

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 56 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2020



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 56 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2020



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ



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

Dr. Fatih Kurt

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

Dr. Elif Arslan

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

Ahmet Bulut

EDİTÖR
Editor

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

YAZI TAKİP
Secretary

Ahmet Dede

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

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

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

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

GRAFİK TASARIM
Technical Production

İleri Basım Mat. Amb. Reklam Tanıtım Yay.
ve Teknik Hiz. Tic. A.Ş.
B. Evler Mah. F. Çakmak 2 Cd. Güzelşehir Sit.
22 Villa No: 1 ANP/22 B. Çekmece/İSTANBUL
Tel: (0212) 454 32 55

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 56,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,
Avustralya Doları; 35, İsveç ve Danimarka
Kronu; 175, İsviçre Frangı; 35

BASIM TARİHİ
Publication Date

15.03.2020

Bu dergi ulusal  ULAKSİM,  SABİM ve  SÖBIAD veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve maktubuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Muhammed Asri bin Zeynelabidin, Malezya Perlis Müftüsü
Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İbrahim Hilmi Karslı, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Dr. Fatih Kurt
Dr. Elif Arslan
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

**İnceleme Komisyonu /
Review Committee**

Dr. Elif Arslan
Mustafa Çuhadar
Dr. Fatma Bayraktar Karahan
Dr. Lamia Levent Abul
Dr. Mehmet Nur Akdoğan
Salih Şengezer

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğü'nün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarıncı Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. 15 Eylül 2019 itibarıyla dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında dergimize iletilmesi gerekmektedir. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.
12. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/ araştırma / yorum) v.s yer almalıdır.
13. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.

B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayınlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayınlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
6. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, süre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl, 8/2).
10. Dipnotlar ve kaynakça için “İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)” esas alınmalıdır.
 - Kitap

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale

Dipnot Örnek: Mehmet Bulut, “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

Kaynakça Örnek: Bulut, Mehmet. “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildiriileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösterilişi düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	11
MÂLİKÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ İHTİLÂF / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> INTRA-SECT CONFLICT IN THE MALİKİ SCHOOL / <i>RESEARCH ARTICLE</i> HAFSA KESGİN	13
FIKİH USÛLÜNDE NÂSİH VE MENSUH OLMA YÖNÜNDEN İCMÂ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> IJMA IN TERMS OF BEING ABROGATOR AND ABROGATED IN FIQH METHODOLOGY / <i>RESEARCH ARTICLE</i> RECEP ÇETİNTAŞ	39
İSLÂM HUKUKUNDA SUÇ-CEZA DENGESİNİN ADALETLE İLİŞKİSİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> BALANCE OF JUSTICE AND PUNISHMENT IN ISLAMIC LAW / <i>RESEARCH ARTICLE</i> YAŞAR YİĞİT	67
ÂYETLER ÇERÇEVESİNDE EZANIN MUHTEVASININ TAHLİLİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> AN ANALYSIS OF ADHAN'S CONTENT WITHIN THE FRAMEWORK OF QUR'ANIC VERSES / <i>RESEARCH ARTICLE</i> FATİH TOK	95
ARŞİV VE MAHKEME KAYITLARINA GÖRE OSMANLI PAYİTAHTINDA YAŞLI OLMAK (16-18. YÜZYILLAR) / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> BEING OLD IN OTTOMAN CAPITAL ACCORDING TO ARCHIVES AND COURT RECORDS (16 TH -18 TH CENTURIES) / <i>RESEARCH ARTICLE</i> NEVZAT ERKAN	123
ŞEHZADE KORKUD'A GÖRE İMAN-KÜFÜR SINIRI / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE BORDERS OF FAITH-KUFUR ACCORDING TO SHAHZADE KORKUD / <i>RESEARCH ARTICLE</i> FATİH KURT	147
İMAM MÂTÜRİDÎ'DE AKIL, İNSANÎ DOĞA (TAB') ve FITRAT / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> REASON, HUMAN NATURE (TAB') AND FITRAH ACCORDING TO IMAM AL-MÂTÜRİDÎ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> OSMAN NURİ DEMİR	171
MOLLA SADRÂ'DA VÂCİBÜ'L-VÜCÛD'UN İSPATINDA BURHAN-I SİDDİKÎN / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> PROOF OF THE TRUTHFUL IN PROVING THE NECESSARY EXISTENCE IN MULLÂ SADRÂ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> SEDAT BARAN	205
GÜNÜMÜZ İMAM-MÜEZZİN İLİŞKİSİNE ÖRNEKLİĞİ AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER İLE MÜEZZİNİ BİLÂL-İ HABEŞİ ARASINDAKİ İLETİŞİM / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE COMMUNICATION BETWEEN THE PROPHET MUHAMMAD AND MUAZZIN BILAL AL-HABASHI AS A MODEL FOR TODAY'S IMAM-MUAZZIN RELATIONSHIP / <i>RESEARCH ARTICLE</i> RECEP ERTUĞAY	225

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi olarak her yılın ilk sayısında olduğu gibi bu yılın ilk sayısında da bazı yenilikler ile karşınızdayız. Zira Dergimizin akademik dünyada etki faktörünü artırmak bir diğer ifadeyle daha fazla ilim insanıyla buluşmasını sağlayabilmek önemli hedeflerimizden biri. Hakem ve yayın süreçlerinin titizlikle yürütüldüğü makaleler ile ulusal düzeyde bilinirliği oldukça artmış olan Dergimiz, akademisyenlerin hayli yüksek sayılarda makaleler ile tevaccühünü kazanmıştır. Buna ilaveten bu sayımızdan itibaren Dergimiz’de yayımlanan makalelerin uluslararası akademik camianın da istifadesine sunulmasını amaçlamaktayız. Bu sebeple 150 kelimelik Türkçe ve İngilizce yanında her makalede 750 kelimelik İngilizce geniş bir özete yer verilmesine karar verilmiştir. Diğer yandan İngilizce kaleme alınmış makalelere de artık Dergimiz’de yer verilecektir. Diyanet İşleri Başkanlığı olarak 2019 yılında yayın hayatına başlayan müstakil Arapça dergimiz (el-Mecelletu’l İlmiyyetu’l-Muhakkemetu li-Riaseti’ş-Şu‘uni’d-Diniyyeti’t-Turkiyye) yanında İngilizce makalelere yer vereceğimiz Diyanet İlmî Dergi ile de uluslararası düzlemde çok daha geniş bir sahaya ulaşılmış olacaktır.

Bu motivasyon ile hazırladığımız bu ilk sayımızda farklı ilmi disiplinlerden makaleler bulunmakta. İlk makalemiz Hafsa Kesgin’e ait “Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâf” başlıklı çalışma. Kesgin, makalesinde İslâm ilim geleneğinde “ihtilâf” kavramı üzerinde durmakta, özellikle mezhep-içi ihtilafları ortaya çıkaran tarihi arka planı Mâlikî mezhebi üzerinden ele almaktadır.

“Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensuh Olma Yönünden İcmâ” başlıklı Recep Çetintaş’a ait çalışmada ise İslâm hukukunun temel kaynaklarından kabul edilen icmânın başka delilleri ve başka delillerin de icmâi neshedip neshedemeyeceği konularında usulcüler arasındaki görüş ayrılıkları ele alınıp değerlendirilmektedir.

Bir diğer İslâm Hukuku makalesi Yaşar Yiğit’e ait olan “İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi” başlıklı çalışmadır. Suçlara genel maslahatın korunması ve devamlılığını sağlamayı hedefleyerek verilen cezaların suç ile mütenasip olması meselesini ele alan makale, İslâm Hukuku’nda suç-ceza dengesi konusunun ortaya konuluşuna da değinmektedir.

“Âyetler Çerçevesinde Ezanın Muhtevasının Tahlili” başlıklı makalede ise Fatih Tok, inananlar için sembolik bakımdan da hayli önemli yeri olan ezanın, lafızları bakımından âyetler çerçevesinde incelemekte, ezanda ifade bulan konuları yine âyetler ile temellendirmektedir.

Nevzat Erkan “Arşiv ve Mahkeme Kayıtlarına Göre Osmanlı Payitahtında Yaşlı Olmak (16-18. Yüzyıllar)” isimli makalesinde toplumun önemli bir kesimi olan yaşlıların Osmanlı döneminde korunmaları, bakılmaları ve ihtiyaçları vb. konularda nasıl bir durumda bulduklarını ortaya koymaktadır. Makale 16 ve 18. yüzyıllar arası ile sınırlı tutulmuş olmasına rağmen günümüz için de yaşlı bakımı hususunda önemli örnek uygulamalar ihtiva etmekte, İslâm medeniyetinin yaşlılar hususundaki tutumunu ortaya koymaktadır.

“Şehzade Korkud’a Göre İman-Küfür Sınırı” başlıklı makalede ise Fatih Kurt, Harîmî mahlası ile eserler kaleme alan Sultan II. Bayezid’in oğlu Şehzade Korkud’un (872-874/1467-1469) Şerhu elfâzi’l-küfr eserinde iman-küfür sınırı konusundaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Gerek dönemsel önemi gerekse ele aldığı tekfir konusu sebebiyle Şehzade Korkud’un bu eseri güncel bakımdan da önem arz etmektedir.

Osman Nuri Demir’in “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (Tab‘) ve Fıtrat” makalesi de güncelliğini koruyan “İnsanoğlu için aklın fonksiyonu ve önemi nedir? İşlevsel olmayan akıl, insanı aklın var edilişiyile hedeflenen gayeye ulaştırabilir mi? İnsan doğuştan bir tabiata sahip midir?” sorularına cevap aramakta, bu sorulara Ehl-i Sünnet kelâmının kurucusu da kabul edilen İmam Mâtürîdî’nin verdiği yanıtlar üzerinde durmaktadır.

