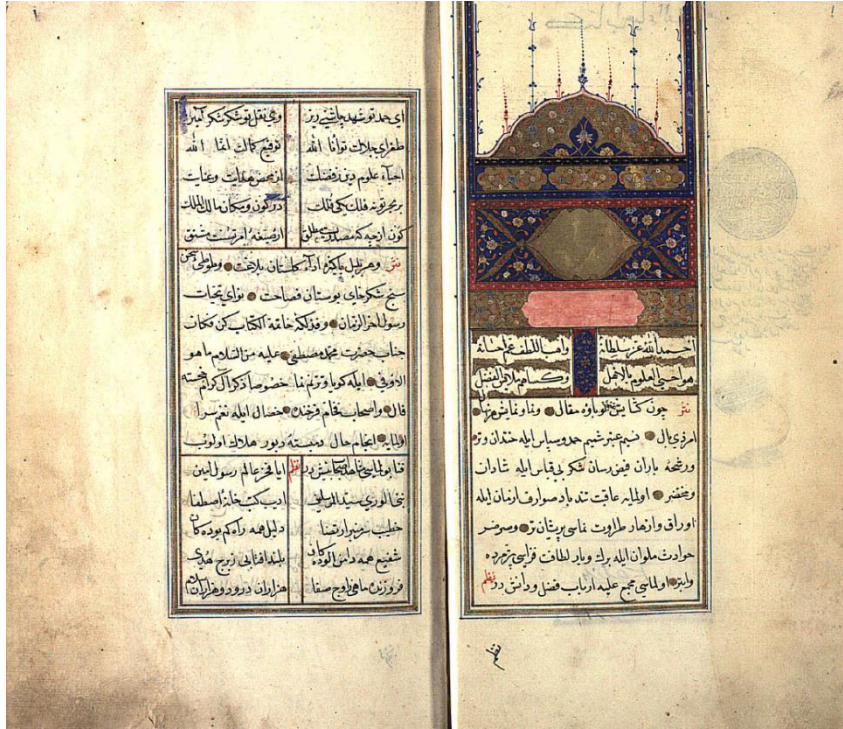
¹⁶ *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn* (Fatih Kitaplığı, 2574), 417b.

¹⁷ Çağrıncı, Mustafa. “er-Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/199-2000.

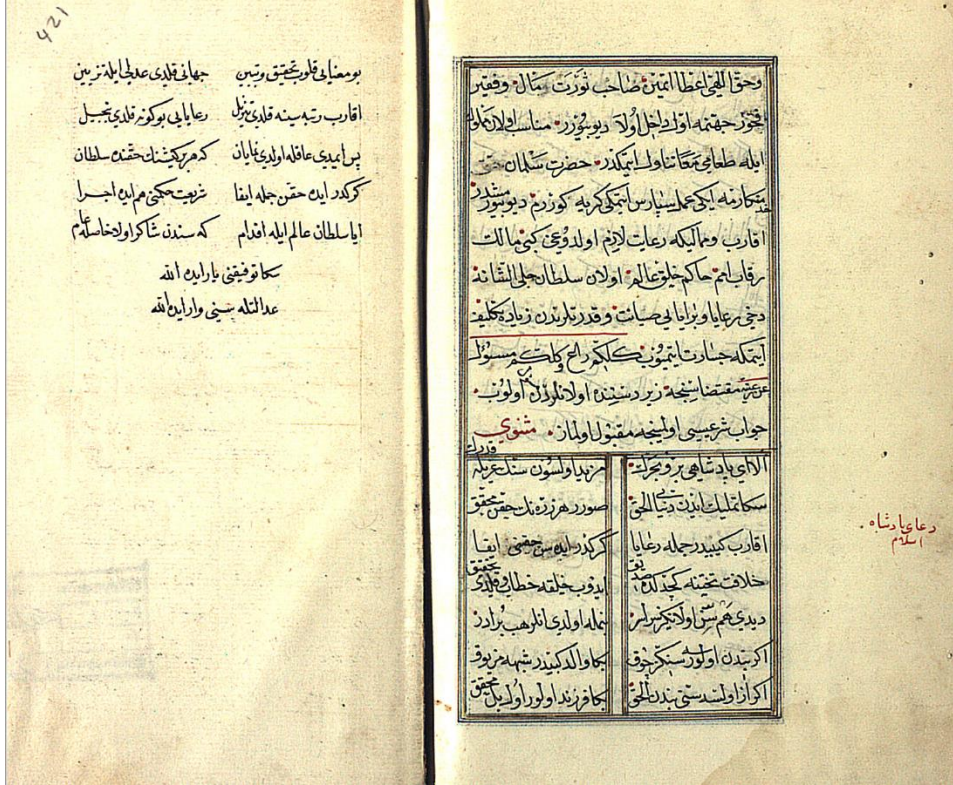
Bostanzâde Mehmed Efendi'ye ait olduğu ve İmam Gazali'nin *İhyâ'u Ulûmi'd-dîn* adlı eserinin bir tercümesi niteliğini taşıdığı belirtilmiştir. Ancak bununla ilgili olarak son dönem kaynaklarında çelişkili bilgilerin yer almasından ötürü bu eserin incelenmesi yönünde bir gereksinim hâsıl olmuştur. Eserle ilgili ayrıntılı bilgi ayrı bir çalışmada verildiği için burada sadece eserin müellifi ile ilgili tespitler üzerinde durulmuştur.

Eserin müellifi tam olarak tespit edilememiş olup ancak kayıtlarda geçtiğinin aksine eserin Bostanzâde Mehmed Efendi'ye ait olamayacağı kesinleşmiştir. Eserde yer alan Sultan I. Ahmed'e sunulduğu bilgisi ile eserin içinde farklı yerlerdeki üç şiirde geçen "Muhammed/Mehmed" ismi müellifin kim olduğuna dair elimizdeki bilgilerdir. Dolayısıyla müellifin kimliği konusunda Sultan I. Ahmed döneminde yaşamış Muhammed/Mehmed adındaki şairler ve eserleri incelenmiştir. Özellikle iki isim üzerinde durulmuştur. Bunlar Hocasâde Mehmed Efendi ve Hocasâde Mehmed Esad Efendi'dir. Hocasâde Mehmed Efendi'nin babası ve kardeşiyle birlikte yazdığı *İbtihâcü't-Tevârih* adlı eserde bir şiirde ismini açıkça "Muhammed" olarak zikretmesi, *İbtihâcü't-Tevârih*'in yazılış şekli bakımından incelediğimiz eserle aynı olması müellifin Hocasâde Mehmed Efendi olabileceği ihtimalini arttırmaktadır. Bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

EK:1 *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn*'in Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Kitaplığında 2574 numara ile kayıtlı nüshasının 1b – 2a sayfalarının fotoğrafı.



EK:2 *Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn'in* Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığında 2574 numara ile kayıtlı nüshasının 421b - 422a sayfalarının fotoğrafı. Eserin taranmış nüshası ile asıl nüsha arasında numaralandırma farkı vardır.



KAYNAKÇA

- Aktepe, Münir. "Hocazade Esad Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/10-13. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi. Yay. Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. I. 1972.
- Çağrıncı, Mustafa. "İhya'u Ulumi'd-din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrıncı, Mustafa. "er-Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/199-2000. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- el-Mardinî, Yusuf Sıdkî. "*Mesiru umumi'l-muvahhidin şerh u terceme-i kitâb-ı İhyâu ulûmi'd-din İhya Tercüme ve Şerhi*". Yay. Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.

- İpşirli, Mehmed. "Hocazade Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmed. "Bostanzade Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/311. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karakuş, Yasin. "Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi Ulûmi'd-dîn Adlı Eser Hakkında Bazı Tespitler", *Çukurova II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi* (26-28.04.2019). ed. Seyithan Seydoşoğlu vd. 1/191-197. Adana: İksad Yayınları, 2019.
- Mehmed Efendi. *İbtihâcü't-Tevârih I-II*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa Koleksiyonu, 321-322.
- Şerif Muhammed Efendi b. Esad Şeyhülislam. *Gül-i Handân*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 4204.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Gazalinin Bazı Eserlerinin Türkçeye Tercümelere". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (1961): 59-69.
- Yazar, Sadık. "Gazali'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri". *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 31/2 (2011): 73.
- Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi Ulûmi'd-dîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Kitaplığı, 2574, 1a-423a.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
6 (12), Güz / Autumn 2019, 326-341.

**BEYAN İLMİ ÖZELİNDE MUKĀTİL B. SÜLEYMAN'IN ET-TEFSİRÜ'L-KEBİR'İNİN
BELĀĠ YÖNÜ**

The Rhetoric Direction of Muqātil b. Suleyman's *al-Tafsir al-Kabir* in the basis of al-Bayan

Salih TUNA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye. s.tuna3773@gmail.com Orcid: 0000-0003-3606-4376.

Harun ABACI

Dr. Öğrt. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı Denizli, Türkiye e.mail: harunabaci@pau.edu.tr Orcid: 0000 0003-2259-5722

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. A. Enes ATEŞ / Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi Yunus İNANÇ / Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 326-341

Atıf / Cite as: Abacı Harun, Tuna Salih. Beyan İlmi Özelinde Mukātil B. Süleyman'ın Et-Tefsirü'l-Kebir'inin BelāĠ Yönü [The Rhetoric Direction of Muqātil b. Suleyman's *al-Tafsir al-Kabir* in the basis of al-Bayan]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 326-341.

<http://doi.org/10.17859/pauifd.652988>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, I-thenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 2019: 326-341

BEYAN İLMİ ÖZELİNDE MUKĀTİL B. SÜLEYMAN'IN *ET-TEFSİRÜ'L-KEBİR*'İNİN BELĀĠĠ YÖNÜ

Salih TUNA* Harun ABACI**

Öz

Bu makalede günümüze ulaşmış ilk tam tefsir olarak kabul edilen Mukātil b. Süleyman'ın *et-Tefsîrû'l-Kebîr* adlı eseri belâgat açısından ele alınacaktır. Belâgat ilminin çok geniş bir muhtevaya sahip olması sebebiyle sadece beyan ilmi ile ilgili kısım üzerinde durulacaktır. Bu çalışmayla *et-Tefsîrû'l-Kebîr*'de belâgatla ilgili verilerin nasıl işlendiği örneklerle tespit edilerek Mukātil b. Süleyman'ın tefsirinin belâġî yönü görülmeye çalışılmıştır. Konu işlenirken Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri başta olmak üzere dilbilimsel bazı tefsirlerle de karşılaştırmalı bir yöntem izlenmiş ve bu şekilde aradaki fark gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Tefsir, Mukātil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, teşbih, istiâre, mecaz, kinaye

The Rhetoric Direction of Muqātil b. Suleyman's *al-Tafsir al-Kabir* in the basis of al-Bayan

Abstract

In this article, Muqātil b. Suleyman's work titled *al-Tafsir al-Kabir* will be discussed in terms of rhetoric. Since the science of rhetoric has a very wide content, only the part related to the science of declaration will be emphasized. With this work Muqātil b. Suleyman, how the rhetoric data is processed is determined with examples. The Rhetoric aspect of Muqātil b. Suleyman was tried to be seen. While the subject was being studied, a comparative method was followed with some linguistic exegesis, especially the exegesis of al-Zamakhshari's *al-Kashshaf*, and it was tried to show the difference between them.

Keywords: The Rhetoric, tafsir, Muqātil b. Suleyman, *al-Tafsir al-Kabir*, Simile, istiâre, metaphor, metonymy

STRUCTURED ABSTRACT

Many commentaries have been written for centuries to understand the Qur'ân. These exegeses have approached the Qur'an using various data. While some are more prominent with data based on narration (riwāya), others have come to the fore with data based on intense intellectual reasoning (dirāya). Qur'anic

* YL Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, e-Mail: s.tuna3773@gmail.com, Orcid No: 0000-0003-3606-4367

** Dr. Öğrt. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-Mail: harunabaci@pau.edu.tr, Orcid No: 0000-0003-2259-5722.

commentaries drew significant amount of information from lexicology (luġa), morphology (ṣarf), syntax (naḥw), rhetoric (balāġa), etc. in order to understand and interpret the Qur'ān. One of the exegeses that draws from various data is Muqātil b. Suleymān's (d. 150/767) work entitled *al-Tafsīr al-Kabīr*. This work is regarded as the earliest complete extant Qur'ānic commentary. Because of this feature, it is of special importance to work on it. This is because the only way to see the intellectual structure and accumulation of knowledge of the society in which Muqātil b. Suleyman lived in the second century of the Hijra is through careful examination of a work of that period.

When we look at the studies undertaken on this matter until today, it will be seen that many articles analysing rhetorical aspects of several Qur'ānic commentaries have been written. Despite its importance, however, *al-Tafsīr al-Kabīr* by Muqātil b. Sulaymān, which boast to be the first complete commentary that reached to us, is yet to be studied in many respects, especially in terms of its rhetorical aspects. With this study, it is hoped that this gap related to this exegesis will be filled to a certain extent.

The aim of this study is to determine how Muqātil b. Suleyman deals with the data in his work that is related to rhetorics in order for him to interpret the verses. In the second century which he lived in, the science of rhetoric was not yet in the form of a science as we know it today, and the rhetorical terminology was not refined either. The data on rhetorics in the second century which will be identified thanks to this study will also represent this science in its infancy.

In order to understand the data of rhetorics which Muqātil b. Sulaymān used in his commentary and to trace these bits of information, this study provides a comparison between the data of rhetorics found in Muqātil b. Suleymān's work and the one found in the works of commentators such as al-Zamakhshārī (d. 538/1144), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), Abū Ḥayyān al-Andalusī (d. 745/1344) and al-Ālūsī (d. 1270/1854) who wrote their Qur'ānic commentaries drawing extensively from the science of rhetoric in periods when rhetorical concepts had already become established. In addition, this study identifies the differences pertaining to the science of rhetoric between these exegeses and the one by Muqātil b. Suleymān, thus providing insights into the level of the science of rhetoric in the second century within the scope of the commentary of Muqātil b. Suleymān.

The screening method was used when making the comparison. When following this method, in order to avoid distractions from the main subject, I have not mentioned all the information these commentators give in their explanations of the relevant verses. Instead I content my self with highlighting only the parts of the information relevant to rhetorics under the relevant title.

Due to the size of Muqātil b. Suleymān's voluminous commentary and the broadness of the science of rhetoric, which is dealt with under three subheadings, namely bayān, ma'ānī and badī', it is not possible to deal with all the matters of rhetoric in a single article. For this reason, this study is limited to the declaration

(bayân) section of the science of rhetoric. The rhetorical data in Muqātil's commentary has been examined under three main headings of the science of bayân, namely tašbîh, majâz and kināya.

In this study it has been identified that in many cases, Muqātil b. Suleyman points out these literary arts by providing meanings that indicate the terms of these literary arts without mentioning the terms themselves .

When viewed within the scope of the literary art of simile (tašbîh), which is one of the subjects of bayân of the science of rhetoric, Muqātil b. Suleymân's work shows that he mentions the word tašbîh in most cases. Tašbîh is an art of resemblance that consists of the following elements: the one that is resembled (mušabbah), the one to whom something is resembled (mušabbah bih), the aspect of resemblance (wajh al-šabah) and the preposition of resemblance (adât al-tašbîh). The first two of these elements are core elements of tašbîh. Otherwise, if one of these core elements is omitted, this literary art turns into isti'āra. According to whether or not the last two elements are included in the sentence, the tašbîh is divided into further four types: mursal, mufaššal, mujmal and mu'akkad. Apart from these, there are other types of tašbîh such as tamtîlî and ðimnî.

In addition, the fact that Muqātil b. Suleymân explicitly mentions the word of "it is likened/resembled "is an important proof that the art of rhetoric actually existed in his time as a phenomenon.

In the verses examined on the subject of majâz in Muqātil b. Suleymân's work, it was not found that Suleymân used the word majâz as a concept. Majâz is the use of a word or a predication in other than its original meaning. There are two kinds of majâz: luğawî and 'aqlî. Majâz luğawî is the use of a word in a meaning other than its assigned meaning. Majâz luğawî is further divided into two types: majâz mursal and isti'āra. If the relation between a given word's assigned sense and the sense it is used in is similarity, then this is isti'āra; if it is something other than similarity, then this constitutes a majâz mursal. There are various kinds of isti'āra such as tašrihiyya and makniyya. Muqātil b. Suleymân does not mention these concepts. He merely explains verses with information that correspond to the concept of majâz. This shows that rhetorical terms had not yet fully developed by the period of Muqātil b. Suleymân. However, his use of the term tašbîh can be considered as an indication that the terminology of the science of rhetoric had begun to develop then.

That Muqātil b. Sulaymân's tafsîr, which is crucial thanks to the fact that it is the earliest tafsîr that reached to us intact, has not been subject to an academic examination in terms of its linguistic aspects is a lacuna. A work such as this that belongs to a very early period remains to be studied by those researchers who are interested in the subject from various aspects, including, among others, especially the aspects of the science of rhetorics, and aspects pertaining to luğa, şarf, and naħw.

GİRİŞ

Kur'ân'ı anlama amacıyla asırlar boyunca birçok tefsir yazılmıştır. Bu tefsirler çeşitli verilerle Kur'ân'ı ele almışlardır. Bazıları daha çok rivayet verileriyle öne çıkarken, bazıları da dirayet verilerini yoğun bir şekilde işlemesiyle öne çıkmıştır. Kur'ân tefsirinde lügat, sarf, nahiv, belâgat, vb. birçok veriler, Kur'ân'ın anlaşılmasına ve te'vil edilmesine yönelik kullanılmıştır. Birçok farklı verilerin birarada kullanıldığı tefsirlerden biri de Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîrû'l-Kebîr* adlı eseridir. Bu eser günümüze ulaşmış olan ilk tam Kur'ân tefsiri kabul edilmektedir. Bu özelliğinden dolayı üzerine çalışılması ayrı bir önem arz etmektedir. Zira Mukâtil b. Süleyman'ın yaşamış olduğu hicrî ikinci asırdaki toplumun düşünce yapısını ve ilmî birikimini görmek ancak o dönemdeki bir eserin dikkatlice incelenmesi ile mümkündür.

Günümüze kadar yapılan akademik çalışmalara bakıldığı zaman görülecektir ki birçok tefsirin belâgat verilerinin incelendiği nice makale kaleme alınmıştır. Ancak günümüze ulaşmış ilk tam tefsir olan Mukâtil b. Süleyman'ın eseri belâgat başta olmak üzere birçok açıdan çalışılmış olması gerekirken durum bunun aksine olmuştur. Bu çalışmayla söz konusu tefsir ile ilgili bir boşluğun bir nebze de olsa giderileceği umulmaktadır.

Bu çalışmanın amacı Mukâtil b. Süleyman'ın belâgat verilerini âyetlerin tefsirinde nasıl ele aldığını tespit etmektir. Belâgat ilmi O'nun yaşadığı hicrî ikinci yüzyılda günümüzde olduğu gibi bir ilim olarak teşekkül etmemiş ve belâgat ıstılahları oluşmamıştı. Bu çalışma sayesinde hicrî ikinci asırda belâgat adına bulunan veriler bu ilmin ilk nüveleri olma özelliğini de beraberinde getirecektir.

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirde kullandığı belâgat ilminin verilerinin anlaşılması ve bu verilerin izlerinin sürülmesi amacıyla belâgat kavramlarının yerleşik hale geldiği dönemlerde eser telif etmiş olan Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi belâgat ilminden yoğun bir şekilde yararlanan müfessirlerin tefsirleriyle karşılaştırılması yapılmıştır. Ayrıca bu tefsirlerle Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri arasında belâgat açısından ne gibi farklar olduğu tespit edilerek hicrî ikinci asırda belâgat ilminin ne düzeyde olduğu Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri özelinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu konu ele alınırken tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem üzere gidilirken ana konudan uzaklaşıp konunun dağılmaması için ilgili âyetin açıklamasındaki bilgilerin hepsine değinilmemiştir. Sadece ilgili başlık altındaki bilgilerin belâgatla alakalı olan kısımları üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Beyân, me'âni ve bedî' ilmi alt başlıklarıyla ele alınan belâgat ilminin konularının geniş olması ve Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinin hacminin büyüklüğü itibarı ile bir makalede tüm belâgat konularının ele alınması mümkün görülmemektedir. Bu nedenle bu çalışma belâgat ilminin sadece beyân bölümüyle

sınırlandırılmıştır. Beyân ilminin teşbih, mecaz ve kinaye şeklinde üç ana başlığı altında söz konusu tefsirdeki belâgat verileri incelenmeye çalışılmıştır.

1. Teşbih

Teşbih bir benzetme sanatı olup benzeyen(müşebbeh), bentezilen (müşebbehün bih) benzetme yönü (vechüş şebeh) ve benzetme edatı (edâtûş teşbih) gibi unsurlardan oluşur. Bu unsurlardan ilk ikisi bir benzetme de mutlaka bulunurlar. Aksi halde bunlardan sadece birinin hazfedilmesiyle bu edebi sanat istiâreye dönüşür. Son iki unsurun cümlede yer alıp almamasına göre teşbihin mürsel, mufassal, mücmel, müekked olmak üzere teşbih dört kısma ayrılır. Bunların dışında teşbihin temsîlî ve zımnî gibi başka çeşitleri de vardır.¹

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde teşbih sanatının verileri ele alınırken konunun daha net anlaşılması amacıyla geç dönem dilbilim tefsirlerde yerleşik olan yöntem üzerinden gidilmiştir. Çünkü Mukâtil b. Süleyman âyetlerde geçen teşbihlerin kavramsal tesmiyesini yapmamış, sadece teşbihlerin unsurlarıyla neyin kastedildiği üzerinde durmuştur. Örneğin *لَا يَزِجُوعُونَ فَهُمْ لَا يَزِجُوعُونَ* "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler"(el-Bakara 2/18) âyetinde münafıkların inatçı tavrından bahsedilmektedir. Âyette müşebbeh hazfedilmiştir. Ancak âyette hazfedilen müşebbehin münafıklara râcî *هُمُ* zamiri olduğu açıktır. Müşebbeh bih ise *صُمُّ*, *بُكْمٌ* ve *عُمِّيٌّ* kelimeleridir. Teşbih edatı ve vechüş'şebeh de zikredilmemiştir. Geç dönemlerde Sekkâkî ve Kazvînî ile birlikte yerleşik hale gelen belâgat ilminin verilerine göre bu âyette hem teşbih edâtı hem de vechüş'şebeh zikredilmediği için söz konusu teşbih, belîğ adını almaktadır. Zikredilmeyen vechüş'şebeh; görme, duyma ve konuşma organlarından faydalanamamak, bir bakıma onları işlevsiz bırakmaktır. Tüm bunları açıkça zikredilmiş olarak düşünürsek âyetin ilk kısmının manası şöyle olmuş olur: Münafıklar görme, duyma ve konuşma organlarını kullanma konusunda kör, sağır dilsiz gibidirler.

Mukâtil b. Süleyman'a göre âyetlerde geçen sağır ifadesiyle akletmeyen, dilsiz ifadesiyle hidayeti konuşamayan, kör ifadesiyle de iman nurundan yoksun kalıp imanı göremeyen kimseler nitelenmektedir. Mukatil b. Süleyman'ın bu anlayışı teşbih sanatının verilerini âyetin tefsirinde nasıl kullandığını göstermektedir. O her ne kadar burada teşbih olduğunu açıkça ifade etmese bu izahatlarla âyette teşbih sanatı olduğuna işaret etmektedir.² Nitekim Zemahşerî bunun teşbih diye kavramsal adını açıkça zikretmektedir. Dahası Zemahşerî âyette müşebbehin

¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed, Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga fi 'ilmi'l-Beyân*, ed. Abdülhamit Hindevî, 1. (Beirut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 69; Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvînî, *el-İzâh (li-muhtaşari Telhîşî'l-Miftâh)* (Beirut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998), 203.

² Ebü'l-Hasen ibn. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767) Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dar'u Ihyai al-Turas el-Arabi, 2002), 1,92.

zikredilmesi nedeniyle istiâre olup olmayacağını da tartışmıştır. Ancak o, istiârenin koşullarının tam olarak gerçekleşmediği gerekçesiyle tercihinin teşbihten yana kullanılmaktadır.³ Çünkü Zemahşerî burada هم takdirini zorunlu görür. Eğer müşebbehin takdiri nahiv kuları gereği zorunlu olmasaydı, söz konusu teşbihin bir isitâre olduğunu söylemek mümkün olurdu. Ancak nahiv kuralı açısından bir haberin mübtedasız olması düşünülemez. Dolayısıyla karine nedeniyle hazfedilen mübtedanın takdiren de olsa varlığı zorunludur. Buna göre âyette de mübteda olan müşebbehin takdiren zikredilmiş hükmünde olması nedeniyle istiâre olgusundan söz etmek mümkün olmamaktadır. Zemahşerî burada görünen durumu değil de nahiv açısından olması gereken durumu esas alarak âyetin belaği özelliğini ortaya koymaktadır. Buna göre bazı belâgatçılar zâhiri esas alırken Zemahşerî'nin de içinde bulunduğu diğer belâgatçılar ise takdiri (hükmî varlığı) esas almaktadır. Mukâtil b. Süleyman döneminde teşbih ve istiâre ayrımı söz konusu olmadığı için onun tercihinin tespit etme imkânımız bulunmamaktadır.

Netice olarak burada ister istiâre olsun ister teşbih olsun sonuçta bir benzetme olgusu yatmaktadır. Mukâtil b. Süleyman her ne kadar bunun teşbih ya da istiâre olduğunu ifade etmese de onun açıklamalarından söz konusu belaği sanat olan bir benzerlik olgusuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Teşbih konusuna bir başka örnek فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُولٍ "Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları gibi yaptı" (el-Fîl 105/5) âyetinde Mukâtil b. Süleyman'ın Allah Teâlâ'nın fil ashabını yenilmiş ekin yaprağına, yani eskimiş bir şeye benzettiğini söylemesidir.⁴ Müfessir bu âyette var olan teşbihi bizzat lafzen zikrederek vermiştir. Müşebbeh olarak "fil ashabı"nı, müşebbehün bih olarak da "yenilmiş ekin yaprağı"nı kabul etmiştir.

Mukâtil b. Süleyman teşbihin unsurlarını göstermekle birlikte vechüş şebehe de işaret etmektedir. Onun açıklamalarından anlaşıldığına göre "yok olma ve tükenme" konusunda fil ashabı "ekin yaprağı"na benzetilmiştir. Diğer bir ifade ile fil ashabı Allah Teâlâ'nın gönderdiği eabil kuşları tarafından yok edilirken ekinler de kurtçuk tarafından yok edilmektedir. Bu nedenle vechüş şebelin "yok olma" olgusu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman'ın شبههم şeklinde teşbih lafzını açıkça zikretmesi de hicrî ikinci yüzyılda belâgat ilminin ilk temellerinin izlerinin var olduğunun en büyük kanıtıdır.

Başka teşbih örneği de وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عَيْنٌ كَأَنَّهِنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ "Yanlarında bakışlarını yalnızca kendilerine çevirmiş iri gözlü eşler vardır. Sanki onlar, saklı bir yumurta gibidir" (es-Sâffât 37/48-49) âyetinde görülmektedir.

Bu ve önceki âyetlerde Allah'ın halis kulları için hazırladığı cennetin özelliklerinden bahsedilmektedir. Mümin erkeklere kendi eşlerinden hariç eşler

³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1986), 1,75.

⁴ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 4,853.

verileceği haber verilmekte, bu eşlerin bir özelliğine vurgu yapılmakta ve gözlerinin iri olduğu, kendi eşlerinden başka hiç kimseye bakmayacakları ifade edilmektedir. Dahası onlar saklı birer yumurtaya benzetilmektedir.

Âyette müminlere verilecek olan eşler müşebbeh, 'saklı bir yumurta' ifadesi ise, müşebbehün bihtir. Mukâtil b. Süleyman'a göre âyette Allah cennette müminlere verilecek olan eşleri, sarısı ve beyazı olan yumurtanın beyaz kısmına benzetmiştir.⁵ O, bu âyetin tefsirinde teşbih olgusundan açık bir şekilde söz etmiştir.

Zemaşerî ise Allah'ın cennette müminlere verilecek olan eşleri çölde gizlenmiş olan deve kuşu yumurtasına benzediğini, bu şekilde bir benzetmenin Araplarda var olduğunu ve Arapların eşleri için 'gizlenmiş yumurtalar' şeklinde isimlendirmeler yaptığını söylemektedir.⁶

Ebu'l-Berekat en-Nesefî (v.710/1310) *Medarikü't-tenzîl* adlı tefsirinde Zemaşerî ile aynı bilgileri aktarırken⁷ Beyzavî ise tefsirinde âyette teşbih sanatı olduğunu açık bir şekilde söylemekle yetinmektedir.⁸

Mukâtil b. Süleyman söz konusu âyette teşbihin olduğuna açıkça vurgu yapmış fakat detaya girmemiştir. Zemaşerî ise bu âyetlerin belâgî yönünü daha detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu durum Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde belâgatın teşbih konusunun ilk nüvelerinin var olduğunu göstermek açısından önemli bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde yukarıdaki örneklerde olduğu gibi müfred teşbihin örneklerini görmek mümkün olduğu gibi teşbîh-i temsîlî türü açıklamalarının temellerini de bulmak mümkündür. Örneğin;

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

"Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumu gibidir; Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah onların ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içerisinde bırakır" (el-Bakara 2/17) âyetinde Mukâtil Allah'ın münafıklar için bir darb-ı mesel verdiğini beyan eder.⁹ Mesel ifadesi ise geç dönem belâgat eserlerinde teşbîh-i temsîlîyi ifade eden bir kavram olarak zikredilmektedir.¹⁰ Temsil ifadesiyle teşbîh-i temsîlîye işaret ettiği anlaşılan Mukâtil'in açıklamalarına göre; âyette kendilerini mümin gösteren münafıklar, ışığıyla yoluna devam etmek için ateş yakmış bir kimsenin durumuna benzetilmiştir.

⁵ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3,607.

⁶ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4,43.

⁷ Mahmud Hafızuddîn Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, 1. Bs (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, t.y.), 3,123.

⁸ Nâsîrüddîn Ebû Saîd Beyzavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.), 5,10.

⁹ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1,91.

¹⁰ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2. Bs (Beyrut,Lübnan: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 332-356; Kazvînî, *el-İzâh*, 203-250.

Zemahşerî (ö.538/1114) ise Allah'ın münafıkların özelliklerinden bahsettikten sonra onların durumunu net bir şekilde ortaya koymak için mesel verdiğini söylemektedir. O, Araplar arasında mesel vermenin kapalı bir durumu anlaşılır hale getirmek için sık sık başvurulan bir yol olduğunu belirtmektedir.¹¹

Görüldüğü üzere iki müellif de bu âyet için mesel (مثل) lafzını kullanmaktadır. Zemahşerî çok geniş açıklamalarda bulunarak bunun teşbih-i temsîlî olduğunu ortaya koymuştur. Onun ortaya koyduğu bu teşbih-i temsîlînin Mukâtil b. Süleyman'da mesel (مثل) kelimesi ile izine rastlanılmaktadır.

2. İstiâre

Mecaz bir lafzın veya isnadın aslî manası dışında kullanılmasıdır. Lügavî ve aklî olmak üzere iki kısımdır. Mecaz-ı lügavî bir kelimenin vaz' edildiği anlamı dışında kullanılmasıdır. Mecazi lügavî de mecaz-ı mürsel ve istiâre olarak ikiye ayrılır. Aradaki alaka benzerlik ise istiâre, benzerlik dışı bir şey ise mecaz-ı mürsel olur. İstiarenin tasrîhiyye ve mekniyye gibi çeşitli kısımları vardır.¹²

Mukâtil b. Süleyman اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ "Bizi doğru yola ilet" (el-Fâtiha 1/6) âyetini tefsir ederken burada kastedilenin İslam dini olduğunu, çünkü İslam dininden başka bir dinin doğru yol olmadığını söylemektedir.¹³ İlk bakışta müfessirin burada mana olarak açıklama yaptığı göze çarpmaktadır. Oysaki dikkatli bakıldığında zaman Mukâtil b. Süleyman burada bir edebî sanata işaret etmektedir. O da İslam'ın bizzat kendisinin doğru yola benzetilmesidir. Yani burada aslında اهدِنَا الْإِسْلَامَ كَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ "bizi dosdoğru bir yol gibi olan İslam'a ilet" denilmektedir. Âyette teşbihin iki ana unsurundan biri zikredilmemiştir. Yani müşebbeh olan الْإِسْلَامُ kelimesi hafzedilmiş sadece müşebbehün bih olan الصِّرَاطُ kelimesi zikredilmiştir. Bu sebeple teşbih, istiâre-i tasrîhiyye adını almaktadır. Zira istiâre teşbihin iki ana unsurundan birinin hafzedilmesiyle oluşur.¹⁴ Müfessir burada istiâre lafzını belirtmemiş olsa da الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ ifadesini ملة الْإِسْلَامِ şeklinde açıklayarak burada bir benzetmenin olduğuna ve bu benzetme rükünlerinden birinin âyette hafzedildiğine işaret etmektedir. Nitekim Zemahşerî¹⁵ ve Âlûsî¹⁶ tefsirlerinde doğru (hak) yolun İslam dini olduğunu belirtmekle yukarıda açıkladığımız olguya işaret etmektedir.

Yine istiâre sanatının en yoğun olarak icra edildiği كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ "Bu; insanları, Rablerinin izni ile karanlıklardan aydınlığa çıkarman; onları azîz ve hamîd Allah'ın yoluna iletmen için sana indirdiğimiz bir kitaptır" (İbrahim 14/1) âyetinin tefsirinde Mukâtil b.

¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1,220-228.

¹² Ayrıntılı bilgi için bakınız: Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 369-370.

¹³ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1,36.

¹⁴ Kazvînî, *el-İzâh*, 290.

¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3,27.

¹⁶ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1,37.

Süleyman “zulmet”i şirk, “nur”u da iman olarak açıklamıştır. “Rabbinin izni” terkibini de Allah’ın emri olarak beyan etmiştir. Ayrıca o, bu âyetteki yol (صراط) kelimesi ile de Allah’ın dininin kastedildiğini belirtmiştir.¹⁷ Müfessirin buradaki açıklamalarıyla istiâre olgusuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o zulmeti şirk, nuru iman, yolu İslam olarak açıklayarak âdetâ كَالضَّرَاطِ وَالْإِيمَانِ كَالنُّورِ وَالْإِسْلَامِ كَالصَّرَاطِ şeklinde bir teşbih olgusunu ortaya koymuştur. Nitekim Mukâtil’in işaret etmiş olduğu istiâre olgusunu Zemahşerî açık bir şekilde ifade etmiş, zulmet ve nur kelimesinde istiâre sanatının olduğunu söylemiştir.¹⁸

İstiâre sanatına başka bir örnek olarak وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا “Hep birlikte Allah’ın ipine (Kur’an’a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin” (Âl-i İmrân 3/103) âyeti zikredilebilir. Bu âyette Mukâtil b. Süleyman “Allah’ın ipi” ifadesini “Allah’ın dini” şeklinde açıklamıştır.¹⁹ Buna göre âyette bir benzetme sanatının olduğunu ve müşebbeh olan “Allah’ın dini” kelimesinin hafzedilerek sadece müşebbehün bih olan “Allah’ın ipi” kelimesinin zikredilmesiyle istiâre’i tasrihiyye sanatının olduğuna işaret edilmiştir. Nitekim Mukâtil’in yapmış olduğu bu açıklamanın istiâre sanatı olduğunu Zemahşerî ilgili âyetin tefsirinde açıkça söylemektedir.²⁰ Ancak Zemahşerî istiâre yapılan kelimenin ne olduğu konusunda Kur’ân, itaat ve İslam gibi birden fazla görüşe yer vermektedir. Zemahşerî’nin bu görüşler arasında yer verdiği “İslam” ifadesi, Mukâtil’in zikrettiği “Allah’ın dini” ifadesiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla istiâre yapılan kelimenin “Allah’ın dini/İslam” olma konusunda Mukâtil ve Zemahşerî’nin ortak paydaya sahip olduğu görülmektedir.

Konuyla ilgili bir diğer örnek وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ “O, gökten suyu bir ölçüye göre indirendir. Sonra o suyla ölü bir beldeyi canlandırdık. İşte siz de böyle yeniden diriltileceksiniz” (ez-Zuhruf 43/11) âyetidir. Mukâtil b. Süleyman أَنْشَرْنَا kelimesini أَحْيَيْنَا şeklinde açıklamaktadır.²¹ O bu açıklamasıyla ilk bakıldığı zaman sadece bir kelimenin manasını veriyor gibi gözükmemektedir. Oysa derinlemesine bakıldığı zaman burada bir benzetmenin varlığı göze çarpmaktadır. Diğer bir ifade ile burada كَالْإِنشَارِ şeklinde bir benzetme vardır. Fakat bu benzetmenin taraflarından biri olan müşebbeh zikredilmediği için âyette istiâre-i tasrihiyye sanatı kendini göstermektedir. Mukâtil b. Süleyman أَنْشَرْنَا lafzını أَحْيَى kelimesi ile açıklayarak bu olguya işaret emektedir. Nitekim Sekkâkî *Miftâhu’l-ulum* adlı eserinde istiâre konusunu işlerken söz konusu âyeti de delil getirerek bu durumu teyit etmektedir.²²

¹⁷ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2,397.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2,537.

¹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1,293.

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1,394.

²¹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3,790.

²² Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulum* (Beyrut, Lübnan: Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, 1987), 171.

3. Mecaz-ı Mürsel

Mecaz-ı mürsel, mecaz-ı lügavînin kısımlarından biridir. Mecaz-ı mürsel, türkçede “ad aktarması” şeklinde ifade edilir. Örneğin “Bu depoyla Kastamonuya kadar gideriz” cümlesinde depo kelimesinden kastedilen deponun bizzat kendisi değil içindeki yakıttır. Burada alaka benzerlik değil hâll-mahal ilişkisidir.

Mecaz-ı mürsel bir mananın aslî manası dışında kullanılmasıdır. Bu kullanımda benzerlik dışında bir alaka olmalıdır. Zira benzerlik alakası olursa istiâre olmuş olur. Ayrıca tüm bunlarla beraber kelimenin aslî manasında olmasına engel teşkil eden bir karine olmalıdır.²³

Mukâtil b. Süleyman mecaz-ı mürsel kavramına yer vermediği gibi bunun alakalarını da belirtmemiştir. Ancak âyetlerle ilgili yaptığı açıklamalar bir olgu olarak bunun temellerine işaret etmektedir. Bu bölümde Mukâtil’in tefsirinde tespit edilen mecaz-ı mürsel örnekleri geç dönem belâgat eserlerinde yerleşik hale gelen şekliyle incelenecektir.

3.1. Bir Şeyin Tümünü Zikredip Bir Cüz’ünü Kastetmek

"Melekler, 'Ey Meryem! Allah, seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı 'demişti." (Âl-i İmrân 3/42) Mukâtil b. Süleyman bu âyette geçen melekler (المَلَائِكَةُ) ifadesinden kastedilenin bütün melekler olmayıp sadece Cebrail (a.s.) olduğunu söylemiştir. Mukâtil b. Süleyman bu açıklamasıyla kelimenin mecaz-ı mürsel olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Çünkü Cebrail, melekler bütününden bir cüzdür. Dolayısıyla Allah bütün olarak melekleri zikretmiş ancak cüz’ü olan Cebrail’i kastetmiştir. Nitekim bu durum Ebussuud Efendi ve Âlûsî²⁴ tefsirlerinde de aynı şekilde ifade edilmektedir.²⁵

كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ “Nuh'un kavmi gönderilenleri yalanladı” (eş-Şu‘arâ 26/105) âyetinin tefsirinde Mukâtil b. Süleyman ‘elçiler’le kastedilenin tüm peygamberler olmayıp sadece Nuh (a.s.) olduğunu söylemektedir. O, burada “bir şeyin tümünü zikredip bir cüz’ünü kastetmek” alakası ile mecaz-ı mürselin varlığına işaret etmektedir. Çünkü âyette الْمُرْسَلِينَ/elçiler ile tüm peygamberler ifade edilmiştir. Halbuki Nuh kavmine tek bir peygamber olan Nuh’un (a.s.) gönderildiği bilinmektedir. Buna göre “elçiler” ifadesiyle Nuh peygamberin kastedildiğini söyleyen Mukâtil dolaylı olarak mecaz-ı mürsel olgusunu ortaya koymaktadır. Ancak o, bu belâgî olguyu geç dönemde yerleşmiş olan kavramlarla değil, anlama etkisini göstermek suretiyle ifade etmektedir. Nitekim Zemahşerî de mecaz-ı mürsel

²³ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *el-Mutavvel (Şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-Ulûm)*, thk. Abdülhamit Hindevî, 3. Bs (Beirut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 575.

²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, 2,148.

²⁵ Muhammed Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.), 2,34.

kavramını açıkça zikretmeksizin yukarıda açıklandığı şekilde bu olguyu ifade etmektedir.