Sedat Baran ise “Molla Sadrâ’da Vâcibü’l-Vücûd’un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn” başlıklı makalesinde Vâcibü’l-Vücûd’un varlığını mümkün varlıkları dâhil etmeden ispatlama çabasının sonucu olan sıddıkîn burhanını açıklamaktadır. Makalede, Molla Sadrâ’nın açıkladığı bu burhanın özellikleri, incelikleri yanında diğerlerinden farklarına da işaret edilmektedir.

Dergimizde yer alan son makale ise Recep Ertuğay’a ait olan “Peygamber ile Müezzini Bilâl-i Habeşî Arasındaki İletişim” isimli çalışmadır. Ertuğay çalışmasında din hizmetleri sınıfının en önemli iki temsilcisi konumunda bulunan imam ve müezzinlerin iletişimlerinin nasıl olması gerektiğini, her konuda en güzel örnek olan Allah Rasulü’nün müezzin Bilâl-i Habeşî ile olan iletişimine dayanarak ortaya koymaktadır.

Dergimizde yer bulan makalelerin ilim dünyamıza katkı sunmasını, gerçekleştirdiğimiz yeni düzenlemelerin de dergimizin yaygınlaşmasına yardımcı olmasını temenni ediyorum.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

MÂLİKÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ İHTİLÂF INTRA-SECT CONFLICT IN THE MALİKÎ SCHOOL

Geliş Tarihi: 15.02.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ HAFSA KESGİN

DR.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI / UZMAN VAİZ

orcid.org/0000-0003-3603-7422

hafsasenses@hotmail.com

ÖZ

İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren ortaya çıkan fikhî ihtilâf kavramı günümüzde de varlığını ve canlılığını devam ettirmektedir. Özellikle güncel meseleler bağlamında ihtilâf, zâhiren ayrılıkları ifade etmiş olsa da rahmet ve kolaylığın kaynağı olarak da işlev görmüştür. Hz. Peygamber döneminde sahabe arasında kendini gösteren ihtilaf sonraki dönemlerde de varlığını sürdürmüş mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte zirve noktaya ulaşmıştır. Zira farklı mezhep ve ekollerin temel dinamiği bir mesele hakkındaki ihtilafı görüşlerdir. İhtilâf mezheplerin teşekkül sürecinden sonra her mezhebin kendi içinde de vuku bulmuştur. Mezhep içi ihtilâf olarak isimlendireceğimiz bu durum esasen mezhep içinde ortaya çıkan farklı ekollerle ilişkilidir. Her ekolün coğrafi ya da ilmî yeterlilik farklılıklarına bağlı olarak oluşturduğu fikhî metodlar söz konusu bu ihtilâfın zeminini teşkil etmektedir. Tek bir mezhep içinde birden fazla eğilimin olduğu en tipik mezhep olarak Mâlikî Mezhebi zikredilebilir. Biz bu makalede ihtilâf kavramının kavramsal çerçeve ve tarihsel sürecini kısaca verdikten sonra "mezhep içi ihtilâf" olgusunun Mâlikî Mezhebi özelinde nasıl bir tarihî arka plana sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mâlikî Mezhebi, İhtilâf, Mezhep İçi İhtilâf.

ABSTRACT

The concept of conflict that emerged in the early periods of Islam still sustains its existence and spirit in almost every field. Coming into question particularly in the context of current issues, although conflict seemingly refers to differences, it functions as a tool of grace and easiness as well. Emerging among the Companions during the time of the Prophet first, this phenomenon continued at the time of the tabi'un (successors) and in the following periods, and peaked with the emergence of sects. This is because the fundamental dynamic of diverse sects and schools is the controversial views arising about an issue. In other words, conflicts come out as a natural consequence in the flow of life. While conflicts primarily emerged between different sectarian doctrines, they also arose within every sect and school following the process of formation. This situation that can be called as intra-sectarian conflict is essentially related to different schools within the sects. The fiqh methods created by every school depending on the differences in geography or scientific competence form the basis of such conflicts. The most typical school of Islam that entails more than one tendency in a single sect is the Maliki School. After providing the conceptual framework and historical process for the concept of conflict briefly, this paper attempts to reveal the historical background for the phenomenon of "intra-sect conflict" in the context of the Maliki School.

Keywords: Fiqh, Maliki School, conflict, intra-sect conflict.

INTRA-SECT CONFLICT IN THE MALİKİ SCHOOL

SUMMARY

The concept of fiqh conflict that arose in the early ages of Islam has sustained its existence and intensity till the present time. This phenomenon, which showed itself among the Companions (*sahaba*) during the Prophet's era, continued in the time of the successors (*tabi'un*) and later periods, and reached the peak with the emergence of sects. Following this process, it is observed that some leading names emerged in specific centers in the field of law. Although the fiqh conflict is essentially among the doctrines of different sects, it also occurred within each sect after their formation. The juridical methods performed by each school based on the differences in geography or scientific competency formed the basis for the conflict. Conflict is used as an opposite concept of consensus (*ijma*) and alliance (*ittifaq*) in the science of fiqh, and it means that the ulama, which had an alliance in the basic principles of the Qur'an and the Sunnah, had various opinions for the subjects related to worships (*ta'abbud*) and open to judicial opinion (*ijtihad*) due to various factors. It can be asserted that the process of the science of fiqh was a consequence of these various personal opinions; in other words, the person-centered schooling process. While the conflict had primarily occurred on different jurisprudence/law concepts before the sects were created, it arose within the same jurisprudence/law schools after the formation process of the sects. This phenomenon, which can be called as intra-sectarian conflict, was related to the employment of different methods in the inferences (*takhrij*) of the sectarian followers made from the methods of their sect leaders (*imam*). In other words, after gathering the views of the interpreter sect leaders (*mujtahid imams*), every member of the sect became busy memorizing the opinions and words of their imam. This led to a scientific accumulation in each sect, and sectarian followers conducted an activity within the structure of this accumulation. Although there was ordinarily an alliance in this field of activity, there were various judicial opinions on some subjects. It is an implication of this situation that works associated with the intra-sectarian conflict were composed in each sect.

In the Maliki sect, intra-sectarian conflicts emerged with the establishment of the sects, but in the period of development and stability, the conflicts showed itself with different features and

various effects. While some of the students of Imam Malik (d. 179/795), who grew up in his circle had attended his classes for many years, some of them could profit from his knowledge only for a short time. Scientific knowledge and mentality of the people who attended the classes were different from each other. Therefore, they returned to their countries with various methods of understanding, and consequently, different Maliki trends with various deduction methods appeared in different geographies. The first core of this conflict in the Maliki sect began to show itself as the intra-sectarian schooling. In the mentioned sect, the work, chronologically given, titled *Ihtilafu ashabi Mâlik ve akvalih* by Yahya b. Ishaq al-Leysi (d. 234/849) showed that the intra-sectarian conflict began as early as the third century according to the Hijri calendar. The work, titled *Ihtilafu Ibn al-Qasim ve Ashhab* by Yahya b. 'Omar al-Kinani (d. 289/902), as understood from its title, includes the differences of views between Ibn al-Qasim, the most prominent name of the Egyptian school, who was one of the Egyptian students of Malik and was at the forefront with distinctive views in the sect, and Ashhab, one of the representatives of the same school. Another compilation is the work titled *et-Tavassut beyne Malik ve Ibn Qâsim* by al-Jubair at-Tartushi (d. 378/994). The writing of the mentioned intra-sectarian conflicts continued until the Muteahhirin period.

Having emerged in the Maliki sect especially during the formation period, these conflicts were related to such factors as the personality of Imam Malik, his teaching method, and the abundance of his students. In the development period, the problem of defining the popular views in the sect arose, and every school regarded some views as more famous compared to others. This situation, which became more and more systematic, brought into the question on the choice of one of these popular opinions together with the period of stability. It led to the need for establishing preference rules in this period.

In the article, after briefly giving the conceptual framework of the concept of conflict, we seek to reveal the historical background of the “intra-sect conflict” phenomenon in particular to the Maliki sect.

GİRİŞ

İslâm Hukuku içinde ortaya çıkan mezhepler farklı metodolojik yaklaşımları sebebiyle birbirinden ayrılmıştır. Metodolojik farklılıklar teorik ve pratik düzlemde farklı görüşlerin/ihtilafların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda her bir fıkıh ekolü kendine özgü bir fikhî metod tercih etmiştir. Bu metod ya da görüş farklılığı sadece mezhepler arasında sınırlı kalmayıp mezhep içinde farklı eğilimlerin doğmasına da sebep olmuştur.¹

İhtilâf kavramı, sözlük anlamı itibariyle olumsuz bir olguyu çağrıştırmaktadır. Bu sebeple İslâm geleneğinde birlik olmanın mukabilinde kabul edilerek zemmedilmiştir. Ancak buna rağmen toplumsal değişim, bireysel ve metodolojik farklılıklar ihtilâfın doğal olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslâm fıkıh tarihinde ihtilâfın meşruiyetine dair tartışmalar yapılmış ihtilâfın lehine ya da aleyhine birçok yorum ortaya çıkmıştır. İhtilâfın cevazını kabul edenlere göre Kur’ân’da müşkil, mecâz gibi kapalı lafızların bulunması ihtilâfa neden olan temel göstergelerdir. Şayet ihtilâf olgusu meşru olmasaydı bizatihi Kur’ân metni bu durumu ortaya çıkaracak şekilde gönderilmezdi. Ayrıca her insanın akıl, zekâ, ilim, öğrenme, düşünme vb. kapasitelere sahip bulunma hususunda farklı olması ihtilâfa düşmeyi kaçınılmaz kılan diğer bir husustur. Hz. Peygamber’in kendisine indirilen vahiy metinlerinde cevabını bulamadığı mevzularda içtihad etmesinin ve sahâbeye de bu anlamda yetki vermesinin ihtilâfa yol açacağı malumdur. Diğer taraftan müçtehidin isabet etmesi halinde iki, hata etmesi durumunda ise bir sevap kazanacağını ifade eden hadis² ihtilâfın bir rahmet

¹ Söz konusu eğilimlerin en fazla ortaya çıktığı mezhep Mâlikî Mezhebi olmuştur. Zira mezhep içinde temelde bölgesel ve metodolojik farkların etkisiyle Mısır, Kayravân, Irak, Endülüs gibi çeşitli medreseler ortaya çıkmıştır. Bu medreselerin karakteristik özelliklerine dair daha fazla bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./ IX.-XI. Yy.)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004).

² Buhârî, “İ’tişâm”, 13, 21; Müslim, “Akdıye”, 15.

aracı olarak kullanılabilceğini gösteren bir ifadedir.³

İhtilâf olgusunun Hz. Peygamber döneminden itibaren söz konusu olan kadîm bir tarihî vardır. Sahabe dönemiyle başlayan bu durumun tabiûn döneminde de devam ettiği ve hukuk alanında belli merkezlerde bazı öncü isimlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Medine’de Said b. Müseyyeb (ö. 94/712), Mekke’de Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/733), Kûfe’de İbrahim en-Nehâî (ö.96/714) ve Basra’da Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi isimler öncülüğünde bölge merkezli bir ekolleşmeye doğru gidilmiş bunun sonucunda Hicâz, Kûfe ve Şâm gibi merkezler ortaya çıkmıştır.⁴ Bunların dışında kalan bölgeler söz konusu bu merkezlerin etkisi altında kalmış ve kendilerine has bir gelenek oluşturamamıştır.

Belli şahıslar öncülüğünde ortaya çıkan bu merkezlerin ayırım noktası, yaptıkları ilmî faaliyetlerinin temelinde rey ya da hadisi koymuş olmalarıdır. İki taraf arasında re’y ve hadise dayalı farklılıklar fikhî faaliyetlerin şekillenmesinde rol oynamıştır. Hicaz’da hadisler ve sahabe kavilleri Irak bölgesine göre daha çok dikkate alınırken, Irak’ın kozmopolit yapısı sebebiyle fitneye açık bir pozisyonda bulunması bu bölgenin hadislere karşı daha temkinli olmasını sağlamıştır.⁵

Tabiûn döneminden sonra öne çıkan ilim merkezleri öncülüğünde yapılan fikhî faaliyetler tedvîn edilmiş ve her merkez kendi düşünce ve görüşleri doğrultusunda telifler vermeye başlamıştır. Söz konusu bu fikhî faaliyetlerin ilk telif örnekleri de ihtilâf alanında verilmiştir, denebilir. Bu bağlamda İmâm Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) *er-Redd ‘alâ Siyeri’l-Evzâî*,⁶ İhtilâfı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ⁷ ve *Kitâbu’r-Redd ‘alâ Mâlik b. Enes, İmâm Muhammed’in* (ö. 189/805) *Kitâbu’l-Hucce fî ihtilâfi ehli’l-Kûfe*

³ Şükrü Özen, “İhtilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 21: 565.

⁴ Muharrem Kılıç, “Hukukî Görüş Ayrılıkları (İhtilâf) Ve Hilâfa Riayet (Mürââtü’l-hilâf) İlkesi Konusunda Şâtîbî’nin Yaklaşımı”, *Mârife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/2, (2005): 58.

⁵ M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 522.

⁶ Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed’e imlâ yoluyla devletler hukuku (siyer) konusunda bir kitap yazdırmıştır. İmâm Muhammed’e nisbet edilen ve es-Siyerü’s-sağir adıyla anılan bu eserdeki görüşler Evzâî tarafından kaleme alınan Kitâbu Siyeri’l-Evzâî adlı eserde tenkit edilmiş, Ebû Yûsuf da Evzâî’ye cevap vermek amacıyla söz konusu eseri telif etmiştir. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî’nin neşrettiği eser (Kahire: 1357), ayrıca el-Ümm’ün içinde Kitâbu Siyeri’l-Evzâî’i başlığıyla mevcuttur (7: 303-336). Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 264.

⁷ Ebû Yûsuf ilgili eserde hocaları Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ’nın ihtilâf ettiği hususları ele almıştır. Kitabı Ebû Yûsuf’tan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî nakletmiş Ebû’l-Vefâ el-Efgânî de yayımlamıştır. Ögüt, “Ebû Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 264.

ve ehli'l-Medîne,⁸ İmâm Şâfi'î'nin (ö. 204/820) *Kitâbu'r-Redd 'alâ Muhammed b. Hasan*, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Abdülhakem el-Mısırî'nin (ö. 268/882) *er-Redd 'alâ ş-Şâfi'î fi mâ hâlefe fihi'l-Kitâb ve ş-Sunne* ve *er-Redd 'alâ Ehli'l-İrâk* gibi eserleri zikredilebilir. Söz konusu bu eserler ortaya çıkan farklı ilim merkezleri arasında vuku bulan münazara ve ilmî faaliyetler çerçevesinde yapılan çabanın ilk ürünleridir. Bu ihtilâflar mezheplerin sistemleşmesinden sonra da mezhepler arasında olmaya devam etmiştir. Mezhepler arasında yaşanan bu ihtilâflara dair ilm-i hilâf/hilâfiyât adı altında müstakil bir ilmi gelenek dahi oluşmuştur. İhtilâfu'l-ulemâ tarzında eserler bu ilim çerçevesinde kaleme alınmıştır.⁹

Mezhepler arası ortaya çıkan ihtilâf her mezhebin kendi içinde de cereyan etmiştir. *el-hilâf beyn'el-ashâb* ve ya *hilâfu'l-ashâb* olarak nitelenen ifadeler bir mezhebin içinde olan ihtilâfları ifade etmek için kullanılmıştır. Mezhep içinde farklı görüşleri ele alan çalışmalar da yapılmıştır. Muhammed b. Haris el-Huşenî'nin (ö. 361 /971) *el-İttifâk ve'l-ihtilâf fi mezhebi Mâlik* ve *Kitabu Re'yi Mâlik ellezî hâlefehû fihi ashâbuh* adlı eserleri ve Hanefiler'den Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-nazar'ı*¹⁰ ve Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Manzûme*'si mezhep içi ihtilâfa örnek olarak verilebilecek eserlerdir. Mezhep içindeki ihtilâfı konu alan bu telifler her mezhep için söz konusu olmuştur. Ancak biz bu makalede fıkıh mezhepleri arasında mezhep içi ekolleşmesi ve ihtilâflarıyla ön planda olan Mâlikî Mezhebi'nde ortaya çıkan mezhep içi ihtilâf olgusunu kökenleri, sebepleri ve sonuçlarıyla dönemsel olarak ele alacağız.

1. Kavramsal Çerçeve

İhtilâf kavramı İslâm geleneğinde sadece fikhî anlamda ortaya çıkmamış

⁸ Eserde konuyla ilgili Ebû Hanîfe ve Medine ehlinin görüşleri delil ve gerekçeleriyle nakledilmiş ve değerlendirilmiştir. Konuların özellikle görüş ayrılığı olan tarafına vurgu yapılması ve iki ekolün görüşlerinin karşılıklı değerlendirilmesi eserin mukayeseli fikhin ilk örnekleri arasında kabul edilmesini sağlamıştır. Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 39: 41.

⁹ Söz konusu bu eserler reddiye niteliğinde olduğundan esasen hilâf ya da hilâfiyât alanında değerlendirilmektedir. Zira eserlerin isimlerinden de görüldüğü gibi her biri kendi mezhebinin diğer mezhebe karşı savunma amaçlı yazılmıştır. Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 7, 8, 9.

¹⁰ Söz konusu bu eser dokuz bölümden oluşmuştur. Eserin sadece iki bölümünde Hanefî müntesip imâmlarla diğer mezhep imâmları arasındaki ihtilâflara yer verilmiştir. Diğer altı bölüm mezhep içi ihtilâfları içermektedir. Bu bağlamda bu eser hilâf ilminin ilk örneği olarak kabul edilse de esasen mezhep içi ihtilâf ağırlıklıdır. Eserin içeriğinde mezhebin kendi imâmlarının ihtilâfına dair olarak bkz. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Kitâbu Te'sîsi'n-Nazar*, (Mısır: Matbaatu'l-Arabiyye, ts.), 27, 31, 44; Mezhep müntesibi olan imâmların diğer mezhep imâmlarıyla olan ihtilâfları için bkz. 47, 58, 59.

ihilâfin asıl ortaya çıktığı saha itikadî alanda olmuştur. Gerek fikhî gerekse de siyâsi anlamda söz konusu olan bu kavramın tanımının çalışma gereği sadece fıkıh alanına özel olarak yapılması gerekmektedir. Ancak fıkıh sahasına dair literatürde kavramla eş anlamlı olarak kullanılan hilâf, hilâfiyyât gibi tabirler mevcuttur. Söz konusu bu kavramlar arasındaki ilişkinin belirlenmesi, ihtilâf kavramının sınırlarının ve kapsamının belirlenmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda biz fıkıh perspektifinden bir tanımlamaya gidip özellikle mezhep içinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarını ifade eden bir kavram tanımlaması yapacağız.