3.2. Bir Şeyin Cüz'ünü Zikredip Tümünü Kastetmek

Mukâtil b. Süleyman وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ "Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin." (el-Bakara 2/43) âyetinin tefsirinde rükû kelimesi ile namazın kastedildiğini belirtir.²⁶

Zemahşerî de Mukâtil b. Süleyman gibi âyette geçen rükû lafzının namaz manasına geldiği görüşüne yer vermektedir.²⁷ Her iki müfessir de yapmış oldukları bu açıklamalarla âyette geçen rükû kelimesinde mecaz-ı mürsel olduğuna işaret etmiştir. Daha açık bir ifadeyle "bir şeyin cüz'ünü zikredip tümünü kastetmek" alakasıyla namazın bir cüz'ü olan rükû zikredilip namazın bizzat kendisi kastedilmiştir. Her iki müfessir âyette ilgili istilâhı kullanılmaksızın mecaz-ı mürsel olgusuna vurgu yapmaktadırlar.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı tefsirinde bu âyetle ilgili olarak "rükû edin" kelimesinin "namaz kılın" manasına geldiğini hatta daha da öte "itaat, boyun eğme" manasının dahî kastedilebileceğini söylemiştir.²⁸ Râzî'nin rükû kelimesini namaz kavramı ile açıklaması Mukâtil b. Süleyman ve Zemahşerî'nin işaret ettikleri mana ile birebir örtüşmektedir. Fakat Râzî'nin ifade ettiği diğer bir açıklama olan "rükû edin"den kastın "itaat edin, boyun eğin" manası ile mecaz-ı mürselin kapsamı daha da genişletilmektedir. Şöyle ki namaz kılan bir kimse doğrudan Allah Teâlâ'ya itaat etmektedir. Fakat tek itaat çeşidi namaz değildir; zekât, haç, oruç gibi birçok itaat çeşidi vardır. Namaz da bunlardan biridir. Rükû edin kelimesinin "itaat edin" manasına gelmesi, rükû etmenin "namaz kılın" manasını ifade etmesine oranla daha kapsamlı hale gelmektedir. Râzî'nin namazdan daha kapsamlı olan itaati zikretmesi onun daha geniş yelpazeli bir mecaz-ı mürsel mefhumunu benimsediğini göstermektedir.

4. Mecaz-ı Aklî

Mecaz-ı aklî bir alaka sebebiyle fiilin gerçek fâili dışında bir kimseye nispet edilmesidir. Ayrıca söz konusu nispette mecaz-ı aklînin olabilmesi için fiilin gerçek fâiline nispet edilmesini engelleyici bir karine bulunmalıdır.²⁹ Örneğin "Fatih Sultan Mehmet İstanbulu fethetti" cümlesinde fethetme ifadesi Fatih Sultana nispet edilmiştir. Oysaki o sadece emir vererek fethetme sebep olmuştur. Bu fethetme işini gerçekleştirenler ordudur.

²⁶ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1,102.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1,133.

²⁸ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 3. Bs (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1420), 3,487.

²⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 393.

Mukâtil b. Süleyman إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا “Şüphesiz O'nun va'di gerçekleşecektir.” (Meryem 19/61) âyetinde geçen gerçekleşecektir (مَأْتِيًّا) lafzını جَائِيَا/gelen şeklinde açıklamaktadır.³⁰ Buna göre Mukâtil b. Süleyman âyetteki ism-i mefûlün ism-i fâil manasında kullanıldığını göstererek mecaz-ı aklî olgusuna işaret etmektedir. Nitekim Zemahşerî söz konusu âyetteki ism-i mefûlün ism-i fâil manasında olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.³¹ Dolayısıyla iki müfessir arasında şu fark vardır: Mukâtil b. Süleyman, Zemahşerî gibi “ismi mef’ul ismi fail manasındadır” şeklinde bir açıklama yapmamıştır. O sadece (مَأْتِيًّا) kelimesinin ismi fâil bir kelime ile açıklamıştır. Ancak sonuç itibarıyla Mukâtil b. Süleyman bununla Zemahşerî’nin açıkça zikrettiği mecaz-ı aklî sanatının temellerini tefsirinde uygulamıştır.

5. Kinaye

Mukâtil b. Süleyman, kendinden sonraki dönemlerde benimsenen “bir lafızla hakîkî anlama ihtimal olmakla birlikte mecaz mana olan lâzımının kastedilmesi”³² anlamındaki kinayeyi bir olgu olarak uygulamış ve bu doğrultuda âyetleri tefsir etmiştir.

5.1. “Süs içinde yetiştirilme” ifadesinin “kız” lafzından kinaye olması

Mukâtil b. Süleyman أَوَمَن يُنْسَأُ فِي الْجَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ “Süs içerisinde yetiştirilen ve tartışmada kendini iyi ifade edemeyeni mi Allah'a isnad ediyorlar?” (ez-Zuhruf 43/18) âyetinin tefsirinde “süs içerisinde yetiştirilen” ibaresini açıklarken “kız çocukları” lafzını kullanmıştır.³³ Aslında Mukâtil, bu açıklamasıyla âyette doğrudan “kızlar” lafzının kullanılmayıp “süs içinde yetiştirilenler” diye nitelendirilmesinin kinayeli bir anlatım olduğuna işaret etmektedir. Mukâtil b. Süleyman “bu bir kinaye sanatıdır, Allah burada ifadeyi kinayeli bir şekilde anlatmıştır” gibi kavramsal olarak kinayeden söz etmemiştir. Ancak onun yaptığı bu açıklamayla kinaye olgusunu gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî’de aynı âyetin tefsiri için “nimet ve zinet içinde yetiştirilen”³⁴ ifadesini kullanırken yukarıda bahsedilen duruma işaret etmektedir. Her iki müfessir de açıklamalarında “kinaye” lafzını kullanmadan bu belâğî sanata dikkat çekmişlerdir. Bu ifadenin kinaye olduğu *el-Belâgatü's-Sâfiye* adlı belâgat eserinde ise açık bir şekilde belirtilmiştir.³⁵

³⁰ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2,633.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3,27.

³² Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, ed. Mahmud Muhammed Şakir Ebu Fehr (Kahire: Matbaâtu'l-Medenî, 1992), 66.

³³ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3,791.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4,243.

³⁵ Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdürrezzak Abdürrezzak el-Cünâcî, *el-Belâgatü's-Sâfiye fî'l-Meânî ve'l Beyân ve'l-Bedî* (Kahire, Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 1: 61.

5.2. “Yemek yemek” lafzının “beşeriyet” manasında kullanılmasından kinaye olması

Mukâtil b. Süleyman كَانَا يَا كَلَانَ الطَّعَامَ “(Nasıl ilah olabilirler?) İki de yemek yerlerdi” (el-Mâide 5/75) âyetinin tefsirinde “yemek yerlerdi” ibaresini şu şekilde açıklamaktadır: “Eğer onlar (Hz. Meryem ve Hz. İsa) ilah olsalardı yemek yemezlerdi, ilahlar ise yemek yemez.”³⁶

Zemahşerî de bu âyeti açıklarken yemek yemeğe ihtiyacı olan kimsenin ilah olamayacağını söylemektedir.³⁷

Her iki müfessir de âyetteki “yemek yemezlerdi” ifadesinin söylenme amacının, kelimenin hakîkî manasından çok lâzımî manası olan “beşeriyet” anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Nitekim kinayede lafzın *lâzımı* kastedilir. Onlar burada kinaye kavramını açık bir şekilde zikretmek yerine kelimenin lâzımını açıklayarak âyette var olan “kinaye” olgusunun varlığını göstermişlerdir. Ancak Âlûsî ve Şirbînî gibi son dönem âlimleri bu âyette kinaye olduğunu kavramsal olarak belirtmektedir.³⁸ Bu durum klasiğin son halkalarından olan Âlûsî tefsirinde geçmiş tefsir birikiminin artık yerleşik kavramlarla ifade edilir hale gelmesinden kaynaklanmaktadır.

5.3 “Eli açık ve kapalı olmak” ibaresinin “cimrilik” manasında kullanılmasından kinaye olması

Mukâtil b. Süleyman وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın” (el-İsrâ 17/29) âyetini açıklarken burada eli açık ve kapalı olmaktan *hakîkî* manasının değil de *lâzımî* manası olan cimrilik ve savurganlığın kastedildiğini ifade etmektedir.³⁹ Müfessir böylece âyetteki kinaye olgusuna işaret etmektedir.

Zemahşerî de aynı âyetinde açıklamasında el açıp kapatmanın gerçek manada kullanılmadığını aksine bunların cimrilik ve israftan kinaye olduğunu üstü kapalı ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere Mukâtil b. Süleyman âyetlerde var olan kinaye olgusuna yaptığı açıklamalarla işaret etmektedir. Bu da onun yaşadığı dönemde belâgatın kavramsal olarak olmasa da olgusal olarak mevcut olduğunu göstermektedir. Zemahşerî ise kinaye sanatı konusunda serâhaten “bu kinayedir” gibi bir ifade kullanmamıştır. O da tıpkı Mukâtil’in yaptığı gibi âyetin manasını kinayeye uygun vererek kinayenin anlama yansımalarını ortaya koymuştur.

³⁶ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1,495.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hâkâ’iki gâvâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, 1,665.

³⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 3,373. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i‘âne ‘alâ ma‘rifeti ba‘zı me‘ânî kelâmi rabbine’l-ḥakîmi’l-ḥabîr* (Beyrut: Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, t.y.), 1,311.

³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2,529.

5.4. “Balık sahibi” ifadesinin “Yunus (a.s.)” hakkında kullanılmasından kinaye olması

“فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ” Artık Rabbinin hükmünü sabırla bekle ve balık sahibi gibi olma” (el-Kalem 68/48) âyetini tefsir eden Mukâtil b. Süleyman “balık sahibi” kelimesini “Yunus (a.s.)” olarak açıklamaktadır. Onun bu açıklamasından “balık sahibi” kelimesinin farklı bir manaya gelebileceğini fakat burada bununla kastedilenin bir peygamber olan Yunus’un (a.s.) olduğu anlaşılmaktadır. Yani kelime lafzı itibari ile herhangi bir balığa, herhangi birisinin sahip olmasını ifade ederken kastedilen *hakîkî* manası değil bunun *lâzımı* olan Yunus (a.s.) olduğu vurgulanmıştır. İşte bu duruma belâgat sanatında kinaye denilmektedir. Her ne kadar Mukâtil b. Süleyman burada kinaye kavramını zikretmemiş olsa da yaptığı açıklamalar kinaye olgusuna işaret etmektedir. Zemahşerî⁴⁰, Âlûsî⁴¹ ve Beyzâvî⁴² başta olmak üzere birçok müfessir bu âyetteki “balık sahibi” ile kastedilenin Yunus (a.s.) olduğu noktasında müttefiktir. Ancak onlar da bu âyetin tefsirinde kinaye kavramını zikretmeksizin anlama yansımaları ortaya koymak suretiyle Mukâtil gibi bu olguya işaret etmekle yetinmişlerdir.

SONUÇ

Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinde belâgat ilminin sadece beyan ile ilgili kısmına odaklanılmıştır. Ele alınan örneklerle Mukâtil b. Süleyman’ın bu edebî sanatları çoğu yerde bizzat zikretmeksizin sadece lafızların bu doğrultuda manasının verilmesi suretiyle işaretle bulunduğu tespit edilmiştir.

Beyan ilminin konularından biri olan teşbih sanatı özelinde bakıldığında zaman Mukâtil b. Süleyman’ın teşbih lafzını çoğu yerde bizzat zikrettiği görülmüştür. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman’ın شبه şeklinde teşbih lafzını açıkça zikretmesi de kendi döneminde belâgat sanatının olgusal yönden var olduğunun önemli kanıtıdır.

Mecaz konusunda incelenen âyetlerde Mukâtil b. Süleyman’ın kavram olarak “mecaz”ı kullandığına rastlanmamıştır. O, âyetin tefsirinde sadece mecaza uygun düşecek şekilde açıklama yapmakla yetinir. Bu durum Mukâtil b. Süleyman döneminde belâgat terimlerinin henüz oluşmadığını gösterir. Ancak onun teşbih kavramını kullanması belâgat ilminin kavramlarının yavaş yavaş temayüz etmeye başladığının bir göstergesi kabul edilebilir.

Günümüze ulaşmış ilk tefsir olması bakımından önem arzeden Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinin dilbilimsel incelenmesinin yapılmamış olması önemli bir eksikliklerdir. Çok erken bir döneme ait böyle bir eserin başta belâgatın diğer bölümleri olmak üzere lügat, sarf ve nahiv gibi dil ilimleri açısından incelenmesi konuya ilgi duyan araştırmacıları beklemektedir.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4,596.

⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15,41.

⁴² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5,237.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak el-Cünâcî, Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdürrezzak. *el-Belâgatü's-Sâfiye fi'l-Meânî ve'l Beyân ve'l-Bedî*. Kahire, Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-İcâz*. Thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebu Fehr. 1 Cilt. Kahire: Matbaâtu'l-Medenî, 1992.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-Belâga fi 'ilmi'l-Beyân*. Thk. Abdülhamit Hindevî. 1., 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 1. Bs, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.
- Ebüsuûd, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbî'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh (li-muhtaşari Telhîşi'l-Miftâh)*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen ibn. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767). *et-Tefsîrül-kebir*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dar'u İhyai al-Turas el-Arabi, 2002.
- Nesefî, Mahmud Hafizuddîn. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'îku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedevî. 1. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, t.y.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 3. Bs, 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1420.
- Sekkâkî, Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. 2. Bs, 1 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Mutavvel (Şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-Ulûm)*. Thk. Abdülhamit Hindevî. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2013.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an haqâ'îki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 3. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1986.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

6 (12), Güz / Autumn 2019, 342-356.

**FATIHA SURESİNDE SÖZ KONUSU OLAN MÜFRED VE CEMİ ZAMİRLERİ
ARASINDAKİ GEÇİŞLERİN BELAĞAT AÇISINDAN İNCELENMESİ**

**Illuminations on the conscience of the addressee and attention between the
singular and the combination in Surat Al-Fatihah**

Bashar QAHWAJİ

Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve
Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail: basharqahwaj@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-2584-7799.

Hakemler / Referees:

Dr. Öğrt. Üyesi Fethullah YENER / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi Ahmet GÜL / Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Malek Hassan M. Abdülqader / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 342-356

Atıf / Cite as: Qahwaji, Bashar. Fatiha Suresinde Söz Konusu Olan Müfred Ve Cemi Zamirleri Arasındaki Geçişlerin Belağat Açısından İncelenmesi [Illuminations on the conscience of the addressee and attention between the singular and the combination in Surat Al-Fatihah]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 342-356.

<https://doi.org/10.17859/Pauifd.644542>

İntihal / Plagiarism: Makale iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 2019: 342-356.

FATİHA SURESİNDE SÖZ KONUSU OLAN MÜFRED VE CEMİ ZAMİRLERİ ARASINDAKİ GEÇİŞLERİN BELAĞAT AÇISINDAN İNCELENMESİ

Bashar Qahwaji*

Öz

Bu çalışma Fâtihâ suresini bazı dilsel açılardan incelemeyi amaçlamaktadır. Nitekim Kur'ân'ın kendisiyle başlaması ve bu sureyi okumadan namaz kılmanın mümkün olmayışı, Fâtihâ suresinin önemini ifade etmek açısından yeterlidir. Bu önem bizleri araştırmamız için bu konuyu seçmeye sevk etmiştir. Çalışmada özellikle surede geçen) “تَعْبُدُ” (yardım dileriz) ve “أَهْدِنَا” (bizi ulaştır) şeklindeki ifadelerde neden tekil değil de çoğul bir kullanımın tercih edildiği sorusuna cevap aranacaktır. Bu bağlamda ilgili kullanımın Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliğine dair işaret ettiği hususlara ve faydalara değinilecek, mezkur durumun müminlere bireysellikten ziyade toplumsal bir bakış açısı kazandırmaya çalışmasındaki rolü incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Birinci tekil kişi adılı, Çoğul adılı, ibadet, topluluk, değişim.

Illuminations on the conscience of the addressee and attention between the singular and the combination in Surat Al-Fatihah

Abstract

This research sheds light on the most important sura in the Holy Quran, Al-Fatihah, which was chosen by God to open his holy book. The research presents some of its virtues, also it calls for the believer to think about and understand the instructions and the signals it pointed to. The researcher focused on some of benefits and maxims that can be learned from the turn of the conscience of one to the group in Al-Fatihah Surah: “Thee do we worship, And Thine aid we seek * Show us the straightway”. The emphasis on the importance of the group and the unity of the class and the meeting of the word in Islam as a collective approach required for the nation, as well as the education of the believer on self-denial and his dedication to the renunciation of selfishness and independence to care for Muslims and their needs, and other governance and benefits.

Keywords: First person, subject pronoun, worship, assistance, change.

إضاءات بلاغية على ضمير المخاطب والتفاتته بين المفرد والجمع في سورة الفاتحة

ملخص:

هذا البحث يلقي الضوء على أهم سورة في القرآن الكريم "الفاتحة" التي اختارها الله سبحانه لافتتاح كتابه الكريم، وليقولها المؤمن في كل ركعة في صلاته. فيعرض البحث لبعض فضائلها، كما يدعو المؤمن إلى ضرورة التفكير والتدبر بآياتها، والتبصر لأهمية ما ورد بها من الإرشادات والإشارات.

* Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegati Anabilim Dalı, e-Mail: basharqahwaj@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-2584-7799.

وقد ركز الباحث على جملة من الحكم والفوائد المستمدة من العدول عن ضمير الواحد إلى الجماعة من قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ}. فتم التركيز على أهمية الجماعة ووحدة الصف في الإسلام كمنهج جماعي مطلوب للأمة، وكذلك تعليم المؤمن على نكران الذات ونبذ الأنانية والاستقلالية ليهتم بشؤون المسلمين وبقضاء حوائجهم، كما أنها تعطي المؤمن عزة وثقة في نفسه أمام مجتمعه فيشعر كل فرد منهم أنه يتحدث بلسان الجميع، وغير ذلك من الحكم والفوائد التي ينبغي للمؤمن أن يجعلها نبراساً وهدفاً يسعى إليه ويتذكره في كل وقت ومع كل صلاة لينال خيري الدنيا والآخرة.

كلمات مفتاحية: ضمير الواحد، ضمير الجماعة، عبادة، استعانة، التفات

مقدمة:

برزت أهمية البحث في كونه يتحدث عن أعظم سورة في القرآن الكريم "سورة الفاتحة" التي يقرأها كل يوم بل كل لحظة الملايين من المسلمين؛ ويسلط الضوء على بعض فضائلها، وعن الحكم المستنبطة من العدول عن ضمير الواحد إلى الجماعة فيها، وما في ذلك من الإرشادات الحكيمة والإشارات الواضحة التي تدعو المسلمين عامة ليكون لهم منهج عملي واحد مبني على اجتماع الكلمة ووحدة الصف ووضوح الهدف والرسالة، ليحققوا الخيرية التي أَرَادَهَا اللهُ تَعَالَى وارتضاها لهم، قال جل شأنه: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ.. الآية} [آل عمران: 110].

ويعود سبب اختيار البحث إلى نقاط عدة منها:

- افتقار المكتبة الإسلامية في حدود علم الباحث إلى بحث متخصص حول مادة وعنوان البحث، وإن كانت بعض مواضيعه موجودة في بعض الكتب والتفاسير المتخصصة وبعض المحاضرات المرئية والمسموعة التي أشرت إليها في كل موضع اقتباس بالحاشية وفي نهاية البحث.
- حاجة العصر الملحة إلى الحلول القرآنية لعلاج حالة التشردم التي تمر بها الأمة الإسلامية بشكل خاص، وعلاج عموم قضايا الإنسانية المختلفة.
- استكمال جهود العلماء السابقين، وإثراء الموضوع بكل ما هو جديد.
- الدعوة للتدبر بمعاني سورة الفاتحة العظيمة التي تقرأ كل يوم مئات الملايين من المرات وتحتاج منا إلى تطبيق عملي لما جاء بها من الإرشادات والإشارات.

وتكمن إشكالية البحث في الإجابة عن بعض الأسئلة الملحة؛ مثل: ما فضائل سورة الفاتحة؟ ما الآيات الدالة على العدول عن ضمير الفرد إلى الجماعة في سورة الفاتحة وما شرحها؟ وما الحكم والإشارات والإرشادات التي تضمنها هذا العدول؟

وتتلخص أهدافه في التعريف ببعض فضائل سورة الفاتحة، وبيان الآيات التي تم فيها العدول عن ضمير الواحد إلى الجماعة في سورة الفاتحة وشرحها، ومن ثم ذكر الحكم والإشارات والإرشادات التي تضمنتها، والمساهمة بإثراء المكتبة الإسلامية بموضوعات القرآن الكريمة المختلفة، وإبراز دور القرآن الكريم في علاج مشكلات العصر وقضايا المسلمين الحاضرة والمستقبلية، والتأكيد على أن التمسك بإرشادات المنهج الإسلامي هو السبيل الوحيد لإقامة المجتمع الرباني المنشود، وبيان أن الإشارات القرآنية والتشريعات الربانية المعجزة هي الخلاص الوحيد للعالم من مشاكله وهوممه، وأن الإسلام هو الحل الأمثل لجميع القضايا والمشاكل للأمة الإسلامية ولعموم الإنسانية.

وتنحصر حدود البحث في استقصاء الغاية من العدول عن ضمير الواحد إلى الجماعة في سورة الفاتحة من قوله تعالى: إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم.

وخطة البحث عبارة عن مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

- المقدمة: ذكر الباحث فيها الدراسات السابقة، أهمية البحث، مسوغات البحث، أسئلة البحث، أهداف البحث، منهج البحث، حدود البحث، اجراءات وأدوات البحث، بالإضافة إلى خطة البحث.
- 1. الفصل الأول: أورد فيه بعض فضائل سورة الفاتحة.
- 2. الفصل الثاني: وفيه بيان وشرح الآيات الدالة على ضمير الجماعة في سورة الفاتحة، ويشتمل على مبحثين: 2.1. المبحث الأول: قوله تعالى: إياك نعبد وإياك نستعين، ويشتمل على أربعة مطالب:

2.1.1. المطلب الأول: معنى العبادة.

2. 1. 2. 2. المطالب الثاني: معنى الاستعانة.
2. 1. 3. المطالب الثالث: علة تقديم العبادة على الاستعانة.
2. 1. 4. المطالب الرابع: علة تكرير إيتاك.
2. 2. 2. المبحث الثاني: قوله تعالى: اهدنا الصراط المستقيم.
3. الفصل الثالث: ذكر فيها بعضاً من جگم العدول عن ضمير الواحد إلى الجماعة في سورة الفاتحة.
- الخاتمة، وبين فيها: أهم نتائج البحث وثمراته، مع مجموعة من التوصيات.

1. الفصل الأول: بعض فضائل سورة الفاتحة

أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ سَبْعُ آيَاتٍ، وَأَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ.¹ وَاخْتَلَفُوا أَهْيَ مَكِّيَّةٌ أَمْ مَدِينِيَّةٌ؟ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَتَادَةُ وَغَيْرُهُمْ: هِيَ مَكِّيَّةٌ. وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَمُجَاهِدٌ وَعَطَاءُ بْنُ يَسَارٍ وَالزُّهْرِيُّ وَعَبْرُهُمْ: هِيَ مَدِينِيَّةٌ. وَقَالَ أَبُو الْوَيْثِ نَصْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّمَرِيُّ: نَزَلَتْ بِصُفْحِهَا بِمَكَّةَ، وَبِصُفْحِهَا بِالْمَدِينَةِ. وَقَالَ الثَّعْلَبِيُّ: إِنَّهَا مَكِّيَّةٌ مَدِينِيَّةٌ، نَزَلَتْ بِهَا جِبْرِيلُ مَرَّتَيْنِ. وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ الْأَقْوَالِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ} [الحجر: 87]، وَالْجُزْءُ مَكِّيَّةٌ بِإِجْمَاعٍ. وَلَا خِلَافَ أَنَّ فِرْضَ الصَّلَاةِ كَانَ بِمَكَّةَ. وَمَا حَفِظَ أَنَّهُ كَانَ فِي الْإِسْلَامِ قَطُّ صَلَاةً بِغَيْرِ {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}، يَدُلُّ عَلَى هَذَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»² وَهَذَا خَبْرٌ عَنِ الْكُحْمِ، لَا عَنِ الْإِنْتِدَاءِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.³

ويذكر القرطبي للفاتحة اثنا عشر اسماً⁴: الصلاة، الحمد، فاتحة الكتاب، أم الكتاب، أم القرآن، المثاني، القرآن العظيم، الشفاء، الرقية، الأساس، الوافية، الكافية. وقد ذكر السيوطي في كتابه الإتيان خمسة وعشرين اسماً للفاتحة، وقال: ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى شَرَفِهَا فَإِنَّ كَثْرَةَ الْأَسْمَاءِ دَالَّةٌ عَلَى شَرَفِ الْمُسَمَّى.⁵

ولا خلاف بين العلماء والمفسرين على فضل سورة الفاتحة، بل إن كبار المحدثين والعلماء أفردوا لها باباً أو فصلاً مستقلاً في كتبهم وحواشيهم. وفي الفاتحة من الصفات ما ليس لغيرها، حتى قيل: "إِنَّ جَمِيعَ الْقُرْآنِ فِيهَا. وَهِيَ خَمْسٌ وَعِشْرُونَ كَلِمَةً تَضَمَّنَتْ جَمِيعَ عُلُومِ الْقُرْآنِ؛ وَمِنْ شَرَفِهَا أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَسَمَّاهَا بَيْتَهُ وَبَيَّنَّ عِنْدَهُ، وَلَا تَصِحُّ الْقُرْبَةُ إِلَّا بِهَا، وَلَا يَلْحَقُ عَمَلٌ بِتَوَابِهَا، وَبِهَذَا الْمَعْنَى صَارَتْ أَمُّ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ كَمَا صَارَتْ" قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" تَعَدِلُ ثَلَاثُ الْقُرْآنِ".⁶

ويكفي سورة الفاتحة فضلاً أن الله تعالى افتتح بها كتابه العزيز وجعلها لازمة لكل صلاة فلا تقبل صلاة بدونها كما مر، ولقد ثبت في فضلها جملة من الأحاديث النبوية الشريفة منها:

- ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: بَيْنَمَا جِبْرِيلُ قَاعِدٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سَمِعَ نَيْبًا مِنْ فَوْقِهِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: هَذَا بَابٌ مِنَ السَّمَاءِ فُتِحَ الْيَوْمَ لَمْ يُفْتَحْ قَطُّ إِلَّا الْيَوْمَ، فَنَزَلَ مِنْهُ مَلَكٌ، فَقَالَ: هَذَا مَلَكٌ نَزَلَ إِلَى الْأَرْضِ لَمْ يَنْزِلْ قَطُّ إِلَّا الْيَوْمَ، فَسَلَّمَ، وَقَالَ: أَبَشِرْ بِنُورَيْنِ أَوْتِيَتْهُمَا لَمْ يُؤْتِيَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ: فَاتِحَةَ الْكِتَابِ، وَخَوَاتِيمَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، لَنْ تَقْرَأَ بِحَرْفٍ مِنْهُمَا إِلَّا أُعْطِيَتْهُ.⁷
- وما أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد بن المعلّى رضي الله عنه، قال: كُنْتُ أُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ، فَدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أَجِبْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أُصَلِّي، فَقَالَ: «أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: {اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} [الأنفال: 24]». ثُمَّ قَالَ لِي: «لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةَ هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي

1. القرطبي، 2006م، (1/ 114). محمد بن أحمد بن أبي بكر ت: 671هـ، الجامع لأحكام القرآن الكريم والمبين لما تضمنه من السنة واي الفرقان، تحقيق د عبد الله التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1427هـ-2006م.
2. أخرجه البخاري [محمد بن إسماعيل (194-256هـ)]. الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق مصطفى ديب البغاء، دار ابن كثير دار اليمامة، ط5، بيروت، 1414هـ-1993م] في كتاب الأذان بابُ وُجُوبِ الْقِرَاءَةِ لِلْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ فِي الصَّلَاةِ كُلِّهَا رقم 756 (1/ 152)، ومسلم [مسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري (204هـ-261هـ)، صحيح مسلم (الجامع الصحيح)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الثانية 1392هـ - 1972م] في كتاب الصلاة بابُ وُجُوبِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ رقم 394 (1/ 295) عن عبادة بن الصامت.
3. القرطبي، مصدر سابق، (1/ 115).
4. القرطبي، مصدر سابق، (1/ 111).
5. السيوطي، 1974م، (1/ 187). عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة: 1394هـ/ 1974 م.
6. القرطبي، مصدر سابق، (1/ 110).
7. أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها بابُ فَضْلِ الْفَاتِحَةِ وَخَوَاتِيمِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ رقم 806 (1/ 554).

القرآن، قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ». ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، قُلْتُ لَهُ: «أَلَمْ تَقُلْ لِأَعْلَمَنَّكَ سُورَةَ هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ»، قَالَ: { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ }، «هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيْتَهُ».⁸

- وورد في فضلها كذلك ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَفْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ» ثَلَاثًا غَيْرَ تَمَامٍ. فَقِيلَ لِأَبِي هُرَيْرَةَ: إِنَّا نَكُونُ وَرَاءَ الْإِمَامِ؟ فَقَالَ: «أَفْرَأُ بِهَا فِي نَفْسِكَ؟» فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَسَمِعْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَصْفَيْنِ، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ }، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمِدْتِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: { الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ }، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَتَيْتَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: { مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ }، قَالَ: مَجِدْتِي عَبْدِي - وَقَالَ مَرَّةً فَوْضَ إِلَيَّ عَبْدِي - فَإِذَا قَالَ: { يَا لَيْلَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ } قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: { أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ } قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ».⁹

وقوله سبحانه في الحديث القدسي: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي قسمين» المراد بالصلاة هنا: الفاتحة، وسُمِّيَتْ صَلَاةً لِمَا فِيهَا مِنَ الْقِرَاءَةِ وَكَوْنِهَا جُزْءًا مِنْ أَجْزَائِهَا قَالَهُ ابْنُ الْمَلِكِ.¹⁰

- ومن فضائلها أيضاً ما ورد عن أبي هريرة، قال: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي بِنِ كَعْبٍ وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَ: «يَا أَبِي»، فَالْتَفَتَ فَلَمْ يُجِبْهُ، ثُمَّ صَلَّى أَبِي، فَخَفَّتْ، ثُمَّ انصرفت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: «وَعَلَيْكَ»، قَالَ: «مَا مَنَعَكَ أَيُّ أَبِي إِذْ دَعَوْتُكَ أَنْ تُجِيبَنِي؟» قَالَ: أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ، كُنْتُ فِي الصَّلَاةِ، قَالَ: «أَفَلَسْتَ تَجِدُ فِيمَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ أَنْ { اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ }؟» قَالَ: بَلَى، أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ، لَا أَعُوذُ، قَالَ: «أَتَجِبُ أَنْ أَعْلَمَكَ سُورَةَ لَمْ يَنْزَلْ فِي التَّوْرَةِ، وَلَا فِي الزَّبُورِ، وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ، وَلَا فِي الْقُرْآنِ مِثْلَهَا؟» قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي لَأُرْجُو أَنْ لَا تَخْرُجَ مِنْ هَذَا الْبَابِ حَتَّى تَعْلَمَهَا»، قَالَ: فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي يُحَدِّثُنِي وَأَنَا أَتَبِاطُ مَخَافَةَ أَنْ يَنْلَعُ قَبْلَ أَنْ يَقْضِيَ الْحَدِيثَ، فَلَمَّا أَنْ دَنَوْنَا مِنَ الْبَابِ، قُلْتُ: أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ، مَا السُّورَةُ الَّتِي وَعَدْتَنِي، قَالَ: «مَا تَقْرَأُ فِي الصَّلَاةِ؟»، قَالَ: فَقَرَأْتُ عَلَيْهِ أُمَّ الْقُرْآنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَةِ، وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ، وَلَا فِي الزَّبُورِ، وَلَا فِي الْقُرْآنِ مِثْلَهَا، وَإِنِّي لَلسَّبْعِ مِنَ الْمَثَانِي».¹¹

- ومن فضائلها ما ورد في الصحيح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أَنَّ رَهْطًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انطلقوا في سفرة سافرَوها، حَتَّى نَزَلُوا بِحَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ، فَاسْتَضَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُضَيَّفُوهُمْ، فَدَخَ سَيِّدُ ذَلِكَ الْحَيِّ، فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَوْ أَتَيْتُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ قَدْ نَزَلُوا بِكُمْ، لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ، فَأَتَوْهُمْ فَقَالُوا: يَا أَيُّهَا الرَّهْطُ، إِنَّ سَيِّدَنَا لِدَعْ، فَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ، فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ شَيْءٌ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَعَمْ، وَاللَّهِ إِنِّي لِرَاقٍ، وَلَكِنَّ وَاللَّهِ لَقَدْ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُضَيَّفُونَا، فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلًا، فَصَالَحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنَ الْغَنَمِ، فَانطَلَقَ فَجَعَلَ يَبْقُلُ وَيَقْرَأُ: { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } حَتَّى لَكَأَنَّهَا نَسِيطٌ مِنْ عِقَالٍ، فَانطَلَقَ يَمْشِي مَا بِهِ قَلْبُهُ، قَالَ: فَأَوْفُوهُمْ جُعْلَهُمُ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَقْسِمُوا، فَقَالَ الَّذِي رَقِيَ: لَا تَفْعَلُوا حَتَّى نَأْتِيَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَذَكَّرَ لَهُ الَّذِي كَانَ، فَتَنْظُرَ مَا يَأْمُرُنَا، فَاقْدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَذَكَّرُوا لَهُ، فَقَالَ: «وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقِيَةٌ؟ أَصَبْتُمْ، أَقْسِمُوا وَاصْزُرُوا لِي مَعَكُمْ بِسَهْمٍ».¹²

2. الفصل الثاني: الآيات الدالة على ضمير الجماعة في سورة الفاتحة

8. أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن باب ما جاء في فاتحة الكتاب رقم 4474 (17/6).
9. أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة رقم 395 (1/296).
10. الفاري، 2002م، (2/ 684) علي بن (سلطان) محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي الفاري (المتوفى: 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002م.
11. أخرجه أحمد [ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الموسوعة الحديثية، تحقيق شعيب أرنؤوط وآخرون / بإشراف د. عبد الله التركي مؤسسة الرسالة بيروت - الطبعة الأولى، (عدد الأجزاء 45 + 5 فهارس)، 1416هـ 1996م، ونسخة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بيروت - الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م] رقم 9345 (15/ 200)، والترنزي [محمد بن عيسى (ت279هـ)، الجامع الصحيح للترمذي، تحقيق إبراهيم عوض / مكتبة البابي الحلبي القاهرة الطبعة الأولى 1382هـ 1962م.] في كتاب أبواب فضائل القرآن باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب رقم 2875 (5/ 5) وقال حديث حسن صحيح.
12. أخرجه البخاري في كتاب الإجارة باب ما يُعطى في الرُقِيَّةِ عَلَى أَحْيَاءِ الْعَرَبِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ رقم 2276 (3/ 93).

2. 1. المبحث الأول: قوله تعالى: إياك نعبد وإياك نستعين

قال تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}، أي نذل لك ونخضع بالعبادة لك ونستعين بك على ذلك.¹³ نقل ابن كثير في تفسيره عن ابن عباس أنّ {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} يعني: إِيَّاكَ نُوجِدُ وَنَخَافُ وَنَرْجُو يَا رَبَّنَا لَا غَيْرَكَ، {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} عَلَى طَاعَتِكَ وَعَلَى أُمُورِنَا كُلِّهَا. وَقَالَ قَتَادَةُ: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} بِأَمْرِكُمْ أَنْ تُخْلِصُوا لَهُ الْعِبَادَةَ وَأَنْ تَسْتَعِينُونَهُ عَلَى أَمْرِكُمْ.¹⁴

يقول الفخر الرازي إن قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ يَقْتَضِي حُصُولَ رُثِيَّةٍ عَظِيمَةٍ لِلنَّفْسِ بِعِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ يُورِثُ الْعُجْبَ فَأَرَدَفَ بِقَوْلِهِ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، لِيَدُلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ تِلْكَ الرُّثِيَّةَ الْحَاصِلَةَ بِسَبَبِ الْعِبَادَةِ مَا حَصَلَتْ مِنْ قُوَّةِ الْعَبْدِ، بَلْ إِنَّمَا حَصَلَتْ بِإِعَانَةِ اللَّهِ.¹⁵ فـ «إياك نعبد» تورث العجب بالعبادة فأردفه بقوله «وإياك نستعين» لإزالة ذلك.¹⁶

ويذكر ابن القيم: إن القلب يعرض له مرضان عظيمان، إن لم يتداركهما ترميا به إلى التلف ولا بد: وهما الرياء، والكبر، فدواء الرياء بِإِيَّاكَ نَعْبُدُ، ودواء الكبر بِإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.¹⁷ فإذا عوفي من مرض الرياء بِإِيَّاكَ نَعْبُدُ، ومن مرض الكبر والعجب بِإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، ومن مرض الضلال والجهل بِأَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، عوفي من أمراضه وأسقامه، ورفل في أبواب العافية، وتمت عليه النعمة، وكان من المنعم عليهم، غير المغضوب عليهم: وهم أهل فساد القصد، الذين عرفوا الحق وعدلوا عنه، والضالين: وهم أهل فساد العلم، الذين جهلوا الحق ولم يعرفوه.¹⁸

فقدم سبحانه الحمد والثناء على الدعاء لأن تلك السنة في الدعاء وشأن الطلب أن يأتي بعد المدح، وذلك أقرب للإجابة. وكذلك قدّم الرحمن على ملك يوم الدين لأنّ رحمة الله سبقت غضبه، وكذلك قدّم إياك نعبد على إياك نستعين لأنّ تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة.¹⁹

وأما معرفة العبودية فمبدوها «إياك نعبد» وكمالها «إياك نستعين» في جميع المطالب، وإذا تم الوفاء بالعهدين ترتبت عليه الثمرة وهو قوله: «اهدنا» إلى آخره، وهذا ترتيب لا يتصور أحسن منه.²⁰ ولفظ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» يتضمن ما فيه من التعبدات وإفراجه بالألوهية، ولفظ «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» يدل على ما فيه من طلب الاستعانة وذكر الاضطرار، ولفظ «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» يتضمن ما فيه من طلب الهداية إلى سبيل الخير.²¹

والملاحظ أنه من أول السورة إلى هنا، كان الأسلوب للغيبة، ثم تغير هنا إلى الخطاب حتى آخر السورة. وفوق ما يفيد تغير الأسلوب من التنبيه إلى موضوع الكلام، فإن فيه إشارة لطيفة إلى ترقى الحامد كلما أتى على ربه، وأخلص في مناجاته، فينتقل من مقام الغيبة إلى مقام الحضور، وذلك حال المصلي الذي يقرأ الفاتحة.²² لِأَنَّهُ لَمَّا أَتَى عَلَى اللَّهِ فَكَأَنَّهُ اقْتَرَبَ وَحَضَرَ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَهَذَا قَالَ: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} وَفِي هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ أَوَّلَ السُّورَةِ خَبَرٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالنِّسَاءِ عَلَى نَفْسِهِ الْكَرِيمَةِ بِجَمِيلِ صِفَاتِهِ الْحُسْنَى، وَإِنْ شَادَّ لِعِبَادِهِ بِأَنْ يَنْتُونَا عَلَيْهِ بِذَلِكَ.²³

2. 1. 1. المطلب الأول: معنى العبادة

- 13 . القيسي، 2008، (1/ 107) أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمَوْش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: 437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، تحقيق: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي في جامعة الشارقة بإشراف أ. د: الشاهد الب وشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
- 14 . ابن كثير، 1999م، (1/ 135). أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي(701هـ-774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة دار طبعة للنشر والتوزيع الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م.
- 15 . الرازي، 1981م، (1/ 217) فخر الدين محمد بن عمر (544-604هـ). التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ - 1981م.
- 16 . النيسابوري، 1995م، (1/ 107) نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: 850هـ)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عمات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 هـ.
- 17 . ابن القيم، 1989، (ص: 51)، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ.
- 18 . ابن القيم، مصدر سابق.
- 19 . ابن جزى، 1995، (1/ 65). أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: د عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416 هـ.
- 20 . النيسابوري، مصدر سابق، (1/ 107).
- 21 . ابن عجيبة، 1962م، (1/ 68). أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنقري الفاسي الصوفي (المتوفى: 1224هـ)، البحر المنيد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد رسلان، نشر حسن عباس زكي، القاهرة.
- 22 . مجمع البحوث، 1993م، (1/ 20) مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة: الأولى، (1393 هـ = 1973 م) - (1414 هـ = 1993 م).
- 23 . ابن كثير، مصدر سابق، (1/ 135).