1.1. İhtilâf Kavramı

Sözlük anlamı itibariyle “geride kalmak ve biri diğerinin yerine geçmek” manasındaki ihtilâf kavramı ıstılâhen ise “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak” manasında kullanılmıştır.¹¹ İhtilâf, ilk dönemlere nispet edildiğinde sahabe, tabiûn ve sonraki dönemdeki müctehidlerin görüş ayrılıklarını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu bağlamda literatürde zikredilen “ilmü'l-ihtilâf” tabiri ise söz konusu farklı görüşleri bilmek anlamında kullanılmıştır.¹² İhtilâf kelimesi hilâf ve hilâfiyyât kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanıldığından bu çalışma içindeki ihtilâfin kapsamını belirleme amacına matuf olarak hilâf ve hilâfiyyât kelimelerinin tanımlanması gereklidir.

1.2. Hilâf ve Hilâfiyyât Kavramları

Hilâfiyyât olarak da tanımlanan hilâf kavramı, belli ilim dalları yanında fıkıh konularına da uygulanmış cedel tekniği, mezhepler arası ihtilâfları ele alan ilim dalı olarak tanımlanmıştır. Literatürde hilâf kavramı ihtilâfla aynı ya da benzer olarak kullanılsa da esasen aralarında ince bir fark olduğu ifade edilmektedir. Hilâf daha ziyâde savunma ve ispatlama refleksiyle mezhepler arası ihtilâfa yönelik faaliyetleri kapsamakta iken ihtilâf daha geniş anlamıyla farklı görüşte olmayı içermektedir. İslâm âlimleri veya mezhepleri arasındaki farklı görüşleri ifade eden ve literatürde “hilâfen li fulân” tabiriyle ifade edilmek istenen şey, öne sürülen görüşe muhalif bir kanaatin olduğunu belirtmekle birlikte karşı görüşün zayıflığını da ima etmektedir.¹³ İslâm Hukuk tarihinde ihtilaf, hilâfiyyat ve reddiye eserleri, mezheplerin ortaya çıkması ve birbirlerine galip gelme mücadelesinin de etkisiyle, özellikle IV. yy'dan itibaren daha sistemli bir hukuk alanı oluşturmuşlardır. Bu yeni sistem, farklı mezhep gruplarının görüş ve metodlarını karşılıklı olarak inceleyen ve günümüzde “Mukayeseli İslâm Hukuku” adıyla nitelendirilen hilâf ilmidir.

¹¹ Özen, “İhtilâf”, 21: 565.

¹² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İhtilâfu'l-fukahâ, nşr. Muhammed Ali Beydun (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999/1320) Muhakkik girişi 6. Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 17: 527.

¹³ Özen, “Hilâf”, 17: 527.

Bu iki kavramın tanımlarından yola çıkarak ihtilâfın daha genel bir kapsamının olduğunu hilâf kelimesinin ise daha özel bir anlam çerçevesine sahip olduğunu ifade etmek gerekecektir. Mezhepler arası ihtilâf ve münazarayı ifade etme amaçlı kullanılabilir hilâf kavramı mezhep içi ihtilâfları kullanmaya elverişli görünmemektedir. Bu sebeple mezhep içi görüş ayrılığını ifade etmede ihtilâfla eş anlamlı kullanılan *hilâf* kavramı yerine *ihtilâf* kavramını kullanacağız.

1.3. Mezhep İçi İhtilâf Olgusu

Fıkıh ilminin disiplinleşme süreci zaten şahıs merkezli ekolleşme sürecinin bir sonucudur denebilir. Mezheplerin teşekkül ettiği dönemlerden sonra ise ihtilâfın farklı bir türü ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle ihtilâf farklı fıkıh/hukuk tasavvurları arasında cereyan ederken zamanla aynı fıkıh/hukuk ekolleri içinde söz konusu olmaya başlamıştır. Mezhep içi ihtilâf şeklinde ifade edebileceğimiz bu durum mezhep müntesiplerinin kendi imâmlarının usullerinden yapılan tahrîçlerinde farklı metodlar uygulamasıyla irtibatlı ortaya çıkan bir olgudur.

2. Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâf

İmâm Mâlik'in (ö.179/795) ders halkasında yetişen öğrencilerinin bir kısmı uzun yıllar boyunca derse iştirak ederken bir kısmı kısa süreliğine onun ilminden istifade edebilmiştir.¹⁴ Derslere katılan kişilerin ilmî anlayış ve zihniyetleri, algılama biçimleri birbirinden farklıdır. Bu durum onların farklı anlayış metodlarıyla ülkelerine dönmelerini sağlamış ve bunun sonucunda değişik coğrafyalarda farklı istidlâl metoduna sahip Mâlikî eğilimler ortaya çıkmıştır.¹⁵

Mâlikî Mezhebi içinde söz konusu bu ihtilâfın ilk nüveleri mezhep içi ekolleşmeyle başlamıştır. Bu türün en önemli teliflerinden birini veren İbn Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996) eserin mukaddimesinde şunları nakletmiştir: “*Bu eserimle fazla rivâyet naklederek insanları mutlu ediyorum, zira eser, Mâlikîler'in ihtilâflarının birçoğunu içeriyor, her kim kaviller arasında ihtiyârları/tercihleri bilmezse kendisini eksik bırakır. Bu sebeple eserde Sahnûn (ö. 240/854) , Asbağ (ö. 225/840) , İsâb. Dînâr (ö. 212/827) ve onlardan sonra gelen İbnu'l-Mevvâz (ö. 269/882), İbnu'l-'Abdûs (ö. 260/973) ve İbn Sahnûn (ö. 255/869) gibi eleştirilenlerin ihtiyârları/ter-*

¹⁴ İmâm Mâlik'in derslerine katılan öğrencileri arasında Abdullah İbn Vehb (ö. 197/812) gibi 31 yıl boyunca eğitim süreci devam edenler olduğu gibi bir sene kadar kısa bir eğitim dönemi geçiren öğrencisi de olmuştur. Söz konusu örnekler için sırasıyla bkz. Kâdî 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rîfeti e'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Saîd Ahmed E'râb (Rabât: Vizaretü'l-evkaf ve 'ş-şu'ûni'l-islâmiyye, 1403/1983), 3: 129, 380; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 11.

¹⁵ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 12.

cihleri vardır."¹⁶ Müellifin kullandığı bu ifadelerden mezhep içindeki ihtilâfların bilinmesinin kişisel fikhî birikimin kuvveti açısından önemli olduğuna bir vurgu olduğu gibi ihtilâf ve ihtiyârların henüz ilk dönem mezhep müntesipleri arasında vuku bulduğuna dair de bilgiler verilmiştir. Aynı şekilde Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) da "*ihtilâf bilmeyen birisinin fetvâ vermesi gerekmez, kavilleri bilmeyen birisinin de bana şu görüş sevimlidir demesi caiz olmaz*" diyerek mezhep içi kaviller arasındaki ihtilâfi bilmenin önemine vurgu yapmıştır.¹⁷

Mâlikî mezhebinde mezhep içi ihtilâfa dair kronolojik olarak verilebilecek ilk örnek Yahyâ b. 'Ömer el-Kinânî (ö. 289/902) tarafından kaleme alınan İhtilâfu İbni'l-Kâsım ve Eşheb isimli eserdir. Eser isminden de anlaşıldığı üzere mezhepte ihtilâflarıyla ön planda olan İbnu'l-Kâsım ve Eşheb arasındaki görüş farklılıklarını içermektedir.¹⁸ Bu manada yazılan diğer eser de Yahyâ b. İshâk el-Leysî (ö. 303/) *İhtilâfu ashâbi Mâlik ve akvâlihi*' dir. Diğer bir telif ise Kâsım b. Halef el-Cübeyrî et-Tartûşî (ö. 378/994) tarafından yazılan *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbn Kâsım fi'l-mesâil elletî ihtelefâ fihâ min mesâili Müdevvene* isimli çalışmadır.¹⁹ Muhammed b. Harris el-Huşenî'nin (ö. 361/971) *el-İttifâk ve'l-ihtilâf fi mezhebi Mâlik ve Kitabu Re'yi Mâlik ellezî hâlefehû fihî ashâbuh* isimli eserleri de mezhep içi ihtilâf literatürü arasında sayılabilecek eserlerdendir. Son olarak *Ibn 'Abdîberr (ö. 463/1071) de İhtilâfu ashâbi Mâlik ve ashâbihî*²⁰ isimli bir telif kaleme alan Mâlikî ulemâ arasında yerini almıştır.

Mâlikî mezhebinde ortaya çıkan bu ihtilâfların mezhebin teşekkül döne-

¹⁶ İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min ğayrihâ mine'l-ümmehâti*, nşr. Muhammed Haccî, (Beyrût: 1999), 12. Müellifin mezhep içi ihtilâfi da ele aldığı en-Nevâdirve'z-ziyâdât adlı telifi Mâlik'in döneminde Medine âlimleri ondan sonraki nesillerde ise Mâlik'in öğrencileri ve ilim meclisleri arasında oluşan farklı fikhî anlayışları ve mezhep içi okullar hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mikolas Muranyî, *Dirâsât fi masâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî*, trc. Sa'îd Buhayrî ve Diğerleri (Beyrût: Dârü'l-gâربی'l-islâmî, 1988), 180; 35, 63, 64; Esere dair daha detaylı bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, "en-Nevâdir ve'z-ziyâdât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 30-33.

¹⁷ Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtibî, *el-Muvafakât fi 'usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdullah Dıraz, (Kâhire: Dâru'l-ma'rife, ts.), 4: 105.

¹⁸ Kâdî 'Iyâz, *Terîbu'l-medârik*, 4: 359; Eser Hasan Hasanî Abdulvehhâb tarafından 1975 yılında basılmıştır.

¹⁹ Eser, Ebû Süfyân Mustafâ Bâcû tarafından 2005 yılında tahkik edilerek basılmıştır. Cübeyrî, ilgili eserinde İmâm Mâlik ve İbnu'l-Kâsım arasında 44 meselede ihtilaf olduğunu zikretmiş ve bu görüşlerin arasını uzlaştırmaya çalışmıştır. Kâsım b. Halef el-Cübeyrî, *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbnKâsım fi'l-mesâil elletî ihtelefâ fihâ min mesâili Müdevvene*, nşr. Ebû Süfyân Mustafâ Bâcû, (Tantâ: Dârü'd-diyâ', 1426/2005), 6.

²⁰ Muhakkik eserin giriş bölümünde bu telifin İmâm Mâlik ve öğrencileri arasındaki fikhî itilâflara hasredildiğini belirtmektedir. Ebû 'Ömer Yûsuf en-Nemerî İbn 'Abdîberr, *İhtilâfu ashâbi Mâlik ve ashâbihî*, nşr. Hamîd Muhammed Lahmer, Miklos Muranyî, (Beyrût: Dârü'l-gâربی'l-islâmî, 2003), 9.

miyle başladığını görüyoruz. Bunun böyle olması esasen mezhep imamının ilmî ve fikhî metoduyla bağlantılıdır. Teşekkül döneminde baş gösteren bu ihtilâflar mezhebin gelişme ve istikrâr döneminde farklı şekillerde devam etmiştir. Biz bu çalışmada mezhep içi ortaya çıkan ihtilâf olgusunu söz konusu bu dönemler çerçevesinde ele alacağız.

2.1. Teşekkül Döneminde Mezhep İçi İhtilâfın Ortaya Çıkma Sebepleri

Mezhebin teşekkül ettiği ilk dönemlerde dahi bir ihtilâftan söz edilmesi temelde İmâm Mâlik'in kişiliği ve ders metoduyla ilişkilidir. Zira o, derslerinde öğrencileriyle müzakere yapmayı, uzun tartışmalara mahal vermeyi, çok soru sorulmasını ve soruların yazılmasını eleştirmiş, çok konuşanın hata edeceğini vurgulamıştır.²¹ Bu etkenlerin yanı sıra onun ortaya koyduğu fıkıh usulü ilkelerinin çokluğu, kendisinden yapılan rivâyetlerin çokluğu ve farklılığı da söz konusu mezhep içi ihtilâfların ortaya çıkmasına etki eden başlıca sebepler olarak zikredilebilir. Aşağıda belirttiğimiz bu sebepleri ayrıntılı olarak ele alacağız.

2.1.1. İmâm Mâlik'in Kişiliği

İmâm Mâlik'in ilmî kişiliğinin kendisinden sonra Mâlikî fıkıh medreselerinin/ekollerinin ortaya çıkmasında büyük bir rolü vardır. Zira O, ilim meclislerinde farazî soru sorulmasını istememiştir. Rey fikhını esas alan 'Ali b. Ziyâd'ın (ö. 183/799) öğrencisi Esed b. Furât'ı (ö. 213/828) kendisine bu tarz sorular sorması üzerine Irâk'a yönlendirmiştir.²² Her ne kadar böyle olsa da o da her müçtehid gibi kendisine yöneltilen konular hakkında fetvâ vermiş ve bunun sonucunda kendisinden nakledilen rivâyet ve semâlar artmıştır.²³

Aynı şekilde İmâm Mâlik'in kendi usulü çerçevesinde hükme vardığı meseleler dışında hakkında hükme varmadığı meselelerde de mezhep müntesipleri farklı metodlar kullanmışlardır. Bazıları bu yeni meseleye İmâm'ın koyduğu usul çerçevesinde cevap ararken bir kısmı da ortaya konan benzer bir meselenin hükmünden tahrîç metoduna dayalı olarak bir çözüm getirmiştir. Bu durum ise mezhep içinde farklı hüküm ve görüşlerin/ ihtilâfların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁴

2.1.2. İmâm Mâlik'in Ders Metodu

Mâlik'in derslerinin temelini fıkıh ve hadis bilgisi oluşturmaktadır. Yapmış olduğu derslerinde izlediği metod gereği bazıları tarafından ehl-i hadîs olarak nitelenmiştir. Ancak Mâlik, fıkıh ve sünnet geleneğini sürdür-

²¹ Kâdî 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1: 90; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 12.

²² Kâdî 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3: 293.

²³ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 12.

²⁴ 'Abdulazîz b. Sâlih el-Halîfî, *el-İhtilâfu'l-fikhî fi'l-mezhebi'l-Mâlikî mustalahâtuhu ve esbâbuhu*, (Mağrib:Dârü'l-hadîsi'l-hasenîyye, 1414/1993), 4.

ren ve bu dönemde daha da belirginleşen ehl-i hadîs ve ehl-i rey şeklinde nitelenen iki ayrı metodu mezceden bir ilim meclisi oluşturmuştur. Bizzat kendisinin kaleme aldığı ve hem hadîs hem de fıkıh birikimini yansıtan *el-Muvattâ* adlı eseri bu anlayışı en somut şekilde yansıtmaktadır.²⁵ Bu bağlamda derslerine iştirak eden öğrencileri arasında ehl-i hadîs metodunu takip edenler bulunduğu gibi ehl-i reyin ilmi metodunu benimseyenler de bulunmaktaydı. Aynı ders halkasında bulunanların farklı zihin anlayışlarına sahip olmasının ihtilâfları da beraberinde getireceği açıktır.

2.1.3. İmâm Mâlik'in Usûlü'nün Çokluğu

Mezhepler içinde delil türlerinin çeşitliliği açısından en zengin usûlî ilkeye sahip olduğu ifade edilen mezhep Mâlikî Mezhebi'dir.²⁶ Usûlcüler arasında mezhepte itibar edilen usûl ilkelerinin sayısının 500 kadar olduğunu iddia eden ulemâ vardır.²⁷ Usûl ilkelerinin fazla olması farklı coğrafyalarda ortaya çıkan sorunlara daha çeşitli hükümlerin verilmesini sağlama açısından olumlu olarak değerlendirilebilirken beraberinde farklı görüş ve itilâfları da getireceği açıktır.

2.1.4. İmâm Mâlik'in Talebelerinin Çokluğu ve Rivâyet Farklılıkları

İmâm Mâlik'in ilim meclisleri, içerik olarak çeşitli olması yanında iştirak eden öğrencilerin sayısı da fazla idi. el-Bukâ'î Yahyâ el-Kindî'den şöyle bir olay nakletmektedir: “Yahya 'ya sizin mezhebinizde ihtilâfın çok olmasının sebebi nedir? diye sorulduğunda O, şöyle cevap verdi: İmâm'ın zamanında benzerleri çoktu, ondan şifâhen ilim alan müçtehid veya içtihad yapmaya yakın iki bin kişi vardı”.²⁸ Farklı bölgelerden gelen öğrencilerinin bir kısmı onun hadîs derslerine iştirâk ederken bazıları fıkıh derslerine ilgi göstermiştir. İbnü'l-Kâsım, İbn Vehb (ö. 197/812) ve Eşheb (ö. 204/819) gibi bazı öğrencileri ise her iki meclise de katılıyordu. Özellikle fıkıh ve fetvâ konusunda Mâlik'den işittikleri fetva ve hükümleri, meselelere verdiği cevapları *semâ* adı altında kayıtlar altına alıyorlardı.²⁹

²⁵ Muvattâ', Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *el-Mecmû'* isimli eserinden sonra İslâm Hukuku alanında yazılan ilk fıkıh kitabı ve hukuk külliyatı olarak kabul edilmektedir. Ali Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 1997), 77; Eserin hadîs ve fıkıh alanındaki değerine dair daha geniş bilgi için bkz. Mâlik, b. Enes Ebî Abdillâh, *Muvatta'(Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, I-II*, (Beyrut: Daru'l-gârbi'l-islâmî, 1997), Mukaddime, 1: 44-45.

²⁶ Eyüp Saîd Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 524.

²⁷ Ömer Cîdî, *Mebâhisun fi'l-mezhebi'l-Mâlikî bi'l-Mağrib*, (yy: Dâru neşr: 1993), 64.

²⁸ Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Nazmü'l-'ıkyân fî a'yân ni'l-a'yân*, nşr. Philip Hittı (Beyrut: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, ts.), 177.

²⁹ *Semâ'u İbn Kâsım, Semâ'u Eşheb, Semâ'u İbn Vehb, Semâ'u İbn Mâcişun* gibi telifler söz konusu bu çabanın ürünleri ve Mâlikî Mezhebi'nin ilk telifleri olarak zikredilebilirler.