{إِيَّاكَ نَعْبُدُ}، قوله: {إِيَّاكَ، إِيَّا كَلِمَةً ضَمِيرٌ خُصَّتْ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْمُضْمَرِ، وَيُسْتَعْمَلُ مُدَمَّماً عَلَى الْفِعْلِ، فَيُقَالُ: إِيَّاكَ أَغْنِي وَإِيَّاكَ أَسْأَلُ، وَلَا يُسْتَعْمَلُ مُؤَخَّرًا إِلَّا مُنْفَصِلاً فَيُقَالُ: مَا عَنَيْتُ إِلَّا إِيَّاكَ. 24 فقولته تعالى: {إِيَّاكَ} في الموضوعين مفعول بالفعل الذي بعده، وإنما قَدِمَ ليفيد الحصر فإن تقديم المفعولات يقتضي الحصر، فاقترضى قول العبد إِيَّاكَ نَعْبُدُ أَنْ يَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، واقترضى قوله: «{وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}» اعترافاً بالعجز والفقر وأنا لا نستعين إلا بالله وحده. 25

فمعنى الآية: إِيَّاكَ يَا اللَّهُ نَطِيعُ الطَّاعَةِ الَّتِي نَخْضَعُ مَعَهَا. 26 فنخضعك بالعبادة ولا نعبد غيرك، 27 ولك وحدك اللهم نخشع ونذل ونستكين، إقراراً لك يا ربنا بالربوبية لا لغيرك. 28 أي نُؤَدِّعُكَ وَنُطِيعُكَ خَاضِعِينَ، وَالْعِبَادَةُ: الطَّاعَةُ مَعَ التَّنَدُّلِ وَالْخُضُوعِ. 29 والعرب تسمى الطريق المذلل الذي قد وطنته الأقدام ودلته السابلة: مُعَبِّدًا. 30

اللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ لِيَكُونَ مَظْهَرًا لِكَمَالِ صِفَاتِهِ تَعَالَى: الْوُجُودِ، وَالْعِلْمِ، وَالْقُدْرَةِ. وَجَعَلَ قَبُولَ الْإِنْسَانِ لِلْكَمَالَاتِ الَّتِي بِمِقْيَاسِهَا يَعْطَى نِسْبَةً مَبْلُغَ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتِهِ، وَأَوْدَعَ فِيهِ الرُّوحَ وَالْعَقْلَ اللَّذَيْنِ بِيَهْمَا يَزْدَادُ التَّدْرُجُ فِي الْكَمَالِ وَالْمَعْرِفَةِ فَظَهَرَ أَنَّ الْعِبَادَةَ هِيَ: طَرِيقُ الْكَمَالِ الذَّاتِيِّ وَالِاجْتِمَاعِيِّ مَبْدَأٌ وَنِهَائِيَّةٌ، وَبِهِ يَبْضُحُ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}. [الذاريات: 56] فَالْعِبَادَةُ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا تُخْرُجُ عَنْ كَوْنِهَا مُحَقَّقَةً لِلْمُقَصِدِ مِنَ الْخَلْقِ. 31

والعبادة هي غاية التذلل، ولا يستحقها إلا مَنْ له غاية الإفصال وهو البارئ تعالى، فهي أبلغ من العبودية، لأن العبودية إظهار التذلل. 32

وقيل: العبادة التجرد، ويُقال: عَبَدْتُ اللَّهَ بِالتَّخْفِيفِ فَقَطْ، وَعَبَدْتُ الرَّجُلَ بِالتَّشْدِيدِ فَقَطْ: أَي دَلَّلْتَهُ أَوْ اتَّخَذْتَهُ عَبْدًا.

وفي قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} التفات من العيبة إلى الخطاب، إذ لو جَزَى الكلام على أصله لقال: الحمد لله، ثم قيل: إياه نعبد، والاتلفات: نوع من البلاغة. 33

ويعرفها د. راتب النابلسي بأنها: طاعة طوعية، ممزوجة بمحبة قلبية، أساسها معرفة يقينية، تقضي إلى سعادة أبدية. 34 فالعبادة تجمع أصليين غاية الحب مع غاية الخضوع، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، كلمتان بين الرب وبين العبد. 35

2. 1. 2. المطلب الثاني: معنى الاستعانة

{وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}: السُّبُّ فِي مَعْنَاهَا الطَّلِبُ، أَي: نَطْلُبُ مِنْكَ الْعَوْنَ عَلَى الْعِبَادَةِ، وَهُوَ أَحَدُ الْمَعَانِي الَّتِي لـ "اسْتَعَانَ". 36 فصار المعنى: أَي نَطْلُبُ مِنْكَ الْعَوْنَ وَالتَّأْيِيدَ وَالتَّوْفِيقَ، وَنَخْضَعُ بِطَلْبِ الْمَعُونَةِ، فَأَنْتَ مَصْدَرُ الْعَوْنِ وَالْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ، وَلَا يَمْلِكُ الْقُدْرَةَ عَلَى عَوْنِنَا أَحَدٌ غَيْرُكَ. 37 وفي هذا دليل على بطلان قول القدرية والجبرية، وأن الحق بين ذلك. 38

- 24 . البيهقي، 1988م، (1/ 75). أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المرزبان بن سابور بن شاه نشاه البيهقي (المتوفى: 317هـ)، تفسير البيهقي، تحقيق محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش / دار طيبة للنشر الرياض 1409هـ - 1988م.
- 25 . ابن جزى، مصدر سابق، (1/ 65).
- 26 . الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م، (2/ 138).
- 27 . الزحيلي، 1997م، (1/ 56) د و هبة مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة: الثانية، 1418هـ-1997م.
- 28 . الطبري، 2000م، (1/ 157) أبو جعفر محمد بن جرير ت: 310هـ، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1420 هـ - 2000م. الطبعة: 1419 هـ.
- 29 . البيهقي، مصدر سابق، (1/ 75).
- 30 . الطبري، مصدر سابق، (1/ 161).
- 31 . بن عاشور، 1984م، (1/ 182) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 32 . السمين، دت، (1/ 57). أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ)، تحقيق: د أحمد الخراط، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم، دمشق.
- 33 . السمين، مصدر سابق.
- 34 . <http://www.nabulsi.com/blue/ar/te.php?art=2872..>
- 35 . <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=9340&id=44&sid=46&ssid=48&sssid=49..>
- 36 . السمين، مصدر سابق، (1/ 59).
- 37 . الزحيلي، مصدر سابق، (1/ 56).
- 38 . ابن جزى، مصدر سابق، (1/ 65).

وأطلق سبحانه فعل الاستعانة ولم يحدد نستعين على شيء أو نستعين على طاعة أو غيره، إنما أطلقها لتشمل كل شيء وليست محددة بأمر واحد من أمور الدنيا؛ وتشمل كل شيء يريد الإنسان أن يستعين بربه لأن الاستعانة غير مقيدة بأمر محدد.³⁹

وأصل نستعين: نستعون مثل نستخرج في الصحيح، لأنه من العون، فاستئقت الكسرة على الواو، ففُتلت إلى الساكن قبلها، فسكنت الواو بعد النقل وانكسر ما قبلها ففُلبت ياءً. وهذه قاعدة مطردة، نحو: ميزان وميقات وهما من الوزن والوقت.⁴⁰

الاستعانة عند د. راتب النابلسي تجمع أصليين؛ الثقة بالله والاعتماد عليه، فإن العبد قد يثق بالواحد من الناس ولا يعتمد عليه في أموره لاستغناؤه عنه، وقد يعتمد عليه ولا يثق به لأنه مضطر إليه، فقد تعتمد ولا تثق، وقد تثق ولا تعتمد، ولكن أصل الاستعانة بالله أن تثق به ثقة مطلقاً، وأن تعتمد عليه اعتماداً مطلقاً.⁴¹

2. 1. 3. المطلب الثالث: علة تقديم العبادة على الاستعانة

يقول السمعاني في تقديم العبادة على الاستعانة، أنه قد علم أن الاستعانة تكون قبل العبادة، والعمل لا يقوم إلا بعون الله، لأن العبادة لا سبيل إليها إلا بالمعونة، والمعان على العبادة لا يكون إلا عابداً. فكل واحد مرتبط بالآخر: لا عمل إلا بمعونة ولا معونة إلا بتبعتها عبادة، فلم يكن أحدهما أولى بالتقديم من الآخر، وأيضاً فإن الواو لا توجب ترتيباً عند أكثر النحويين.⁴²

ويعلل ذلك ابن كثير فيقول: وَإِنَّمَا قَدَّمَ: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} عَلَى {وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} لِأَنَّ الْعِبَادَةَ لَهُ هِيَ الْمَقْصُودَةُ، وَالِاسْتِعَانَةَ وَسِيلَةً إِلَيْهَا، وَالْإِهْتِمَامُ وَالْحَزْمُ هُوَ أَنْ يُقَدَّمَ مَا هُوَ الْأَهْمُ فَأَلْأَهْمُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.⁴³ وهو عند ابن القيم من باب تقديم الغايات على الوسائل، إذ العبادة غاية العباد التي خلقوا لها، والاستعانة وسيلة إليها.⁴⁴

ويقول ابن عاشور أن وجه تقديم قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ عَلَى قَوْلِهِ: {وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} أَنَّ الْعِبَادَةَ تَقْرُبُ لِلْخَالِقِ تَعَالَى، فَهِيَ أَجْزَلُ بِالتَّقْدِيمِ فِي الْمُنَاجَاةِ، وَأَمَّا الْإِسْتِعَانَةُ فَهِيَ لِنَفْعِ الْمَخْلُوقِ لِلتَّبَسُّرِ عَلَيْهِ، فَتَسَبَّبَ أَنْ يُقَدَّمَ الْمُنَاجِي مَا هُوَ مِنْ عَزَمِهِ وَصُنْعِهِ عَلَى مَا يَسْأَلُهُ مِمَّا يُجِبُّ عَلَى ذَلِكَ. وَلِأَنَّ الْإِسْتِعَانَةَ بِاللَّهِ تَتَرَكَّبُ عَلَى كَوْنِهِ مَعْبُوداً لِلْمُسْتَعِينِ بِهِ وَلِأَنَّ مِنْ جُمَلَةِ مَا تُطَلَّبُ الْإِعَانَةُ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ فَكَانَتْ مُتَقَدِّمَةً عَلَى الْإِسْتِعَانَةِ فِي النَّعْقْلِ. وَقَدْ حَصَلَ مِنْ ذَلِكَ التَّقْدِيمِ أَيْضاً إِيفَاءُ حَقِّ قَوَاصِلِ السُّورَةِ الْمَبْنِيَّةِ عَلَى الْحَرْفِ السَّاكِنِ الْمُتَمَاتِلِ أَوْ الْقَرِيبِ فِي مَخْرَجِ اللِّسَانِ.⁴⁵

2. 1. 4. المطلب الرابع: علة تكرير إِيَّاكَ

وعلة تكرير {إِيَّاكَ} هي اختلاف الفعلين، إذ أحدهما عبادة والآخر استعانة.⁴⁶ على أن العَرَبَ قد تتكلم بمثل هذا، فنقول: " هذا المالك بين زيد، وبين عمرو "، وإن كان يُفِيدُ قَوْلُهُمْ: " المال بين زيد، وعمرو " . ما يُفِيدُ الأول، ولا يعد ذلك عيباً في الكلام؛ بل عد تفخيماً وتجزئاً في الكلام.⁴⁷

ويقول ابن عاشور أن لفظ إِيَّاكَ أعيد في الاستعانة دون أن يعطف فعل نستعين على نعبد مع أنهما مقصودان جميعاً كما أنبأ عنه عطف الجملة على الجملة، "لِأَنَّ بَيْنَ الْحَصْرَيْنِ فَرْقاً، فَالْحَصْرُ فِي إِيَّاكَ نَعْبُدُ حَقِيقِي وَالْفَصْرُ فِي إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إِعَانِي، فَإِنَّ الْمُسْلِمَ قَدْ يَسْتَعِينُ غَيْرَ اللَّهِ تَعَالَى، كَيْفَ وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى} [المائدة: 2] وَلَكِنَّهُ لَا يَسْتَعِينُ فِي عَظَائِمِ الْأُمُورِ إِلَّا بِاللَّهِ وَحده، وَلَا يَعُدُّ الْإِسْتِعَانَةَ حَقِيقَةً إِلَّا الْإِسْتِعَانَةَ بِاللَّهِ تَعَالَى".⁴⁸

2. 2. المبحث الثاني: قوله تعالى: اهدنا الصراط المستقيم

39 . السامرائي، 2003م، (ص: 20). د فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، الطبعة: الثالثة، 1423 هـ - 2003 م.

40 . السمين، مصدر سابق، (59/ 1)

41 . <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=9340&id=44&sid=46&ssid=48&sssid=49>

42 . السمعاني، 1997، (1/ 37). أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم عباس، دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ-1997م.

43 . ابن كثير، مصدر سابق، (1/ 135).

44 . ابن القيم، مصدر سابق، (ص: 70).

45 . بن عاشور، مصدر سابق، (1/ 186).

46 . القيسي، مصدر سابق، (1/ 107).

47 . السمعاني، مصدر سابق، (1/ 37).

48 . بن عاشور، مصدر سابق، (1/ 186).

{أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} أي يقول المصلي: "عَرَّفْنَا يَا اللَّهُ". وأهل الحجاز يقولون: "هديته الطريق" أي: عَرَّفْتَهُ، وكذلك "هديته البيت" في لغتهم.⁴⁹ واهدنا: دعاء بالهدى. فإن قيل كيف يطلب المؤمنون الهدى وهو حاصل لهم؟ فالجواب إن ذلك طلب للثبات عليه إلى الموت، أو الزيادة منه فإن الارتقاء في المقامات لا نهاية له.⁵⁰

ولفائِلِ أَنْ يَقُولَ: لَمْ قَالَ أَهْدِنَا وَلَمْ يَقُلْ أَهْدِنِي؟ وَالْجَوَابُ فَوْقَ مَا ذَكَرَ مِنَ الْعُدُولِ مِنْ ضَمِيرِ الْوَاحِدِ إِلَى الْجَمَاعَةِ فِي نَعْبِدُ وَنَسْتَعِينُ، أَنَّ الدُّعَاءَ كُلَّمَا كَانَ أَعَمَّ كَانَ إِلَى الْإِجَابَةِ أَقْرَبُ. وَالسُّنَّةُ إِذَا أَرَادَ الْمُسْلِمُ أَنْ يَذْكُرَ دُعَاءً أَنْ يُصَلِّيَ أَوْ لَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَدْعُو ثُمَّ يَخْتِمُ الْكَلَامَ بِالصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَانِيًا، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُجِيبُ الدَّاعِيَ فِي صَلَاتِهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ إِذَا أُجِيبَ فِي طَرَفِي دُعَائِهِ امْتَنَّعَ أَنْ يُرَدَّ فِي وَسْطِهِ.⁵¹

وفي قوله (أهدنا): لما قال سبحانه (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) والعبادة تحتاج إلى وجوه أربعة بها تكتمل العبادة: أحدها: اعتقاد صحيح غير فاسد. الثاني: أن يكون على مقتضى الشرع، لأن العبادة لا تؤخذ بالعقل الثالث: حسن النية فيها فالصدق والإخلاص، قال تعالى: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [البينة: 5]. الرابع: الدوام والبقاء عليها وآلا ينتقل ويتغير، وهذه الأربعة لا قدرة لأحدٍ عليها إلا به، فجاء بعد هذا (إياك نستعين) ومعنى "نستعين" نطلب عونك على العبادة بهذه الوجوه الأربعة. وهذا إنما يكون بهدأيته سبحانه، فمن أجل هذا جاء: (أهدنا) بعد (نستعين)، فعلى هذا يكون: (أهدنا) بمعنى أرشدنا وبين لنا، ويكون: أو أهدنا! هو بمعنى: تبتنا. وقد جاء هذا وهذا متقولين عن السلف، ويمكن أن يكون (أهدنا) راجعاً لها كلها، أي بين لنا وأرشدنا، وتبتنا، والله أعلم.⁵²

3. الفصل الثالث: من حكم العدول عن ضمير الواحد إلى الجماعة في سورة الفاتحة

الأصل في المتكلم المفرد إذا تكلم عن أمر يخصه أن يتكلم بلسان المفرد، فإذا تكلم المفرد بلسان المفرد فقد جاء على الأصل فلا يسأل عن علته كما لو قال الفرد في صلاته "إياك أعبد"؛ ولكن إذا تكلم المفرد بلسان الجماعة كما في سورة الفاتحة: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" فقد خرج عن الأصل فيسأل عندئذ عن العلة التي قد ندرك بعضاً من مقاصدها أو الإشارات التي ترمي إليها، وقد يخفى البعض الآخر انطلاقاً من قوله سبحانه: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7]،

ولقد ورد في نون الجماعة من قوله تعالى في سورة الفاتحة: نعبد، نستعين، اهدنا، أقوال عديدة تم تلخيصها بأن النون قد تأتي:

- للتعظيم. قال بعضهم أن النون يجوز أن تكون للتعظيم، كأن العبد قيل له: إذا كنت في العبادَةِ فأنت شريفٌ وجَاهِك عَرِيضٌ فَقُلْ: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}، وإذا كنت خارج العبادَةِ فلا تقل: نَحْنُ وَلَا فَعَلْنَا، وَلَوْ كُنْتَ فِي مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ أَلْفِ أَلْفٍ لِإِفْتِقَارِ الْجَمِيعِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.⁵³ وفي ذلك تشریف من الله تعالى للعبد حيث لفته لفظاً بنبىء عن التعظيم والتكريم كقوله حكاية عن نفسه {نَحْنُ نُقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ} [يوسف: 2] كأنه قال: لما أظهرت عبوديتي ولم تستنكف أن تكون عبداً لى جعلناك أمة، {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً} [النحل: 120].⁵⁴
- للتأكيد. يقول الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه في مطلع تفسير سورة يوسف: {بِنَا أَنْزَلْنَاهُ} [يوسف: 2]: خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَمِيعِ، وَالْمُنزَلُ هُوَ اللَّهُ، وَالْعَرَبُ تُوَكِّدُ فِعْلَ الْوَاحِدِ فَتَجْعَلُهُ بِلَفْظِ الْجَمِيعِ، لِيَكُونَ أَثْبَتٌ وَأَوْكَدٌ.⁵⁵ فيجوز للواحد أن يقول نعبد ونستعين على هذا النحو للتثبيت والتأكيد.
- للإخبار عن الجنس. قال بعضهم أن النون هي للإخبار عن جنس العباد [في العبادة] والمُصَلِّي فَرَدٌّ مِنْهُمْ، وَلَا سِيَّمَا إِنْ كَانَ فِي جَمَاعَةٍ أَوْ إِمَامُهُمْ، فَأَخْبَرَ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ إِخْوَانِهِ الْمُؤْمِنِينَ بِالْعِبَادَةِ الَّتِي خَلَقُوا لِأَجْلِهَا، وَتَوَسَّطَ لَهُمْ بِخَيْرٍ.⁵⁶
- للجمع. فيرى أغلب المفسرين أن النون هي نون الجماعة؛ فهي بذلك على حقيقتها، فعندما يقول المؤمن في صلاته: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} * أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ}، فإن في ذلك وجوهاً عديدة لجملة من الإشارات والدلالات، منها:

49 . الأخفش، 1990م، (1/ 16). أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (المتوفى: 215هـ)، معاني القرآن، تحقيق: د هدى قراعه، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1990م.

50 . ابن جزري، مصدر سابق، (1/ 65).

51 . ابن أبي الربيع، 1992م، (ص: 391). عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله، ابن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي (المتوفى: 688هـ)، تفسير الكتاب العزيز وإعرابه، تحقيق: على الحكمي، الجامعة الإسلامية بالدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1992م.

52 . ابن أبي الربيع، مصدر سابق.

53 . ابن كثير، مصدر سابق، (1/ 135).

54 . النيسابوري، مصدر سابق، (1/ 104).

55 . البخاري، مصدر سابق، (6/ 175).

56 . ابن كثير، مصدر سابق، (1/ 135).

- فيها إشارة إلى أهمية الجماعة في الإسلام كمنهج مطلوب لأداء العبادة في صلاة الجماعة، وغيرها من العبادات والشعائر كالحج والجهاد والصيام والأعياد.. فإياك أعبد تنفرد فقط بالعباد وحده، فهذا كان منهج العباد سابقاً، يحمل واحد منهم فراشه ويمشي إلى الكهف، يعتكف السنوات الطوال منعزلاً عن أقربائه، ولا يعرف إخوانه ولا أهل دينه، فيقول: (إياك أعبد) فيعزل وينطوي.⁵⁷ بينما {إِيَّاكَ تَعْبُدُ}: منهج جماعي، منهج أمة، يشارك الجميع في نسجه، فهذا يقوم بالخدمة، وهذا يقوم بالتعليم، وهذا بالبيان، وهذا بالرباط وهكذا لتتحقق خيرية هذه الأمة في تنوع اختصاصاتها وشؤونها كما أشار في قوله تعالى: {قُلْ لَا تَفَرُّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة: 122].

- ومنها التأكيد أن الأولى بالإنسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة،⁵⁸ فالصلاة إنما بنيت على الاجتماع، فينبغي ألا تفعل إلا جماعة⁵⁹ قال عليه الصلاة والسلام: عليكم بالصلاة الموقمة فإنه مثل صفة الملائكة ولو تعلمون فضيلته لا يتدننتموه.. الحديث.⁶⁰

- ومنها أنها تعطي المؤمن عزة ومنعة وثقة في نفسه أمام مجتمعه، فيشعر كل فرد منهم أنه يتحدث بلسان الجميع وأنه سفير للجميع وأنه مفوض للدعاء عن الجميع، فإذا وقف المسلم بين يدي الله ليناجيه ويتضرع إليه لم تجر العبادة على لسانه كفرد منفصل عن إخوانه، بل كطرف من مجموع متفق مرتبط، فجميع المسلمين كل واحد منهم كأنه يتحدث بلسان كل من معه من إخوانه المصلين فيقول: {إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}.

- فيها تعليم للمؤمن على نكران الذات وتعيده على نبذ الأنانية والاستقلالية في طلب الخير، فالمسلم ليس وحده يعيش وإنما ضمن مجتمع بشري حوله. فيحمد المؤمن الله سبحانه وتعالى ثم يسأله من خيره وهده، فلا يختص نفسه بالدعاء، وإنما يعم جميع إخوانه، ويطلب رحمة الله له ولغيره {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ}.

- أبلغ في التناء من أعبد وأستعين، لئلا تخلو المناجاة عن تناء أيضاً بأن المأمود المعبود المستعان قد شهد له الجماعات وعرفوا فضله، فكان الحامد لما انتقل من الحمد إلى المناجاة لم يغادر فرصة يقتص فيها التناء إلا انتهازها.⁶¹

- فيها إشارة إلى وحدة الصف واجتماع الكلمة، فالمؤمن للمؤمن كالبنين المرصوص، فأنت تعلم وهذا يصلي وذاك يذكر والآخر يتجول وآخر بالدعاء وهكذا، ولكن كل هذه الأعمال تتكامل ولا تتخاصم، تشكل {إِيَّاكَ تَعْبُدُ}، لهذا لا يمكن عن طريق الصلاة نصلي ونقول {إِيَّاكَ تَعْبُدُ} وتوجد فكرهم، ف {إِيَّاكَ تَعْبُدُ} لتوحيد الفكر، فسبعين ألف مصلي لا يعرفون الدعوة وهم كتف بكتف والأفكار شتى، ولكن دأع هنا وداع في الصين تجدهم بفكر واحد.⁶²

- أبلغ وأطف في الأدب والتواضع⁶³، فمقام العبودية يقتضي التواضع والذلة لله تعالى⁶⁴، فإنه لو قال إِيَّاكَ أَعْبُدُ لَكَانَ ذَلِكَ تَكْبَرًا لِمَا فِيهِ مِنْ تَعْظِيمِهِ نَفْسَهُ مِنْ جَعَلِهِ نَفْسَهُ وَحْدَهُ أَهْلًا لِعِبَادَةِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَسْتَنْطِجُ أَحَدٌ أَنْ

57. إمام، 2011م، (ص: 245) محمد علي محمد إمام، الأنوار النعمانية في الدعوة الربانية، مطبعة السلام، ميت غمر، الطبعة: الأولى، 2011م.

58. النعماني، 1998م، (1/ 202). أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998م.

59. النيسابوري، مصدر سابق، (1/ 104).

60. وتام الحديث: إن هاتين الصلتين يعني العشاء والصبح من أثقل الصلوة على المنافقين ولو يعلمون فضل ما فيهما لأتوهما ولو خبوا عليكم بالصدق المقدم فإنه مدلل صدق الملازمة ولو تعلمون فضيلته لا بدت أتموه وصلاحه مع الرجلين أركى من صلاته مع الرجل وما كان أكثر فهو أحب إلى الله تعالى، أخرجه أحمد [ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الموسوعة الحديثية، تحقيق شعيب أرنؤوط وآخرون / مؤسسة الرسالة بيروت - الطبعة الأولى، (عدد الأجزاء 45 + 5 فهارس)، 1416 هـ - 1996م] رقم 21265 (35/ 189)، وأبو داود [سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت: 275هـ، سنن أبي داود، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة جدة - مؤسسة الريان - المكتبة المكية - الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998م.] في كتاب الصلاة باب في فضل صلاة الجماعة رقم 554 (1/ 152)، والنسائي [أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، المتوفى: 303هـ، السنن الكبرى للنسائي، بإشراف شعيب الأرنؤوط - تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001م.] في كتاب الإمامة باب الجماعة إذا كانوا اثنين رقم 843 (2/ 104) عن أبي، وصححه الألباني؛ كذا في السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير (هادي، عصام موسى هادي، السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير للسيوطي، دار الصديق ومؤسسة الريان، الطبعة: الثالثة، 1430 هـ - 2009م) [1/ 215].

61. بن عاشور، مصدر سابق، (1/ 186).

62. إمام، مصدر سابق، (ص: 245).

63. النيسابوري، مصدر سابق، (1/ 104).

64. مجمع البحوث، مصدر سابق، (1/ 21).

يُعْبُدُهُ حَقَّ عِبَادَتِهِ وَلَا يُثْبِتِي عَلَيْهِ كَمَا يَلِيقُ بِهِ، فَكَأَنَّهُ وَحِيدُ الْمِيدَانِ وَهُوَ الْأَهْلُ لِهَذَا الشَّانِ دُونَ غَيْرِهِ! أَمَا لَمَّا قَالَ إِيَّاكَ نَعْبُدُكَ كَانَ مَعْنَاهُ أَنِّي وَاحِدٌ مِنْ عِبِيدِكَ، فِيهِ تَوَاضَعٌ، وَمَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ.⁶⁵ وفرق بين القولين كما يرشد إليه قوله تعالى حكاية عن الذبيح: {سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ} (الصافات: 102)، وقوله سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام: {سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا} (الكهف: 69). فصبر الذبيح لتواضعه يُعِدُّ نَفْسَهُ وَاحِدًا مِنَ الصَّابِرِينَ، وَلَمْ يَصْبِرْ كَلِيمُ الرَّحْمَنِ لِأَفْرَادِهِ نَفْسَهُ، مَعَ أَنَّ كَلَامًا مِنْهُمَا قَدْ قَالَ: (إِنْ شَاءَ اللَّهُ).⁶⁶

- فيها دعوة المسلمين إلى وحدة الهدف والغاية، فقوله: {إِيَّاكَ نَعْبُدُكَ}: عمل جماعي ومقصد جماعي. وقوله: {وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}: أعطي العون لكل الأمة ليس معناها أَعْيَى وَلَا تُعِين أَخِي، اهدنا: يارب! ثبّت هذه الأمة على جهد نبلي، فأنت تدعو لنفسك ولسائر الأمة بالثبات على جهد النبي ﷺ، اللهم اهدنا واهد بنا. وهكذا سورة الفاتحة {إِيَّاكَ نَعْبُدُكَ} منهاج حياتنا، واهدنا أي للمقصد.⁶⁷

- فيها استشعار حق العبودية من جميع الخلق لله سبحانه وتعالى وحده، وفيه تمجيد وتبريك لعظمة الخالق المستحق لكل الكمالات والمنزه عن جميع النقائص. حينما تقول {إِيَّاكَ نَعْبُدُكَ} (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فإنك تعترف بأن الخلق كله عباد لله وأنه رب العالمين جميعاً ليس ربك أنت فقط حين تقول (الحمد لله) ربي تعترف بأنه ربك لكن حينما تقول (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) وتقول {إِيَّاكَ نَعْبُدُكَ} فإنك تستحضر هنا أن الله عز وجل له حق العبودية من الخلق كلهم أي معنى يحقّه الإنسان في قلبه استحضار أن الله تعالى معبود لجميع المخلوقين سبحانه وتعالى وهذا معنى قول إبراهيم عليه السلام: {إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} [البقرة: 131] ولم يقل "أسلمت لربي".

- فيها دعوة لاستحضار فقر المؤمن وعجزه وعدم لياقته للدخول إلى حضرة جناب ملك الملوك منفرداً مع إقراره بتقصيره ومعصيته، وطمعه أن يلج باب رحمته في عرض العبادات واستدعاء المعونة والهداية مستقلاً؛ فيدرج عبادته واستعانته مع عبادة الآخرين واستعانتهم. فكأنَّ الْعَبْدُ يَقُولُ: إِلَهِي مَا بَلَغْتَ عِبَادَتِي إِلَى حَيْثُ أَسْتَحِقُّ أَنْ أُذَكَّرَهَا وَحَدَّهَا، لِأَنَّهَا مَمْرُوجَةٌ بِجِهَاتِ التَّقْصِيرِ، وَلِكِنِّي أَخْلَطُهَا بِعِبَادَاتِ جَمِيعِ الْعَابِدِينَ، فَلَا يَلِيقُ بِكَرْمِكَ أَنْ تَمِيزَ بَيْنَ الْعِبَادَاتِ، وَلَا أَنْ تَرُدَّ الْكُلَّ وَفِيهَا عِبَادَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ.⁶⁸ وهذا إقرار من المصلي، وشهادة منه بأن هذا هو شأن المؤمنين مع ربهم. وفي ذلك إدراج لعبادته واستعانته، ضمن عبادتهم واستعانتهم؛ رجاء القبول ببركة ذلك.⁶⁹

- كأنه يضم نفسه إلى مجموع الملائكة في عبادتهم لله تعالى، بمعنى أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ يُصَلِّي بِالْجَمَاعَةِ فَيَقُولُ نَعْبُدُكَ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ ذَلِكَ الْجَمْعُ، وَإِنْ كَانَ يُصَلِّي وَحْدَهُ كَانَ الْمُرَادُ أَنِّي أَعْبُدُكَ وَالْمَلَائِكَةُ مَعِي فِي الْعِبَادَةِ. فَكَانَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ نَعْبُدُكَ هُوَ وَجَمِيعُ الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ يُعْبُدُونَ اللَّهَ.⁷⁰ بل قد يكون المراد: أعبدك والملائكة معي والحاضرون بل جميع عبادك الصالحين.⁷¹

- كأنَّ الْمُؤْمِنِينَ بِتَوَجُّهِهِمْ مَجْتَمِعِينَ بِعِبَادَتِهِمْ وَاسْتِعَانَتِهِمْ وَصَلَاتِهِمْ يَسْتَمْطِرُونَ رَحْمَةَ رَبِّ الْعَالَمِينَ فِي أَنْ يَهَبَ الْمَسِيءُ مِنْهُمْ لِلْمَحْسَنِ؛ فَيَأْذَنُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَقْبُولُ الصَّفْقَةَ مِنْ كُلِّ قَائِلِيهَا، فَيَقْبَلُ مِنْ عِبَادِهِ أَعْمَالَهُمْ بِمَا يَغْفِرُ لِبَعْضِهِمُ الْأَشْيَاءَ الْمَعْيِبَةَ. وَلِذَلِكَ أَقُولُ: إِنْ رَأَيْتَ إِنْسَانًا مُسْتَغْرَقًا فِي الْعِبَادَةِ فَلَا تَسْخَرُ مِنْهُ وَلَا تَهْزَأْ بِهِ؛ لِأَنَّ حِرْصَهُ عَلَى الطَّاعَةِ وَانْتِشَالِهِ بِالْعِبَادَةِ قَدْ تَنَفَّعَكَ أَنْتَ.⁷²

- فيها دعوة للمؤمن لأن يهتم بشؤون المسلمين وبقضاء حوائجهم، فلو قال: «إياك أعبد» كان قد ذكر عبادة نفسه، ولم يذكر عبادة غيره، أما إذا قال: «إياك نعبد» كان قد ذكر عبادة نفسه، وعبادة جميع المؤمنين شرقاً وغرباً.⁷³ فكان الله تعالى قال للمؤمن: لما أثبتت عليّ بقولك: «الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك

65. الرازي، مصدر سابق، (1/ 212).
 66. الألوسي، دت، (1/ 88). أبي الفضل شهاب الدين محمود البغدادي (ت: 1270هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
 67. إمام، مصدر سابق، (ص: 245).
 68. النيسابوري، مصدر سابق، (1/ 104).
 69. مجمع البحوث، مصدر سابق، (1/ 21).
 70. الرازي، مصدر سابق، (1/ 212).
 71. النيسابوري، مصدر سابق، (1/ 104).
 72. الشعراوي، 1997م، (9/ 5710). محمد متولي الشعراوي (المتوفى: 1418هـ)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، 1997م.
 73. النعماني، مصدر سابق، (1/ 202).

يوم الدين» وَفَوَّضْتَ إِلَيْنَا جَمِيعَ مَخَامِدِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَقَدْ عَظُمَ قَدْرُكَ عِنْدَنَا وَتَمَكَّنَتْ مِنْزَلَتُكَ فِي حَضْرَتِنَا، 74
فلا تقتصر على إصلاح حالك بل عليك بالسعي في إصلاح حال جميع إخوانك فقل: «إياك نعبد وإياك نستعين». 75 فإذا فعل ذلك قضى الله مهماته. 76

- فيها دعوة لصهر المؤمنين في بوتقة واحدة في العبادة، فيقول الشعراوي رحمه الله: الحق هنا لا يتكلم عن فرد أو جمع، لكن قال سبحانه: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} ليوضح لنا أن المؤمنين كلهم وحدة واحدة في العبادة. 77

- تمثل اعترافاً جليلاً بقصور العبد وحده عن الوقوف أمام الله تعالى، فكأنه يقول: لا يليق بي الوقوف وحدي وبمفردي في مناجاتك، وأخجل من تقصيري وذنوبي، بل أنضم إلى سائر المؤمنين، وأتوارى بينهم، فقبل دعائي معهم، فنحن جميعاً نعبدك ونستعين بك. 78

- وفيه أيضاً إغاضة للمشركين بإعلامهم أن المسلمين صاروا في عز ومنعة. 79 ففي وقوفهم صفواً واحداً في الصلاة ومناجاتهم لربهم وأدائهم لعبادتهم مجتمعين على قلب رجل واحد أكبر إغاضة لأعداء الإسلام الذين تفرق أعينهم بفرقة المسلمين وتشرذمهم واختلافهم.

خاتمة البحث

القرآن الكريم هو دستور الله الخالد الذي أنزله على خير البرية وارتضاه للناس كافة، فقال جل شأنه: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا} [سبأ: 28]. واقتضت حكمته تعالى أن اختار سورة الفاتحة ليفتح بها كتابه العزيز، وجعل لها من الأهمية والمكانة بحيث لا تقبل صلاة بدونها. فكان من الضرورة بمكان أن يتدبر المؤمن معاني هذه السورة العظيمة، ويتفكر بما جاء بها من الحكم والإرشادات والإشارات التي ينبغي على الجميع تطبيقها وتنفيذها لينالوا رضا الخالق ويحققوا الغاية المرجوة من استخلافهم في الأرض.

في هذا البحث تم تسليط الضوء على أهمية اجتماع الكلمة ووحدة الصف ووضوح الهدف وتبليغ الرسالة في الإسلام كمنهج جماعي مطلوب للأمة الإسلامية لتنهض من سباتها وتحقق الخيرية التي أرادها الله تعالى وارتضاها لها، قال جل شأنه: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} [آل عمران: 110].

وتتكرر هذه الدعوة المباركة للوحدة والجماعة في كل يوم مئات الملايين من المرات على لسان المسلمين الذين يقرؤون الفاتحة من المصلين المنتشرين في بقاع المعمورة، فتحثهم على تآلف القلوب وتشابك الأيدي ووحدة الهدف والغاية؛ فلم تعرف أمة من الأمم جمعت خصال الوحدة ومقوماتها مثل الأمة الإسلامية، رب واحد، ودين واحد، ورسول واحد، وكتاب واحد، وقبلة واحدة، ومنهج واحد، ولغة واحدة، وتاريخ واحد، وحضارة واحدة، وتراث واحد وغير ذلك من مقومات الوحدة والجماعة التي قررها الله تعالى لأمة الإسلام، فقال جل شأنه: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: 92].

وكذلك نجد في سورة الفاتحة الدعوة إلى تعليم المؤمن وحثه على نكران الذات وتعويدته على نبذ الأنانية والاستقلالية ليهتم بشؤون غيره من المسلمين ويقضاء حوائجهم، كما أنها تعطي المؤمن عزة وثقة في نفسه أمام مجتمعه فيشعر كل فرد منهم أنه يتحدث بلسان الجميع وأنه مفوض للدعاء عن الجميع، وغير ذلك من الحكم والفوائد التي حفلت بها هذه السورة العظيمة.

أهم نتائج البحث:

يمكن حصر النتائج في النقاط التالية:

1. التعريف ببعض فضائل سورة الفاتحة، أعظم سورة في القرآن.
2. بيان وشرح للآيات المتضمنة لصيغة نون الجمع في سورة الفاتحة.

74. الرازي، مصدر سابق، (1/ 212).
75. النيسابوري، مصدر سابق، (1/ 104).
76. الألويسي، مصدر سابق، (1/ 88).
77. الشعراوي، مصدر سابق، (4/ 2041).
78. الزحيلي، مصدر سابق، (1/ 56).
79. بن عاشور، مصدر سابق، (1/ 186).

3. التعريف ببعض الحكم والإشارات المستفادة من العدول عن ضمير الواحد إلى الجماعة في سورة الفاتحة.
4. الدعوة للتدبر بمعاني سورة الفاتحة العظيمة، والتفكير بها، وتجديد العزم عند تلاوتها على تطبيق ما ورد بها من الإرشادات والإشارات.
5. بيان حاجة العصر الملحة إلى الحلول القرآنية لعلاج حالة التشرذم التي تمر بها الأمة الإسلامية بشكل خاص، والتعريف بما يحويه القرآن الكريم على علاج جميع قضايا الإنسانية المختلفة.

توصيات ومقترحات البحث:

- أ- باتت الحاجة ملحة أكثر من أي وقت مضى إلى دعوة النخب الفكرية والعلمية إلى توفير الدراسات والأبحاث التي تؤصل لاستنباط الإرشادات الحكيمة التي يذخر بها كتاب الله الكريم من أجل إسقاطها على الواقع المرير الذي تمر به الأمة الإسلامية من أجل إيجاد الحلول الناجعة لمشكلة تخلف المسلمين وتفقرهم عن ريادة العالم وهم يحملون أكمل الرسالات.
- ب- يمكن إجراء الأبحاث الميدانية الإحصائية الخاصة بمتابعة مدى تدبر وتفكر المصلي بمعاني سورة الفاتحة، ومدى تطبيقه للإرشادات الربانية التي تدعو إليها على مستوى المصلي الفرد أو ضمن جماعة لفئات عمرية متعددة.
- ت- متابعة الأبحاث الميدانية الإحصائية لدى شريحة تمثل النخبة من العلماء والباحثين لمعرفة أثر تفكيرهم وتدبرهم بالمعاني العظيمة لسورة الفاتحة ومدى الفائدة المرجوة من تطبيقها، وانعكاس ذلك على أطياف المجتمع برمته.
- ث- الحاجة إلى دراسة متأنية حول الصعوبات التي قد تواجه المصلي في تدبره لما يقرأ من القرآن، وبخاصة سورة الفاتحة.
- ج- الحاجة إلى إصدار قناة فضائية إسلامية متخصصة، تراعي في نظامها تعريف وشرح الإرشادات المنهجية في الإسلام بطريقة هادفة ومشوقة.

وختاماً أرجو أن يرفد هذا البحث المكتبة الإسلامية المباركة في جانب مهم من الجوانب الإيمانية والفكرية والأخلاقية.. وأتقدم بالشكر الجزيل لكل من يقدم إليّ النصح والإرشاد في زلل قد وقع، أو نقص من الواجب تداركه، أو خطأ يجب تصحيحه؛ فالكمال لله تعالى وحده، والعصمة للأنبياء، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

KAYNAKÇA

- Ahfeş el-Evset, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Huda Kurraa. Kahira: Maktabatul-Hanci, 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*, Mısır: Der el Resala, 1416/1996.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî. *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ty.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk; Mehmet Elnemer, Riyad: Ottman Dumeyria, 1409/1988.
- Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Mustafa el-Buga. Şam: Daru'l-Ulûm el-Beşâir, 1413/1993.
- Derviş, Muhyiddin b. Aḥmed Muşṭafa. *İrabu'l Kur'an ve Beyânuh*. Dımaşık: Beyrut, 1415h.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sunen*. Thk. Muhammed Nasır el-Din el-Arnauti. Riyad: Kütüphane Saad Al-Rashed, 1417 h.