Mâlik'in tadrîs faaliyetleri uzun sürdüğünden ve bu dönemlerde derse iştirâk eden öğrencilerinin ondan farklı dönem ve sürelerde ders aldığından naklettikleri rivâyet ve mesâillerde farklılıklar söz konusu olmuştur.³⁰ Bu farklılığın sebebi, Mâlik'in eserin tedvînini elli yıl gibi uzun bir sürece yayması ve bu süre zarfında esere sürekli müdahale ederek onu tashîh etmesi şeklinde ifade edilmektedir.³¹ Mesela Mısır ulemâsından Abdillâh b. Vehb'in naklettiği Muvattâ rivâyetinin diğer rivâyetlere nazaran çok farklı olmasının, eserin Mâlik'e değil kendisine nispet edilmesine sebep olduğu ifade edilmektedir.³²

Rivâyet farklılıklarının sebepleri arasında Mâlik'in ilim metodundan kaynaklanan sebepler de zikredilebilir. Zira o, kendisinin sürekli gelişme ve değişme halinde olduğunu ifade etmiş ve kendisine sorulan birçok meseleye bilmiyorum cevabı vermiştir. Şâyet yeni bir bilgi öğrenirse fetvâ ve hükmünü değiştireceğini belirtmiş ve bunu pratik olarak da uygulamıştır. Bunun sonucunda kendisinden bir meseleye dair farklı kanaatler nakledilmiştir. Onu farklı zaman ve sürelerde dinleyen farklı öğrencileri de Mâlik'ten farklı rivâyetler de bulunmuşlardır.³³

2.1.5. Öğrencilerinin Fikhî Anlayış ve İstidlâl Metodu Farklılıkları

Mâlik'in derslerine katılan öğrenciler Mısır, Endülüs, Medîne, Irâk gibi farklı muhitlere mensuptu. Dolayısıyla her biri ait olduğu yerel çevrenin örf ve adetleriyle ilişki içindeydiler. Bu bağlamda mezhep dâhilinde dünyanın çeşitli yerlerinde farklı eğilimler ortaya çıktı. Her okul ortaya çıktığı bölgenin şartlarına uyum sağlayacak fetvâ ve hükümleri esas aldı.³⁴ Medîne'de daha Mâlik'in sağlığında³⁵ Medîne ekolü şekillendi ve onun vefatından sonra Osmân b. 'Isâ b. Kinâne (ö. 185/801), Abdülmelik İbn el-Mâcişûn (ö. 212/827), Mutarrif b. Abdullâh (ö. 220/835) gibi önde gelen öğrencileri tarafından devam ettirildi. Medîne ekolü hadisi kabul, reyî ve farazî meseleleri reddetmesiyle temayüz etmiştir. Bu hususta Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 243/857) şu ifadeleri nakletmiştir: “*Abdurrahmân b.*

³⁰ Mâlik'den yapılan rivâyet ve semâların Muvattâ rivâyetlerinde de söz konusu olduğu görülmektedir. Kâdî 'Iyâz *Muvattâ* rivâyetlerine dair, semâ yoluyla alındığı net olarak bilinen ve ya kesinti olmaksızın nakledilen rivâyetlerin elli sekiz tane olduğunu ifade etmektedir. Kâdî 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 89; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 12.

³¹ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 12.

³² Her ne kadar söz konusu eserin İbn Vehb'e ait olduğunu belirtenler olsa da Türkî bu telifin Mâlik'e nispetinin yapılması gerektiğini belirtmiştir. Adulmecîd Türkî, *et-Tasdir (Muhakkikin yazdığı giriş)*, Mâlik b. Enes, Muvattâ' Rivâyetü Abdillâh b. Mesleme el-Ka'nebi, nşr. Abdulmecîd Türkî (Beyrût: 1999), 5-64, 11.

³³ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 12.

³⁴ Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Huseyn b. Hasân İbni'l-Cellâb, *et-Tefrî'*, nşr. Huseyn b. Sâlim (Beyrût: Dârü'l-gârbî'l-islâmî, 1997), 1: 92.

³⁵ Ebû 'Ömer Yûsuf en-Nemerî, İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ fî fedâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, nşr. A. Ebû Gûdde (Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1417/1997), 100.

Kâsım'ın yanına gittim, bana nereden dedi, ben de Abdullâh b. Vehb'in yanından dedim. Bana: Allah'tan kork, amel bu hadislerin çoğuna göre değil dedi. Sonra Abdulah b. Vehb'in yanına gittim. Bana nereden dedi, ben de İbnu'l-Kâsım'ın yanından dedim. Bana: Allah'tan kork bu meselelerin çoğu reydir." Bu nakli yapan Yahyâ b. Yahyâ, İbnu'l-Kâsım'ın kendisiyle amel edilmeyen hadise ittibâ edilmeyeceği, Abdullah b. Vehb'in de rey'in baskın olmaması ve çoğaltılmaması hususunda uyarıda bulunmaları bakımından iki metodun da isabetli olduğunu savunmuştur.³⁶ Medîne ekolü Mâlik'in vefatından yarım asır sonra önemini yitirse de görüşleri mezhep içinde etkili oldu ve bu durum mezhep içindeki ihtilâfları artıran bir etken oldu.

Mâlik'in ders halkasında yetişen öğrencilerinin ondan yaptıkları rivayetlerinin farklılıkları yanında yeni bir mesele karşısındaki tavır ve metodları da farklıydı. Bu bakımından onun öğrencilerini, rey ve içtihad etmekten imtina edenler ve yeni meselelerde rey ve içtihad etmekten kaçınmayıp mezhep içi istidlâl yapanlar olmak üzere iki grupta tasnif etmek mümkündür.³⁷ Söz konusu bu iki grup arasındaki istidlâl metodu ve fikhî anlayış farkını daha dakik ortaya koyabilmek için her iki sınıfa mensup olan tipik şahsiyetler üzerinden gitmek gereklidir. Bu bağlamda coğrafî olarak aynı yere mensup olsalar da fikhî anlayışları birbirinden farklı olan İbnu'l-Kâsım, Abdullâh b. Vehb ve Eşheb b. Kays örnek olarak zikredilebilecek isimlerdir. Daha önce Mâlik'in öğrencilerinin bir kısmının hadis bir kısmının fikhî meclisine öncelik verdiğini ancak bu üç ismin her iki ders halkasına da katıldıkları ifade edilmiştir.

Mezhebin teşekkül sürecinde meydana gelen ehl-i hadîs ve ehl-i rey ayrımı haricinde mezhep içinde farklı bir ihtilâf türü daha ortaya çıktı. Söz konusu bu ihtilâfın temel dayanağı Mâlik'ten nakledilen semâların birbirinden farklı olmasıdır. Diğer bir ifadeyle mezhebin yayıldığı çevrelerde farklı farklı isimlerin semâları esas alındı. Bu bağlamda Irâk çevresi İbn Abdülhakem'in (ö. 268/881) semâlarını esas kabul ederken, Mağrib ve Mısır ekolleri rivâyetler arasında bir ihtilâf olması durumunda İbnu'l-Kâsım'ın semâlarını tercih etmişlerdir. Bu hususta şu ifadeler dikkati çekmektedir: "*Bağdâd ehli diğerlerine nazaran İbn Abdülhakem'in Muhtasar'ına önem verirler. Onlar bir meseleye dair iki kavil bulurlarsa İbn Abdülhakem'i öne alırlar. Kayravanlıların ise İbnu'l-Kâsım'ı öne alarak zıtlığa (el-*

³⁶ Kâdî 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3: 387.

³⁷ Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), Ka'nebî (ö.221/836) ve İbn Vehb gibi öğrencilerinin önderliğini yaptığı ehl-i hadîs taraftarlarını birinci gruba, Mısırlı öğrencilerinden İbnu'l-Kâsım ve Esed b.Furât'ın (ö. 213/828) başını çektiği ehl-i rey taraftarlarını da ikinci gruba örnek verebiliriz. Ehl-i hadîs ve ehl-i rey arasındaki fikhî istidlâl metoduna dair daha geniş tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadîs Mücadelesi", *İslâmiyât*, 23. (2004): 59-74.

aks) sebep oldular”³⁸ Mağrib bölgesinde Sahnûn’un (ö. 240/854) *el-Müdevvene*’si esas alınırken Endülüs’te İbn Hâbib’in *el-Vâdhâ* ve Utbî’nin *el-Müstahre*ce adlı telifleri başvuru kaynağı olmuştur.³⁹

Mezhebin teşekkül ve tesis döneminde İmâm Mâlik’in rivâyetleri, öğrencilerinin akvâl ve semâlarının toplanması ve bunun yanı sıra söz konusu bu akvâl ve rivâyetlerin farklılığıyla temâyüz etmiştir. Bu bağlamda mezhebin itimât ettiği ümmehât ve devâvîn eserleri tedvîn edildi. Söz konusu bu eserler İmâm Mâlik’in öğrencilerinin semâ ve içtihadları yanı sıra Mâlik’den herhangi bir rivâyetin gelmediği konularda da yapılan tahrîçleri içeriyordu. En son telif edilen devâvîn eseri Kâdî İsmâil’in (ö. 282/895) *el-Mebsût*’u olmuştur. Mezhebin temel metinleri olarak kabul edilen bu telifler dışında onlar kadar önemli diğer telifler de vardır. Yaklaşık dört yüz cilde ulaşan *Semâ’âtu İbn Mâcişûn*, otuz kitâba ulaşan *Semâ’âtu İbn Vehb*, yirmi kitap olarak kaleme alınan *Semâ’âtu Eşheb* ve *Semâ’âtu Abdirrahmân* mezhepte itibar edilen ümmehât dışındaki telifler olarak zikredilebilir. Bu alana dair en son kaleme alınan semâât İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî’nin *Nevâdir ve’z-ziyâdât* adlı eseridir. Bu eser devâvinde bulunan farklı meseleleri toplamasından dolayı mezhep içinde mezhebî fikhî ihtilâflarıyla ön plana çıkmıştır.⁴⁰

Ferdî ihtilâfların mezhepte ele alındığı en önde gelen telif İbn Abdilberr’in (ö. 463/1071) *İhtilâfu Mâlik ve ashâbihî* isimli eseridir. Bu manada öne çıkan isim İbnu’l-Kâsım olduğundan h. IV. (X.) asırda Mâlik ve İbnu’l-Kâsım arasındaki ihtilâfları giderme çabaları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda *el-Müdevvene* çerçevesinde kaleme alınan en önemli çalışma Kâsım b. Halef el-Cübeyrî et-Tartûşî’nin (ö. 378/994) *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbn Kâsım fi’l-mesâil elletî ihtelefâ fihâ min mesâili Müdevvene* isimli eseridir. Cübeyrî iki imam arasında ortaya çıkan ihtilâfları uzlaştırmaya çalışmış, genelde İmâm Mâlik’i tercih etmiş ve böyle meselelerin sadece 44 tane olduğunu vurgulamıştır.⁴¹

İbnu’l-Kâsım ile aralarında ciddi ihtilâflar olduğu belirtilenlerden biri de aynı ekole mensup olan Eşheb b. Kays’tır. Sahnûn sonrası dönemde Kayravân’da etkili olan isimlerden Yahyâ b. ‘Ömer el-Kinânî’nin (ö. 289/902)

³⁸ İbnü’l-Cellâb, *et-Tefrî*, 1:129; Venşerîsî, Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi’yârü’l-mu’rib ve’l-câm ‘u’l-Mağrib ‘an fetâvâ ehl-i İfrikiyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, nşr. Muhammed Haccî (Beyrût: Dâru’l-gârbî’l-İslâmî, 1401/1981), 1: 211.

³⁹ Halîfî, *el-İhtilâfu’l-fikhî*, 112-113.

⁴⁰ Mikolas Muranyî, *Dirâsât fî masâdri’l-fikhi’l-Mâlikî*, trc. Sa’îd Buhayrî ve Diğerleri (Beyrût: Dâru’l-gârbî’l-İslâmî, 1988), 180; Necmuddîn el-Hentâtî, *el-mezhebu’l-Mâlikî bi’l-gârbî’l-İslâmî ilâ muntasafî’l-karni’l-hâmis el-hicrî*, (Tûnus: Tebrü’z-zamân, 2004), 211.

⁴¹ Kâsım b. Halef el-Cübeyrî et-Tartûşî, *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbn Kâsım fi’l-mesâil elletî ihtelefâ fihâ min mesâili Müdevvene*, nşr. Ebû Süfyân Mustafâ Bâcû (Tantâ: Dâru’d-diyâ’, 1426/2005), 6.

teelif ettiği *İhtilâfu İbni'l-Kâsım ve Eşheb* isimli eser bu durumu net bir şekilde ortaya koymasından önemlidir.⁴² Aynı ekole mensup olan İbnu'l-kâsım ve Eşheb arasındaki bu ihtilâfın en temel sebebi fikhî metod farklılığına dayandırılabilir. Zira İbnu'l-Kâsım hocası İmâm Mâlik'in görüş ve usûlü çerçevesinde bir fikhî faaliyet gerçekleştirirken Eşheb fikhî istidlâlinde sadece hocası Mâlik'in görüşleriyle sınırlı kalmamıştır.⁴³

İbn Habîb (ö. 238/852) *el-Vâdihâ fi's-sünen ve'l-fikh* adlı eserinde İmâm Mâlik ve öğrencilerinin fikhî görüş ve fetvâlarını nakletmiş bunun yanı sıra kendi yorum ve tercihlerini de ilave ederek bir tahric faaliyeti de gerçekleştirmiştir.⁴⁴

Mezhep içinde ortaya çıkan bu farklı eğilimlerin mezhep içi ihtilâfı artırma ve derinleştirme noktasında büyük bir rol oynadığı görülmektedir. Her ekol kendi meşâyihinin rivâyet ve usûlü çerçevesinde içtihad ve tahric faaliyeti gerçekleştirmiştir. Esasen bütün ekoller arasındaki farkın en temel sebebinin, İmâm Mâlik'in Muvattâ'da amel kavramına yüklediği anlamın muğlaklığı oluşturmuştur. Zira söz konusu bu ekolleri arkasında İrâklıların bulunduğu Medîne Ekolü ve arkasında Mağriblilerin bulunduğu Mısır ekolü şeklinde genel olarak iki kategoride kabul edebiliriz. Her iki ekolün en bariz metod farkı, bir tarafın haberin sıhhatli olması halinde amele itibar etmemesi diğer tarafın ise amele aykırı olan habere itibar etmemesi şeklinde ifade edilebilir. Özet olarak ifade etmek gerekirse bu dönemde ihtilâfın ortaya çıkma sebepleri arasında başta Mâlik'in kişiliği ve tedris metodu gelirken öğrencilerinin çokluğu ve fikhî çevrelerin çok olması da ikinci derecede etken olmuştur, denebilir.

2.2. Gelişme Döneminde Mezhep İçi İhtilâf

IV. (X.) yüzyılla birlikte teşekkül döneminde birbirinden farklı Mâlikî müntesipleri, aralarında muhkemleşen ilmî münasebet vesilesiyle mezhep birikimi içinde tercih edilen rivayetler yanında Mâlikî fikhînin telif ve tedris biçimleri hususunda daha da yakınlaşmışlardır. Gelişme dönemi olarak ifade edilen esasen mütekaddimîn döneminin bitmesiyle başlayan müteahhirîn dönemidir. Diğer bir ifadeyle İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'den sonraki dönem kastedilmektedir.⁴⁵ İbn Ebî Zeyd kendi dönemindeki bütün Mâlikîlerle ilmî irtibatlar kurmuştur. Bu gelişmeyle aynı minvalde olarak Mâlikî fakihleri, İbn Ebî Zeyd'in *er-Risâle*'si ve İbnu'l-Cellâb'ın *et-Teḫrîḫ*'i gibi, ana kaynaklar içindeki belli kitabı tek temel dayanak olarak kullanmayan

⁴² Kâdî 'Iyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4: 358.

⁴³ İbnu'l-Kâsım ve Eşheb arasındaki söz konusu bu ihtilâfın daha detaylı tahlili için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 48.

⁴⁴ Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 19: 511; Muranyî, *Dirâsât*, 52.

⁴⁵ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27: 521.

ve belli bir ekolü refere etmeyen fıkıh eserleri yazmaya başlamışlardır. İbnu'l-Kâsım'ın mezhep içi tercih mekanizmasında Mâlik'ten sonra gelmesinin bütün Mâlikilerce kabul edilmesi de bu dönemde olmuştur. “Mâlik'in görüşü hakkında ihtilâf olursa söz İbnu'l-Kâsım'ındır.” ilkesi Mâlikî çevrelerin hemen hepsinde benimsenmiştir. Söz konusu bu kuralın ortaya çıkmasından sonra mezhebin temel eserlerinin *el-Muvaṭṭa'*, *el-Müdevvene* ve diğer ümmehât eserleri şeklinde olması hususunda bir ittifak oluşmuştur.⁴⁶

Gelişme döneminde mezhep içinde belli konularda ittifak ve yakınlaşma olsa da ihtilâfın olduğu hususlar da devam etmiştir. Bu bağlamda dönemin en belirgin özelliği mütekaddimîn ve müteahhirîn arasındaki ihtilâflardır.⁴⁷ Bunun yanı sıra İmâm Lahmî (ö. 478/1085), Mâzerî (ö. 536/1141), İbn Rüşd (ö. 520/1126), Kâdî 'Iyâz (ö. 544/1149) gibi mezhep içinde eleştirile-riyle temâyüz eden isimler ön plana çıkmıştır.

Gelişme döneminde mezhep içi ihtilâfın devamını sağlayan unsur mezhep içi istidlâl usûlünde muteber kabul edilecek görüşlerin belirlenmesi problemidir. Bu bağlamda en fazla tartışılan konu mezhep içinde meşhur kabul edilebilecek görüşlerdeki kriterlerin neliğidir. Diğer taraftan hemen her ekolde itimâd edilecek temel eser olarak *el-Müdevvene* kabul edilse de *el-Müdevvene* üzerindeki yorumlama faaliyetlerindeki farklılıklar gelişme döneminde mezhep içi ihtilâfın temel dinamikleri arasında yerini almıştır.

2.2.1. Mezhep İçinde Meşhur Görüşlerin Tayini Sorunu

Mâlikî mezhebinde meşhûr, râcih gibi görüşlere dair işlenecek konu esasen çok daha geniş çaplı bir araştırmanın konusudur. Bu sebeple biz bu konu başlığında meşhûr kavramını mezhep içi ihtilâfa etkisi açısından ele aldığımızdan daha detaylı tahlillere girmeyeceğiz.⁴⁸ Mâlikî fıkıh tarihinde h.VI. asra geldiğinde yeni bir döneme girilmiştir. Tercih asrı olarak ifade edilen bu yeni dönemde, meşhûr olan görüşlerin diğerlerinden ayırt edilmesi çabası hakim olmuştur.⁴⁹ Zira mütekaddim ulemâ istilâhında meşhûr kavramına yüklenen anlam bu dönemin terminolojisinden farklılık arz etmektedir. İlk dönem ulemânın eserlerinde kullandıkları “hâze meşhurun kavlu Mâlik” ifadesinde meşhûr tabiri sonraki dönemdeki mezhepte meşhur olan görüş manasında kullanılmamış bu tabirle *İmâm Mâlik'in görüşünün bu olduğu, bu görüşün ihtilafsız Mâlik'e ait olduğu* anlatılmaya çalışılmıştır.⁵⁰

⁴⁶ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27: 521.