- el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b.Ahmed. *Tehzîbu'l-Luġa*. Thk. Muhammed 'Avağ Mu'rib. Beyrut: yy. 2001.
- el Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1422/2002.
- es-Samaani, Ebu El-Muzaffar. *Tefsîrû'l-Ķur'ân*. Thk. Yasser İbrahim. Riyaad: Dar el-Vatan, 1418/1997.
- es-Sâmerrâî, Fadil. *İamasat Byaniya*. Amman: Dar Ammar, 1423/2003.
- es-Suyuti, Celeddin. *el-itkan*. Thk. Mohamed ebu el-fadel. Dımaşk: Daru'l-Kalam Tayyib, 1426/2005).
- İbn Acıbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzeli. *el-Baĥrû'l-medîd fî tefsîri'l-Ķur'âni'l-mecîd*. Thk. Ahmet russia. Kahire: yy. 1375 h.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşk. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk: Ali Muaad, Adil Abdllmujud. Beyrut: Dar el-kutub el-mya, ts. 1419/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un. *et-Tahrir ve't-Tevir*. Tunus: ed-Der'ut-Tunissye, 1405/1984.
- İbn Cerîr et-Taberî. *Kur'ân-ı Kerîm tefsiri (Camîu'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kuran)*. Thk, Ahmet Şaker. Beyrut: Daru'r-Risale, 1420/2000.
- İbn cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî. *el Teshil li-ulumittanzil*. Thk. 'Abdullah Elhalid'. Beyrut: Der el-arkam, 1416/1996.
- İbn Kayyim al-Cevziyye. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azim*. Thk. Arap ve İslam Araştırmaları ve Araştırma Merkezi. Yy:Dar el Hilal,1410/1989.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrû'l-Ķur'âni'l-'azîm*. Thk. Sami Selama, ,Dımaşk: Dar Taiba,1420/1999.
- Ķurtubî, Ebu 'Abdullah Muhammed b. Aĥmed. *el-Câmi' li Aĥkâmi'l-Ķur'an*. Thk. Aĥmed el-Berdûnî-İbrahim Etfeyyîş. Ķâhire: yy. 1384-1964.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. Riyad: Dar Bint Efkar, 1419 h.
- Müslim. *Sahih-i Müslim*. Riyad: Daru Binti'l-Ahmer ed-Devliyye, 1419 h.
- Nesâî, es-Sunenü'l-kübra. Thk. Hassan Şelebi Beyrut: er-Risâle, 1421/2001.
- Neysâbü'rî, el-Ĥasen b. Muhammed b. Ĥuseyn, Ğarâibu'l-Ķur'ân ve Raġâibu'l-FurĶan (Thk. Zekerıyyâ 'Umeyrât), Beyrut 1416 h.
- Râzî, Faĥruddin Ebü 'Abdullah Muhammed b. Omer. *Mefâtîĥu'l-Ğayb et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut: Daru İĥyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420 h.

Semîn el-Ḥalebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Yûsuf b. 'Abduddâim. *ed-Dürrü'l-Meşûn fî 'Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*. Thk. Aḥmed Maḥmûd el-Ḥarrâṭ. Dımaşq: Daru'l-Kalem, ty.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-camiu'l-Kebir, Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Başar Avvad. Beyrut: Daru-l Garbu'l-İslami, 1419/1998.

Zemaḥşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Omer. *el-Keşşâf 'an Ḥakâik Ğavâmizi't-Tenzîl*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407 h.

Zuhayli, Vehbe. *Tefsir'ül Münir*. Şam: Dar el-Fikr,1418/1997.

<http://www.nabulsi.com/blue/ar/te.php?art=2872>.

<http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=9340&id=44&sid=46&ssid=48&sssid=49>.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAÜİFD), 6 (12), 2019: 357-394

Makale Geliş Tarihi: 14 Kasım / November 2019

Makale Kabul Tarihi: 29 Aralık / December 2019

Makale Türü: Çeviri / Translation

MİMARİ VE ANLATI: HÂCE EBÛ NASR PÂRSÂ TÜRBESİ. BÖLÜM I: MÜŞTEMİLÂTIN İNŞÂSI VE ANLAMI, 1469-1696*

Süleyman SAZ**

Höyüklerin, harâbelerin ve kısmî şehir surlarının arasında bir dönemin bayındır şehri olan Belh'de, 15.yy Nakşibendî şahsiyetlerinden Hâce Ebû Nasr Pârsâ anısına inşa edilen az ya da çok kendini muhafaza etmiş büyük bir anıt mezar (Farsça, *gunbad, gunbaz*) durmaktadır. (Şek.1) İslam mimarisi tarihi kitaplarında¹ iyi bilinen bir yapı olmasına karşın, hakkında anlatılanlar ve yapıyla ilişkili kişiler genellikle bilinmez kalmıştır. Bu çalışmanın konusu yalnızca sonraki nesillerin anlatı geleneğine neler kattığına ışık tutmak değil, aynı zamanda yapının mimari gelişim sürecine ilişkin ipuçlarını bularak Belh'de bir zamanlar var olan büyük yapılar arasından (bazıları daha sonra inşa edilmiştir) bu yapının nasıl günümüze ulaşabildiğini izaha çalışmaktır.

Bu çalışmanın birinci bölümü yapının ilk iki yüz elli yılını kapsar. Bu tarih türbenin 15.yy.'ın ortasında yapıyla başlar ve yapıyla yakından ilgisi bulunan aileyi politik ve sosyal açıdan ilgilendiren değişimlerin ortaya çıktığı 17.yy.'ın geç döneminde son bulur. Birinci bölümde yapının inşa edildiği dönemin sosyal durumunu yapımında rol alan iki ismin özelinde yeniden kurguladım. Bunlardan biri Bahâeddin Nakşibend'in (ö.1389) önemli müridlerinden olan Hâce Muhammed Pârsâ

* Robert D. McChesney, *Architecture and Narrative: The Khwaja Abu Nasr Parsa Shrine. Part 1: Constructing the Complex and its Meaning, 1469-1696*, *Muqarnas*, 18 (2001): 94-119. Tercümenin her türlü izni ve telif hakkı sorumluluğu, mütercimine aittir.

** Dr., Türk-İslâm Sanatları Tarihi, s.saz@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-8131-3492.

¹ Lisa Golombek - Donald Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, 2 Cilt, (Princeton: Princeton University Press, 1988), katalog no. 59; George Michell, ed., *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning* (New York: William Morrow, 1978), 263; A. U. Pope, *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present* (London and New York: y.y., 1938), 1136-37, 422-24; Jeannine Auboyer, *The Art of Afghanistan* (Prague: y.y., 1968), 126-28. Bu çalışmayı tamamlayan en son değerlendirme için bk. Bernard O'Kane, "The Uzbek Architecture of Afghanistan," *Cahiers d'Asie Centrale* 8 (2000): 130-47.

(ö.1420)'nın oğlu ve mirasçısı Nakşibendî şeyhi Hâce Ebû Nasr Pârsâ (ö.1460 ya da 1461); diğeri ise Seyyid Pir Muhammed'in oğlu² olan ve en az iki Timurlu hükümdarı döneminde orduya komuta etmiş askerî şahsiyet Mir Mezid (ö. 1470 ya da 1471)'dir. Belh'in yönetici ailesi olarak Ebû Nasr Pârsâ'nın torunlarının varlığına ve türbe ve müstemilâtının uzun süre yönetimlerinde olmasının yapının ayakta kalmasına ve Belh'deki mimari gelişime büyük çaptaki etkisine yer verdim.

Bu yeniden kurgulama elbette tamamıyla yazılı kaynaklara (erken dönem fotoğraf kayıtlarının sunduğu bazı ipuçlarının yardımıyla) dayanmaktadır. Dolayısıyla bu konulara değinirken aynı zamanda anlatıların ne zaman, kim tarafından, kimin için ve muhtemelen neden yazıldığını bağlamsallaştırmaya ve belki de anlatının, mimari gelişimin ve sosyal tarihin karşılıklı etkileşimini irdelemeye çalışacağım.

İkinci bölüm (*Muqarnas*'ın sonraki sayısında yer alacaktır) türbenin son üç yüz yılını kapsayacaktır. Özellikle son yüz yıl için birinci bölümde ulaşılan sonuçları göstermek, anlatıların müstemilâtla ilgili inanılan gerçekler ve anlatılan hikâyelerle ilişkisini vurgulamak ve bu hikâyelerin ve inanışların müstemilâtın dokusunda ve yapısında ne tür değişimlere neden olduğunu göstermek için fotoğraf kayıtlarını kullandım. Daha sonraki bu dönemde, sosyal ve politik bağlamın sınırları önemli ölçüde genişlemekte ve Belh, ferdi ve toplumsal açıdan farklı bir görünümle tamamıyla yeni anlatı gelenekleri ve perspektifleri sunmaktadır.

Türbenin Kuruluşu

Ebû Nasr Pârsâ'nın Biyografik Mirası

Ebû Nasr'ın mensubu olduğu aile derin köklere sahip, yalnız Belh'de değil, Buhara'da da uzun bir entelektüel geleneği olan bir ailedir. Babası Muhammed Pârsâ yüksek derecede kabul gören bir *âlim* ve Bahâeddin Nakşibend'in halefi (*halife-i duvvum*)³ olmasının yanı sıra onun sözlerini derleyen, Buhara'da ilim çevrelerinde saygı gören güçlü bir kişilik olarak bilinir.⁴ Hacda vefat edince onun bu ilmî ve ruhanî mirası oğluna geçmiş, oğlu babası gibi medreseli olmamasına rağmen (bildiğimiz yazılı bir metni elimizde yoktur), etkili de olmuştur. Muhammed Pârsâ'nın hatırası hem yazdıklarında hem de onun ilmîni takdir eden başkalarının yazılarında muhafaza

² Abdürrezzâk es-Semerkindî, *Matla'u's-sa'deyn ve mecma'u'l-bahreyn* (Bundan böyle Semerkandî), ed. M. Şafi' (Lahore: y.y., 1365 H.), 2:3, 1200; bk. 1292, Sayyid Pir Muhammed'in belirtildiği nota.

³ Safi, Fahreddin 'Âli b. Hüseyin el-Kâşifi el-Haravî, *Reşahât* (Bundan böyle Safi) (Kanpur: y.y., 1911), 57.

⁴ Hamid Algar, "Melâmetiyye," ve "Nakşibendiyye," *Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., 6:225b ve 7:934; Maria Eva Subtelny, "The Making of Bukhara-i Sharif: Scholars, Books, and Libraries in Medieval Bukhara (Hâce Muhammed Pârsâ Kütüphanesi üzerine)," Devin DeWeese'nin editörlüğünü yaptığı ve yakında çıkacak olan Yuri Bregel'a Armağan kitabında.

edilmiştir. O aynı zamanda kendi döneminin siyasi çevresinde önemli rol oynamış biri olarak da hatırlanır.⁵ Oğlunun aynı biyografik kaynaklarda adının geçmesine karşın, ilim tahsili hakkında bir bilgi olmamakla birlikte o, daha çok babasının mirasını sürdüren bir varis olarak değerlendirilir.⁶

Hâlbuki onun entelektüel çağdaşları ve çağdaşı kaynaklar onu politik sahada büyük saygınlığa sahip biri olarak gösterir. Geç 15.yy. tarihçileri olan hem Abdürrezzâk Semerkandî hem de Muînüddîn-i İsfizârî Ebû Nasr'ın yüzyılın ortasında Belh'deki liderlik rolünün boyutlarına değinerek böyle büyük bir türbenin neden kendisi için yapılmış olabileceğinin ipuçlarını veririler. Onların tarihi yazılarında tasvir edildiği üzere o, dînî bir kişilik olması hasebiyle üstlendiği vazifenin gereği olarak bir arabulucu ve hakemdir. 1454 yılında Miranşahid Sultan Ebû Sa'id kuzeyden Amuderya'yı geçerek Şahrüh'un torunu ve 1447'de Herat ve doğu Horasan'da halefi olan Ebûl Kasım Babür'ün destekçisi Emîr Pir Derviş Hazaraspî'den Belh'i almıştır.

⁵ Safî'den alıntı yaparak V. V. Barthold, Hâce Muhammed'i, Timur'un en küçük oğlu Şahrüh'un, yeğeni Halil Sultan'a karşı Buhara'nın kontrolü üzerine yaptığı savaşta önde gelen destekçileri arasında ve sonrasında da Şahrüh'un oğlu Uluğ Bey'in hasımları arasında gösterir. (V. V. Barthold, *Four Studies in the History of Central Asia*, Çev. V. ve T. Minorsky, 4 Cilt. [Bundan böyle *Four Studies*] [Leiden: E.J. Brill, 1962], 2: 72, 115-16, açıkça Safî'yi referans göstererek, 61).

⁶ Heratlı âlim ve sûfi Abdurrahman Câmî, Ebû Nasr'ın biyografik bilgileri için temel kaynaktır. Sonraki çalışmalar az ya da çok Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns* isimli çalışmasının tekrarı mahiyetindedir. 1476-79'da kaleme aldığı çalışmada Câmî, Muhammed Pârsâ'ya açtığı başlıkla kıyaslandığında Ebû Nasr'a daha kısa bir başlık açar. "Ondan sonra [yani Muhammad Parsa] yerine geçen Hâce Hafizzidin Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hafiz el-Buharî- Allah'ın merhameti üzerlerine olsun- Şeriat ilimlerini ve Sûfi uygulamalarını (*rusûm*) babasının yolunu takip ederek sürdürür. O [Ebû Nasr] varlık anlayışıyla [yani, kendi varlığını inkâr ederek *dar nefy vücûd*] ve eli açıklığı ile [yani, cömertlikte -ve *bazl-i mevcud*-] onu aştı; fakat durumlarını gizlemek konusunda çok benzerlerdi. (*satr-i hal ve telbis*), Bu nedenle bu yolda [Sûfi] oldukları hiçbir zaman açık değildi. O, bu tür ilimler hakkında [Sûfi], aslında tüm ilimler hakkında, az bilirdi ve kendisine bir soru sorulduğunda, " Bi kitaba bakayım" derdi. Kitabı açar ve cevap, ya açtığı yerde ya da birkaç sayfa ileri ya da geride olurdu. Bir gün Muhyiddin İbn Arabî - Allah sırrını kutsasın- ve eserleri hakkında bir toplantı düzenlendi. [Ebû Nasr] babasından bir alıntı yaparak: " Fusûsü'l-hikem ruhtur ve Fütûhâtü'l-Mekkiyye kalptir." (*Fusûs can est ve Fütûhât dil*) dedi ve ekledi, 'Her kim Fusûs'u tam manasıyla bilirse Peygamber'in -selam üzerine olsun- yolundan gitme şevki artar'. O 865 [1460-61]'de öldü ve kabri Belh'tedir. (Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, vr., 191a, sahip olduğum geç dönem bir on sekizinci yüzyıl yazmasından; Ayrıca bk. Mahmud 'Abidi baskısına [Tehran, 1370/1991], 401). Câmî'nin bu başlıkta neyi amaçladığı bazı yönleriyle benim için sorunludur. Bu eğer ironisiz yazılmışsa, Ebû Nasr'ın Sûfi faziletleri hakkında (cömertlik, benlikten geçme, İbn-'Arabi'nin öğretilerine bağlılık, tüm '*ulûm* kitaplarının içeriğine derinden benzerlik) coşkunluk taşır. Yok eğer ironik şekilde ele alınırsa çağdaşlarının gözünde yalnızca babasının faziletlerinin mirasını sürdüren birinin portresini çizer. Ancak, bunun Belh'de sahip olduğu hatırası açısından bir önemi yoktur.

Hazaraspi yaklaşık dört yıl önce Belh valisi olarak atanmıştı. Ebûl Kasım Babür, Sultan Ebû Sa'id'in Belh'i aldığını öğrenince hemen sefer düzenlediği Astarabad'dan dönmüştür. Onun yaklaştığı haberini alan Sultan Ebû Sa'id Belh'i terkederek Amuderya üzerinden geri çekildi. Ebûl Kasım Babür şehrin kapılarına varınca Semerkandî'ye göre "Hâce Nasîrüddin Ebû Nasr Pârsâ" tarafından karşılandı. Yaklaşık 1465-71 yıllarını kapsayan yazılarında Semerkandî onu "Şeyhülislâm"⁷ olarak niteler. Oysa 1491 ve 1494 yılları arasında yazan İsfizârî biraz farklı bir hikâye anlatır ki; ona göre Hâce, taraflar arasında barışın sağlanması için elinden gelen tüm çabayı harcar fakat başarısız olur.⁸ Semerkandî, Ebû Nasr'ın bu ara bulucu rolüne açık şekilde değinmez fakat Ebûl Kasım Babür'ü şehir kapılarında karşılamasından onun Belh şehrinin önde gelen temsilcilerinden olduğuna inancını gösterir.

İkinci bir kayıtlı hadiseye göre Ebû Nasr Pârsâ'nın 1455'de Otrar'da isyancı bir gurubun adına Sultan Ebû Sa'id ile arabuluculuk yaptığı bildirilmiştir. Bu hadisenin Semerkandî'nin bir pasajında dile getirildiği Barthold tarafından söylene de ben bu pasajı bulmayı başaramadım.⁹ Barthold, buradan isyancıların Buhara'nın dînî liderleri üzerinde etkileri olduğu, çünkü Ebû Nasr'ın ricası üzerine bunlardan biri affedilmiştir, sonucunu çıkarır.

15.yy'ın ikinci yarısına tarihlenen bu iki söylenti de bizim için Ebû Nasr Pârsâ'nın siyasi ve sosyal saygınlığı olan bir kişi olduğu kanaatini sağlar. Bir başka yakın çağdaşı Handemir, Ebû Nasr'dan bahseder fakat siyasi anlaşmazlıklardaki arabulucu rolü üzerine herhangi bir şey söylememiştir. Yine de Handemir, Ebû Nasr ve Mir Mezid arasındaki bağlantıyı sağlayacak yazılı metinlerin sahibi olması nedeniyle önemlidir ve onun Ebû Nasr hakkındaki görüşleri büyük ölçüde Câmî'ninkilerle örtüşür. (bk. not 6)

Hâce Muhammed Pârsâ'nın ölümünden sonra bilgisi ve becerisiyle tanınan oğlu Hâce Hafizüddin Ebû-Pârsâ babasının yerini aldı ve sofuluğu ve ruhanî gücüyle babasını geçti. 865 yılında (1460-61) yılında vefat etti ve Belh'e defnedildi.¹⁰

Bu kısa ibareye *Reşahât*'ın yazarı Fahreddin "Safi"nin kullandığı, belki de yazdığı ölüm tarihi düşürülmüş bir anma yazısı ilişirmiştir:

Hâce-i azam Ebû Nasr ankih şud / takyah gâhaş masnad-i dâr al-bakâ

⁷ Semerkandî, 1055. Genel anlamda Ebû Nasr'ın kabul edilen *lakabı* "Hâfizüddin'dir" (Giyâseddin Handemir'e göre, *Habib el-siyer fi akhbar afrad al-bashar*, 4 Cilt. [Tehran, 1333/1954] [Bundan böyle Handemir, *Habib el-siyer*], 4: 5 ve Safî, 63), veya "Burhâneddin" (Safi'ye göre, 63). "Nasreddin" *lakabı* torununa verilmiştir ve Ebû Nasr Pârsâ b. ('Abdülmelik) ile adaştır. Bk. Handemir, *Habib el-siyer*, 3: 38.

⁸ Muînüddin Muhammed Zemcî İsfizârî, *Raviat el-cennet fi avsâf medinet-i Herat* (Bundan böyle İsfizârî), 2 Cilt. (Tehran: Danishgah-i Tihiran, 1339/1960), 2: 176.

⁹ Barthold, *Four Studies*, 2:170.

¹⁰ Çev. Wheeler M. Thackston, Handemir'in *Habibu 's-Siyer. Tome Three. The Reign of the Mongol and the Turk*, 2 Cilt. (Cambridge: Mass., 1994), 353 (Tahran 4:5 edisyonuna eşittir.)

Sirr-i ü çün bâ Hudâ payvastah bûd / z-in sabab târih şud "sirr-i Hudâ"

Hâce-i azam Ebû Nasr odur ki / onun istiraatgâhı (*takyah gâhaş*) ebediyettir
Onun sırrı her zaman Hüda katında olduğu için /ölüm tarihi“Hüda'nın sırrıdır”

“*Sirr-i Hudâ*” ebced hesabıyla 865 tarihine karşılık gelir.¹¹

Çağdaş Anlatılarda Mir Mezid Argun

Hâce Ebû Nasr Pârsâ'nın türbesinin kuruluşuyla ya da türbeyle ilintili medrese veya müstemilâtın diğer yapılarıyla ilişkilendirilen ikinci kişi Argun hanedanından Emîr Seyyid Celaledin Mezid Bahadır yahut diğer kısaltılmış farklı isimleriyle – Emîr Seyyid Mezid Argun, Seyyid Mezid Argun, Mir Mezid Argun, yada kısaca Mir Mezid'dir.¹² Timurlu siyasetinde önemli bir figür olarak tanımlanan Mir Mezid'in asıl öneminin kaynaklara dayandığı gözükmektedir. Semerkandî onu bir kelime oyunu ile, *mezid* (artma, çoğalma), zamanının emîrlerinin zirvesi olarak anlatır ki buda onun saygınlığını artıran bir nedendir. (*bi-mezid-i i'tibar sar âmad-i umarâ-yi rûzgar bûd*)¹³ Yine de Semerkandî'nin ifadelerinden çıkarılacak genel kanaat Mir Mezid'in pekçok önemli askerî kişilik arasından Sultan Ebû Sa'id'i destekleyen tek kişi olmasıdır. Diğer taraftan Mir Mezid'in ölümünden yaklaşık otuz yıl sonra yazmış olan İsfizârî, onun ismini “büyük emîr” (*umarâ-yi kibar* veya *umard-yi 'izam*) olarak daha önemli bir kişilik olarak sunar.¹⁴

Mir Mezid'in düzenlenen askerî seferlere katılımı hakkında oldukça yeterli bilgi vardır. Buradan ve Belh'te bulunan ona atfedilen *Caharbağ* büyük anıt mezarından onun, gücün ve zenginliğin bir figürü olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Katkıda bulunabilecek yerel yazılı kaynaklar ise yok denecek kadar azdır. Mir Mezid gibi, hanedandan olmayan kişiler hakkında biyografik referanslar oldukça eksiktir; yazarların asıl yoğunlaştığı nokta bu tür kişilerin özellikle hanedanda yönetimde olanlar ya da aday olanlarla kurdukları ilişkilerdir. Tarihçilerin/biyografi yazarlarının en azından bakış açısı Mir Mezid gibi karakterlerin, bu hanedan ilişkileri içerisinde hatırlanmaya değer önemleri olmasıdır. Onların adlarını verdikleri ailelerin içerisindeki konumları, Argun hanedanında olduğu gibi, askerlik dışındaki ilgi alanları, evlilik yoluyla kurdukları akrabalık ilişkileri, çocuklarının yahut atalarının

¹¹ Safî, 64.

¹² Eton College'da *Matla'u's-sa'deyn'e* ait bir yazmada Mezid için "Ferid" ifadesi geçmektedir. (Bk. 1230'daki nota, Lahore edisyonu). Bu basit bir imlâ hatası olmuş olmalı. A. Muhtarov da, Ferid ismini verir ki, bunu *Mecmau'l garâib*'in on altıncı yüzyıl sonrasına ait bir yazmasında bulmuştur. *Pozdnesrednevekovi Balkh* (Dushanbe: y.y., 1980), 56.

¹³ Semerkandî, 1200.

¹⁴ İsfizârî, 2: 200, 293. Bu baskı için belirtilmelidir ki; editör 200. sayfada Mir Mezid'den, Emîr Celaledin ve Seyyid Mezid Bahadır isimleri arasına bir ve bağlacı koyarak iki kişi çıkarmaktadır. Oysa isim açık bir şekilde tekil nitelikli bir yükleme sahip sıfat tümcecisi özelliği gösterir. (*kih 'umdah-i devlet-i sultan-i sa'id bûd*). Bu baskı aynı zamanda tutarsız bir indekse sahiptir.

durumları dâhil mutlak bir güç kabul edilmedikleri sürece yazılı kaynaklardan geçmişleri hakkında çok az şey öğreniyoruz. Timurlular hanedanında olduğu gibi soy kayıtları oldukça önemlidir.¹⁵ Bu tür askerî şahsiyetler hakkında bilgi edinebilmenin nadir yollarından biri de onlara ithaf edilen kitaplar ya da inşa ettirdikleri yapılarıdaki kitabelerdir. Mimari tercihleri ve bu yolla harcadıkları paraların harcanma nedenleri kesin olarak çıkarılabilmekle birlikte, yazılı diğer kaynaklardaki bilgilerin eksikliği nedeniyle kişilikleri, entelektüel yapıları vb. özellikleri bakımından spekülatif çıkarımlardan başkasını bize sunmaz.

O halde Mir Mezid Argun hakkında elimizde olan az sayıda kaynaktan neler öğrenebiliriz? Öncelikle "Argun" ismi okuyucuya onun önemli bir Moğol boyuna mensup olduğu ve bu boyun önde gelen liderlerinden biri olduğu bilgisini verir. Hâlbuki ilginç bir biçimde Semerkandî başkalarını Argun (daha doğrusu Argunî) olarak tanımlasa da Mir Mezid'in ismini hiç Argun ifadesiyle kullanmamıştır. 15.yy'ın ortasında Timurlu siyasetinde Argunlar en güçlü grup olarak karşımıza çıkar.¹⁶ Fakat bu hanedanın büyüklüğü, üyeleri arasındaki birlikteliği, ortak politikası, eğer varsa, bilinmemektedir.

Argunlar çoğunlukla Miranşahid Sultan-Ebû Sa'id ile olan yakın ilişkileriyle gündeme gelmiştir. Barthold'a göre 1436 civarında Argunlar Uluğ Bey'den Semerkand'ın kontrolünü alma girişiminde bulunmuşlar, Timur'un büyük torunu ve Miranşah'ın torunu Sultan Muhammed'in oğlu olduğu düşünülen yirmili yaşlarındaki Sultan-Ebû Sa'id'i yönetici olarak ilan etmişlerdir.¹⁷ Bu hadise sonraki dönem yazarlarının zihninde Argun ailesiyle Sultan Sa'id arasındaki ilişkinin varlığında öte bir şey ifade etmemiştir.¹⁸ Bir kısmı derleme olsa da yirmi beşlerinde (yaklaşık olarak 1449'da) politik bir güç olarak ortaya çıkan Sultan Ebû Sa'id hakkında en tafsilâtlı biyografiyi veren Jean Aubin, Argunların bu çevrede büyük bir öneminin olduğunu dile getirir.¹⁹ *Cambridge İnan Tarihi* isimli kitapta Timurluların siyasi tarihini uzun bir makaleyle ele alan Hans Robert Roemer, Argunların Sultan Ebû Sa'id'in ana askerî

¹⁵ Bk., John E. Woods'un *Timurid Dynasty* çalışmasındaki giriş bölümünde yer alan Timurlu hanedanlık jeneolojisi analizi, (Bloomington, Ind.: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1990). *Mu'izz el-ansâb*, *Mu'izz* Timurlu hanedanlığının içinden çıktığı oldukça geniş bir kabile olan Barlaslar hakkında fikir verir ve buradan belki de, Argun kabilesi gibi başka kabilelerin de benzer demografik özelliklere sahip olduğu sonucu çıkarılabilir.

¹⁶ Bk. Shiro Ando, *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-Ansab: Untersuchung zur Stammesaristokratie Zentralasiens im 14. und 15. Jahrhundert* (Berlin: K. Schwarz, 1992), 173-77.

¹⁷ Barthold, *Four Studies*, 2: 157.

¹⁸ Barthold, üstelik Ebû Sa'id'in gerçek bir Timurlu olup olmadığı sorusunu gündeme getirir, fakat sonraki tarihçiler az ya da çok Timurlu olduğu konusunda hem fikir gözükmemektedirler. Bk. J. Aubin, "Abû Sa'id" *EI*, 2d ed., 1:147b-48b; and Woods, *Timurid Dynasty*, giriş.

¹⁹ Aubin, "Aba Sa'id," 148a.

destekçisi olduğunu ileri sürer.²⁰ Sultan Ebû Sa'id'in düzenlediği askerî seferleri aktaran kaynaklarda Mir Mezd'in özellikle tek emîr olması ya da bazen "büyük emîrler" ismiyle anılan iki veya üç komutandan biri olması bir gerçektir. Buradan da mantıken Mir Mezd'in Argunları temsil ettiği sonucu, bazı aksi görüşlere rağmen, çıkarılabilir. Fakat yine de Argunların büyüklüğü ya da Mir Mezd'in komuta ettiği birliklerin Argunlu olup olmadıkları hususu hakkında bilgimiz yoktur. (Handemir, Sultan Sa'id zamanında Emîr Hüsrev Şah'ın bir keresinde Emîr Seyyid Mezd Argun'un komutasında bir asker (*nevkar*) olduğuna değinir,²¹ fakat kabilesel işbirliğine işaret etmez.²² Câmî de Nevai'ye yazdığı mektupta Emîr Mezd Argun'un askerlerine (*leşkeriyân*) değinir, fakat bu askerlerin hangi kabile ya da alt-etnik guruba bağlı olduğu konusunda herhangi bir ipucu vermez.²³

Argun olarak belirtilen bir kısım kişiler çağdaş ya da yakın çağdaş kaynaklarda belirtilir – ki bazıları Emîr Seyyid Murat Argun, Emîr Asil el-Din Arguni (Semerkandî'ye göre Mir Mezd'in kardeşi²⁴) ve Emîr Sultan Arguni²⁵- fakat bunlar her zaman Sultan Ebû Sa'id'in destekçileri değildir. Örneğin Emîr Abdurrahman Argun Horasan'da Sultan Ebû Sa'id'in rakibi olan Sultan Hüseyin Mirza'nın en önemli destekçilerindendir.²⁶ En azından Argun sülalesinin Ebû Sa'id'in tümüyle destekçisi olmadıkları sonraki tarihçilerin belirttiklerinden açıktır.

Mir Mezd'in ismi birtakım hadiselerle ilişkilendirilir.²⁷ 1458-59'un kışında Herat'ın Karakoyunluların eline geçmesine neden olan Ebû Sa'id'in düzenlediği ikinci askerî sefere katılmıştır. Semerkandî'ye göre değil de, İsfizârî'ye göre Herat'ın düşüşünde etkili olan müzakerelerde kilit rol oynadı. Semerkandî, Herat'ın Timurlular tarafından 1458-59'da alınmasından sonra Mir Mezd'in Sultan Ebû Sa'id'in kurtulmasında etkili olduğunu ifade eder.²⁸ 1459 sonrası Mir Mezd, Nirahtu'daki kaleyi isyancı askerlerin²⁹ elinden almayı başardı ve 1459-60, 1460-61

²⁰ PeterJ.Jackson ve Lawrence Lockhart, ed., *Cambridge History of Iran*, cilt. 6, *The Timurid and Safavid Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 117.

²¹ Handemir, *Habib el-siyer*, 4: 200.

²² Eğer bu *Bâbürnâme*'de açık bir şekilde belirtilen aynı Hüsrev Şah ise, olduğu gibi görünmektedir, o halde "*Türkistanlı bir Kıpçak*" olarak tanımlanabilir. Bk. Zahir al-Din Muhammad Babur Padshah Ghazi, *The Baburnama in English*, Çev. Annette Susannah Beveridge (1922; tekrarı London: Luzac & Co., 1969), 49.

²³ Asam Urunbaev, *Pis'ma-avtografy Abdarrakhmana Dzhami iz "Al'boma Navoi"* (Tashkent: Fan, 1982), 80, Tıpkıbs no. 175.

²⁴ Semerkandî, 1292.

²⁵ Ando, 22 Argun Emîri'nin isimlerini tanımlar, *Timuridsiche Emire*, 172.

²⁶ Handemir, *Habzb al-siyar*, 4: 127.

²⁷ Kariyeri hakkında son dönem yapılmış tam bir özet için, Bk. Ando, *Timuridische Emire*, 175-76.

²⁸ Semerkandî, 1190; İsfizârî, 2: 199-200; Handemir, *Habib el-siyer* 4: 75-77.

²⁹ Semerkandî, 1200-4.

yıllarında Sultan Ebû Sa'id'in bir başka rakibi olan Sultan Hüseyin Baykara'ya karşı Mazenderan'da savaştı.³⁰

Aynı yıl (1460) hem Semerkandî hem de İsfizârî onun Belh'e gittiğinden bahseder ki; bu onun Ebû Nasr Pârsâ'yla birlikte aynı yerde bulunduğu dair ilk bulgudur. İsfizârî onun Sultan Ebû Sa'id tarafından Semerkand'dan bu bölgeye yönetici olarak (*zabit ve mustahfiz-i an hudud başad*)³¹ 865'in başında (1460) gönderildiğini, Semerkandî ise yalnızca burada neler olup bittiğini kontrol etmesi (*bi-canib-i vilayat-i Belh raftah az ân hudud bar habar başad*)³² amacıyla gönderildiğini söyler. Onu daha kalıcı bir güce erıştiren Belh'de üstlendiği inşa projelerinin ışığında, İsfizârî'nin tespitleri gerçeğe en yakın gözükmektedir.

Bölgenin yöneticisi yahut yalnızca gözlemcisi olarak Belh'e tayin edilmesi, onun doğru zamanda doğru yerde Pârsâ ile şahsen karşılaşmasını sağladı; arkadaşlıkları bu zamana dayansa da çok kısa süreli olsa gerektir. Mir Mezdî'nin görevlendirildiği Hicri 865 tarihi Ebû Nasr'ın ölümünün tarihlendirildiği yıldır. Bu tarihten önce Mir Mezdî'nin Belh'de bulunduğu dair bir kayıt yoktur, fakat Ebû Nasr'ın kökeninin dayandığı Buhara ile sıkı bağlarının olması (Bartold'un kanâati Ebû Nasr'ın Buhara'nın dînî çevresiyle yakın ilişkileri olduğu yönündedir) onların daha önce burada karşılaşmış olabilecekleri gerçeğini göz önünde bulundurmamızı gerektirir. Sonraki Hicri yıl 866'da (1461-62) Mir Mezdî, Sultan Ebû Sa'id'e Cürçân (Hazar Denizinin güneydoğusu) seferinde eşlik etmiştir ki bu seferde keşif kolunun komutasında (*mangalây*) görevlidir.³³

866 (1462) ile 873 (1468-69) yılları arasındaki durumu biraz daha belirsiz olmakla birlikte eğer on altıncı yüzyılın ortalarına ait bir kaynak doğruysa muhtemelen bu yıllarda Belh'te büyük türbenin (*gunbed*), ki inşası 867 (1462-63) yılına tarihlenir, yapımıyla meşguldü. *Matla' al-sa'dayn* isimli bir yazmada 869 (1464-65) yılında, yakın zamanda vefat etmiş kardeşinin defin işlemleri için Herat'a gittiği kayıt vardır.³⁴ Aynı zamanda 1466-67 de neticelenen Sultan Ebû Sa'id'in Bedahşan seferine katılmıştır.³⁵ Câmî'nin yukarıda belirtilen mektubunda bu sefer esnasında Mir Mezdî'nin askerleri tarafından esir edilen bir askerinin annesinin, oğlunun serbest bırakılması için ona ricada bulunduğu bahsedilir.³⁶ Bu mektup tarihsizdir ve belki olay Sultan Ebû Sa'id'in ölümünden sonra Bedahşan'da yönetime gelen oğlu Mirza Ebûbekir zamanında cereyan etmiş olabilir. Belki de 1461 ve 1469 arasında Argun emîri Belh'de *Caharbağ* olarak isimlendirilen büyük sarayı yaptığı dönemde

³⁰ İsfizârî, 2: 237; Handemir, *Habib el-siyer* 4: 89, 122; Semerkandî, adını burada belirtmez; 1216-21.

³¹ İsfizârî, 2: 248.

³² Semerkandî, 1230.

³³ Handemir, *Habib el-siyer*, 4: 89.

³⁴ Semerkandî, 1292.

³⁵ Bartold, *Four Studies*, 3:29.

³⁶ Asam Urunbaev, ed., *Pis'ma-avtografy Abdarrakhmana Dzhami...* 80 (Tıpkıbs no. 175).

gerçekleşmiştir ki bu saray Mir Mezid'in ölümünden yıllar sonra 1490-91'de Belh'e gelen Sultan Hüseyin Baykara tarafından kışlık üs olarak kullanılmıştır.³⁷

1469 'da Sultan Ebû Sa'id, Karabâğ-ı Arrân'da Akkoyunlularla yaptığı bir savaşı kaybetmiştir. Akkoyunlu lideri Uzun Hasan tarafından esir alınan Timurlu lideri, 1469'un Şubatında öldürülmüştür fakat birlikte tutsak edilen generali Mir Mezid nihayetinde serbest kalmayı başarabilmiştir.³⁸ İsfizârî Mir Mezid'in yıllarca Karakoyunlu ve Akkoyunlu önemli devlet adamlarıyla temas halinde olmasının kefaretle serbest bırakılmasında etkili olabileceğini anlatır.³⁹ Buradan sonra 1460'ın ortasında düzenlediği sefer nedeniyle kendisini ödüllendiren Mirza Ebûbekir'in yanına Bedahşan'a gitti ve onun tarafından göreve getirildi. Fakat bir yıl içerisinde kendine yeni bir hâmi bulan Mir Mezid, Sa'id sonrası siyasi düzene yenik düşmüştür.

Sonu hakkındaki anlatılar biraz bulanıktır. Handemir'e göre Mirza Ebûbekir, Mir Mezid'in büyük bir güçle Badahşan'da kendisine katılmasıyla Timurlu siyasi arenasında oldukça önemli bir güç elde etti. Ancak bu gücü kazandıktan sonra babasının ezeli rakibi olan Sultan Hüseyin Baykara'yla müzakere edebildi. Amuderya yakınındaki Dih-i Gazi'de iki tarafın Mir Mezid'in de bulunduğu bir görüşmesinde Mir Mirza Ebûbekir, Hüseyin Baykara'yla barış imzaladı ve Hüseyin Baykara'nın kızıyla evlenerek bu barışı pekiştirdi. Bu toplantıda bulunan diğer önemli emîrler hil'atlar ve altın gibi hediyelerle onurlandırıldılar. (Handemir burda Mir Ali Şir Nevai'yi ve Mir Mezid'i bu emîrlerden ayrı tutar.) Daha sonra, Bedahşan delegasyonu eve döndükten sonra, Handemir, "Prens Bedahşan'a varınca Mir Mezid'in korumasında olan(*ihtiyâr ve i'tibâr*) atakci' lerin başıbozukluklarını (*muwâfik-i mizâc-i ishân nabûd*) gerekçe göstererek onu suçladı ve şehit etti" şeklinde yazar.⁴⁰

Handemir'in ölümünden yaklaşık onbeş yıl sonra 1551 ve 1555 yılları arasında yazan Fahri Haravî biraz farklılık olmakla birlikte yukarıdaki anlatıyı doğrular. Mirza Ebûbekir'in tavrına bir gerekçe göstermeksizin toplantıdan ayrıldıktan sonra ("gece ve izinsiz", Handemir aksini söyler ki; her ikisi de Sultan Hüseyin'in izniyle açıktan ve iyi bir biçimde ayrılmıştır) Trans saksonya'ya geri döner ve orda meşhur emîrlerden birinin babası Emîr Seyyid Mezid vardır, kendi [Ebûbekir'in] kara bahtı (*az bî-tâli'î-yi hûd*) yüzünden idam edilir.⁴¹

Argun emîrinin düşüşünü açıklamak güçtür fakat kızının evliliği ile de perçinlenen Sultan Hüseyin Baykara ve Mirza Ebûbekir arasındaki bu yeni ittifak ve

³⁷ Handemir, *Habib el-siyer*, 4: 190.; Ayrıca bk. Ando, *Timuridische Emire*, 174.

³⁸ Uzun Hasan'dan Sultan Bayazid'e gönderilen bir mektup bu savaşı bildirir ve sonucu yayımlanmıştır. L. Fekete, *Einführung in die Persische Paliographie* (Budapest: Akadhmiai Kiadó, 1977), no. 12, 145-149. Uzun Hasan Ebû Sa'id'in "Mezid Argun"un da dahil olmak üzere dört liderinin adını verir. (Belgenin 146, 1. 14).

³⁹ Bk. İsfizârî, 2: 282-83.

⁴⁰ Handemir, *Habib el-siyer*, 4: 157.

⁴¹ Fahri Haravî, *Tazkirah-i raviyah-i salatin* (Bundan böyle Haravî) ed. Dr. 'A. Khayyampur (Tabriz: Mu'assasah-i tarih ve farhang-i İnan, 1345/1966), 31.

Sultan Hüsey'in uzun süreli kını bu düşüşle ilişkili gözükmektedir. Handemir'e göre Mir Mezid'in ölümü bu ittifak için bir teminattı ve onun "şehit edilmesi" direk olarak Ebûbekir'in Bedahşan'ı kaybetmesine yol açtı. Diğer yandan Fahri Haravî iki Timurlunun da sonunda kargaşayla karşı karşıya kalmalarında bu olayın etkili olduğunu belirtir. Durum ne olursa olsun Mir Mezid için sonuç aynıydı. O Sultan Ebû Sa'id'in yanında Sultan Hüsey'in'e karşı pek çok seferde yer almıştı ve muhtemelen bu önceki zaferler Sultan Hüsey'in için kötü anılardan ibaretti. Bu nedenle o uygun bir günah keçisi olabilirdi ve onun ölümü belki de bazı politik hesapları düzeltti.

Hâce Ebû Nasr'ın Hâmisi Olarak Mir Mezid

Göründüğü kadarıyla bağımsız geleneklerin temsilcisi olan en az iki metin, Hâce Ebû Nasr Pârsâ ve Mir Mezid Argun'un isimlerini ilişkilendirir. Bunlardan biri *Ma'âsir el -mulûk*, Handemir'in başka bir çalışmasıdır, fakat iyi bilinen *Habib el-siyer*'in son versiyonundan önce on beşinci yüzyılın sonunda kaleme alınmıştır. Diğer metin ise Sultan Muhammed b. Derviş Muhammed'e ait Belh yazılarını içeren on altıncı yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmış *Mecmau'l garâib*'dir.

İki önemli karakter (*dramatis personae*) hakkında fazlaca karşılaştırmalı bilgi olmasına karşın birbirleriyle bağlantılarını veren yalnızca iki metnin bulunması belki de biraz gariptir. Metinlerden hiç biri bu iki kişinin şahsi olarak tanışık olduğunu, farklı sosyal statülere sahip iki adam olmasına karşın yaşantıları en azından bir yıl süreyle örtüşse de net bir biçimde sunmaz. Mir Mezid'in Nakşibendî şeyhini iyi tanımadığı ve onun ölümünden sonra onun anısına hâmilik yaparak desteklemiş olmayı istemiş olabileceğini ileri süren çok sayıda ikinci dereceden kanıt vardır.

İki şahsiyet arasındaki bağı ilk söyleyen Handemir'dir. Ebû Nasr Pârsâ'nın ölümünden otuz beş sene, Mir Mezid'in ölümünden ise yaklaşık otuz sene sonra 1497 yılının hemen öncesinde Handemir bir yazısında şunları söylüyor:

Sultan Sa'id'in emîrlerinden biri olan Emîr Celaleddin Mezid Argun, Pir Hâce Ebû Nasr Pârsâ'nın -Allah taksîratını affetsin- türbesinde (*barsar-i mezar*) ferah bir yapı (*i'maret-i vasî*) ve bir medrese inşa ettirdi- böylelikle bu kutlu yerin bağış gelirleri artacak ve refaha kavuşacaktı.⁴²

Metin şunlara işaret eder: (1) Belh'de Hâce Ebû Nasr'a ait bir türbe (*mezar*) vardı; (2) Handemir için kelime tam olarak neyi ifade ediyorsa bir *imâret-i vasî* ve bir medrese Argun emîrince inşa edildi; ve (3) bu projelerin amacı türbenin gelirlerle birlikte devamlılığını sağlamaktı. Bu iki yapı inşa edilmeden önce tevâzu belki de bu türbenin ana özelliği idi. Handemir yapılan iş için bir tarih belirtmez fakat çok açıktır ki şeyhin ölüm tarihi olan 1460-61 ile 1470 yılları arasında yapılmıştır. Handemir'in

⁴² Handemir, Giyâseddin b. Humam el-Din el-Hüseyinî, *Ma'asir al-mulûk (bi-zamîmah-i khâtimah-i Khulâsat al-akhbar ve Kanûn-i Humâyûnî)*, (Bundan öyle Handemir, *Ma'asir*) ed. Mir Haşim Muhaddis (Tehran: Mu'assisah-i Khidmati rasa, 1372/1993), 171. Bu referansa dikkat çeken ve beni bu doğrultuda yönlendiren Profesör Maria E. Subtelny'e müteşekkirim.

kullandığı *imâret-i vasî* terimi biraz müphemdir ve belki de *imaret* kelimesinin günümüz kullanımından yola çıkarak Mir Mezid tarafından inşa edilen yapının gelir getirme amacıyla bir vakıf vazifesi gören bir yapı olabileceği sonucu çıkarılabilir. Parçadaki bitiş ifadesi olan (böylelikle bu kutlu yerin başış gelirleri artacak ve refaha kavuşacaktı) cümlesi bu çıkarımı desteklemek amacıyla kullanılmış olabilir ki; bu da Mir Mezid tarafından yapılanın gerçek bir binadan çok yapılan işi kastettiği sonucunu doğurabilir, fakat bunu destekleyecek başka veri mevcut değildir.

İkinci metin olan *Mecmau'l garâ'ib fi beyan al-'aca'ib ve'l-kavakib ve'l-nava'ib* (Mucizeler, Gök Cisimleri ve Kaderin Dönümü üzerine İncelemeler)⁴³ Handemir'in çalışmasını genişletir ve *imâret-i vasi* ifadesini (bir gerçek yapı) olarak özellikle bugün ayakta duran türbe yapısını, bugün çok değiştirilmiş olsa da, anlamamız gerektiğini ileri sürer. *Mecmau'l garâ'ib* Belh'in yerlisi ve kadısı olan Derviş Muhammed'in oğlu Sultan Muhammed (ö. 10 Muharrem 981/ 13 Mayıs 1574) tarafından 1560'larda yazılmıştır. Tıpkı babası gibi önce müftülük yapmış daha sonra hukuk alanında bilgisini derinleştirmiştir. Çalışması kozmoloji, coğrafya, tarih, otobiyografi, Belh ve Buhara topografyasını içermekle birlikte metin içerisinden değişik yerlerde değinilmiş altmış farklı kaynağa dayanır.⁴⁴ Eserin iki nüshası elimize ulaşmıştır. Bunlardan ilki 1561'de tamamlanan Cân Hanlığı/Şeybânîlerden Belh emîri Pir Muhammed Han'a ithaf edilmiş; ikincisi de 1577'den sonra tamamlanarak Cân Hanlığı/Şeybânîlerden o dönem Belh'i idare eden ve daha meşhur olan Abdullah Han'a ithaf edilmiştir.⁴⁵

⁴³ Sultan Muhammed, *Mecmau'l garâ'ib* (Bundan böyle *Mecma*) IVAN, Uzbek Republic, no. 1494. Başka elyazmaları için bk. C. A. Storey, *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* (London: Luzac, 1958), II/1, 135-37.

⁴⁴ A.T. Tagirdzhanov, *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Vostochnogo Otdela LGU*, (Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1962), 1: 395.

⁴⁵ Şeybânî büyük hanı Nevruz Ahmed'in (Barak) 1547 sonbaharındaki ölümünden sonra, Pir Muhammed, en azından Cânî Beyliği tarafından, büyük han olarak tanınmıştır. Oğlu Din Muhammed tarafından devrilinceye kadar, 1561 yılına değin hanlığını sürdürdü. Pir Muhammed altı yıl daha yaşadı, ve onun hakkında en detaylı araştırmayı yapan A.T. Tagirdzhanov, onun 1566-67'de öldüğünü düşünmektedir; *Mecma*'nın ilk baskısı için *terminus ad quem*. Fakat 1561'deki Pir Muhammed'in yönetimdeki gerçek düşüşü ışığında (oğlu Din Muhammed, babasının Buhara'ya hareketinden sonra Belh'in kontrolünü ele aldığı görünmektedir ve dönüşünde de bundan feragat etmemiştir) Burdan yola çıkarak *Mecma*'nın ilk baskısının bu tarihten önce tamamlandığı söylenebilir. İkinci baskısı ise yazarın oğlu tarafından yapılmıştır. İkinci baskının en azından bir metninde, Belh *müftüsü* "dürüst ve hakperest babası Mevlânâ Sultan Muhammed için" bu yılın [981] Muharrem ayının onuncu gününde bir taziye ilanına yer verir. (Tagirdzhanov, *Opisanie*, 396). Ben Taşkent Devlet Üniversitesi Kütüphanesindeki ilk baskıyı, Belge no. 09/903 (A. A. Semenov, *Opisanie persidskikh, arabskikh i turetskikh rukopisei Fundamental'noi Biblioteki Sredneaziatskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Tashkent: y.y., 1935], 40-41) ve Özbekistan Doğu Çalışmaları Bîrûnî Enstitüsü koleksiyonundaki ikinci baskıyı kullandım. (A. A. Semenov,

Geriye kalan elyazmaların tarihleri ve sayıları göz önünde bulundurulduğunda, eserin özellikle on beşinci yüzyılda Orta Asya'da çok popüler olduğu sonucu ortaya çıkar, fakat daha sonra kopya yapanlar, eserde neyin kalacağı, neyin atılacağı konusunda oldukça serbest davranmışlardır. Tagirdzhanov'a göre ikinci basımında içerik önemli ölçüde değişiklik gösterir. *Mecma'yı* bir kaynak olarak on yedinci yüzyılın sonlarında kullanan sonraki dönem eserlerinden *Tarih-i Rakimi* mevcut el yazmalarından Ebû Nasr Pârsâ Türbesi hakkında daha fazla bilgi içeren bir el yazmasından bahseder. Çalışmada geçen mevcut tüm el yazmalarını karşılaştırmadan bizim temel iki kaynağımızla ilgili olan bu eserin on altıncı yüzyıla ait olduğu hususu net olarak söylenemez. Yine de bu eserden bahseden tek modern araştırmacı (A.Muhtarov)'un benim kullandığımdan başka bir el yazması kullanması ve *Tarih-i Rakimi*'nin yazarının on yedinci yüzyılın sonunda yazması ve bunu ifade etmesi temeline dayanarak eserin ikinci nüshasının derlenmesinden önce bu eseri içerdiğini söyleyebiliriz. Handemir'in verdiği bilgiler de bu çıkarımı desteklemektedir.

Metin kısadır ve üçüncü bölümde yer alır. "Bölge ve şehirler ve orada olan güzel şeyler üzerine." Buhara üzerine özet bir bölümden sonra (Abdülaziz Han'ın 951(1544-55) yılında yaptırdığı yeni şehir surlarını anlatarak) 373'de (983-84) İbn-i Sina'nın orada doğumundan ve İbn-i Sina'nın İsfahan'da başına gelen bir olaydan, Sultan Muhammed'in Belh üzerine uzun (iki buçuk sayfa) bir konuşmasından bahseder ve büyük bir kısmı mimari yapılara ayrılmıştır. Şehir ve çevresinin sahip olduğu zenginlikleri genel olarak verdikten sonra orta kısmında şunları yazar:

Hazret, kutupların kutbu Hâce Ebû Nasr Pârsâ'ya ait meşhur türbenin yapıları (*imararet-i mezarat-i feyz enver*) 867 yılında Mir Mezid Argun'un hâmilîğinde (*bi-ihitimam*), günümüze ulaşan azametli *künbet* ve medrese yapısını içine alan türbe Hazret, Bölge İnsanlarının Rehberi, Büyük Şeyhülislâm, Hazreti Hudâvendi- Allah onun yüceliğinin gölgesini artırsın- hâmilîğinde inşa edildi. Bundan sonra Hazreti Hudâvendinin ilahi ihsanı ve sürekli rehberliği ve ilgisiyle Mezar Yolunun güney tarafına ve ebedi istirahatgâhın yanındaki Hiyaban Yolunun batısına pek çok odası, geniş hücreleri bulunan ve [günlük gelir sağlayacak] kısımlarıyla beraber pişmiş kerpiçten bir medreseyi kendi gelirini bağışlayarak yaptırdı- Allah bereketini artırsın.⁴⁶

Sobranie vostochnykh rukopisei [Tashkent: y.y., 1952], 298, kat. no. 680, belge no. 1494). Maalesef benim notlarım Ebû Nasr Pârsâ türbesinin her iki baskı içeriği açısından değerlendirilmesi bağlamında yeterince detaylı değildir. Belirtmekte fayda var ki; on dokuzuncu yüzyılda Pir Muhammed ya da Abdullah'ın anısına olsun pek çok kopyası mevcuttur.

⁴⁶ *Mecma*, vr. 16a-b. Metinde şunlar yazılıdır: "ve 'imarat-i mazarat-i fayz anvar-i hazrat kutb al-aktab Khwaja Abû Nasr Parsa bi-ihitimam-i Mir Mazid Arghûn dar hashtasad shast haft binâ yâftah bûdah kih gunbaz-i 'âlî asar-i ân 'imârât ve 'imârati ân madrasa-i muhît-i mazâr-i mazkûr-ast bi-ihitimâm-i hazrati hidâyat-i ahâli vilayat shaykh al-islam-i 'âlî hazrat-i khudâvandi madda zillahu 'âlî ihtimâm yâftah ve ba'd az ân bi-tavfiq-ha-yi hidâyat-i azalî ve 'inâyat-i lam yazalî 'âlî hazrat-i khudâvandi mazkûr bar janûb-i râh-i mazâr-i mazkûr ve gharb-i rah-i khiyâbân qarîb bi-mazâr ve manzil-i mutabarrikah

Yazar daha sonra Belh'deki birtakım diğer yapıları tarihleriyle birlikte sıralar- "Mamlakat Aghaz yapıları [aynen alıntılanmıştır]"⁴⁷ 832(1428-29) yılında tamamlanmıştır, 40000 Kapaki dinar harcanan 900(1494-95) yılında Belh'in merkezinde Sultan Hüseyin Mirza tarafından yaptırılan büyük cami ki; bu meblağ Sultan Hüseyin'in Belhi ziyareti esnasında ona tarh olarak verilen 100000 dinarın yanında halk tarafından "hediye" (*bi-resm-i pişkeş*) olarak verilmiştir ve buna ek olarak 70000 dinar da (Sultan Hüseyin'in cebinden harcanmıştır?),⁴⁸ ve Kistan Kara Sultan'ın 12 Zilkade 934 (29 Temmuz 1528)'de yapımını başlattığı ve 937 (1530-31) yılında tamamlanan bir saray hamamı. Yine oğlu Sultan Muhammed'in belirttiğine göre⁴⁹, Kistan Kara Sultan, Sultan Muhammed'in babası Derviş Muhammed'e ilk tuğlayı koyma şerefini vermiştir.

Sultan Muhammed'in tanımladığı Ebû Nasr Pârsâ'nın *mezarı* Handemir'in *imaret-i vasisi* muhtemelen Mir Mezid'in "azametli anıt mezarı" (*künbed-i âli-âsar*⁵⁰) ile birlikte tanımlanmış olmalı ve bize yapım yılı 867 (1462-63) net olarak verilmektedir. Metin medresenin varlığını medresenin muhiti (*medrese-i muhit*) ifadesini kullanarak yeniden doğrulamaktadır ki (şek.1-2) de verilen eski fotoğraflarda görünen yapıları akla getirmektedir. Bölümün kalan kısmındaki ifade tarzından anlaşıldığı üzere türbe kompleksi önceki yüzyılda zamanın tahribatına maruz kalmıştır ve Hazreti Hudâvendi olarak adlandırılan kişi tarafından yenilenmiştir. Buna ek olarak türbenin yapılarının arasına yeni bir medrese

madrassa bi-khisht-i pukhtah mushtamil bar buyût-i kasirah ve hucarat-i kabîrah ve fava'id-i har rûzah ve amlâk-râ bi-madrassa vakf namûdah-and vaffakahu'llah al-ifâzah al-khayrât."

⁴⁷ Örneğin, Malikat Agha, 'Umar Shaykh b. Timur'un dul eşi (ö. 1394), Shahrûkh'un sonraki eşi (ö. 1447); Bk. Woods, *Timurid Dynasty*, 20.) 1440-41'de medreseye defni, Bk. Bernard O'Kane, *Timurid Architecture in Khurasan* (Costa Mesa, Calif.: Mazda, 1987), 22.

⁴⁸ Metin benim için tam anlamıyla açık değildir. Şöyle yazmaktadır: "ve 'imarati mescid-i cami' -i darûn-i shahr bi-teveccuh-i sharif ve [?] hazrat-i Mirza Sultan Husayn dar sâl-i nuhsad az Hicrat.itmâm yâftab ve cihil hazar dinar kapaki kih dar vakt-i nuzal-i Sultan Husayn Mirza bi-vilayat-i Balkh mardum bar rasm-i pishkash âvurdah bûdand ve sad hazâr dinâr bar mardumi vilayat-i mazkûr teveccuh namûdah-and bi-haftâd hazâr dinâr tamâm shud."

⁴⁹ Ya da öyle görünmektedir. Kullandığım elyazmasında metin yine tam olarak açık değildir. (İnşa tarihinden sonra) "khisht-i an-râ bi-isharat-i Kistan Kara Sultan velid bi-râkim-i" [ya da "velid-i rakim-i"?] "in hurûf nihad." Sultan Muhammed ayrıca, oluşturduğu ebced hesabıyla babasını doğrular, *hammami tâhir-i Balkhi* ("Temizleyen Belh Hamamı"), ki 946 tarihini verir. Ancak, orijinal ebced hesabı *hammam-i tâhir-i Balkh* ("Belh'in temizleyen hamamı") olarak düşünülürse, 936 tarihi çıkar.

⁵⁰ *Künbet*, Ebû Nasr Pârsâ türbesi gibi yapılar için en yaygın kullanılan çağdaş terim, bir kasnak ve bir kubbeyle desteklenen çokgen bir yapıyı belirtir. Bu terimin kullanımı genellikle türbe ifadesiyle de sınırlandırılmıştır (Bk. Golombek ve Wilber, *Timurid Architecture*, 1: 467; ve Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* [New York: y.y., 1994], 257).

eklenmiştir. Yazarın çoğul olarak türbeler (*mezarat*) şeklindeki kullanımı Ebû Nasr Pârsâ'nın mezarına atıfta bulunarak pek çok mezarla birlikte kutsanan bir ziyaret (*ziyâra*) alanına dönüşmesini belirtir. Bu ziyaretgahın oluşumunda Hâce Ebû Nasr Pârsâ'nın torunlarının üç yada dört kabriyle diğer önemli şahsiyetlerin de buraya gömülmesi etkili olmuştur.

Mir Mezid tarafında inşa ettirilen yapıyı *künbet* olarak isimlendiren ilk kişi Sultan Muhammed değildir. Semerkandî de Belh'de Argun emîri tarafından inşa ettirilen bir *künbetten* söz eder. Bizim için ilginç olan şey ise konuyu net olarak bilmesi gereken Semerkandî'nin *künbedin* sadece Ebû Nasr Pârsâ için değil bir aile mezarlığı olarak yapıldığını söylüyor gözükmesidir. En azından bir yazmasında Semerkandî, Mir Mezid'in, kardeşi Emîr Seyyid Asileddin'i Badgis'de Mayıs 1465'de ölünce ona orada bir cenaze töreni düzenledikten sonra nâşını Belh'e getirterek babası Pir Muhammed için yaptırdığı *künbete* defnettirdi demektedir.⁵¹

Mir Mezid biri babasına diğeri Hâce Ebû Nasr Pârsâ'ya ait iki anıt mezar mı yaptırdı? Ya da bir anıt mezar için iki anlatı geleneği mi vardı- ki anıt mezar Mir Mezid'in babası için inşa edilmişti ve 1490 yılından sonra olamamak kaydıyla daha sonra bu anıt mezar Ebû Nasr'ın mezarı olarak mı anılmaya başlandı? Burada önemli derecede bir muğlâklık var. Semerkandî'nin *Matla el- sa'dayn* isimli eserinin mevcut baskısının editörü Dr. Muhammed Şafi 1930 ve 1940'larda bu baskıyı hazırlarken altı yazma eser kullandı. Bunlardan sadece biri, Eton Collage koleksiyonunda bulunan yazma, bu konuda bilgiler içerir.⁵² Diğer yandan Bregel'in çevirisi yapılmış ve genişletilmiş eseri Storey eserin ikinci bölümünün (*kısım veya defter*) dünya genelinde koleksiyonlarda bulunan en az kırk kopyasını listeler (burada konu edilen bölüm), ve eğer Eton'daki yazma tek nüsha ise, eserin görülmesi gereken başka kopyalarının da bulunması gerektiğini ifade eder.

Eğer dönemin gömü geleneğini tamamlayıcı ve bütünleyici şekilde düşünürsek, belki de Mir Mezid'in anıt mezar için niyetini anlayabiliriz. Eğer elit Timurlu hanedanının cenaze uygulamalarını Mir Mezid için model alırsak o halde makul bir biçimde onun Ebû Nasr Pârsâ türbesinde babası ve daha sonra kardeşi için bir *künbet* yaptırdığı ve oraya defnettirdiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu durum Kaş (Şehr-i Sabz) mezarlığı, Semerkand'daki Gûr-ı Emîr, Şahrüh toplu mezarlığı, Herat'taki Garuzgah ve yine oradaki Gevher Şah anıtı örnekleri göz önünde bulundurularak bu uygulamanın Timurlu gömü geleneğine uygunluğundan söz edilebilir. Ebû Nasr ile kısa süreli kişisel tanışıklığı ve Şeyh'in öldüğü dönemde Belh'e yeni gelmiş olması onun kabir alanını ailesi için bir mezarlık yeri olarak seçmesinde muhtemel nedenler olabilir. Büyük ölçüde değişikliğe uğramasına rağmen günümüze ulaşan *künbedi* inşa ettirdi ve önce babasını sonra kardeşini içine defnettirdi ve muhtemelen kendi defni için de

⁵¹ Semerkandî, 1292 ve ilgili not.

⁵² Semerkandî.

vasiyet bıraktı. Bu yorum Ebû Nasr'ın türbesi dışındaki (giriş yolunun önünde)⁵³ mezar alanının oluşumunda etkili olan sebepleri aktaran modern sözlü geleneği açıklamaktadır ve eğer Mir Mezid burayı özellikle bir aile kabristanı olarak inşa ettiyse Şeyh'in baş yada ayak ucuna yakın olma isteği muhtemelen yeterli bir gerekçe olacaktır.

Özetle, Handemir ve Sultan Muhammed, Sultan Ebû Sa'id'in önemli komutanlarından Mir Mezid Argun ve ona kıyasla tarihi açıdan daha az tanınan Hâce Ebû Nasr Pârsâ arasındaki bağlantıya anlatılarıyla kanıt sağlamış olurlar. Ebû Nasr Pârsâ'nın şöhretinin ölümünden sonra arttığı gözükmetedir ki; şüphesiz mezarının üzerine yapılan büyük anıt mezarda bunun katkısı büyüktür. Diğer yandan Mir Mezid ve Timurlu geleneğinde ailesi için yaptırdığı aile kabri dönemin anlatı metinlerinde önemini kaybetti ve tüm anlatılar Ebû Nasr Pârsâ isminin etrafında şekillendi.

Sultan Muhammed'in çalışması on dokuzuncu yüzyıla kadar sıklıkla kopyalanan bir eser olması gerçeğine ve Mir Mezid'in anıt mezarın yapımındaki hâmilliğini doğrulayan yirminci yüzyıla ulaşmış son yerli kaynak olmasına rağmen, o bile anıt mezarın bir Argun ailesi mezarı olduğu hususunu atlamıştır. Bânîsinin hikâyesi *Mecmau'l garâib*'in tekrarlanan baskılarında korunmuştur fakat diğer yazarların bu hususu kullanmadıkları ve ona yeni bir soluk katmadıkları gözükmetedir. Sözlü anlatı geleneğine paralel olarak yazılı kaynaklardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki Mir Mezid'in ismi tüm yerel anlamını yitirmiştir. Bir aile kabristanı için neyi planladıysa sonuç vermediği açıktır. Bu planların hikâyesi bile yerel hafızadan silinmiştir. On altıncı yüzyılın ortalarından günümüze bu anıt mezarın hikâyesi onu koruyan ve ona katkıda bulunanların katkılarıyla Ebû Nasr'ın hikâyesi olmuştur.

Mir Mezid tarafından inşa edilmiş iki anıt mezarın olması pek olası değildir. Aynı yapı üzerindeki iki farklı anlatı geleneği daha çok, tek bir otoriter anlatıda buluşmuş gözükmetedir. Kutlu bir adamın sonsuzluk nefesi verdiği yüksek Timurlu geleneği ile inşa edilen yapı muhtemelen başlangıçta bir aile anıt mezarı olarak yapıldı. Gûr-ı Emîr örneğinde olduğu gibi kutlu bir adamın efsanesi nihayetinde yapının baskın anlamı haline geldi. Bu örnekte yerel anlatılar (Timuruların aile geleneğini zaman içerisinde muhafaza edenler değil) sürekli olarak Timur'un ve bu kutlu adamın (Andhoy'lu Seyyid Baraka) anısını canlı tutmuştur. Belh'de kutlu adam Pârsâ geleneği az çok Argun hikâyesini silmiştir.

Ebû Nasr Pârsâ'nın kutlu bir adam olarak varlığının nedenini anıt mezarın varlığına bağladığım intibânı uyandırmak istemem. Belh topraklarında böyle bir mimari desteğe ihtiyaç duymadan efsaneleşmiş pek çok evliya vardır. Fakat anıt mezarın korunması ve anlamının ebedileşmesi şüphesiz Ebû Nasr Pârsâ'nın

⁵³ Golombek - Wilber, *Timurid Architecture*, 1: 295'den kaydedilmiştir ve yine, türbeyi 1996'da ziyaret eden bir arkadaştan, Amin Tarzi, duyulmuştur. Belki de Handemir'in *barsar-i mazar* ifadesi mezarın üzerindeki ziyade yanındaki binaları, "imârat-i vasi", işaret etmek için kullanılmıştır, fakat ifade çok açık değildir.

hatırlanmasında belirleyici temel faktörler olmuştur. Eğer böyle anıtsal bir yapı inşa edilmemiş olsaydı sanırım Ebû Nasr'ın kişiliği daha farklı anılacaktı. Buna ilaveten binanın ayakta kalması da eşit derecede Ebû Nasr efsanesinin ebedileşmesine bağlı olabilir.

İster yapının kendi varlığı ister evliyanın varlığı yahut her ikisinin de etkisi olsun çok açıktır ki Buhara'nın doğusunda bir kenar mahallede bulunan Kasr Arifan'daki Bahâeddin Nakşbend'in türbesi, veya Herat'ın varoşlarındaki Gazurgah'da Abdullah Ensari'nin kabri yada Mezar-ı Şerifteki Ali b. Ebû Talib'in türbesi gibi ilk zamandan buyana ruhanî bir çekim merkezi olmuştur. Her şeye rağmen önemli bir ziyaret mekânı (*ziyâra*) haline gelmiş ve defnedilmek için arzulanan bir yer olmuştur. Ne kadar arzulanan bir yer olduğunu örnekle değerlendirecek olursak Herat'taki önemli bir din adamı (*sadr*) olan Mirak Celaleddin Kasım b. Mevlana Şemseddin Muhammed Amin buna çarpıcı bir örnek teşkil eder. Kendi açık vasiyeti üzerine 15 Şaban 900 (11 Mayıs 1495) tarihinde Herat'ta ölümü sonrasında Ebû Nasr'ın yanına defnedilmek için nâşî Belh'e getirildi.⁵⁴

Belh'deki Pârsâ Ailesi Geleneği

Anıt mezar ve medrese kompleksi Ebû Nasr'ın tanınırlığını sürdürmesinde ve artırmasında açık bir biçimde önemlidir fakat müstemilâtın uzun ömürlü oluşunda önemli olan etkenin yerel anlamda bir şeyhin hikâyesine ve müstemilâtına katkı sağlayan aynı zamanda ondan da yararlanan "hanedan ailesi"⁵⁵ olduğu gözükmemektedir. Semerkand'daki Ahrarî ailesi Buhara'daki Cuybarlar ailesi gibi Pârsâ ailesine mensup türbe kompleksinin mirasçılara Şeyhülislâm unvanı hakkı kazandırdı. Bu unvanın kullanımı aile için en az 250 sene devam etti. *Bahr el-esrar* isimli esere göre (yaklaşık 1635'de yazıldı) Pârsâ ailesi Belh'de bu görevi "Şahrüh ve Uluğ Bey zamanından beri"⁵⁶ yani on beşinci yüzyılın ilk yarısından itibaren üstlendi. Bunun ilk teyidi Hâce Ebû Nasr Pârsâ'yı Şeyhülislâm olarak niteleyen Semerkandî'de bulunabilir fakat bu unvanı ne zaman ya da kimden aldığını belirtmez.⁵⁷

Bu unvanın, eğer varsa, işlev ve sorumluluk bakımından ne ifade ettiği, kesin olarak belirtilmemiştir. Timurlu yönetiminde Şeyhülislâm unvanı, isimli bir çalışmada müteveffâ Shiro Ando bu terimin genellikle iki bağlamda kullanıldığını belirterek- ilk kullanımında İslam yasaları veya şeriat kuralları içinde bölgesel ya da ülkesel bürokratik ve yargılama konularında sorumluluğu olan bir görev, ikincisinde ise bir tekkenin idaresinde belirli sorumluluklar verilmiş bir unvan olarak

⁵⁴ Handemir, *Habib el-siyer*, 4: 205; O'Kane, "Uzbek Architecture," 132.

⁵⁵ Orta Asya bağlamında "Hanedan Aileleri" için, bk. Benim *Central Asia: Foundations of Change* isimli çalışmam, (Princeton, NJ.: Darwin Press, 1996), 75 ve sonrası.

⁵⁶ Mahmud b. Emîr Vali, *Bahr al-asrâr fi manâkib al-akhyâr* (Bundan böyle, *Bahr*), London, India Office Library, Yazma no. 575, vr. 286a.

⁵⁷ Semerkandî, 1055.

değerlendirir.⁵⁸ Timurlu sonrası Orta Asya'da on altıncı ve on yedinci yüzyıl yazarları açık bir biçimde bu terimi din bilgileri arasında yüksek dereceye sahip kişiler için kullanır. Ebû Nasr Pârsâ türbesinin idarecileri olmaları şüphesiz ailenin uzun süreli bu unvanı kullanmasında etkili olmuştur. *Gazi* ve müftü gibi görevlerin resmi tanınırlık sağladığı dolayısıyla bu tür unvan ve görevlerin siyasi öneminin de olduğuna dair kanıtlar vardır. Semerkand'da bir geç on yedinci yüzyıl tarihçisi Muhammed Badi Semerkandî'den "Mirak Seyyid'den" Şeyhülislâmlık görevinin alındığını ve Ahrarî ailesinin liderine verildiğini öğreniyoruz.⁵⁹ On altıncı yüzyılda ve en azından on yedinci yüzyılın sonunda bu unvanın siyasi otorite için bir ön koşul olduğu gözükmemektedir. Pârsâ ailesinin her kuşağında ailenin reisinin önemli yerel bir siyasi figür olduğunu gösterir pek çok kanıt vardır fakat Şeyhülislâm unvanının onlara bu statüyü sağlayıp sağlamadığını söylemek zordur. Kesinlikle burada da aktarılan kayıt altına alınmış ailenin iki yüz elli senelik tarihinde ailenin liderlerinin kuşaktan kuşağa statülerini belirten temel unvan budur. En azından iki yüz elli sene Belh'deki tek aile, Pârsâ ailesi, bu unvanın yasal taşıyıcıları olarak görülmüştür.

İkinci ve Üçüncü Kuşaklar

Hâce Ebû Nasr Pârsâ'nın en yakın halefinin Hâce Abdülmelik ismindeki oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu bir şekilde belirsiz bir atıftır çünkü çağdaş bilgilerden yoksunuz. Kanıt olarak kabul edilebilecek bilgiler Abdülmelik'in ölümünden bir ya da iki kuşak sonra gelmektedir. Çağdaşlarından Hâfız Teniş'in on altıncı yüzyılın sonuna doğru yazdıkları Abdülvali Pârsâ'nın şeceresini verir. Daha çok Hâce Can Hâce olarak bilinen Hâce Abdülvali, Hâce Muhammed Pârsâ'nın oğlu Hâce Ebû Nasr'ın torunu Hâce Ebû Nasr Pârsâ(II)'nin oğludur.⁶⁰

⁵⁸ Shiro Ando, "The *Shaykh al-Islam* as a Timurid Office: A Preliminary Study," *Islamic Studies* 33 (1994): 253-80.

⁵⁹ Muhammad Badi' Semerkandî, *Muzakkir al-ashâb*, Tashkent, Biruni Institute of Oriental Studies, yazma. no. 58, vr. 248ab. Unvanın aktarımı öyküsü Abdullah b. İskender'in (ö.1598) başkanlığını yaptığı bir toplantı esnasında meydana gelen bir olay merkezinde toplanır. Muhammed Badi'ye göre, Mirak seyyidleri "Çağatay döneminden beri" bu unvanı taşımaktadırlar. Mirak seyyidlerinin imtiyazlarından biri de han divanı yönetirken ayrı bir platformda (*mesned*) oturmaları idi. Bir diğeri ise ellerini yıkadıktan sonra kendi havlularını kullanabilmeleri idi. Ahrari ailesinin liderinin havluyu kullanması üzerine sinirlenip divanı terk edince, Abdullah Han, unvanı Ahrarî ailesinin reisine tevdi etmiştir. Bu hikâye birkaç farklı anlam barındırır; bunlardan biri bürokrasi ile politik yaşamının nasıl iç içe geçtiğini gösterir.

⁶⁰ Hâfız Teniş, *Şerefnâme-i Şâhî*, ed. ve Rusçaya çev. *Kniga shakhsnoi slavy* M.A. Salakhedinova (Bundan böyle Şerefnâme [Salakhedinova]) (Moscow: Nauka, 1983,) bölüm. 1, 184 (çeviri); vr., 81b (Tıpkıbasım metin). Şimdiye kadar, Profesör Salakhedinova dört cildin ikisini yayımladı. İlk cilt 1567'e (974'in sonu) kadar ve ikinci cilt ise 1579'un başına (987'nin başı) gitmektedir. Sonraki dönem için , India Office Library'de bulunan, burada Şerefnâme olarak adlandırılan 574 numaralı el yazmasını kullandım.

Hâfız Teniş'ten yaklaşık otuz yıl önce şairler antolojisinde Nithari, Belh'de dedelerinin yanına defnedilen Hâce Abdülhadi Pârsâ'dan söz eder.⁶¹ Hâce Abdülhadi Pârsâ'nın soyu "üç göbek ötesinde [kesin olmamakla birlikte]" (*bih sih vasitah*) Hâce Muhammed Pârsâ'ya dayanır. Nithari, Hâce Abdülhadi'nin babasının Handemir ve Vasfi'nin yazılarında iyi bilinen bir kişilik olan "İkinci" Ebû Nasr Pârsâ olduğunu anlatır.⁶² Buradan Hâfız Teniş'in Abdülvalisi ile Nithari'nin Abdülhadisi'nin kardeş oldukları sonucu çıkarılabilir. Hâce Muhammed Pârsâ'dan sonra gelen ilk nesil "Birinci" Ebû Nasr Pârsâ olmalıdır çünkü Ebû Nasr I ile Ebû Nasr II arasında kalan isim Abdülmelik'tir.

Hâfız Teniş'ten tam yüzyıl önce yazan İsfizârî şecereyi destekleyecek bazı kanıtlar eklemiştir. Belh şehrinin üç önemli türbesini anlattığı kısa yazısında bahs ettiği mezarlardan biri Hâce Abdülmelik Pârsâ'ya aittir.⁶³ Bu, Hâce Abdülmelik Pârsâ'ya atfedilen bir mezarın olduğunu belirten, benim bildiğim tek çalışmadır; fakat verdiği tarihten en azından Abdülmelik'in iki Ebû Nasr ile olan bağlantısı anlaşılmaktadır. Üstelik aşağıda göreceğimiz üzere Abdülhadi muhtemelen 1552 ile 1566-67 tarihleri arasında ölmüştür. Büyükbabası Abdülmelik, eğer büyükbabası ise, Ebû Nasr I'den yaklaşık otuz yıl önce 1491-92 ölmüştür. Bu kuşaksal yayılma bu nedenle doğruya yakın görünmektedir.⁶⁴ Fakat Abdülmelik hakkında bundan daha fazlasını bilmiyorum ve sonuç olarak şu silsileyle gösterilir; Hâce Muhammed Pârsâ-Ebû Nasr I-[Abdülmelik]-Ebû Nasr II- Abdülhadi ve Abdülvali. Elbette Hâfız Teniş bu şecereyi on altıncı yüzyılın sonunda doğru olarak kabul etmiştir.

Ebû Nasr II bir bakıma tarihi açıdan daha net bir karakterdir fakat yine de onu Belh'le ilişkilendirmemizi gerektirecek kat'î veri yoktur. İran'dan sürgün edilmiş Huncî, elbette birinci Ebû Nasr olarak tanımlanamayacak Hâce Ebû Nasr Pârsâ'yla bir konuşmasını aktarır. Şeybânî Hanı'nın 1509 yılında Kazak'a karşı düzenleyeceği seferin arifesinde Huncî aşağıdaki soruyu Ebû Nasr Pârsâ'ya yönelttiğini söyler: Kazak' karşı yapılan kutsal savaş (*gaza*) her Müslüman'a farz mıdır (*farz-ı ayn*) yoksa sadece bu görevi yerine getirebileceklerin mi sorumlu olduğu bir savaştır (*farz-ı*

⁶¹ Hâce Bahaeddin Hasan Nithari Buharî, *Mudhakkir al-ahbâb* (Bundan Böyle Nithari), Editör, giriş ve notlandıran Syed Muhammad Fazlullah (New Delhi: Ministry of Education, 1969), 319.

⁶² Bk. Aşağıda 66. ve 67. Notlar.

⁶³ İsfizârî, 1: 156. "(*mazarât-i ma'mûr*) *Bol gelir ve başlılarıyla zenginleşen türbeler (bâ madâkhil ve mevkufat-i mevfur)* bu şehirdekilerin [Belh] benzerleri başka hiçbir yerde kurulmamıştır. Diğerleri arasında Hâce 'Akkaşah, Hâce Abdülmelik Pârsâ, [ve] Hâce Ebû Nasr Pârsâ dahil."

⁶⁴ Bunu Arends'in Muhammed Pârsâ'nın 1441'de ölümüyle (1422 yerine) ve Ebû Nasr'ın 1537'deki ölümüyle ilgili notuyla karşılaştırın. O, önceki için Safî'den alıntı yapar, fakat Muhammed Pârsâ ile ilgili standart bir tarih vermemekle birlikte, iki Ebû Nasr Pârsâ'yı da karıştırmış olduğu gözükmektedir. Üstelik baba ile oğul arasındaki 96 yıllık fark mümkün olmakla birlikte olası değildir. Bk. Fazlullah b. Rûzbihân Huncî, *Mihmânnâme-i Buhara (Zapiski Bukharskogo Gostia)* (Moscow: Nauka, 1976), 174, dipnot, 31.

kifaye) ? Alışkın olduğumuz kendi kendini destekler tavrıyla Huncî önce Ebû Nasr'ın seferden genelin sorumlu olduğu ve yalnızca yeterli miktarda askerle yapılabileceği cevabını kaydettikten sonra onun görüşlerini çürütmeye çalışır.⁶⁵ İçerik bu konuşmanın Buhara'da gerçekleştiğini kuvvetli bir biçimde öne sürer.⁶⁶

Handemir de muhtemelen Ebû Nasr II olarak tanımlanan bir Hâce Nasreddin Ebû Nasr Pârsâ'dan bahseder. Handemir Ebû Nasr I öldükten on beş yıl sonra dünyaya geldi ve bu nedenle ondan söz ediyor olması imkan dâhilinde değildir çünkü bir başka yerde Ebû Nasr I'e özellikle "Hafizeddin" lakabını verir.⁶⁷ Üstelik o, bu Ebû Nasr Pârsâ'yı Cengiz Han'ın Belh'i aldığı dönemi anlattığı eserine kaynak olarak gösterdiği Moğol tarihi üzerine otorite olan bir tarihçi olarak tanımlar. Dahası bu ifade Ebû Nasr'ın hayatta olduğunu ve Cengiz Hanlığı'nın fethini Handemir'e sözlü olarak aktardığını akla getirir.⁶⁸ Handemir 1514 ve 1520 yılları arasında Belh'de geçirdi ve bu tarihler onun, eğer gerçekten Ebû Nasr II orada idiyse, muhtemelen şeyhle görüştüğü izlenimini verir.⁶⁹

Ebû Nasr Pârsâ II'nin Şeyhülislâm olduğu dönemde Pârsâ türbesiyle ilgili bir iki referans kaynak vardır. Biri yukarıda da belirtilen Herati *sadr*ın ölümünü, Belh'e getirilmesini ve defnini anlatır.⁷⁰ İkincisi 1504'de dokuz yıl sonra muhtemelen anıt mezara aşına olan ve mimari özelliklerini kısaca aktaran Handemir'in zamanında Belh'de son Timurly yöneticisi olan Bediüzzaman Mirza'ya yapılan karmaşık suikastı aktarır. Onun aktardığına göre suikastçılar Bediüzzaman Mirza'nın güvendiği bir adamının onları gizlice dinlediği toplantı salonunda (*cemâ'at-hane*) buluştular.⁷¹ Handemir burayı daha önce "geniş yapı veya kompleks (*imaret-i vasi*) ve medrese" olarak tanımlamıştı. Kuvvetle muhtemel Bediüzzaman'ın muhbirlerinin saklandığı yer *medrese-i muhit*'in bir bölümüydü. Günümüze ulaşan *künbed*'in planı Handemir'in tanımlamalarına uyan bir "toplantı odası"nın varlığına delil teşkil edebilecek birleşik odaların olduğunu göstermez.

Dördüncü Kuşak

⁶⁵ A. mlf., vr., 24a (Rusça çevirisinden 63. sayfa).

⁶⁶ Zeynüddin Vâsıfı, *Bedâyi'u'l-veķâyı'*, ed. B. A. Boldyrev, 2 Cilt. (Moscow: Nauka, 1961), Cilt. 1: 230-31, 'Ubeydullah b. Mahmud Sultan'ın (Buhara'daki Şeybanî mirasçısı, 1512-1540 ve büyük han, 1533-40) avlanmakta olduğu Karşı'den Buhara'ya, Muhammed Pârsâ'nın "en büyük torunu" olarak tanımlanan (*ez evlad-i amcad*) "Hâce Pârsâ'nın cenazesine (*tâziye*) katılmak için hareketini bildirir." Tarih verilmez, fakat metinden 1514-20 arasında en verimli dönemini yaşamış olan Ebû Nasr II olduğu çıkarılabilir.

⁶⁷ Handemir, *Habib el-siyer*, 4: 5.

⁶⁸ Handemir, *Habib el-siyer*, 3: 38.

⁶⁹ H. Beveridge - J. T. S. de Bruijn, "Handemir," *El*², 4: 1021a.

⁷⁰ Handemir, *Habib el-siyer* 4: 205; O'Kane, "Uzbek Architecture," 132.

⁷¹ Handemir, *Habib el-siyer*, 295., Golombek - Wilber'in, *Timurid Architecture*, 2:65-66 (kat. no. 59), çalışmasında türbe planı toplantı salonunda tam olarak nereden bir konuşmanın dinlenebileceğini göstermemektedir.

Hâce Abdülhadi. Bir bütün olarak ailenin karşılıklı bulunan büyük künbet ve medrese ile ilgili faaliyetleri Hâce Abdülhadi ile birlikte bir bütünlük arz etmeye başlamıştır. Abdülhadi ile ilgili ilk biyografi bilgisi şairler antolojisi çalışmasında kısa bir biçimde Nithari tarafından daha sonra Sultan Muhammed b. Derviş Muhammed tarafından dolaylı olarak ondan sonra da *Tarih-i Rakimi*'nin yazarı tarafından doğrudan verilmiştir. Nithari Abdülhadi'den Ebû Nasr II'nin oğlu olarak bahseder ve halk tarafından önemli bir lider olarak görüldüğünü ve Belh'de uzun bir süre Şeyhülislâmlık yaptığını anlatır. Nithari'nin antolojisinde ona yer vermesinin nedeni Herat seferi sonrasında Buharaya dönen Şah Budaki/Şeybânî 'Ubeydullah Han'a onun yazıp gönderdiği bir *gazel* olabilir.⁷² Nithari oldukça sade bir biçimde *gazeli* şu şekilde yeniden kaleme almıştır:

Şükrederim ki döndü çağımızın hanı
Ubeydullah Gazi Han,
Döndü dinin koruyucu hanı.⁷³

Nithari nerde ve ne zaman Abdülhadi'nin dünyadan göçtüğü sorusunu açık bırakır. Yalnızca "kısa bir hastalık sonucunda" can kuşunun beden kafesinden uçtuğunu ve Büyük Hâce'nin (*hâce-i buzurgvar*) türbesinin civarına (*dar civar*) defnedildiğini söyler. *Hâce-i buzurgvar* sıfatı çoğunlukla Bahâeddin Nakşibend için kullanılır ve onun öğretilerinin mirasçısı olarak elbette Buhara'da onun yanına gömülmüş olması şaşırtıcı olmaz. Fakat metnin editörü farklı bir okuma ile "büyük ced" (*cedd-i buzurgvar*)⁷⁴ yerine *hâce-i buzurgvar* ifadesinin kullanıldığını belirtir. Bu okuma onun daha çok Belh'e defnedilmiş olabileceğini gösterir.⁷⁵

Erken onsekizinci yüzyıl eseri olan *Tarih-i Rakimi*'nin yazarı *Mecmau'l garâib*'in benim ulaşamadığım bir baskısına dayanarak Abdülhadi'nin türbede önemli değişiklikler yaptığını söyler. *Mecma* ve *Tarih-i Rakimi*'nin aralarındaki bu açık bağlantı nedeniyle onların birbirlerini tamamladıklarını düşünüyorum. Her iki eserin de pek çok yazması ve aralarında farklılıkları olsa da Belh'deki Pârsâ *mezarı* hakkında çıkarımlarına bir şekilde tereddütle yaklaşmak gerekir.⁷⁶ *Tarih-i Rakimi*'de şöyle yazar:

⁷² Ubeydullah Han'ın Herat'a düzenlediği pek çok sefer, Martin Bernard Dickson'ın doktora tezi olan, "Shah Tahmasb and the Ozbeks," isimli çalışmasında ele alınmıştır; Princeton University, 1958. Gazelin ne zaman bestelendiği hakkında çok az ipucu vardır. 'Ubeydullah Han'ın 1510 ve 1537 yılları arasındaki bir tarihte "Herat'tan dönmüş" olduğu söylenebilir. 'Ubeydullah Han 1533'e kadar büyük han unvanını taşımadı, fakat bu unvan yönetici sınıftan geliyor olması nedeniyle edebi bağlamda sıklıkla kullanılmıştır.

⁷³ Nithari, 320.

⁷⁴ Nithari, 320-21.

⁷⁵ Nithari.

⁷⁶ Mir Seyyid Şerif'in "Rakim," *Tarih-i Rakim*; Royal Asiatic Society, London Yazma. no. 162 ve Edinburgh University Library Yazma. no. 246, 1732 tarihli bir kopyasını kullandım.

959'da (1552) Belh'de Abdülhadi Pârsâ Hazretin nurlu ebedi istirahatgahını yeniden yaptırdı(*ta'mir namūdand*). Müftü Mevlana Sultan şu dörtlüğü yazdı:

“Abdülhadi Pârsân'ın [yaptığı işin] zor değildir tarihini bulmak
İnşa etti dedesinin içinde bulunduğu türbeyi
Hâce'nin kabrini ziyaret eden herkes için kolaydır hesaplamak
“ Hâce'nin Kabri” yazısından tarihi çıkarmak”

“Hâce'nin kabri” (*merkad-i hâce*) ifadesi ebced hesabına göre hicri 959 miladi takvime göre 1552 tarihine karşılık gelir. Metin kısa olmasına rağmen bir çok hususu aydınlatır. Pârsâ ailesi içinde türbenin yapımıyla ilgilenmiş ilk kişinin Abdülhadi olduğunu doğrular. Yapılan işin niteliği hakkında bize az bilgi sunar fakat *Mecmau'l garâib* –Sultan Muhammed- vasıtasıyla en azından bir kaynağa, *Tarih-i Rakimi* ismine ulaşılmış olur. Söyleyebildiğim kadarıyla *Mecma*'nın yukarıda belirtilen hiç bir yazması Abdülhadi veya yapının tarihi hakkında bilgi vermez. Tabii ki Rakim'in ulaştığı bir yazmada tarihi hakkında bilgiler içermesi kuvvetle muhtemeldir.

Şu anda mevcut bulunan Sultan Muhammed'in metninde *Tarih-i Rakimi*'nin sonraki baskılarında yer alan bilgiden daha fazlası mevcuttur ve türbe ve müştemelâtının geçirdiği değişimleri anlamak için oldukça önemli bir metindir.⁷⁷ Handemir'in *Ma'asir el-mulûk* isimli çalışmasındaki bilgileri görünen o ki ona atıfta bulunmadan doğrular ve orijinal yapının Mir Mezd'in işi olduğunu ve bir medreseyi de içerdiğini bildirir. Bu medrese ve anıt mezar on beşinci yüzyılın ortasında yapılan ortak bir planın ürünü olmalıdır. On beşinci yüzyılın başında inşa edilen Semerkand'daki Gûr-ı Emîr ortasında Şahruh'un hanımı için yaptırılan Herat'taki Gevher Şad anıtı ve medresesi bu planın başka örnekleridir, fakat bu üç örnekte de günümüze yalnızca anıt mezarlar ulaşabilmiştir. On altıncı yüzyılın başında Buharadaki Mir-i Arab medresesi, anıt mezarla medrese yapısının tamamıyla bütünleştiği bu geleneğin bir başka biçimi olarak karşımıza çıkar.⁷⁸

Hâce Abdülvali Pârsâ. Mecma metni temel bir problemi ortaya çıkarır: Yapının işlerinde kendisine atıfta bulunulan Hazreti Hudâvendi kimdi? Muhtarov, ismi özel bir isim olarak kabul etme eğilimindedir fakat aşağıdaki nedenlerden dolayı isim daha çok onurlandırıcı mahiyette ve muhtemelen de Abdülhadi Pârsâ'nın kardeşi Abdülvali'ye ait olabilir. Tanımlamada atıfta bulunulan kişinin Şeyhülislâm olması, askerî ya da hanedandan birisi olma ihtimalini dışarıda bırakmaktadır. Bu ifadenin 1566 ölen ve Nihari'nin hakkında yazıları olan Abdülhadi için kullanılmadığını biliyoruz. *Mecma*'nın hem birinci baskısı hem de ikinci baskısı 1566'dan sonra

⁷⁷ Bildiğim kadarıyla yalnızca Akhror Muhtarov *Mecma*'nın metnini kullanmıştır.([*Pozdnesrednekovyi Balkh* [Dushanbe: Donish, 1980], 57- 58 (İngilizce çev. R. D. McChesney, Nadia Jamal, and Michael Lustig, *Balkh in the Late Middle Ages* [Bloomington, Ind.: Research Institute on Inner Asian Studies, Papers on Inner Asia, No. 24, 1993], 45).

⁷⁸ O'Kane, *Timurid Architecture in Khurasan*, 21-26, 106 ve Golombek - Wilber, *Timurid Architecture*, 1: 47-56; çalışmalar medrese ve türbe ilişkisi ve işlevi üzerine iyi bir giriş sunmaktadırlar.

oluşturuldu ve ikinci baskıda şu ifadeleri kullanır. ("Allah onun varlığını daim kılsın" ve Allah ona bahşettiği iyilikleri artırsın). Hazreti Hudâvendi her kim idiye bu baskı çıktığında hâlâ hayattaydı (yani 1577'de sonra).

Hem *Mecma* hem de *Tarih-i Rakimi* de (*Mecma*'ya dayandığını düşünerek) verilen bilgileri olduğu gibi kabul edersek, 1552'den sonra çok yaşamamış olması gereken Abdülhad'nin türbeyi o yıl içerisinde belirtilmemiş bir üslupla "yeniden inşa ettiği" ya da "inşa ettiği" anlamına gelir. Bu durumda Şeyhülislâm ve türbenin koruyucusu olan halefi Abdülvali "Hazreti Hudâvendi" orijinal anıt mezarı (*künbed-i âli*) yenilemenin yanı sıra türbeye yakın bir yere mevcut medresenden başka olarak kendi adına bir medrese yaptırmıştır.

Abdülvali halk içinde önemli bir şahsiyettir. 1587'deki ölümüne kadar yaklaşık yirmi yıl Şeyhülislâmlık yapmıştır ve bulunduğu konum ve belki de halk içindeki lider durumuyla bölgedeki yerel kaynaklarda sıklıkla bahsedilmiştir.⁷⁹ 1559-60'da Belh'deki Cânî Baylığı'ndan Pir Muhammed Han (ö.1566) başkentini Belh'den yeğeni Abdullah b. İskender'in yeni ele geçirdiği Buhara'ya taşımak istedi. Sonraki süreçte Pir Muhammed iki adamını şehrin yönetiminde görevlendirmeye karar verdi. Bunlarda biri şehre ve şehrin yöneticilerine aşına olan Hâce Abdülvali idi.⁸⁰

Abdülvali adı (namı diğer Hâce Can Hâce) Hâfız Teniş tarafından Abdullah b. İskender için yazılan *Şerefname-i şahi* isimli eserin sayfalarında karşımıza çıkar. Buradan ailenin Buhara'yla sıkı bağları olduğunu ve her iki şehre de zaman ayırdıkları sonucu çıkar. Yazar eserinde hâmişinin büyüklüğünü göstermek için öncelikle Abdülvali'den bahseder. Böylelikle Pârsâi bağların Buhara'da devam ettiğini açığa çıkararak, bu dînî şahsiyeti referans göstermek suretiyle Şeybânîlerin içinde ortaya çıkan hizipçiliği de bertaraf etmeye çalışır. Yazar, Abdülvali'nin iki atasının rüyasında kendisine görüldüğü iddiasıyla Abdullah'ın gelecek için büyük lider olduğunu bize aktarır. Rüyada isimleri verilmemiş kişiler (kolaylıkla okuyucunun Hâce Muhammed Pârsâ ve Ebû Nasr olduklarını düşüneneğini tahmin edebiliriz) Abdullah ile Buhara'da geniş bir biçimde takdir gören müteveffâ Şeybânî Ubeydullah b. Mahmud'u kıyaslar. 1587'de kitabını tamamlayan Hâfız Teniş'le yakın tarihlerde ölen Abdülvali, rüyadan ikna olur ve bunun üzerine Abdullah'ı destekler.

Hikâye bize Abdullah'ın Buhara'yı bir başka Şeybânî kabilesinden alması üzerine Belh'de bulunan ve gerçekte etkinliği yok denebilecek kadar az olan amcası Pir Muhammed'le aralarında olan gerginliği arttırdığını anlatır. Hâfız Teniş, Pârsâi liderliği desteğinin Cani Beyliği ailesine mensup Şeybânî lideri Pir Muhammed'den İskenderi ailesine mensup Abdullah lehine geçmesinin kritik bir öneme sahip olduğunu anlatır. Hâfız Teniş 1556'daki fetihten hemen sonra Abdülvali'nin Buhara'da olduğu bilgisini verir. Ailenin hem Belh hem de Buhara'yla olan ilişkileri ışığında her iki şehrin siyasi idarecileri arasında yaşanan anlaşmazlıklarda bir

⁷⁹ *Bahr* (I.O.L. Yazma. no. 575), vr., 332a ölümünün tarihi için.

⁸⁰ *Şerefname* (Salakhetdinova), 1: 241 (vr., 111b).

önleyici rolleri mevcuttu. Hâfız Teniş anlatının bu bölümünde Abdülvali'nin Abdullah'a karşı beslediği kötü niyetlerden (*külfeti kih az ân hazret dar dil dâştam*) pişmanlık duyduğunu söyleyerek Câni Beyliği sultanı hakkındaki rüyasını anlatıp fikrini değiştirdiği sonucunu çıkarır.⁸¹

Bu hikâyenin yapısı kalıp bir anlatım barındırır fakat Abdülvali'nin hem Buhara'da hem de Belh'de büyük etkinliğe sahip bir kişilik olduğunu ortaya koyar en azından Abdullah'ın hatıralarını kaleme alan kişinin gözünde öyledir. Ailenin Şeybânî Hanlığı'nın batı bölgesinde özellikle Buhara'da büyük öneme sahip olduğunun göstergelerinden biri yine aynı dönemde bir başka Nakşibendî ailesinin, Cuybarlar (*Juybarids*), önde gelen bir aile olmasıdır.

Abdülvali'nin Buhara'da Samjan bölgesinde özel mülkü vardı (kaynaklarda *tümân*'da sulak arazisinin olduğuna ve Buhara-Registan yolunda 1533'den bir süre sonra yapılmış bir kervansarayına rastlıyoruz)⁸² ve muhtemelen bu durum anlatılan rüyanın görüldüğü dönem onun Buhara'da oluşunu doğrular.

Türki-Hicri yıl Pichi(n)* 1572(979)'nin başında Abdullah b. İskender, Belhi babası Pir Muhammed'den alan Din Muhammed'in kardeşi ve müttefiki ve Abdullah'ın da kendi kuzeni olan Padişah Muhammed'den Tirmiz'i almaya çalıştı. Zorlu ve yıkıcı bir kuşatmadan sonra Din Muhammed, Abdülvali'yi teslim şartlarını görüşmek için aracı olarak gönderdi ve Abdullah iletilen şartları Hâce Pârsâ ailesine karşı duyduğu derin inanç ve saygıdan dolayı kabul etti.⁸³ Şartlar teslim olanların korumasının Abdülvali'de olacağını içeriyordu ki; böylece Padişah Muhammed'in de hayatı güvencede olabilecekti. Abdullah Abdülvali'nin onuruna bir ziyafet verdi ve sonrasında evine (muhtemelen Belh'e) dönmesine izin verdi.⁸⁴

Daha sonra Abdülvali'nin Abdullah'ın oğlu ve varisi Abdülmümin'in Buhara'da Ekim-Kasım 1577 (Şaban 985) yılında düzenlenen sünnetine katıldığını öğreniyoruz.

⁸¹ *Şerefnâme* (Salakhetdinova), 1: 183 (vr., 81b-82a).

⁸² Bk. 19 Şubat 1572 (24 Ramazan 978) tarihli Hâce Sa'd Cuybarî'nin, Biyan Tughan ve Huvaysta'nın tüm arazilerini (mavi') satın aldığını gösterir Beyannâme (*ikrâr*). Sınırlarından biri Hâce Ebû Pârsâ'nın oğlu Hâce Abdülvali Pârsâ'nın, *şeyhülislâm*, özel mülkü olan Kasr-i Mansur'a uzanır. E. E. Bertel'in [orjinali F. B. Rostopchin tarafından hazırlanan] çalışması, *Izarkhiva sheikhov Dzhuibari* (Leningrad, 1938), 421 (Belge,338). A. A. Egani ve O. D. Chekhovich tarafından özeti yapılan satış belgesi Hâce Ebû Nasr'ın (II) oğlu Hâce Can Hâce'ye ait bir kervansaraydan bahs eder: "Sredneaziatskikh aktov: Materialy ksvodnomu katalogu aktovykh istochnikov v sobraniakh SSSR," *Pismennypamiatniki Vostoka 1976-1977* (Moscow: Nauka, 1984), 105.

* Yazar burada Türki-Hicri Pichi(n) yılı ifadesini kullanmıştır. Böyle bir ifadenin Türklerin kullandığı takvimler içerisinde bir anlamı olmamakla birlikte Pichi(n) ifadesinden On İki Hayvanlı Türk Takviminde yıllardan Biçin (Maymun) kastediliyor olmalıdır. (ç.n)

⁸³ *Şerefnâme* (Salakhetdinova), 2: 102 (Tıpkıbs., vr., 161b).

⁸⁴ *Şerefnâme*. (Salakhetdinova), 2: 102 (Tıpkıbs., vr., 161b).

Kutlamaların anlatımı *Şerefnâme*de altı sayfa tutar fakat sadece iki şeyhin ismi geçmektedir; Cuybar şeyhi Hâce Sa'd " Hâce Kalan Hâce" ve Abdülvali Pârsâ "Hâce Can Hâce".⁸⁵

Hâfız Teniş'in eserinde Abdülvali hakkındaki en çarpıcı anlatım 975 (1579) yılındaki bir olayla ilgilidir. 11 Rebülevvel 987 (7 Haziran Cuma 1579)⁸⁶ 'de Belh sürgüne gönderilmiş Şeybânî sultanlarının ve Belh şehrinin doğusundaki Ali Türbesini ziyarete gelmiş olan (Hâfız Teniş'e göre sadece bir bahane) Bedahşan'ın Timurlu yöneticisi Şahrüh Mirza'nın oluşturduğu bir birlik tarafından saldırıya uğrar. Esnaf ve zanaatkâr önderleri, Şeyhülislâm Hâce Can Hâce, oğlu Dildar Hâce ve diğerlerinin varlığı bir ordunun oluşmasında etkili oldu.⁸⁷ Böylece Bedahşani tehlikesi püskürtülmüş oldu. Şehrin savunmasında insanları bir araya getirmedeki rolünün yanı sıra esnafın başı olarak da tanımlanması ilginçtir ki; Buhara'da bulunan kervansarayı göz önünde bulundurulursa bu görevde aynı zamanda resmi bir statüsünün de olduğu pekâlâ anlaşılır. Ando'nun da tanımladığı gibi, eğer Belh Şeyhülislâmlığı Şer'i bir otoriteyi barındırıyorsa o halde *muhtasib* çarşı eminliği de ona ticaretin denetimini verir.

Ramazân 990 (Eylül- Ekim 1582)'da Abdülvali, Abdullah'ın Siriderya'ya düzenlediği ve Yesi'yi (Türkistan) Şeybânî boyu Suyuncukilerden aldığı başarılı seferi kutlamak için Belh'den ayrıldı. Buhara ve Semerkand arasında yol üzerinde bulunan Karminah'a bir gün uzaklıkta kurulan Nur Mahal kampında buluştular. Abdullah'a hoş geldin hediyesi olarak bir şahin getirdi ve birlikte ava çıktılar. Daha sonra Karminah'a gidip Hazret-i Kasım Azizhan'ın türbesini ziyaret ettiler. Abdülvali muzaffer Cânî Beyi ile birlikte Buhara'ya gitti ve bundan sonra Belh'e geri döndü.⁸⁸

İki yıl sonra 1584'de artık han olarak adlandırılan Abdullah, Amuderya'nın güneyinden getirdiği bir ordu ve Belh'de bulunan oğlu Abdülmümin'in, Şeyhülislâm Abdülvali ve oğulları Dildar Hâce ve Kasım Hâce'nin da desteğini alarak oluşturduğu birliklerle Bedahşan'da olan Timurlu Şahrüh Mirza'ya karşı bir sefer düzenledi.⁸⁹

Hâfız Teniş'in Abdülvali'den son kez bahs ettiği olay Mayıs 1586'da Bedahşan'a sefer düzenleyen Abdülmümin'i karşılamak için Hulm'a gidişidir.⁹⁰ Hâfız Teniş'in Abdülvali'yi 1587 öncesinde son kez bahsinde (Mahmud b. Emîr Vali tarafından) otuz yıllık bir sürede Belh'de lider bir halk adamı olarak gördüğü hususunda şüphesi yoktur ya da en azından onu bu minvalde hatırlamak istemektedir.

⁸⁵ *Şerefnâme*, vr., 206b, 186 (Salakhetdinova , 'Abdülvali'nin ismindeki ilk "Hâce"yi atar ve onu "Dzhan" adı altında özel isimler indeksinde verir).

⁸⁶ *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen'e göre Temmuz'un 7'si Cumartesi idi.*

⁸⁷ *Şerefnâme* (IOL), vr., 261b. (IOL Londra'da bulunan India Office Library isimli kütüphanenin kısaltılmış biçimidir. ç.n)

⁸⁸ *Şerefnâme*, (IOL), vr., 370a.

⁸⁹ *Şerefnâme*, (IOL), vr., 411b.

⁹⁰ *Şerefnâme*, (IOL), vr., 453b

Abdülmümin'in Türbeye Hamiliği

Abdülmümin'in Pârsâ türbesi hâmilîği hususundaki bilgiler Abdülvali'nin ölümünden onlarca yıl sonra kaleme alınmış kaynaklardan gelir. Bunlardan en ilki Abdülvali'nin hikâyesini Hâfız Teniş'in bıraktığı yerden devralan Mahmud b. Emîr Validir. Maverâünnehir'in büyük bölümünü almış olan Abdullah Han, 1587'de hedefine Horasan'ı koydu. Safevî tahtındaki kavgaları fırsat bilerek kuvvetleriyle stratejik ve ticari önemi olan Herat'ı yeniden almak için harekete geçti. Abdülmümin'in bu birliğe katılması için Belh'den çağrıldı fakat, kabaca Mahmud b. Emîr Vali'nin anlattığına göre, Abdülmümin bölgenin kanaat önderlerinin tavsiyeleri üzerine yalnızca Horasan için Belh'den ayrıldı. Bu önderlerden yalnızca dört kişinin ismi geçer ki bunlardan ilki Abdülvali, Hâce Can Hâce,dir.⁹¹

Abdülvali'nin Şeybânî Prensi ve Abdullah'ın varisi ile olan ilişkisi açık bir şekilde samimi gözükmemektedir. Abdülmümin, muhtemelen onbeşinden önce, genç bir yaşta Belh'e geldi. (1568'de Buhara'da doğdu ve Belh'e gönderildiğinde 1583 sonrası değildi.) O zaman Abdülvali, mantıklı bir kişilik olarak, genç prensin danışıp güvenebileceği, kendisinden daha büyük yaşta bir liderdi. Şüphesiz uygun zaman geldiğinde Abdülvali'nin, Abdülmümin'e sahip olduğu varlıktan Pârsâ türbesi için harcamasını önermesi zor olmayacaktı.

Türbeyle ilgili Abdülmümin'in yaptığı işleri anlatan tüm kaynaklar maalesef geç tarihlidir. Buna rağmen bazı ilk kaynaklar onun diğer bölümlerde yaptığı yenilikleri karşılaştırmalı olarak verebilecek mahiyettedir. On altıncı ve erken on yedinci yüzyıl tarihi değerleri için mütevazı bir kaynak olan erken on sekizinci yüzyıl eseri *Tarih-i Mukim Hânî* Belh'in geç on yedinci yüzyıl yöneticilerinden Subhan Kuli'nin (1651-81) bir medrese inşâsını anlatır ve onun *Abdülmümin tarafından yaptırılan*⁹² Hâce Ebû Nasr Pârsâ'nın mezarının ana giriş kapısının (*tak*) karşısında olduğunu söyler. Bu pasajın Abdülmümin'in türbeye yaptığı katkıyı aktaran ilk referans kaynak olduğu söylenebilir ve anıt mezardaki büyük giriş kapısı *tâk*ın (ya da *pîştâk*ın) onun eseri olduğunu belirtir. *Tarih-i Mukim Hânî*'nin yazılmasından otuz sene sonra Hindistan'da Hacı Mir Muhammed Salim tarafından kaleme alınan eser, Abdülmümin'in türbeye katkılarını farklı bir eğilimle ele alır:

Abdülmümin hâmilîğinde onu hatırlatan işler arasında mavi çinilerle kaplanmış *tâki* ve *künbetiyle* Hazreti Hâce Ebû Nasr Pârsâ'nın türbesi -Allah onun mezarını kutlu kılsın-

⁹¹ *Bahr*, Tashkent, IVAN, Yazma no. 1375, vr., 248b.

⁹² Muhammad Yusuf b. Hâce Baka Belhî, *Târih-i Mukim Hânî*, Royal Asiatic Society, Yazma no. 161, vr., 126a. Metinde şunlar yazılıdır. (Subhan Kuli Han'ın medresesini işaret ederek) *az mustahdasât dar viliyat-i Balkh bi-mahâzi tâk-i mazar-i Khwâjah Abu Nasr Pârsâ (kih) binâ-yi 'Abd al-Mu'min Khân madrasa tartib yâftah*. A. A. Semenov'un çeviri metni (*Mukim-khans-kaya istoriia* [Tashkent, 1956], 184) ya kullanılmayan ilgi zamiri *kih*'i içeren bir yazmadan alınmıştır ya da gerekliliğini anlamıştır.

dünyanın her yerinden gelip giden ziyaretçilerin başka yerde tanık olamayacakları sağlamlıkta ve güzelliktedir.⁹³

Her iki kaynak da türbede yapılan yenilikleri Abdülmümin'e mâleler, fakat sonraki eser, *tâkın* özellikle Şeybânî prensi tarafından yapıldığını söylemez. Giriş kapısının eklenmesi ve "Kâşân" işiyle bitirilmesi dönemin çağdaş kaynakları tarafından Belh'de bulunan Abdülmümin'e atfedilebilir. Ona atfedilen bağımsız başka bir yapı yoktur fakat estetik anlayışını var olan yapıların dış dekorasyon ve eklemeleriyle ortaya koyar. Daha büyük bir proje olarak Belh'in doğusunda bulunan Ali b. Ebû Talib'in türbesine kubbe eklemesiyle on beşinci yüzyıldaki orijinal türbe yapısının hacmini iki katına çıkarmasıdır.⁹⁴ Günümüze ulaşmayan bir başka işi Belh'de bulunan İç Kale'nin (*Kala-i Hinduvan*) giriş yoluna mavi çinilerle kaplama (*kâşî-kârî*) uygulamasıdır.⁹⁵ Aynı zamanda Baba Canbaz çarşısı olarak adlandırılan kapalı çarşığı mavi çinilerle kaplayarak yeniden şekillendirdi. Hz. Peygamber'in sahabesi olduğuna inanılan⁹⁶ Hâce Akkaşah türbesinde tam olarak tanımlanmamış yapılar (*imaret*) inşa etti. "Mavi Kapı" (*darvazah-i kabūd*) olarak isimlendirilen bir başka giriş *takı*, Hazreti Baba türbesine bir hankah ve Ankhud'da (*Angkhuy*) kaleye bir giriş yolu yaptırdığı kabul edilir.⁹⁷

Mimari projelerinde uyguladığı kesin bir şablonun olduğu görülür. Mavi çininin etkisinden hoşlanıyordu ve bunun serbest bir biçimde kullanılmasını destekliyordu. Aynı zamanda türbelere (Pârsâ türbesi bir örnek olarak düşünülürse) ve kamu binalarına giden büyük girişlerin eklenmesinden zevk alıyordu. Pârsâ türbesinde kullanılan malzemenin en azından *Tarih-i Mukim Hânî*'de belirtilene uyup uymadığı uzman birinin değerlendirmesini gerektirir ki; bu incelemeyle binaya ait büyük giriş kapısının orijinalinde olmayan bir on altıncı yüzyıl sonu eklemesi midir anlaşılın.

On altıncı yüzyılın sonuna doğru metinler hem türbe hem de türbeyle bağlantılı aile hakkında daha canlı ve detaylı bir resim ortaya koyar. Yapıların merkezinde

⁹³ Hacı Mir Muhammed Salim, *Silsilat al-salâtin* (veya *Tevarih-i Bedia*) (Bundan böyle *Silsilat*), Oxford, Bodleian Library, Ouseley 269, vr., 155a-b. Metinde şunlar yazılıdır: "ve min cumlah-i mustahdasât-i himmat-i 'Abd al-Mu'min Khan kih yâdgâr mand-ast tâk ve gunbaz kâshi mazar-i hazrat-i Khwjah Abu Nasr Parsa-qaddasa sirrahu-kih sayyâhân-i rub'-i maskûn bi-matanat ve khûbi ân dar jâ-yi digar nishân na-mîdahand."

⁹⁴ *Bahr* (IOL), vr., 318b. O'Kane, *Timurid Architecture of Khurasan*, 256, yapıyı Meşed'deki Timurlu yapılarına benzerliği nedeni ile *darülhuffaz* olarak isimlendirir. Fakat bu bir Timurlu yapısı değildir. Mahmud b. Emîr Vali kendi döneminde (1630'lar) *camii asithâne* olarak isimlendirir. Bir başka ifadeyle "Türbenin Cuma Camisi."

⁹⁵ *Silsilat*, vr., 155b.

⁹⁶ *Silsilat*, vr., 155b.

⁹⁷ Mir Rabi' b. Mir Niyaz, *Umdat el-tevâr'ih-i hakanî*, Institute of Oriental Studies, Dushanbe, Tajikistan, Yazma no. 2030, vr., 41a. Burada zikredilen Hazret Baba'nın türbesi "ziyaret-i Baba Vali" olarak da isimlendirilen Baba Sangu at Ankhud'in türbesi olabilir. Bk. C. E. Yate. *Northern Afghanistan*, 347. Yate, 'Abdülmümin'in türbe üzerine olan çalışmalarından habersizdi.

muhtemelen büyük ana girişi ekleyen Abdülmümin'in son zamanlarda yenilediği Ebû Nasr Pârsâ l'nın *künbedi* yada anıt mezarı bulunur. Yapıya Ebû Nasr Pârsâ'nın manevi havası egemen olmuştur. Aynı zamanda kendisi için de inşa edilen Mir Mezd'in babasının, kendisinin ya da kardeşi Asileddin'in isimleri en azından bu dönem kaynaklarında unutulmuşur. Handemir'e göre medrese, Sultan Muhammed'e göre *medrese-i muhit* "çevreleyen medrese" yapısı türbeye eklenmiştir. İlk fotoğrafların medresenin planının bir bölümünü göstermesi muhtemeldir fakat fotoğraflarda görülebilen, medreseyi hatırlatıcı asıl cadde herhangi bir döneme tarihlenebilir. Türbenin orijinal kuruluşunun anlaşılabilmesi, Sultan Muhammed'in "çevreleyen medrese" ile neyi kastettiği, yalnızca yapılacak kapsamlı bir arkeolojik çalışmayla bilinebilir. Handemir'in yüzyılın başında aynı medreseyle ne kastettiği yine açık bir soru olarak durmaktadır. Fakat Herat'taki Gevher Şad, Semerkant'daki Gûr-ı Emîr, Mirza Muhammed Sultan/Emîr Timur gibi benzer medrese-türbe örneklerinden Belh'deki bu örneğin en azından kendi döneminin mimarisi ve yerel yapı sanatıyla inşa edilmiş olduğu sonucu çıkarılabilir.

Siyaset Ve Türbe (Takriben 1598-1698)

1598'in sonunda Şeybânî Hanlığı son buldu. Aynı yılın Şubat ayında Abdullah Han öldü ve rakip tüm Şeybânî boylarını bertaraf etmeye çalışan babasının yolundan giden oğlu ve Pârsâ ailesinin hâmîsi Abdülmümin, Ağustos ayında suikaste uğradı. Şimdi Belh Cânî Beyliği'nden geriye kalan boşluğu doldurmaya çalışan rakip "hanlıkların" mücadele merkezi haline gelmişti. İki yıl içerisinde bir başka Cengizli ailesi, Tukay-Timurlular (aynı zamanda Astrahanîler olarak da bilinir), Cengiz Han'ın en büyük oğlu Cuci'nin torunları olduğunu öne sürerek Özbek emîrlerinin desteğini kazanıp 1599'da Buhara ve Semerkand'da hâkimiyetlerini tesis ettiler. 1601 yılında Safevî hükümdarı I. Şah Abbas'ın desteklediği Cânî Beyliği/Şeybânîler'den Belh'i almayı ilk kez başadılar ve daha sonra aynı yıl bir Safevî ordusunu geri püskürterek hâkimiyetlerini pekiştirdiler. Bu üç yıllık süre zarfında, Tukay- Timurlu egemenliğinde süren mücadeleler esnasında Pârsâ ailesi veya türbe hakkında hiç bilgimiz yoktur. Dolayısı ile bu karmaşık siyasi süreçten nasıl etkilenmiş olabilecekleri konusunda söylenebilecek çok az şey vardır. Tukay-Timurlular'ın ilk önemli şahsiyetinin ölümünü müteakip, Baki Muhammed b. Cânî Muhammed, yeğenleri olan kardeşi Din Muhammed'in çocukları İmam Kuli ve Nazr Muhammed Özbek destekçilerinin yönlendirmeleriyle yahut kendi istekleriyle, beş altı yıllık bir süre içerisinde amcaları Vali Muhammed'e muhalefet ettiler ve nihayetinde idareyi ele aldılar. Bundan sonra (1611) neredeyse yüzyılın ortasına kadar bu iki kardeş, İmam Kuli Buhara'da Nazr Muhammed Belh'de bulunarak yeni-Cengizli hanlığı topraklarında yönetimi paylaştı (her ne kadar ağabey olan İmam Kuli "büyük han" olarak nitelense de). Bu görece istikrarlı dönem Nazr Muhammed'in vakanüvisi Mahmud b. Emîr Vali tarafında hemen hemen tamamını kapsayacak şekilde kaleme

alındı. Belh şehrini detaylı olarak anlattığı için⁹⁸ yüzyılın ilk otuz yılı boyunca Pârsâ ailesi ve türbe hakkında temel kaynaktır.

Beşinci Kuşak

Bildiğimiz kadarı ile Abdülvali'nin (Hâce Can Hâce) iki oğlu vardı; Dildar Hâce ve Kasım Hâce. Büyük olan Dildar'ın Şeyhülislâmlık görevini almadığı anlaşılıyor fakat 1587 ve 1606 yılları arasında geçen dönemi de hiç bilmiyoruz. Babasından sonra ilk ölen o olmalı. Abdülvali'nin tam ölüm tarihi bilinmiyor fakat son olarak bahsi geçtiği 1587 ile Kasım'ın ilk olarak aldığı görevinden bahsedilen 1606-7 yılları arasında ölmüş olabilir.

Kasım'ın Şeyhülislâm olarak bahsedildiği ilk olay Nazr Muhammed'in, amcası Vali Muhammed tarafından Belh'e gönderilmesindeki hoş geldin karşılmasıdır.⁹⁹ O, muhtemelen siyasi durumun farkındaydı ve yaptığı siyasi manevralarla Nazr Muhammed'in kardeşinin güçleriyle birleşerek (emîrlerin baskısıyla) amcasına karşı çıkışında etkili oldu. Daha sonra Kasım Hâce'nin, babasının daha önce sergilediği gibi Belh'e karşı yapılan saldırılarda savunmaya yardım ve organize etme görevini üstlendiği görülür. 1611'de yenilgiye uğrayan ve ölen Vali Muhammed'den sonra oğlu Rüstem Muhammed Vali, ailesinin davasını sürdürdü. Fakat Cengizli topraklarından sürgün edildi ve Herat'da Safevîler'in korumasına girdi. Babasının öldürüldüğü aynı yıl içinde kendisine Kızılbaşlardan oluşan bir birlik verildi ve Belh surlarına kadar bu birliğe liderlik yaptı. Bu esnada Nazr Muhammed Semerkand'da saldıran Kazakları püskürtebilmesi için İmam Kuli'ye yardım amacıyla Belh'den ayrılmış bulunuyordu ve yerine vekil olarak Kungrat emîrini bırakmıştı. Rüstem Sultan tehdidi ufuktan görülünce şehrin önde gelenlerine danıştı ki; bunlardan ikisi özellikle belirtilir; Şeyhülislâm Kasım Hâce ve baş kadı Kadı Tulak. Her ikisi de halkın organize edilerek şehrin sur ve kapılarını destekleyecek bir birlik oluşturulmasında hem fikirdi. Rüstem Sultan şehir surlarının bir mil batısında kamp kurduğu esnada emîr Kungrat kendi adamlarının da bulunduğu bir ordu kurdu. Bu orduda Şeyhülislâm Kasım Hâce tarafından yönetilen "şeyhler, âlimler, eşraf ve ayanlar" (*meşayik ve ulema ve eşraf ve ayan*), Pir Muhammed Arbab tarafından idare edilen ücretliler (*kasabah*), zanaatkârlar (*erbab-ı hiref*), kendi liderleri (*ru'asâ-yi hūd*)¹⁰⁰ tarafında idare edilen başka bölgelerde yaşayanlar (*tümânât*) ve göçebeler (*kuşünât*) bulunuyordu. Bu birleşik güç karşısında Rüstem Sultan, Kızılbaş birlikleri ile birlikte geri çekildi.

Kasım Hâce 1624-25 yılındaki ölümüne kadar Nazr Muhammed'le sıkı ilişki içerisinde bulundu, Mahmud b. Emîr Vali'nin bize bildirdiğine göre, Tukay-Timurlu

⁹⁸ *Bahr* (IOL), vr., 212b-216a, yazarın hâmişî'nin mimari projeleri üzerine, Nazr Muhammed, vr., 309b-374b Belh'in tarihi, topografyası, türbeleri ve dikkat çeken özellikleri üzerine.

⁹⁹ *Bahr*, vr., 286a.

¹⁰⁰ *Bahr*, vr., 191a.

hanın sürekli danıştığı biri oldu.¹⁰¹ Muhammed Emin Buhari, Nazr Muhammed medresesi inşası başladığında Kasım Hâce'nın ilk tuğlayı koymak için çağrıldığını belirtir.¹⁰²

Bir Medrese Bölgesinin Oluşması (Takriben 1584-1684)

Pârsâ türbesi Belh'deki mimarının gelişiminde önemli etkiye sahip olmuştur. Geç on altıncı yüzyıl erken on yedinci yüzyıl şehrin sardığı Pârsâ kompleksinin etrafında büyük eğitim yapılarının ve yerleşim birimlerinin oluşumuna şahit oldu. Geç on altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyılın ortasına uzanan dönemde Abdülmümin'e atfedilen yenilikler yalnızca küçük bir bölüme karşılık gelir ve şehrin entelektüel hayatının merkezi haline geldiğinin de somut kanıtıdır.

On altıncı yüzyılın ortasında yapıyla ilişkilendirilebilecek iki medrese vardı; "çevreleyen medrese" ve Abdülvali Pârsâ'ya "Hazret-i Hudâvendî" atfedilen medrese. On yedinci yüzyılın sonuna kadar türbeye yakın en az dört büyük medrese yapılmış olacaktı ki elimizdeki metinlerin haricinde bunlardan yalnızca birinin izleri günümüze ulaşabilmiştir.

Abdullah Han Medresesi ya da Medrese-i Aliye. İlk medrese Abdülmümin'in babası Abdullah Han tarafından inşa edilmiştir. Bu medresenin türbeye yakın olduğunu biliyoruz fakat yerini tam olarak gösteren bir belirti yoktur.¹⁰³ Yapım tarihi hakkında bir kanıt bulamadım fakat Şubat 1584'ün başında inşa edilmiş olmalıdır. Abdullah Han'ın Timurlu Şahruh'a Bedahşan'da düzenlediği seferi anlatan Hâfız Teniş, Muharrem 992'in sonunda Pazartesi günü (1584 Şubat'ın başı) kalede toplandıktan sonra Han'ın yaptığı ilk işin kendi yaptırdığı "Medrese-i Aliyeyi" ziyaret edip dua etmesi olduğunu okuyucuya aktarır.¹⁰⁴ Hâfız Teniş'in metninde Abdullah Han'ın medresesinden hemen sonra Belh'e gelen Cânî Beyliği/Şeybânî hanının Abdülvali ve oğulları Dildar Hâce ve Kasım Hâce tarafından karşılandığını aktarması muhtemelen bir tesadüf değildir.¹⁰⁵

Mahmud b. Emîr Vali'nin belirttiğine göre 1630 yılında Mevlana Carullah'ın oğlu Mevlana Abdullah (Mollazâde olarak da bilinir) Abdullah Han Medresesinde ve "Hâce Pârsâ Medresesinde" (muhtemelen Abdülvali'nin medresesi) eş zamanlı olarak müderrislik görevinde bulundu ki bu her iki medrese arasında bulunan idari bağı ve yakınlığı gösterir.¹⁰⁶

¹⁰¹ *Bahr*, vr., 286b.

¹⁰² Muhammed Emin Buharî, *Muhit el- tevâr'ih* (Bundan böyle *Muhit*), Paris, Bibliotheque Nationale, Yazma no. 835, vr., 95b.

¹⁰³ Hâfız Teniş hem Medrese-i Âlî hem de Medrese-i 'Âlîye olarak isimlendirir. *Şerefnâme* (IOL), vr., 411b; *Bahr* (IOL), vr., 348a, 350a-b, 364b, ve *Silsilat*, vr., 172a, basit bir çimde Abdullah Han medresesi olarak adlandırılır.

¹⁰⁴ *Şerefnâme* (IOL), vr., 411b.

¹⁰⁵ *Şerefnâme*.

¹⁰⁶ *Bahr* (IOL), vr., 364a-b.

Nazr Muhammed Han Medresesi. Medrese-i Aliye'nin Pârsâ türbe kompleksine yakın yapıldığını doğrulayan husus Mahmud b. Emîr Vali'nin kendi hâmîsi olan Tukay-Timurlu Nazr Muhammed'in 1612 civarında yaptırdığı bir başka medreseyi tasviridir.¹⁰⁷ Dönemin tarzı Medrese-i Aliye'nin tam karşısına gelecek şekilde medresenin inşası idi. Gelenekte olduğu gibi onun yüksekliğini bir miktar geçecek şekilde tasarlandı.¹⁰⁸ Bugün tarihe karışmış olan büyük saray kompleksinin inşasının hemen ardından Nazr Muhammed'in medresesinin yapımına başlandı.¹⁰⁹ Bir on yedinci yüzyıl sonu kaynağı, Muhammed Emin Buhari, ilk tuğlanın Abdülvali'nin ikinci oğlu Kasım Hâce Pârsâ tarafından koyulduğunu anlatır¹¹⁰ ve zaman olarak da yapının başlangıç tarihinin 1021 Şaban ayında [yani Eylül sonu Ekim başı 1612] ay boğa burcundayken şanslı olarak görülen iki gezegen Satürn ve Jüpiter'in birleştiği dönem olduğunu aktarır.¹¹¹ Mahmud b. Emîr Vali yapının tasarımını "üç usta mühendis ve mimara" (*mühendisân ve mimârân-i kârdân*), Mir Kasım, Üstad Hacı ve Üstad Nur Muhammed'e mâl eder. Bu kişiler *yed-i beyza* ilminde ve *ihyâ el- mevtâ*¹¹² sırrında ileri kimseler olarak tanımlanmıştır. Yapı, kemer ve revaklardan (*tâkât ve revâkât*) oluşan dekorasyonunda lapis lazuli taşının kullanıldığı ve mavi çinilerle kaplı (*kâşî*) bir özellikteydi. Giriş eyvanı Abdullah Han Medresesi'nden "birkaç arşın yüksek" idi. Dört köşesinde ders odaları, bir cami ve öğrenci hücre ve odalarından (*hucarât ve faracât*) müteşekkildi. Nazr Muhammed tarafından bağışlanan iki-bin yazma eserin bulunduğu bir kütüphanesi vardı. Bu kütüphaneye 1635 öncesinde bir kütüphaneci, bir idareci (*mütevelli*), biri Belh'in baş *kadısı* Gazi Tulak olmak üzere ikisi *kadı* (hakim) üç müderris görevlendirildi.¹¹³

On yedinci yüzyılın ortalarında yazan bir başka Belh'li yazar, Muhammed Tahir b. Ebûl Kasım Belhi, bize bu iki medresenin yerini verir.¹¹⁴ Kullanabildiğim bu

¹⁰⁷ *Bahr*, vr., 214a-b.

¹⁰⁸ Bu tür medrese yapıları Semerkant ve Buhara'da mevcuttur. (Abdullah Han'ın Khiaban'daki iki medresesi ve Uluğ Bey ve Abdülaziz II'nin Tak-ı Zargaran yakınındaki medreseleri).

¹⁰⁹ Mimar Mircan Kildi tarafından inşa edilen yapının uzun bir açıklaması için "*on iki - derbend" devlethâne*", bk. Mahmud b. Emîr Vali, *Bahr el-esrar* (IOL), vr., 213a-214a. A. Foucher ve Fransız Arkeoloji Delegasyonu tarafından 1924 Baharında Afganistan'da Belh kalesinde yapılan kazılarda üst tabakalarda "serai" Mahmud b. Emîr Vali'nin aktardığı *devlethane* açığa çıkarılmıştır. (Bk. A. Foucher, *La Vieille Route de 'Indede Bactres a Taxila* ([Paris: y.y., 1942], 1: 102-10).

¹¹⁰ *Muhît*, vr., 95b.

¹¹¹ *Muhît*.

¹¹² *Yed-i beyzâ*, kelime anlamı olarak "beyaz el" ya da "mucize el", Musa'nın misyonunun Kur'an referanslı kutsal bir işareti olarak "beyaz el" verilmiştir. (Bk. D. B. MacDonald, "Musa," *El*, 2d ed., 7: 638.) *İhya el-mevta*, ölülerin diriltilmesi, İsa'nın peygamberliğinin mucizevi bir işaretidir. (Bk. G. C. Anawati, "isa," *El*, 2d ed., 4: 82). Her iki ifade de mimarlar ve ustalar tarafından bir klişe olarak sıklıkla kullanılır.

¹¹³ *Muhît*, vr., 214b.

¹¹⁴ Muhammed Tahir Belhî, *'Acâibü'l-tabakat*, Royal Asiatic Society, Yazma no. 79, vr., 18a.

yazmada¹¹⁵ Muhammed Tahir, medrese değil de “iki büyük mescid”in Pârsâ kompleksinin batısında olduğunu söyler. Bir başka yazmayı kullanan Buri Ahmedov, Muhammed Tahir’in “iki medreseyi” kastettiğini fakat bunun yanlışlıkla Nazr Muhammed ve Abdülvali Pârsâ medreseleri olarak anlaşıldığını ifade eder.¹¹⁶ Mahmud b. Emîr Vali Nazr Muhammed medresesini tam olarak Abdullah Han’ın medresesinin karşısına yerleştirir ve bu dönemin mimari tarzına daha çok uyar. Üstelik *Mecmau'l garâib*'de Sultan Muhammed, Abdülvali medresesini mezarın batısına değil mezarın yanına, mezar yolunun güneyine (*râh-i mezar*) ve Kiyaban Yolunun (*râh-i kiyâban*) batısına yerleştirir.¹¹⁷ Mezar Yolu muhtemelen Pârsâ kompleksinin güney tarafından geçerek iç kaleden başlayan ve Nevbahar kapısına doğru uzanan Pârsâ türbesinin girişinden geçen Kiyaban Yolu'yla kesişiyordu. (Şek.3)

Semerkant örneğinde olduğu gibi (örneğin Registan'da bulunan Tilakar medresesi) medreseler kalabalık cemaatlerin toplandığı camiler olarak sıklıkla kullanılırdı. *Acâ'ib ul tabakât*'in, bu yapıları cami olarak vermesi Nazr Muhammed ve Abdullah Han medreselerinin o dönemde cami olarak kullanılmış olma ihtimalinden kaynaklanabilir. Türbenin (*künbet*) kendisi geniş iç mekânıyla ve “çevreleyen medresesi” ile cami olarak hizmet vermiştir. On dokuzuncu yüzyılda isimlerinden biri de “yeşil cami” idi. 1630'larda yazan Mahmud b. Emîr Vali, Hâce Ebû Nasr Pârsâ'nın “mezar camii”inde *katip* görevinde bulunan bir adamdan bahseder.¹¹⁸ Cami ve medrese farklı kategorilerde değildi.

Muhammed Tahir'in tanımıyla Pârsâ türbesinin çevresini, on yedinci yüzyılın ortasında ve belki de daha öncesinde ilk kez tafsilâtlı olarak öğreniyoruz. Ona göre türbe alanı (*arşa-i feza'i cavânib-i mezar*) dönemin yaklaşık ölçü birimi *jarîb* baz alındığında on beş *jarîb* ya da yedi sekiz akr* yahut üç hektarlık bir sahayı kapsıyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başında Belh'in çekilen panoramik fotoğrafları bu yedi ya da sekiz akrılık bölgenin ağaç dizisiyle çevrilmiş olan kısmını gösterir.¹¹⁹

Allah Yar Bi Kataghan Medresesi. 1616'dan bir süre önce *divanbeyi* rütbesinde olan Kataghan aşiretinin emîri Allah Yar, Abdullah Han Medresesinin bitişiğine bir medrese yapılmasına destek oldu. Onun desteği ile medresede iki müderris, bir *kâtîp*, ve sayısı tam olarak bilinmeyen hafızlar (*huffâz*)¹²⁰ görevlendirildi. Allah Yar Nazr Muhammed'in kıdemli danışmanlarından biri ve Rüstem Sultan'ın Nazr Muhammed

¹¹⁵ Belhîi, *'Acâ'ibü'l-tabakat*.

¹¹⁶ B. A. Ahmedov, *Istoriia Balkha (XVI-pervaia polovina XVIII v.)* (Tashkent: Fan, 1982), 27. Ancak, Sayfa 29'da, Ahmedov 'Abdullah Han Medresesi'nin karşısında bulunan Nazr Muhammed Medresesi'ni betimler. (*Bahr el-esrar'a atıfta bulunarak*).

¹¹⁷ Sultan Muhammed, *Mecmau'l garâib*, vr., 16b.

¹¹⁸ Sultan Muhammed, *Mecmau'l garâib*, vr., 374a

* Akr: 0,404 hektarlık arazi ölçü birimi. Buradan Jarîb olarak ifade edilen dönemin ölçü biriminin akrın yarısı kadar olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. (ç.n)

¹¹⁹ Foucher, *La vieille route*, pl. viii b, "Centre de la Ville."

¹²⁰ *Bahr* (IOL), vr., 278b, 349a-350a, 365b.

ve kardeşinden şehri geri alma çabalarını savuşturan önemli şahsiyetlerden biriydi.¹²¹

Subhan Kuli Han Medresesi. 1635'e kadar türbenin etrafındaki alan en az beş medreseyi barındırıyordu. Türbenin güneyinde Abdülvali Pârsâ (ya da Hâce Pârsâ) Medresesi; batısında Abdullah Han, Nazr Muhammed Han ve Allah Yar Bi medreseleri; ve türbenin kendisinde "çevreleyen medrese". (Şek.4) Altıcısı, bildiğim kadarıyla, kalıntıları fotoğraf çağına erişen sonuncusu Nazr Muhammed'in oğullarından Subhan Kuli tarafından inşa ve ihya edildi. Medrese Abdülmümin tarafından 1590'lı yıllarda inşa edilen büyük giriş *takının* tam karşısına inşa edildi. Medrese inşa çalışmaları 1660 yılında başladı. 1070 yılı Şaban'ın 15'inde [26 Nisan 1660] Subhan Kuli, şehrin önde gelen isimlerini, âlimleri, büyük şeyhleri ve entelektüelleri bir araya topladı ve inşaatın temeli atıldı.¹²² Bu kez tuğla yerleştirecek üç değerli isim vardı; fakat hiç biri Pârsâ ailesinden değildi. Ailenin etkili konumunu sürdürdüğü hususunda çok az şüphe vardır.¹²³

Medresenin ne zaman tamamlandığı net değildir. Medresenin vakfiyesi, tarihsiz olmasına karşın, 1686'da önce hazırlanmış değildir ve bu nedenle Subhan Kuli'nin Buhara'ya büyük han olarak gidişinden beş yıl öncesine kadar işleme konulmamıştır. Rastlantısal olarak Belh'deki siyasi aygıtları kontrol altında tutma çabasıyla aynı döneme denk gelir.

Vakfiyeye göre,iki katlı medrese her katında yetmiş beş odaya (*hücre*) sahiptir. Bu 150 odadan biri hariç kendilerine tahsis edilmiş ödeneğe (*farcah*) sahipti. (150. oda baş müderrise (*mütevelli*) tahsis edilmişti ve ayrı bir ödeneği yoktu.) Medresenin *mütevelli*yi de kapsayan dört müderrisi (*müderrisan*), bir *imamı*, bir kütüphanecisi, on iki Kur'an okuyucusu (*huffâz-dördü tam zamanlı, sekizi yarı zamanlı*), bir müezzini, bir berberi, iki hademesi ve tek sorumluluğu çocuklara Kur'an öğretmek ve ezberletmek olan bir başka hafızı olmak üzere maaşlı 24 çalışanı vardı.¹²⁴

¹²¹ *Bahr*, vr., 90a, 101b, 169a-b, 179a, 180b, 185b, 187a, 278b.

¹²² *Silsilat*, vr., 269b. On sekizinci yüzyıl kroniklerinde bir başka anonim yazarı (*Tarih-i Shibani Khan ve mu'a malat bâ evlad-i Emîr Timur*), Tashkent, Institute of Oriental Studies, no. 4468/II, vr., 115b, 1070 (1660) yapı için benzer bir tarih 1070 (1660) verir.

¹²³ *Silsilat*, vr., 269b. Hâce Abdulgaffar üç farklı isimle anılır (daha evvel belirtilen *hazret-i ishân "rizvân mekânî'nin piri," burada belki de Nazr Muhammed Han'a bir atıf vardır.* (ö. 29 Cemaziyelahir 1061/20 May 1651), fakat bu sıfat daha sonra en büyük oğlu Abdülaziz (ö.14 Şaban 1094/9 Ağustos 1683) için daha yaygın kullanılmış gözükmektedir. İkinci ve üçüncü sırada gelenler Mir Mahmud Ulyabadi' ve Ata Han 'Azizan idi.

¹²⁴ Bağış tapusu A. D. Davydov tafafından yayımlandı, "Imeniia medrese Subkhan Kuli-Han v Balkhe (po vakfnoi gramote XVII v.)," *Kratkie soobshcheniia Instituta Vostokovedeniia* 37 (1960): 82-128. *Waqf in Central Asia* isimli çalışmamda tapu kaydı hakkında değerlendirme yaptım. (Princeton: N.J., 1991), 131-32.

Bu yapı Ebû Nasr Pârsâ türbesinin civarında bulunan yapılar arasında vakfiyesi günümüze ulaşmış tek yapıdır. Diğer medrese örneklerinde olduğu gibi bu medreselerin vakfiye gelirlerinin olduğunu biliyoruz fakat vakfiye kayıtları günümüze ulaşabilmiş gözüküyor. Bu vakfiye kaydında ise bitişindeki varlıklar çerçevesinde medresenin sınırlarını belirtmektedir ve kullanılan arazi alanı sunulmaktadır. Medresenin türbeye bakan batı kısmının vakfa ait araziyle tamamen sınırlandırılmış olduğu tanımlanarak bu alanın *mütevellinin* tasarrufunda olduğu ve insanların toplandığı bir pazar yeri (*macmû-i halâyık ve bâzâr-ast*)¹²⁵ olduğu tarif edilmiştir. Bu tarif şehrin en işlek caddesi olan Hiyaban Yolu'nun kuzey-güney aksında bulunan medresenin konumuna tam olarak uymaktadır. Medrese duvarları ve cadde arasında kurulan geçici tezgâhlar ve yere serilen mallarla buranın ne kadar hareketli bir ticari alan olduğunu hayal etmek pek güç değildir.

Medresenin kuzey tarafındaki yerleşim birimi (*havîlî*) vakıf kayıtlarında babasının ismi kayıp olan bir başka *üstadın* oğlu zanaatkâr Üstad Miryam Zirik'e (ya da Zarak) aittir. Kuzeyinde yine halkın kullandığı geçit olarak tanımlanan küçük bir yolun bahsi geçer.

Doğu tarafında medresenin arkasında medrese duvarları üç yerleşim birimiyle sınırlıdır ki bunların biri Üstad Miryam'e ait kuzey doğu köşede yer alan birimdir. Diğer ikisi Molla Abdullah'a ve taş ustası olan Üstad Latif b. Üstad Niyaz'a aittir.

Güney tarafı her üçü de vakfa ait olan bir ilkokul (*mektebhânan*), küçük bir depo (*tîmcah*) ve halk tuvaletleriyle (*mustarâh*) sınırlıdır.

En azından on yedinci yüzyılın sonuna kadar Ebû Nasr Pârsâ kompleksi civarı yerleşim birimleri ve medreselerle birlikte pazar yeri ana caddelerle çevriliydi. En azından altı büyük medrese bu alanda birbirlerine ve sembolik bir odak nokta olan Ebû Nasr Pârsâ kompleksine yakındılar.

Altıncı Kuşak

Pârsâ ailesinin on yedinci yüzyıl boyunca varlığını sürdürmediğine bizi inandıracak bir neden yok. Bölgenin gelişimi, devam eden sosyal güçlerinin bir yansıması olabilir. En büyük siyasi krizlerin bile güçlerini olumsuz anlamda etkilediğini gösterir bir delil yoktur. Yüzyılın ortasında Nazr Muhammed'in Amuderya'dan Belh'e, kardeşi İmam Kuli'nin ise itibari olarak ülke topraklarının kuzeyini yönettiği kırk yıla yakın süreyle devam eden görece istikrarlı Tukay-Timurlu hâkimiyeti sona erdi. Bir göz hastalığından muzdarip olan İmam Kuli, yönetimi bırakarak bir veda haccına gitti. 1641'den 1651'e kadar on yıl süreyle ilk olarak Nazr Muhammed ile Buhara'da yeni bir siyasi denge arandı (onu yönetime taşıyan Özbek emîrlerin gözünde başarısız bir denemeydi) ve daha sonra Nazr Muhammed Belh'e dönünce oğlu Abdülaziz bir han olarak yönetimi sürdürmeye çalıştı fakat Subhan Kuli'nin bir başka oğlunun yönetimden vazgeçirilme baskısı altındaydı. Bunun

¹²⁵ A. D. Davydov, "Imeniia medrese." Tüm dört sınır belgenin her iki kopyasında da 54-56 ve 110-113 nolu satırlarda aktarılmıştır; 112. Satır Rusça tercüme.

üzerine Babür hükümdarı Şah Cihan daha sonra yerini olacak olan oğlu Evrengzîb komutasında bir ordu gönderdi ve Belh'i hiç kayıp vermeden aldı ve bir yıla yakın süreyle elinde tuttu (1646-47); kısaca Nazr Muhammed'in idaresine son verdi.¹²⁶ Daha sonra Sübhan Kuli Belh'in yönetimini ele alınca o ve Buhara'da bulunan kardeşi Abdülaziz 1651-1681 yılları süresince babasının ve amcasının kurduğu düzeni devam ettirdiler fakat aralarındaki ilişki İmam Kuli ve Nazr Muhammed'in ilişkilerinden daha dostane olmadı.

1624-25 yılında, krizin ortaya çıkışından on altı yıl önce, Kasım Hâce öldü ve damadı ve yeğeni Padişah Hâce, Şeyhülislâm olarak onun yerini aldı. Padişah Hâce bildiğimiz kadarıyla hiç Şeyhülislâmlık yapmamış olan Dildar Hâce'nin oğluydu ve görünen o ki Kasım Hâce'nin yerini alabilecek nitelikli bir erkek evladı yoktu.

Yegâne kaynağımız olan Mahmud b. Emîr'e göre Padişah Hâce, amcası ve büyük babası gibi, hanlığın politikalarında oldukça etkili bir iştirakçi olmuştur. Nazr Muhamed ve müteveffâ Şah Abbas (ö.1629) arasında iki krallığın sınırlarını üzerine daha önce yapılan anlaşma gereği 1632'de Kızılbaşların uyguladığı şiddete son vermek için Nazr Muhammed'in oğlu Abdülaziz'in komutasındaki kuvvete katıldı.¹²⁷ Üç yıl sonra Safevî topraklarına yetkisiz saldırıda bulunan Abdülaziz'in, Belh'e getirilmesi ve babasının huzurunda cezalandırılması için gönderilen heyetin içinde yer aldı.¹²⁸

Padişah Hâce hakkında son referans Büyük Han İmam Kuli Han'ın 1639'da Belh'e yaptığı ziyaret merasiminde bir araya gelmeleridir. Mahmud b. Emîr ziyaret esnasında hanın üç önemli kişinin evini ziyaret ettiğini, bunlardan ikisinin Özbek komutanlar olduğunu diğersinin ise hizmetinde bulunanlara (*mulâzimân*) hediyeler dağıttığı Şeyhülislâm Padişah Hâce olduğunu anlatır.¹²⁹

Yedinci ve Sekizinci Kuşak

Padişah Hâce'nin yerini dedesinin ismi verilen Abdülvali aldı. Bu haleflik 1639-40 ile 1646 yılları arasında vuku buldu. Sonraki yıl Babür prensleri önce Prens Murad Bahş sonra Prens Evrengzîb tarafından Belh kısa süreli bir işgale uğradı. "Hazret-i İshan" olarak da bilinen Abdülvali Hâce, Evrengzîb'in karargâhına çağrıldı.¹³⁰ Neyin vuku bulduğunu bilmiyoruz ve Babür kaynaklarının da bu olay hakkında kayıt tuttuğu görülmemektedir.

1647'nin sonbaharı sonunda Evrengzîb'in ve Babür ordusunun çekilmesinden sonra işgal sona erdi ve Sübhan Kuli Belh'deki kontrolü ele geçirdi. Abdülvali Hâce, hanın yakın çevresindeki halkaya dâhil oldu. Subhan Kuli'nin kız kardeşlerinden

¹²⁶ Moğol istilası hakkında son bir araştırma için , bk. Richard Foltz, "The Mughal Occupation of Balkh," *Journal of Islamic Studies* 7 (1996): 49-61.

¹²⁷ *Bahr* (IOL), vr., 207b.

¹²⁸ *Bahr*, vr., 226b.

¹²⁹ *Bahr*, vr., 269b.

¹³⁰ *Silsilat*, vr., 253a.

Şemse Begüm (farklı olarak İsmet Şemse Banu Hanım, Şemsiyye Banu Hanım) ile evlendi ve ondan oğlu Salih Hâce dünyaya geldi. Abdülvali muhtemelen Subhan Kuli'nin Pârsâ türbesinin karşısına bir medrese yapmasını teşvikte rol oynadı.

1696 yılında ailenin hikâyesi şüphesiz yeni bir eğilime girer. 1700'den sonra Belh'deki devam eden silsile hakkında bilgi bulmak zordur. Türbe kompleksinin idaresi Pârsâ ailesi ismini taşıyan bir silsilenin kontrolünde sürdüğü gözükmektedir fakat bu silsile doğrudan II.Abdülvali'nin torunlarından olmayan başka bir silsile olabilir.

On yedinci yüzyılın sonu Tukay-Timurlu devletinin topraklarında yaşayan Özbek boylarının kendilerini tanımlamalarına ve Hanlığın otoritesinin giderek azalmasına sahne oldu. Karşı bir akım siyasi iddialarını haklı göstermek ve merkezi bir Cengizli idaresi oluşturabilmek için diğer ayrılıkçı boylarda da ortaya çıktı. Bu siyasi hesapta Belh, meşru idarenin merkezi (*valî-ahd, ka'l-hân*) olarak görülmeye başlandı ve Belh'e kim yerleşirse hanlığın doğal varisi olarak kabul görecekti.

Subhan Kuli 1681'de Buhara'ya yerleşmek için ayrıldığında Şeyhülislâm II.Abdülvali'nin eşi olan kız kardeşi Şemse Begüm, Cakar Hâce Pârsâda (türbenin bulunduğu bölgeye verilen isim) bulunan evindeki işleri yürütmek için Belh'de kaldı. Yürüttüğü işler şehrin siyasi entrikalarının merkezi olması nedeniyle her zaman tarafsız kimseler tarafından anlatılmadı. Subhan Kuli, Ebûl Mansur Sultan ismindeki yirmi altı yaşındaki oğlunun isyanıyla karşılaşınca onun isyanını Buhara'dan bir ordu göndermeksizin bertaraf etmek için kız kardeşinden yardım istediği en azından bir kaynakta geçmektedir.¹³¹ Şemse Begüm'ün kendisi de bir Cengizli olmasına karşın çocuklarının yönetimde hak iddia etme meşruiyetleri yoktu, fakat şahsi gücü ve zamanın gereklilikleri ile Salih Hâce tarafından temsil edilen Cengizli ve Pârsâ soyunun birleşimi en azından Özbek emîrlere cazip gelmiş olmalı. Büyük hanın isteklerinin aksine bir Kataghan olan Belh emîri 1696 yılında Salih Hâce'yi, Cengizli soyunun mirasçısı olarak ilan etti. Sübhan Kuli, emîrlerin isteği üzerine gerçek bir Cengizli olan torunu Muhammed Mukim'i görevlendirdi böylece Salih Hâce'nin saltanatı yalnızca bir yıl sürdü. Muhammed Mukim'in yönetimi almasından sonra Salih Hâce, kendisini bu mevkie getiren aynı emîr tarafından Hindistan'a sürgün edildi.¹³²

Salih Hâce'den sonra Pârsâ ailesi hakkındaki anlatılar iyice belirsizleşir. (Şek.5) Hindistan'a sürgün edilme iki yüz elli yıla yakın bir süredir Şeyhülislâmlık makamını temsil eden ve türbenin bakımıyla ilgilenen silsilenin önemini kaybetmesine neden olmuş olabilir. Tabii ki bu, Pârsâ ailesinin sonlandığı anlamına gelmez. Eğer kalan metinler gerçekleri belirtiyorsa Pârsâ ailesinin sosyal prestij ve politik etki yönüyle en parlak dönemi on altıncı ve on yedinci yüzyıldır. Fakat birtakım nedenler bu noktada benim Pârsâ ailesinin talihinin tersine döndüğünü kabul etmemi

¹³¹ *Silsilat*, vr., 299b-300a.

¹³² Bu bölümle ilgili daha fazla bilgi için bk. *Waqf in Central Asia*, isimli çalışmada 158-59, Açıklamalar detaylar ve vurgular bakımından önemli ölçüde farklılık gösterir.

zorlaştırıyor. Nedenlerden biri ailenin önceki yüzyıllara göre daha mütevazı bir görünümü olsa bile on sekizinci yüzyıl kaynaklarının daha detaylı bir incelemeye ihtiyacının olmasıdır. Üstelik türbe ve müştemilâtının sadece Ebû Nasr Pârsâ efsanesinin gücüyle ayakta kalması Pârsâ ailesi hakkında konuya samimiyetle yaklaşan herkes tarafından bir öncelik olacaktır.

Ek olarak dil, isimler ve teknik terminolojinin sürekli gelişerek on sekizinci yüzyılda daha değişken hale geldiği gözükmektedir. Örneğin dînî unvanlar olan *akhund* ve *damulla* ilk kez karşılaşılan ya da on yedinci yüzyılın sonunda daha büyük önem arz eden terimler olarak karşımıza çıkar. Aynı şey şahıs isimleri ve ilişki belirten isimler (nisbet) için de geçerlidir ve bu da ailenin hikâyesini takip etmeyi zorlaştırır. Bu durum ilk olarak 1730'larda Nadir Şah Afşar'ın İran Devleti'yle daha sonra onu halefi 1750'lerde yağma ve işgallerle bölgedeki kaynakları ve insan gücünü tüketen Ahmet Şah Durrani'nin Afgan Devleti'yle siyasi koşulların değişmesine bağlanabilir. Hindistan'a göç ve diğer bölgelerin daha iyi şartlar sunması eğitilmiş kesimin de buradan ayrılmasına neden olmuş olabilir. On sekizinci yüzyılda yine Belh çevresinde göçebe Kalmuk ve Kıpçak boylarının tarım topraklarına yerleşmeleri bölgedeki etkili Türkleşmeye neden oldu.

Son olarak İran ve Afgan yağmalarının sebep olduğu ekonomideki muhtemel kötü gidişat Bahr *el-esrâr* gibi büyük edebi ürünlerin ya da 1580'ler ve 1680'ler arası Belh'de inşa edilen medreseler gibi büyük mimari projelerin hâmilîğinin sürdürülmesini kısıtladı. Bu nedenle ailenin anlatı kayıtlarından yok olması bizleri şaşırtmamalı. Anlatı geleneğinin kendisi bile kaybolmuş gözükmektedir ya da büyük ölçüde azalmıştır. Fakat belki de bu durum sadece on sekizinci yüzyıl için bölge hakkında araştırmacıların gösterdiği yetersiz ilginin sonucudur.

Her şeye rağmen Pârsâ ailesinin mirası üzerine konuşmaların devam edeceği iki husus vardır. Bunlardan biri yanındaki medreselerin yıkılmasına karşın Pârsâ türbe kompleksinin günümüze ulaşabilmesidir. Pârsâ bölgesindeki diğer tüm büyük yapıların ne zaman rüzgâra ya da iklim koşullarına yenik düştüğünü veya başka yerlerde kullanılmak için söküldüğünü tam olarak bilemiyoruz fakat türbe kompleksinin ayakta kalışı Pârsâ geleneğinin yerel gücünün sürdüğünü gösterir. Türbenin varlığını sürdürmesi düzenli sermaye desteğini gerektiriyordu. Bu destek aile tarafından idare edilen varlıklardan elde edilen rutin gelirden ve hazretin lutfunu ve kutsal aracılığını (şefaatinin) talep eden kimselerin bağışlarından oluşmaktaydı ki; her iki durumda da devam eden bir tür yönetimin olması şarttı. Meşru yönetimin Ebû Nasr Pârsâ'nın soyundan gelmesi her zaman kabul görmüştür. Yapının ayakta kalması türbe yönetiminin devam ettiği anlamına gelmekteydi ve yönetimde devamlılık Pârsâ ailesinin varlığını gerektirmekteydi. Bu nedenle ailenin on sekizinci yüzyılda varlığını doğrulayan bir diğer kanıt olarak on dokuzuncu yüzyılda Salih Hâce'nin sürgününden

sonra kendisini "Gevheri- Pârsâi"¹³³ olarak tanımlayan bir soyun ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.

İkinci bölümde görüleceği üzere, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllar Belh'e ve türbe kompleksine büyük değişiklikler getirmiştir. İran, Afgan, İngiliz ve Rus emperyal planları bölgeyi içine aldı ve doğrudan şehri ve türbeyi etkiledi. Türbenin anlamı konusunda daha geniş bir takipçi kitlesinin gelişimine dolaylı katkı sağladılar ki; bu katkılardan biri türbenin mimarisi üzerine daha farklı yeni ve etkili yorumların ortaya çıkması olacaktı. Hikâye yeniden başlıyor; eski yapıdan geriye kalanlar, yeni takipçiler için önemli yeni görüşler ve elbette türbenin mimarisindeki temel gelişim ve değişimler.

New York Üniversitesi

Washington Meydanı

New York

NOTLAR

Yazar'ın Notu: Pek çok insan, bazıları belki de farkında olmadan, bu çalışmaya katkıda bulunmuştur. Çoğunlukla düşüncelerin nereden kaynaklandığını tam olarak bilmek güçtür; bu bağlamda bu proje hakkında benimle konuşan, eleştiriler ve öneriler sunan ve yeni düşünce yolları açan herkese çok minnettarım. Özellikle Maria E. Subtelny, Lisa Golombek, Bernard O'Kane, müteveffa Annette Weiner, müteveffa Donald Wilber ve hasseten bu çalışmanın ham halini yakından ve eleştirel bir açıdan değerlendiren Constance J. McChesney'e müteşekkirim.

¹³³ Bk.Jonathan Lee, *The "Ancient Supremacy " Bukhara, Afghanistan,and the Battle for Balkh, 1731-1901* (Leiden: E.J. Brill, 1996), Ek IV, vii.

ŞEKİLLER

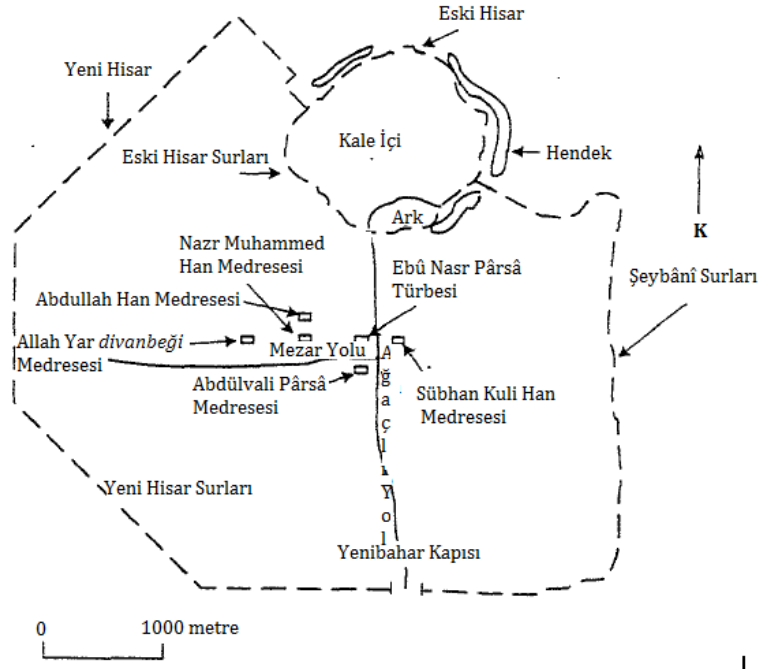


Şek.1:
Fotoğraf C. L.
Fotoğraf

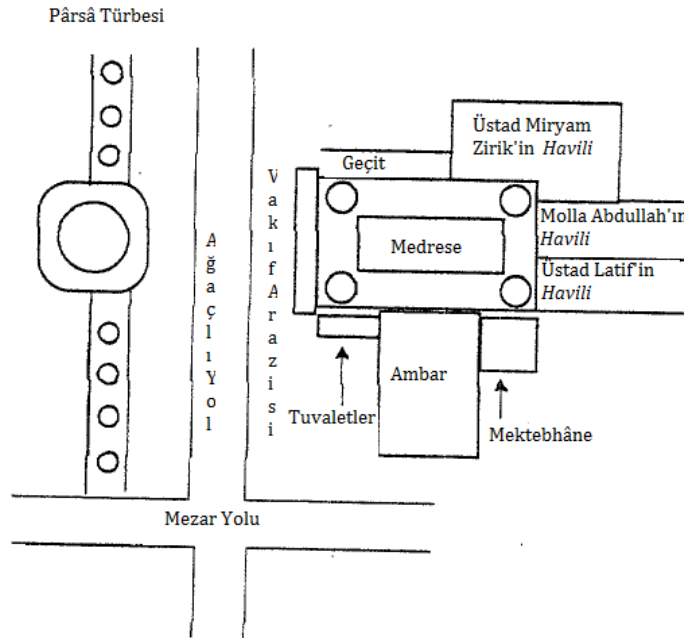
Ebû Nasr Pârsâ'nın *Künbedi*.
Griesbach, 1885 civarı. Alkazi
Koleksiyonu .



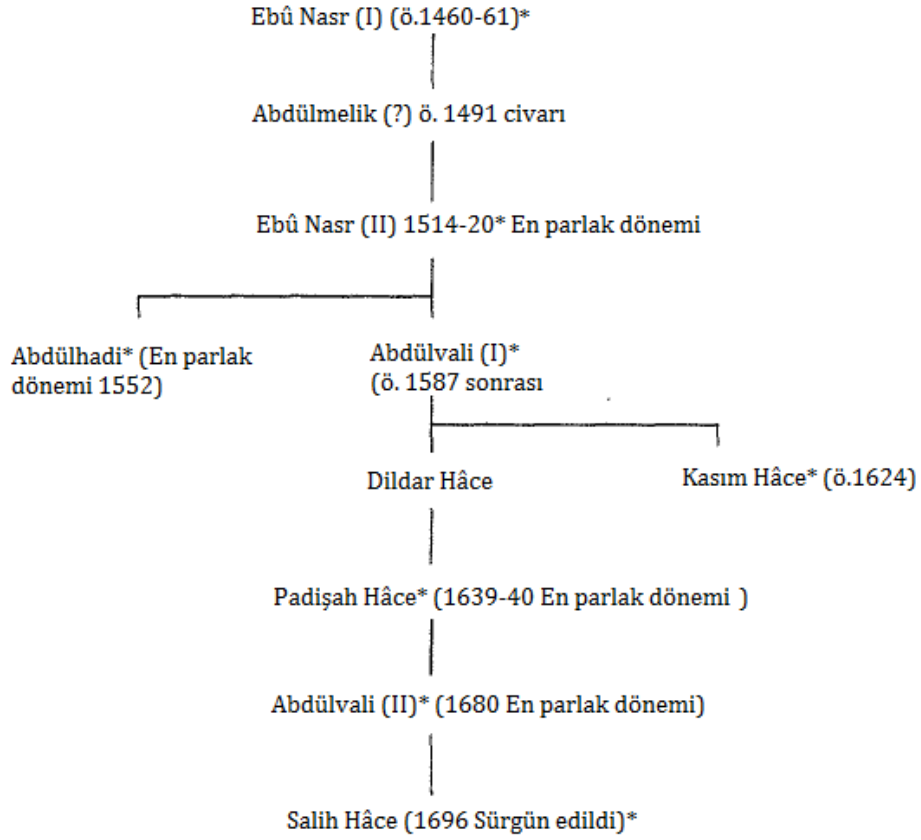
Şek.2: Pârsâ Türbesi'nin eyvan girişinin solunda görülen "kuşatan medrese"
kalıntılarıyla görünümü. Fotoğraf 1924-25. Plaka Detayı IX (c), Şehir Merkezi, Kaynak: A.
Foucher, *La Vieille Route de l'Inde de Bactres a Taxila* (Paris,1942)



Şek.3: Belh, 1690 civarı.



Şek. 4: Subhan Kuli Medresesi, Vakıfnâme'ye dayalı, çevrenin geçici planı.



* "Şeyhülislâm" olarak görev alanlar

Şek.5: Pârsâ Şeyhülislamı'nın Şeceresi



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 2019: 395-398

Makale Geliş Tarihi (Received): 30/10/2019

Makale Kabul Tarihi (Accepted):29/11/ 2019

Makale Türü: Kitap Tanıtımı

ARABISCH-ISLAMISCHE PHILOSOPHIE-GESCHICHTE UND GEGENWART

Geert Hendrich (Frankfurt/New York: Campus Verlag 2005), 168 sayfa

Özcan TAŞCI*

Geert Hendrich tarafından 2005 yılında yayınlanan, “Geçmişte ve Günümüzde Arap-İslam Felsefesi” olarak tercüme edilebilen , “Arabisch-Islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart” adlı Almanca eser kaynakça hariç 168, (indeks dâhil 184) sayfadan ibarettir.

Geert Hendrich’in, Almanca eserinde Arap-İslam felsefesini başlangıcından itibaren, zikredilen felsefedeki yeni gelişmeler ile günümüzdeki yansımalarını ele almak suretiyle ortaya koymaya çalıştığı gözlemlenmektedir. O, bu bağlamda en önemli özgün Müslüman filozoflar olarak Kindi, Zekeriyya er-Razi, Farabi, İbn Sina,İbn Rüşd ile İbn Haldun’u zikretmek suretiyle genişçe ele almaktadır. Hendrich, İslam’ın ilk yıllarında Felsefe (Philosophie) ve İlahiyat (Theologie) arasındaki ilişkileri anlatırken tercüme faaliyetlerine yer ayırdığı tespit edilmektedir. ¹ Yazar Giriş kısmında bir Dünya Dini olarak kabul edilen İslam’ın, tarihsel süreç içerisinde değerlendirilmeye tabi tutulduğunda, Onun Avrupa’ya karşı sadece bir Din’i değil aynı zamanda da kendi içerisinde farklılıkları barındıran bir Kültürü temsil ettiğinin görüleceğini ortaya koymaktadır (s. 8).

O, bu noktada Batının, İslam’ın özellikle bizzat Avrupa kültürünü etkileyen bu yönünü görmezden geldiğini belirtmektedir. Yani yazara göre Batı İslam’ı sadece bir Din olarak teolojik açıdan değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Oysa Hendrich’e göre miladi 9. yüzyılda başlayan geniş çaplı antik dönem yazarlarının eserlerinin tercüme hareketleri, dolayısıyla da bilhassa Müslümanlar arasında felsefi düşüncenin yerleşmesi, sonraları Batıyı oldukça etkileyen bir faktör olmuştur (s. 9).

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, ozzcan12@hotmail.com, Orcid No: 0000-0003- 4052-5250.

¹ Michaela Neulinger “Ein Streifzug durch arabisch-islamisches Denken zu: Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart”, *Polylog-Zeitschrift Für Interkulturelles Philosophierens Auf der Suche Nach Methoden Interkulturellen Philosophierens*, 27 (2012): 114

Hendrich, Müslümanlar arasındaki felsefe düşüncesinin ilk sistematik Arap-İslam filozofu olarak sunduğu Kindi ile Yeni Eflatunculuğun temelinde geliştiği üzerinde durmaktadır. Bu noktada o Ebu Bekr Zekeriyya er-Razi'yi ise bir filozof olarak Din eleştirmeni şeklinde takdim etmektedir.²

Giriş kısmından sonra (ss. 7-12) eserde sırasıyla, Arap-İslam Felsefesinin Başlangıcı (ss. 13-21); Klasik Dönem ve Tercüme Dönemi (ss. 22-33); İslam'da Sistematik Felsefenin Başlaması: Kindi ve Razi (ss. 34-35); Kindi ve Yeni Eflatunculuk Düşüncesi (ss. 35-47); Razi ve Felsefi Şüphecilik (ss. 48-57); Doğu'nun Büyük Yeni Eflatuncu Düşünürleri: Farabi ve İbn Sina (ss. 58-60); Farabi (ss. 60-75); İbn Sina (ss. 75-85); Felsefenin Filozofça Eleştirisi: Gazali ve Takipçileri (ss. 86-96); Arap İspanya'sında Felsefe (ss. 97-99); İbn Bacce ve İbn Tufeyl (ss. 99-97); İbn Rüşd (ss. 97-109); Değiştirilmiş Bağlamlar: Din Uleması ve Sufiler (ss. 109-118); Bilimler, Felsefe ve Ortaçağ Avrupa'sına Etkileri (ss. 118-128); Yeniçağa Geçiş (ss. 128-130); İbn Haldun'un Tarih Felsefesi (ss. 130-136); Yeni Eflatuncu Gelenekler (ss. 136-139); Modern Çağda Felsefe (ss. 153-153); Kriz ve Yükselme Olarak Modernite (ss. 154-157); Günümüzde Tartışma Cepheleleri (ss. 157-168) konuları ele alınmaktadır.

Yazar büyük filozoflar olarak sunduğu Farabi ve İbn Sina'ya ayrı bir bölümde yer vermektedir. Gazali'yi ise özellikle "Tehafütü'l-Felasife" ile kendine özgü bir felsefe eleştirmeni olarak ortaya koymakta olup, bu yönüyle de İbn Rüşd'ün tepkisini çektiğini belirtmektedir. Gazali'nin filozofları sebeplilik konusundaki Tanrı'nın kudretine gölge düşürdükleri gerekçesiyle eleştirdiğini belirtmektedir (s. 89). Bundan başka yazar, Gazali'nin teolojik temelli felsefeye karşı "filozofça" eleştirisinin akıl karşıtı teokrasiye geçişi ifade ettiğinin altını çizmektedir.³ Yazar tam anlamıyla bir İslam felsefesinden ancak miladi 9. yüzyıldan itibaren söz edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre bu bağlamda iki faktör rol oynamaktadır: Bunlardan ilki içeriği felsefi konular olan ilk eserler bu andan itibaren verilmiş olması, diğeri ise zikredilen eserlerin yazarlarının eserlerini felsefi amaçla yazmak amacını taşımalarıdır (s. 13). Eserde Farabi'nin İdeal Devlet öğretisinin İslam Düşüncesindeki tesirlerinden bahsedilmektedir. Bununla bağlantılı olarak ayrıca Şii-İsmaili filozoflar olarak tanımladığı İhvan-ı Safa ele alınmaktadır.⁴ Yazarın burada ilginç bir başlık attığı gözlemlenmektedir:

Esasen İslam Dünyasının aksine, Gazali Batıda genel olarak filozof kategorisine alınmaktadır. Bundan dolayı da muhtemelen yazar Gazali'yi hem filozof olarak kabul etmiş hem de onun bir filozof olarak felsefeyi eleştirmesine dikkat çekmek amacıyla yukarıda zikrettiğimiz ilginç başlığı atmış olabilir. Ancak Gazali'ye yer verdiği bölüme ilk olarak şu dikkat çeken ifadeyle başlamıştır: Gazali İslam felsefe tarihinde tartışmalı düşünörlere dahildir. Öyle ki bir takım düşönceleri onun filozoflar arasına girmesine mutlak anlamda engel olmaktadır." Bununla birlikte yazarın yine de Batıda alışlagelmiş olduğu üzere onu filozoflar kategorisine dahil etmeye devam ettiği gözlemlenmektedir.

² Neulinger, "Ein Streifzug durch arabisch-islamisches Denken zu: Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart", 114

³ Neulinger, "Ein Streifzug durch arabisch-islamisches Denken zu: Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart", 115; ayrıca bk. Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart*, 85

⁴ Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart*, 71-74 v.d.

Yazar Hayy b. Yakzan romanına bir başlık altında atıf yapmaktadır (s. 104). Eserin temelde Felsefe ile Din'in aynı bilgilere farklı yöntemlerle ulaştığını, dolayısıyla da her ikisinin de hakikati temsil ettiğini ortaya koymak olduğunu altını çizdikten sonra (ss. 104-106) felsefi roman kategorisine aldığı eserin Batı açısından önemini vurgulamaktadır. Ona göre roman Batıda temelde Aydınlanma düşüncesinin doğmasında ve şekillenmesinde etkili bir rol üstlenmiştir. 1671 yılında ilk olarak Edward Pocke romanı Arapçadan Latinceye çevirmiş, bunu 1708 yılında Simon Ockley'in İngilizce çevirisi takip etmiştir.

Yazara göre Defoe'nun Robinson adlı romanı Hayy romanından esinlenmek suretiyle yazılmış olup, esasen "kendi kendine öğretilmiş dünya bilgeliği"ni temsil etmektedir (s. 106). Müellif Avrupa aydınlanmasında eserin etkisinin büyük ve derinden olmasının oldukça tabii ve doğal olduğunu altını çizmektedir:

Zira Defoe ve zikredilen romanında da ortaya koyduğu üzere kendisinden önceki Aydınlanmacılar gibi aklın kendiliğinden sadece fiziki alemin şifrelerini çözmeyi değil aynı zaman da Dinin ahlaki boyutunu anlamak ve bilmek konusunda yetkin ve yetkili olduğunu savunuyorlardı (s. 106-107). Hendrich'e göre, aydınlanmacılar içerisinde bu durumu en açık ve ideal bir tarzda Moses Mendelssohn gibi İbn Tufeyl'in romanını tanyan Lessing ifade etmiştir (s. 107).

İbn Rüşd'ün incelendiği bölüme yazar şu sözlerle başlamaktadır: "17. ve 18. yüzyılda Avrupa'nın İbn Tufeyl'in romanından etkilendiğinden çok daha fazla Ortaçağ Avrupası Kurtubalı İbn Rüşd'den etkilenmişti. Öyle ki Dante bile "İlahi Komedi" adlı eserinde onu büyük yorumcu olarak zikretmişti. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'ün felsefe düşüncesinin Arap-İslam Dünyasından daha ziyade Hıristiyan Avrupa'ya etki etmesi düşünce tarihinde ilginç bir özellik olarak yerini almaktadır."

Yazar, buna ilave olarak İbn Rüşd'ün İslam Dünyasında akıl ve vahiy düzlemindeki tartışmalarda ancak son otuz yıldan beri dikkate alınıp değerlendirildiğinin altını biraz da şaşkınlıkla çizmektedir (s. 108). Hendrich, 11. yüzyıldan itibaren İslam Dünyasında Din ulehasının etkisinin oldukça yükseldiğini buna karşın ise felsefenin geri plana itildiğini ileri sürmekte ve buna dair açıklamalarda bulunmaktadır (ss. 108-116).⁵ O, bir sonraki aşama olarak Avrupa'nın Arap-İslam ilimlerini benimseyip kabullenmesine dair tahlillerde bulunmaktadır⁶

Müellif Ortaçağ ile Yeniçağ arasındaki geçiş dönemini temsil ettiğini düşündüğü İbn Haldun'u (ö. 1406) sosyolojik temelli bir Tarih felsefesi geliştirmesi açısından ele almakta, daha sonra da Molla Sadra'yı (ö. 1641) analiz etmeye başlamaktadır. Bundan sonra yazar 19.yüzyıla geçiş yaparak, günümüze değin belirleyici olan Arap Kültür mirası ile Modernite arasındaki ilişkiye dair tartışmalara değinmektedir.

Yazar özellikle son on yılda Arap Dünyasında bu bağlamda bir paradigma değişikliğinin görüldüğünün altını çizmektedir. Arap Dünyası önceleri "yabancı" ve

⁵ Neulinger, "Ein Streifzug durch arabisch-islamisches Denken zu: Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart", 115; ayrıca bk. Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart*, 108-116

⁶ Neulinger, "Ein Streifzug durch arabisch-islamisches Denken zu: Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart", 115; ayrıca bk. Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart*, 117-126

“bize ait modernite” olarak ayrıma gittiği halde artık Avrupa felsefesine karşı kreatif-üretici bir bakış tarzı ve ilişki kurduğunu iddia etmektedir.”⁷

Sonuç olarak Geert Hendrich kitabında Arap-İslam felsefesi ve onun tarihsel kontekste kökleşmesi hakkında okuyucu açısından nispeten kolay anlaşılabilir ve kavranabilir bir genel bakış açısı sunduğu tespit edilmektedir. Eserinde kullandığı kaynakçanın alışıldığının aksine nispeten sınırlı oluşu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bunda muhtemelen okuyucu kitlesi hedeflenmek suretiyle daha yalın ve akıcı bir tarzın benimsenmesi etkili olmuştur. Kaynaklar alışılmışın dışında nispeten az olsa da genel okuyucu kitlesine oldukça karmaşık bir konu kanaatimizce basit ve yalın bir şekilde sunulabilmiştir. Onun aynı zamanda aynı hedef kitleyi gözeterek basit bir transkript tarzını tercih ettiği ve ileri sürdüğü iddialarını çok değişik kaynaklarla detaylandırmaktan kaçındığı görülmektedir.⁸

⁷ Neulinger, “Ein Streifzug durch arabisch-islamisches Denken zu: Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart”, 115

⁸ Neulinger, “Ein Streifzug durch arabisch-islamisches Denken zu: Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart”, 115-116



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUIFD), Güz 2019, 6 (12): 399-404

Makale Geliş Tarihi (Received): 22/07/2019

Makale Kabul Tarihi (Accepted):29/07/2019

Makale Türü: Kitap Tanıtımı

NÜZUL SÜRECİNDE KUR'AN'A KARŞI ALGI YÖNETİMİ

Ahmet Abay (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015).

Gökhan ERDOĞAN*

Müslümanın Kur'an-ı Kerim'in nüzul ortamını, Hz. Peygamberin karşılaştığı zorlukları ve ona uygulanan algı yönetimlerini öğrenmesi bir ihtiyaçtır. İşte tam da bu ihtiyacı karşılayacak kapsamda önemli bir kitabı tanıtmaya, değerlendirmeye gayret edeceğiz.

Yazar algı yönetimi ve algı operasyonu tabirlerinin son asrın tabirleri olsa da içerik bakımından eski olduklarını, Kur'an-ı Kerim'in indirildiği dönemde de bu algı yönetiminin devam ettiğini, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e karşı oluşturulmaya çalışılan, sahih dinin içeriğine yönelik algı yönetimlerinin yapıldığını belirtmiş, çalışmanın temel amacının yapılan bu tür algı yönetimlerinde kullanılan yöntem ve araçları tespit etmek olduğunu ifade etmiştir. (s. 17-18)

Kitabın konusu hakkında Abay; "Vahye/Kur'an'a yönelik algı oluşturma çabaları çok geniş bir alanı oluşturmaktadır. Kitaba yönelik bu tür girişimler vahyin nüzul sürecinde başlamış olup günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu sebeple çalışmamızı Kur'an'ın nüzul sürecinde oluşturulan algı yönetimleriyle/operasyonlarıyla sınırlandırmak durumunda kaldık. Daha sonraki dönemlerde ve günümüzde oluşturulan algılar ise müstakil bir çalışma olarak düşünülebilir." şeklinde yorumda bulunarak kitabın konusunu, kapsamını ve sınırlılığını belirlemiş olmaktadır. (s. 18)

Kitap, önsöz, giriş, iki bölümden ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde algının tanımı, algı yönetiminin ne olduğu, niçin yapıldığı, toplumsal algıda medyanın etkisi ve algı yönetiminin kimler tarafından yapılabileceği, Hz. Peygamber'den önce Allah Teâla tarafından insanlara rehberlik etmek amacıyla

* İmam-Hatip, Diyanet İşleri Başkanlığı Afyon, Dazkırı Müftülüğü, e-mail: erdogan.gokhan03ge@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-4273-3662>.

gönderilen peygamberlere karşı oluşturulmaya ve toplumda yayılmaya çalışılan algılara ve peygamberlere yapılan algıların ortak yönlerine değinilmiştir.

Birinci bölüm beş ana başlıktan oluşmaktadır. Kitabın ana omurgası olarak niteleyebileceğimiz bu bölüm Çalışmanın asıl amacını oluşturan konulardan teşekkül etmektedir. Birinci bölümde konu geniş bir şekilde ele alınıyor. Bu bölümde Kur'an'ın indirilmeye başlandığı zamanda Mekke ve çevresindeki ekonomik, sosyal, dini ve siyasi durumun ne olduğu, müşriklerin ve inkârcıların neden vahye karşı çıkma gereği duydukları ifade edildikten sonra Hz. Peygambere karşı, ilah/Allah'a ve Kur'an'a karşı yürütülen algı oluşturma girişimleri ele alınmaktadır. Bununla birlikte vahyin etkisini kırmak için çeşitli alanlardaki algı yönetimleri de ortaya koyulmuştur.

Son bölüm olan ikinci bölümde ise konu dört başlık altında ele alınıyor. İlk olarak inkarcıların ve müşriklerin, olumsuz algılar oluşturmaya çalıştıkları hususlarda sahih bir algı, doğru bir tasavvur ve bakış açısının oluşturulması için vahyin bu konuda vermiş olduğu bilgilere değinilmektedir. Sonrasında kimlerin Kur'an'dan istifade edemeyecekleri açıklanıyor. Son olarak da Kur'an'a karşı algı yönetimi yapanların akıbeti ve algı yönetimlerine karşı takınılacak tavırlar ortaya koyuluyor.

Toplumsal algının oluşmasında medyanın etkisi başlığını ele alırken Abay; Vahyin nüzülü sürecinde basının üstlendiği görevleri ve kimler tarafından yürütüldüğü ile ilgili şu bilgileri aktarıyor; "Miladi yedinci yüzyılın en büyük hadisesi, Hz. Muhammed'in (sav) İslam'ı bütün insanlara tebliğ etmek üzere Allah tarafından peygamberlikle görevlendirilmesidir. Tabiidir ki Mekke ve daha sonra Medine basını bu büyük hadiseye bigâne kalamazdı. Hz. Peygamber temeli putlara ve heykellere tapıcılık olan Mekke devletini yıkıp, yerine Tevhid inancına dayalı olan İslam devletini kurmak istediğinden, daha başlangıçta tasarrufu Mekke hükümetinin elinde olan basının saldırısına uğradı. Şairler! Evet, basın işini şairler yürütüyordu. Herhangi bir konuda kamuoyu oluşturulacaksa bu iş için şairler görevlendiriliyor, karşılığında yüklü miktarda para ödeniyordu. Şairlerin bu işi menfaat karşılığı yapmadıkları da oluyordu. Savaş hazırlıklarında olsun, savaş meydanlarında olsun, en büyük silah şiiirdi. Resûlullah'ın Mekke döneminde olsun hicretten sonraki Medine döneminde olsun bu şairler İslâm ve onun peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) aleyhinde şiiirler söylemişler, kamu efkârını İslâm aleyhine çekmek için çalışmışlardır. Menfî basın organlarının görevini üstlenen Yahudi şairler, adeta İslâm'a savaş açmışlar, her türlü alay ve hakareti yapmışlar, İslâm'ın, Müslümanların aleyhine kamuoyu oluşturmuşlardır." Bu ifadelerden toplumsal algının oluşmasında medyanın etkisini sadece günümüz modern toplumunda değil, Kur'an'ın nüzul ortamından itibaren var olduğunu görüyoruz. (s. 32-33)

Peygamberlerin bir beşer oluşlarına itiraz etmek, peygamberlerden delil-mucize istenmesi, peygamberlere mecnun, sihirbaz ve kâhin denmesi, peygamberlerin yalanlanması, peygamberlerle alay etmek, peygamberleri atalarının dinine karşı çıkmakla suçlamak, peygamberlere verilenin bir benzerinin de kendisine

verilmesini istemek, peygamberlere verilen şeyleri inkâr etmek, peygamberleri yaşadıkları yurtlarından çıkarılmakla tehdit etmek, peygamberleri uğursuzluk sebebi olarak görmek Peygamberlere yapılan algı yönetimlerinin ortak yönleri olarak ayetler ışığında ele alınmıştır. (s. 77-78)

Vahyin nâzil olduğu dönemde tarihi zemin başlığı altında ise; şehirlerin anası Mekke'den, Mekke'nin ticari, ekonomik, siyasi ve dini durumundan bahsedilmektedir. Mekke'de Hz. Peygamber'in çağrısına karşı çıkılma sebeplerine değinildikten sonra asabiyet kavramı şöyle izah edilmektedir: "Araplarda toplum düzeninin esasını, fertleri aileye, aileleri de kabileye bağlayan kabile ruhunu asabiyet oluşturur. Asabiyet, dar anlamıyla kişinin baba tarafından akrabasını, genel anlamıyla da kabilesini desteklemesi, her durumda kabilesi adına hareket etmesi duygusudur."

Hz. Peygambere yönelik algı yönetimini Hz. Peygamber'in şahsına ve görevine yönelik olarak ele alan Abay, şahsına yönelik algı yönetimini "Hz. Muhammed (sav) kavminin içerisinde bir ömür geçirmesine, O'na El-Emin demelerine rağmen vahiy O'na gelmeye başlayınca O'nun şahsıyla alakalı olmayan birtakım sözler söylemeye başladılar. Vahyin etkileyici gücü karşısında aciz kaldıklarından Hz. Peygamber'in şahsına yönelik hücumlar yaptılar. Güya bu sözler akli başında bir adamın söyleyeceği sözler değildir. Bu ve benzeri düşüncelerden hareketle O'na mecnun, kâhin ve büyücü gibi yakıştırmalarda bulundular." (s. 90) şeklinde izah ederek Hz. Peygamber'e yönelik algı yönetimini okuyucuya sunmuştur.

Kendi düşüncelerini örtbas etmeye yönelik algı yönetimi başlığının altında infâkı engelleme ve ondan kaçınma çabalarında Abay: "müşrikler ve inkarcılar da İsrâiloğulları'nın peşinden gitmiş ve benzer yaygaraları koparmakla kalmamış daha da ileri gitmişlerdir. Kendilerine, Allah'ın size verdiğiinden ihtiyacı olanlara infak edin denildiğinde 'Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız? Siz gerçekten apaçık bir sapıklık içindesiniz' demişlerdir. (el-Yasin 36/47) Bugün de toplumun bazı kesimleri tarafından kullanılan 'Allah versin' ifadesi bu mantığı çağrıştırmaktadır." Şeklinde günümüze bakan tarafla yorumda bulunmuştur. (s. 201)

Gerçeği örtbas etmeye yönelik eylemleri konu başlığının altında hak ile batılı karıştırma girişimleri örnek verilerek "süs eşyası yapmakta olan insanlar, madenleri eritirler. Eriyen madenlerin üzerinde köpük oluşur. O eşyayı yapan sanatkâr veya kimyacı köpüğü atar, geriye kalan madeni süs eşyası yapar ve insanlar onu üzerlerine takarlar. Giden köpük bâtılı; süs eşyası olan kısım hakkı temsil eder. Böylece Allah hakkı, kalıcılığı, faydalı ve değerli oluşuyla; bâtılı da gidici, faydasız ve değersiz oluşuyla tanımlamaktadır. Buna göre hak ve bâtılı şu şekilde tanımlamak mümkündür; kalıcı, faydalı ve değerli olan şey hak; geçici, yararsız ve değersiz olanda bâtıldır." (s. 205) şeklinde zihinlerde yer edici somut bir yöntemle konu izah edilmiştir.

İkinci bölüm olan vahyin oluşturmak istediği sahih algılar başlığı altında ilk olarak Allah/ilah algısının hangi boyutta olması gerektiği, vahyin Allah'ı nasıl tanıttığı

sunulmuştur. “Çünkü Allah’ı doğru tanıyabilmenin tek yolu O’nun bize kendisini tanıttığı yoldur. Doğru bir Allah algısı oluşturmanın en sağlam yöntemi budur. Gözlerin göremediğini, idraklerin kavrayamadığını doğru bir şekilde tanımanın en sağlıklı yöntemi O’nun kendisini tanıttığı özellikleriyle tanımaktır. Allah kendinden başka ilah olmayandır, Allah her şeyi yaratandır. Allah diriltir ve öldürür.” (s. 215-216) Sonrasında konuyu Kur’an/Kitap algısı şeklinde devam ettiren yazar; bu bölümde vahiy/kitap ile ilgili söylentileri ve oluşturulmak istenen olumsuz algıları boşa çıkararak hususları ele almıştır. Bunları ortaya koyarken bazı kaynaklardan istifade etmeye gayret ettiğini ifade etmiş, asıl kaynağın vahyin kendisi olduğunu dile getirmiş, Kur’an’ın ne olduğunu ve niçin indirildiğini, hangi vasıfları taşıdığını yine Kur’an’ın kendisinden öğrenmenin en sağlıklı yöntem olduğunu vurgulamıştır. (s. 222-223)

Allah/ilah algısı, Kur’an/kitap algısından sonra peygamber algısı şu şekilde izah edilmiştir: “Allah Teâlâ Kur’an’ı kerimi indirdiği dönemde inkârcıların ve müşriklerin Hz. Peygamber ile oluşturdukları olumsuz algıları bertaraf etmek ve peygamber tasavvurunun zihinlere doğru bir şekilde yerleşmesi için peygamberin nasıl bir şahsiyet olduğunu ve taşıdığı vasıfları, vahiy aracılığıyla bütün insanlığa bildirmiştir. Peygamber tasavvuru mutlaka vahye inşa ettirilmelidir. Çünkü yanlış peygamber tasavvuru ve algısı beraberinde yanlış din algısını getirmektedir. Bu nedenle Allah ve kitap algısı gibi peygamber algısı da vahyin belirlediği şekilde olmalıdır. Kur’an aracılığı ile nasıl bir peygamber tasavvuru ve algısı oluşturulduğunu ilgili ayetler rehberliğinde ortaya koymaya gayret edeceğiz. Öncelikle bütün peygamberlerin daha sonra da Hz. Muhammed’in konumunu ve görevlerini ele alacağız. Peygamberleri Allah seçer-belirler, bütün peygamberler hidayet üzeredirler ve yol gösterirler, Allah peygamberlerine kitapla beraber hikmet de vermiştir, bütün peygamberler yaptıkları iş için ücret istemezler, peygamberler Allah’ın kendilerine bildirdiğinin dışında gaybı bilmezler, bütün peygamberler müjdeciler ve uyarıcıdırlar.” (s. 226) Yazar bunlar ve benzer başlıklar halinde peygamberlerin konumlarını ve görevlerini ifade etmiştir.

Hz. Muhammed (sav) ile ilgili hususlar başlığı altında şu ifadeler yer verilmiştir: “Hz. Muhammed doğru tanınır, doğru anlaşılabilir isteniyorsa Kur’an’ın O’nu nasıl tanıttığına bakılması gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamberi tanıtan objektif, orijinal ve en sahih kaynak Kur’an’dır. Objektiftir, çünkü Hz. Peygamber ile Kur’an arasında bir mesafe girmemiştir. Zaman, mekân ve imkân olarak ondan daha ötesi düşünülemez. Sahih, çünkü Kur’an bir bilgi kaynağı olarak her mü’min için içerisinde kuşku barındırmayan tek kitaptır. Nasıl ki bize hakikatleri Hz. Peygamber öğretmişse Hz. Peygamber’e de Kur’an öğretmektedir. Kur’an’ı Hz. Peygamber’in aracılığına başvurmadan anlamaya çalışmak nasıl Kur’an’ı yanlış anlamaya yol açıyorsa, Hz. Peygamber’i Kur’an’ın aracılığına başvurmadan anlamaya çalışmak da peygamberi yanlış anlamaya yol açacaktır. Bu ilkeler doğrultusunda Kur’an’ın Hz. Muhammed’i nasıl tanıttığını bilmek doğru bir peygamber tasavvuru ve algısı açısından önemlidir.” (s. 240)

Abay Kur'an'dan kimler istifade edemez başlığında şu çıkarımlarda bulunuyor: "Kur'an'ı anlayıp O'ndan yararlanmak için çaba harcamak gerekmektedir. Vahyin yol aydınlığından istifade edebilmek için emek harcamak gerekmektedir; bu hususla ilgili ilahi ilke şu şekilde hatırlatılmaktadır; 'Davamız uğrunda var gücünü harcayanları, elbette kendi yollarımıza yönelteceğiz ve şüphesiz Allah iyi ve erdemli olanların yanındadır. (el-Ankebût 29/69) Açıkça görülmektedir ki çaba gösterenler ulaşması gereken yerlere ulaştırılmaktadırlar. Fakat bu çabayı göstermeyenlerin vahyin nimetinden istifade etme imkânları yoktur.'" (s-262)

Vahiy/Kur'an'dan kimlerin istifade edemeyeceğine başlıklar halinde değinilmiş, aklını kullanmayanlar başlığında şu tespitte bulunulmuştur: "Kur'an kulluğa, akla ve kalbe hitap etmektedir. Bu durum Kur'an'ı Kerim okurken bu üç merkezin nasiplenmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Muhatap alınan bu üç merkezin nasiplenmemesi veya sadece bunlardan birinin nasiplenmesi durumunda Kur'an'ın gereği gibi okunduğu, anlaşıldığı ve hayata yansıtıldığından söz etmek mümkün olmayacaktır. Vahyi anlamamanın en önemli şartlarından biri akletmektir." (s. 262)

Kur'an'dan kimler istifade edemez konusunun müstekbirler isimli diğer başlığında konu günümüze bakan perspektifiyle ele alınarak şu çıkarımlar yapılmıştır: "İnsanların Kur'an'ı yalanlamalarının en önemli nedenlerinden biri kendilerini yeterli görmeleri, bir başka deyişle burunlarından kıl aldırılmamalarıdır. İnsanların bu özellikleri gerek günümüzde gerek Resûlullah'ın döneminde gerekse diğer resuller döneminde vahyin karşılaştığı en büyük problemlerden biridir. Bu tip insanlar, tebliğcinin de amansız düşmanlarıdır. Başkalarına tepeden bakan bu kişiler kendilerine nasihat edilmesini, yaptıkları yanlış davranış ve tutumların tenkit edilmesini hiç çekemezler. Günümüzde de bu tür insanlar, kendileri ile konuşacak, yanlarına yaklaşacak kişinin insan olmasını yeterli görmezler. Onun makamına, şöhretine, zenginliğine, dış görünüşüne, diplomasına hatta geçmişte olduğu gibi asâletine bakarlar. Böylelerinin kendilerinin bilmedikleri şeyleri bilebileceklerini, insanların problemlerine çözüm getirebileceklerini asla mümkün görmezler. Hele hele onlarla yakınlık kurmak, yardımlaşmak olacak şey değil. Dolayısıyla bu ayak takımlarıyla (onlara göre) aynı kitaba aynı İlahı inanmak zül sayılır. Geçmişte vahye karşı olumsuz tavır gösterip kâfir olanlarla günümüzdekiler arasında pek bir fark yoktur. Bugün de bile bile Ebû Cehillik yapanlar, Ebu Tâlip kompleksinden dolayı kitabı görmezlikten gelenlerle karşılaşmıyor muyuz?" (s. 264)

Ön yargılı olanlar başlığında Abay; "nüzul sürecinde İsrâiloğullarının Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e karşı gösterdikleri önyargılı tutumun bir benzeri günümüzde de hâlâ devam etmektedir. Ön yargılardan kurtulamayanlar, Kur'an ayetlerini kendisinin müntesibi olduğu mezhebin, ekolün, cemaatin ilkelerine göre yorumlayarak tahrif etmektedirler. Kendi önyargılarıyla Kur'an'a yaklaşan kimseler, satırlar arasında kendi düşüncelerini okumakta ve bu nedenle Kur'an'ın iletme istediği mesajı kavrayamamaktadır." (s. 266) şeklindeki ifadeleriyle nüzul süreci ile günümüzü mukayese ederek toplumun Kur'an'a karşı yaklaşımını ifade etmiştir.

Kitabın sonuç kısmında yazar, çalışmanın genel bir değerlendirmesini yapmış, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar indirilmiş vahye insanlık tarihinin her döneminde karşı çıktığını ifade etmiştir. Karşı çıkmaların da devam edeceğini söylemiştir. Vahye karşı çıkanların onun etkisini kırmak için her yolu denediklerini, bu yolların başında da algı yönetimleri olduğunu söylemiştir. Yazar Mekke oligarşisinden Medine'deki ehli kitap mensuplarının vahyin oluşturmak istediği nizama karşı çıkışlarına da değinmiştir.

Algı yönetimlerini/operasyonlarını yapanlarla mücadele etmenin birinci şartının doğru bir vahiy anlayışına sahip olunması gerektiğini belirten yazar, vahiy doğru bir şekilde anlaşılmadığında bu işleri yapanların tuzağına düşmenin kaçınılmaz olduğunu, tuzaklara düşmemek için her türlü vesveseye karşı Allah'a sığınmanın gerekliliğini, tefrikaya düşmemek için Allah'ın ipine, Kur'an'a sımsıkı sarılmanın önemini vurgulamıştır. Müslümanların Kur'an'ı terk ettiklerinde Allah'ın yardımını kaybedeceklerini ve düşmanlara korku salan heybetlerinin yok olacağını hatırlatmıştır. (s. 283)

Değerlendirmeye çalıştığımız kitap Kur'an'ı Kerimi anlama yolunda karşımıza çıkacak engellere dikkat çekerek okuyucuya çeşitli tefsirler ışığında çözüm yolları sunmaktadır. Kitap, gerek kaynak çeşitliliğiyle gerekse özgün yorumlarla alanda önemli bir boşluğu doldurmuştur. Çalışmada ayeti kerimelerin okuyucu için konuyu anlamada ve sahih bir algı oluşturmada en büyük katkıyı yaptığı açıktır.

Çalışmanın klasik kaynaklardan modern kaynaklara birçok kaynak eser içermesi ileri çalışmalar için ilgililere ve araştırmacılara rehber olup çalışmalarına ışık tutacaktır. Titiz bir çalışmanın, emeğin ürünü olduğunu gözlemlediğimiz eserden ihtiyaç duyan herkesin istifade edeceğine inanıyoruz.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 2019: 405-408

*Makale Geliş Tarihi (Received): 22/07/2019
Makale Kabul Tarihi (Accepted): 29/12/2019*

Makale Türü: Kitap Tanıtımı

**ÜSKÜDARLI ÂLİM ABDÜLHAY CELVETÎ VE SÛRE TEFSİRLERİ
Şükrü Maden, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2018), 287 sayfa.**

M. Sami ÇÖLLÜOĞLU*

Kur'ân, indirilişinden itibaren başta inananlarının olmak üzere tüm insanlığın ilgi odağı olmuş ilâhi bir mesajdır. Onun öğrenilip anlaşılmasında her dönemde özellikle Müslüman âlimlerce olağanüstü çabalar harcanmıştır. İlâhi hitabın içeriğinin anlaşılıp kavranması, gereklerinin hayata aktarılması gayesiyle tarihin akışı içerisinde gerçekleştirilen farklı hacim, içerik ve formatlardaki çalışmalar, bugün ilmî bir miras olarak literatürde yerini almaktadır. İslamî ilimlerin öğrenimi-öğretimi ve verilen eserler bakımından önemli bir dönemi olan Osmanlı toplumunun, tefsir ilmi bakımından henüz tam anlamıyla keşfedilmemiş bir birikime sahip olduğu son yıllarda yapılan araştırmalardan anlaşılmaktadır. Dönemin ilmî müktesebatı gün yüzüne çıkarıldıkça, telif edilmiş pek çok değerli çalışma bilim çevrelerine kazandırılmış olacaktır.

Akademik araştırmalar, Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarının azımsanmayacak bir kısmının sûre tefsirleri üzerinde yapılmış müstakil telifler olduğunu göstermektedir.

Tanıtımı yapılan bu çalışmada, mutasavvıf, müfessir, vâiz, şâir ve bestekâr kimliği ile şöhret bulmuş XXVII. yüzyıl Osmanlı dönemi âlimlerinden Üsküdarlı Abdülhay Celvetî'nin *Tefsir-i Ba'z-ı Süver-i Kurâniye* adıyla İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde kayıtlı yazma halindeki Meryem, Yâsin, Fetih, Rahmân, Nebe' Nâziât, Abese, Tekvîr, İnfitâr Mutaffifin ve Kevser sûrelerinin tefsir metinleri,

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: mscolluoglu@karabuk.edu.tr, Orcid No:0000 0001 7189 0854

Şükrü Maden tarafından transkribe edilerek incelemesi yapılmış ve bir kitap halinde neşredilmiştir.

Söz konusu sûre tefsirlerinin kaleme alındığı bu yüzyıla, tefsir ilmi zaviyesinden panoramik bir bakış yapıldığında sürdürülen ilmî faaliyetler bakımından sûre tefsirlerinin ve tefsir hâşiyelerinin ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu çalışmalardan son zamanlara kadar yeterince bilgi sahibi olunamaması da karşı karşıya kalınan bir olumsuzluktur. Bu ilmî mirasın günümüze aktarılması kapsamında yapılan ilmî araştırmaların tefsir ilmi açısından kıymeti büyüktür. Bu nevi eserlerin gün yüzüne çıkarılması, Osmanlı tefsir mirasının zenginliklerinden haberdar olunması ve literatürde yerini alarak ilim âlemine ufuk açması bakımından son derece önem arz etmektedir.

Çalışmada yaklaşık dört asır önce telif edilerek yazma halinde günümüze kadar ulaşabilmiş sûre tefsirlerinin metin ve içerik incelemesi yapılmıştır. Çalışmanın sunuş ve sunuşu takip eden iki kısımdan oluştuğu söylemek mümkündür. Sunuşta, tefsir müktebatında önemli bir yer tutan sûre tefsirlerinin yazılış nedenlerine öz olarak temas edilmiş, Osmanlı döneminde bu kapsamda verilen eserlere oldukça sık rastlanıldığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda kaleme aldığı sûre tefsirleriyle çalışmaya konu olan Abdülhay Celvetî'nin manevî kişiliği ve bilimsel çalışmalarında belirginleşen ilmî dirayetiyle, ilgili literatürlerde anılmaya layık bir şahsiyet olduğu vurgulanmıştır. Yine sunuşta inceleme yöntemi, şekli ve aşamalarının ana hatları zikredilerek çalışmanın genel çerçevesine ilişkin bilgi verilmiştir.

Çalışmanın ilk kısmı üç başlık altında planlanmış, birinci başlıkta Abdülhay Celvetî'nin şahsiyeti ve ilmî profiline ilişkin bir perspektif ortaya konmak üzere hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci başlıkta müellif tarafından kaleme alınan sûre tefsirlerinin genel hususiyetleri kapsamında eserin fiziksel niteliklerine, telifine dair verilere, eserde kullanılan dil ve üsluba ve son olarak da telifinde müracaat edilen tefsir kaynaklarına değinilmiştir.

Üçüncü başlıkta Abdülhay Celvetî'nin incelenen eserleri üzerinden tefsir anlayışının belirlenmesi amaçlanmıştır. Öncelikle konuya Kur'ân ilimleri zaviyesinden bakılarak müellifin bu husustaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bu bağlamda müellifin Kur'ân anlayışının; Kur'an'ın mahiyeti, vahyedilişi, muhtevası ve dili ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet çizgisinde bir duruş gösterdiği değerlendirilmesi yapılırken, Abdülhay Celvetî'nin, Tekrârü'l-Kur'ân, Muteşâbihler ve Hurûf-u Mukattaa gibi Ulûmu'l-Kur'ân konularına ait görüşleri, tefsirini yaptığı sûreler üzerinden örneklendirilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Bu noktada eseri incelenen müellifin temas ettiği Kur'ân ilimlerine dair konulardaki görüşleri sadece nakledilmekle yetinilmemiş, müellifin görüşlerinin kendi içerisinde tutarlı olup olmadığı ve bu görüşlerin tefsir sahasında genel kabul görmüş anlayışa ne kadar uygunluk arz ettiği değerlendirilmiştir.

Üçüncü başlığın devamında müellifin tefsir anlayışının belirlenmesinde önemli bir nokta olan, eserin telifinde izlenen tefsir yöntemleri üzerinde durulmuştur. Bu

çerçevede yapılan incelemeye göre Abdülhay Celvetî'nin sûrelerin tefsirini, hem rivayet hem de dirayet yöntemine başvurarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Müellifin tefsirinde rivayet metodolojisine başvurduğu, ayetlerin tefsirinin; ayetle, hadisle, sahabe ve tabiûn kavline müracaat edilerek, iniş sebepleri, mekkî-medeni oluşu ve siyer ait veriler göz önünde bulundurulur ve sûrelerin fazileti ve havâssına dair rivayetler aktarılacak suretiyle yapıldığı, ilgili örnekler verilerek izah edilmiştir. Çalışmada müellifin rivayet yöntemiyle tefsirî açıklamalarda bulunduğu özellikle siyer rivayetlerini uzun uzadıya alıntılanması yerine daha öz bilgilerin vermesinin imkanı üzerinde durulmuş, sûrelerin fazileti ve havâssına dair rivayetler aktarılırken sahih rivayetlerin esas alınması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Hiçbir gerekçe ile mevzu ve kaynağı belirsiz rivayetlerin Kur'ân tefsirinde yer almamasının altı önemle çizilmiştir.

Çalışmada Abdülhay Celvetî'nin tefsir anlayışı ortaya konulması çerçevesinde tefsirinin dirayet yönü de ele alınmış, eserin bu noktada değerlendirilmesi yapılmıştır. Öncelikle Kur'ân'ın dirayet yöntemiyle anlaşılıp yorumlanmasında müracaat edilen başlıca ilimlere ve referanslara temas edilmiş, müellifin eseri bu kapsamda değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmada müellifin tefsir anlayışının dirayet yönü, tefsiri yapılan sûreler üzerinden irdelenerek delillendirilmiştir. Bu kapsamda ayetlerden örnekler verilerek müellifin tefsirinde yaptığı dilbilimsel, kelâmi, tasavvufî ve bilimsel izahlar ön plana çıkarılmış, ilgili ayetlerin tefsiri noktasında eserin dirayet yönü ortaya konmuştur. Özellikle kimi ayetlerin kelâmi izahları yapılırken sübjektif yorumların dikkat çektiğine işaret edilirken, bilimsel tefsirin problemlerinden hareket edilerek bilimsel tefsir kapsamında yapılan bazı izahların bugünkü bilimsel gerçekliklerle örtüşmediğine vurgu yapılmıştır. Çalışmanın kavramsal olarak nitelendirilebilecek bu ilk kısmı, başvuru kaynakların zikredilmesiyle tamamlanmıştır.

Çalışmanın ikinci kısmında ise tefsiri Abdülhay Celvetî tarafından yapılan ve üzerinde çeşitli düzeltme ve ilavelerin yapıldığı 11 sûrenin metni transkribe edilerek verilmiştir. Öncesinde metnin yayınlanmasında izlenen yöntem hakkında çeşitli teknik bilgiler aktarılmıştır. Bu bağlamda eserin metninin orijinalitesi korunarak lafızları üzerinde yapılan tasarruflar ve metnin anlaşılması noktasında yapılan tercüme ve tahrirler gibi ilmî katkılar bilgi mahiyetinde zikredilmiştir.

Çalışmanın Osmanlı dönemi tefsir mirasının ortaya çıkarılmasında önemli katkılar sunduğu düşünülmektedir. Özellikle tasavvufî bir gelenekten gelen ve farklı görev ve kimliklerle hayatın içerisinde yer Abdülhay Celvetî Efendi gibi şahsiyetlerin tefsir anlayışlarının bilinmesi ve ortaya koydukları eserlerin günümüzde tahlil edilip araştırılması, Kur'ân'ın bir hayat kitabı olması gerçekliğinden hareketle onun işlevsel yönünün toplumda ne kadar anlaşılıp anlaşılmadığı hususunda bugünün insanına tefsir ilmi ve İslâmî ilimler zaviyesinden bakıldığında pratikte bir karşılaştırma imkanı vermektedir. XVII. asır Osmanlı ulehasının Kur'ân anlayışı ve tefsir perspektifinin bir kesitinin elde edilmesini sağlayan bu ve benzeri çalışmaların ilim çevrelerince tefsirin kopuk halkası olarak görülen Osmanlı tefsirciliğinin

anlaşılmasında değerli olduğu düşünülmektedir. Araştırmanın dili ve üslubu akıcı olup, konular düzenli ve planlı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak çalışmada eserin rivayet yönü vurgulanırken “Havâssu’l-Kur’ân” kavramının anlam içeriğinin net bir şekilde anlaşılması bağlamında sadece kaynak gösterilmeyip metin içerisinde ya da dipnotta açıklayıcı bilgi verilmesinin, okuyucu açısından fayda sağlayacağı düşünülebilir. Çalışmanın, yazma eserler üzerinde yapılan bir araştırma olarak tefsir literatürüne yeni bilgiler sunması, içerik ve yöntem değerlendirmesinde bulunması bakımından alanına katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 6 (12), 2019, 409-411

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) Makale Kabul ve Yayın Esasları

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (pauifd), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından sorumlu editör(ler)ce incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir.

Yazarlara çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılınsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam **yedi bin beş yüz** kelimeyi (dipnotlar hariç) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise **iki bin** kelimeyi geçmemelidir.

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

STRUCTURED ABSTRACT (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tün makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD** sistemine göre hazırlanmalıdır.

https://www.isnadsistemi.org/dosyalar/Isnad_Atif_Sistemi_12-3_2018.pdf