⁴⁷ Ömer Cidî, *Mebâhisu fi'l-mezhebi'l-Mâlikî bi'l-Mağrib*, (yy: Dâru neşr. 1993), 50.

⁴⁸ Söz konusu kavramların mezhepteki anlam çerçevesine dair daha detaylı bir tahlil için bkz. Hafsa Kesgin, *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği*, (Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 151-156.

⁴⁹ Muhammed İbrâhîm 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye*, (Dübe: Dâ-rü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-islâmiyye ve ihyâi't-turâs, 2000), 32-33.

⁵⁰ 'Acridî Fehîm, *el-Mesâilü'l-fikhiyye el-muhtelif fi teşhîrîhâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*,

Müteahhir döneme gelindiğinde Mâlikî ulemanın *meşhûr* kavramına dair tanımlamaları farklılık gösterdiğinden kavramın tanımına yönelik bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Diğer taraftan diğer kaviller arasında *meşhûr* görüşün konumunun İmâm Mâzerî’den önce çok açık olmadığı bu sebeple mezhep içindeki farklı rivâyet ve ihtilâfların mezhebi zor duruma düşürdüğü ve hatta Doğu’da Hanefî ve Şâfi’î mezhebinin tercih edilmesinin dahi bu sebebe bağlı olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Mâzerî’nin çabalarının kavramın tanım ve çerçevesinin belirlenmesinde çok etkili olduğu belirtilmiştir.⁵¹

Kavrama dair “delili kuvvetli olan, İbnu’l-Kâsım’ın *el-Müdevvene*’deki sözü, söyleyeni çok olan” şeklinde üç farklı görüş serdedilmiştir.

İbn Huveyz el-Mendâd (ö. h. IV. asır sonları) meşhur kavramına yönelik *delili kuvvetli olan* tanımını tercih etmiş, mezheb mesâillerinin bu manaya delâlet ettiğini ve İmâm Mâlik’in de bir ihtilâf durumunda *söyleyeni çok* olan yerine *delili kuvvetli olanı* tercih ettiğini vurgulamıştır.⁵² Aynı şekilde İbn Beşîr (ö.) ve mezhepte yeni ortaya çıkan meseleler hususunda çalışmaları olan Abdüsselâm et-Tesûlî (ö. 1258/1842) de *meşhûr*un *delili kuvvetli olan* şeklinde tanımlanmasının doğru olduğunu beyan etmiştir.⁵³

İrâklıların aksine Mağrib ulemasının ıstılâhında meşhur görüşlerin kaynağı *el-Müdevvene*’dir. Kavramla alakalı farklı tanımlamaların bulunması her bir Mâlikî ekolün mezhep içinde serdedilen görüşler arasından belli görüşleri tercih etmeleriyle temellendirilebilir. Mezhep içinde meşhurun mertebeleriyle ilgili hiyerarşi şu şekildedir: *İmâm Malik’in İmâm-ı Azam olması hasebiyle Müdevvene’deki sözü, İbnu’l-Kâsım’ın Müdevvene’deki görüşüne nazaran daha evladır: İbnu’l-Kâsım’ın Müdevvene’deki sözü de Mâlik’in görüşünü en iyi bilen olması hasebiyle diğerlerinin Müdevvene’deki sözlerinden daha evladır. Diğerlerinin Müdevvenede’ki sözleri, Müdevvene’nin sıhhat bakımından önde olması hasebiyle İbn Kâsım’ın Müdevvene dışındaki eserlerde olan sözüne göre daha evladır.*⁵⁴ Mezhepte itibar edilen sıralama bu şekilde olmasına rağmen özellikle Endülüs Mâlikî ekolü meşhûriyet bakımından İbnu’l-Kâsım’ı tercih etmişlerdir. Hatta Ebu’l-Velîd el-Bâcî’nin naklen verdiği bilgiye göre, Endülüs uleması fetva veya kaza görevini üstlenen bir kişiye İbnu’l-Kâsım’ın sözü dışına

(Doktora Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2012), 142.

⁵¹ İbn Serrâc, *Fetâvâ Kâdı’l-cemâ’a Ebu’l-Kâsım b. Serrâc el-Endülüsî*, nşr. Muhammed Ebu’l-Ecfân, (Mekke: Dârü’l-kütüb, 2002), 61-62.

⁵² Venşerîsî, *el-Mi’yâru’l-mu’rib*, 12: 37; İbn Ferhûn, *Keşfu’n-nikâbi’l-hâcib min mustalah İbnu’l-Hâcib*, nşr. Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm eş-Şerîf, (Beyrut: Dârü’l-gârbi’l-İslâmî, 1990), 63.

⁵³ Ebu’l-Hasan et-Tusûlî, *el-Behçe fî şerhi’r-Tuhfe*, nşr. Muhammed ‘Abdul-Kâdir Şâhîn, (Beyrût: Dârü’l-kütübü’l-‘ilmiyye, 1998), 1: 40; Venşerîsî, *el-Mi’yâru’l-mu’rib*, 12: 37.

⁵⁴ İbn Ferhûn, *Keşfu’n-nikâb*, 68; Venşerîsî, *el-Mi’yâru’l-mu’rib*, 12: 23.

çıkması hususunda şart koşarlardı.⁵⁵

Mezhebin ekserisi meşhur kavramının söyleyeni, dillendireni çok manasında olduğunu savunmuştur. Mezhebin önde gelen ulemâsından ‘Adevî (ö.1189/1775) ve Desûkî (ö.1230/1815) bu tanımin doğru olduğunu ve hatta bu hususta mezhepte icmâ olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁶

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgiler ışığında mezhep içinde meşhûr görüşün tespiti hususunda Mâlikî ulemâ arasında ortaya çıkan farklı standart ve tanımlar bir meselenin hükmüne dair yapılan yorumların farklı olmasına ve bu çerçevede mezhep içi ihtilâfın daha da genişlemesine zemin hazırlamıştır, denebilir.

2.2.2. Üzerinde İttifak Edilen el-Müdevvene’nin İhtilâf Kaynağı Olması

Gelişme döneminde bütün Mâlikî çevrelerin *el-Müdevvene*’nin temel kaynak olması konusunda bir ittifakı olsa da *el-Müdevvene* üzerinde yapılan yorumlama faaliyetlerinde Kurâvî ve Irâkî olmak üzere iki farklı metod geliştirilmiştir. Irakî metodun temelinde *el-Müdevvene*’de bulunan fikhî görüşlerin yapılan fikhî faaliyetlerde esas olarak kabul edilmesi tercih edilmiştir. Kuravî metod ise *el-Müdevvene*’de bulunan görüşlerin tahkik ve tashîhi, lafızların tartışılması ve şerhedilmesi, farklı rivâyetlere dayalı ortaya çıkan problemlerin çözümlenmesi gibi faaliyetlerle meşgul olmuştur. Kayravân ve Mağrib ulemâsı eserlerinde söz konusu bu metodu kullanmışlardır.⁵⁷

el-Müdevvene üzerine yapılan muhtasar ve şerh türü eserlerde Mâlikî fikhî tarihinde meydana gelen farklı eğilim ve gruplaşmaları görmek mümkündür. Bu bağlamda eser üzerine yapılan ilk muhtasar çalışma bu dönemde İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî tarafından kaleme alınmıştır. Ebû Zeyd mezhepte yer alan görüşlerin tamamını İbnü’l-Kâsım’a nispet ederek *el-Müdevvene* dışındaki ana kaynaklardaki farklı görüş ve rivâyetleri de esere eklemiştir.⁵⁸ İbn Rüşd el-Ced’in (ö. 520/1126) *el-Mukaddimâtü’l-mümehhidât* isimli muhtasarı ise *el-Müdevvene*’deki konuları daha sistemli hale

⁵⁵ İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hükkâm fi usuli’l-akdiyeti ve menâhici’l-ahkâm*, nşr. Cemâl Mar’aşlı, (Riyâd: Dâru ‘âlemi’l-kütüb, 2003), 1: 52.

⁵⁶ Meşhûrun istilâhen “dillendireni, söyleyeni çok olan görüş” anlamında kullanılmasının doğru olduğunu beyaneden görüşler için bkz. Muhammed b. Kâsım el-Kâdirî, *Raf’u’l-’itâb ve’l-melâm ‘ammen kâle el-’amelü bi’d-da’ifi ihtiyâran haramün*, (yy.: ty),4; Dusûkî, *Hâşiyetu’d-Dusûkî ‘alâ’s-şerhi’l-kebir*, nşr. Muhammed ‘Illîş, (Beyrût: Dâru’l-’ihyâi’l-kütübi’l-’arabiyye, ty.), 1: 20.

⁵⁷ Makkarî, Ahmed et-Tilimsânî, *Nefhu’t-tîb fi gûsni’l-Endelûsi’r-ratib*, nşr. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru’s-sâdir, 1968), 3: 22; Söz konusu bu ayrımı Makkarî (ö. 1041/1631) yapmıştır. Ancak Çavuşoğlu Makkarî’den daha önce yaşamış olan İmâm Mâzerî’nin (ö. 536/1141) de bu anlama gelebilecek ifadelerinin olduğunu ve hatta eserlerinde bu iki metodu mezcettiğini beyan etmiştir. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 22.

⁵⁸ Muranyî, *Dirâsât*, 19-20; Ali Hakan Çavuşoğlu, “el-Müdevvenetü’l-Kübrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 472.

getirmesi ve özellikle mezhep içi ittifak ve ihtilafların yanında gerektiğinde diğer mezheplerin görüşlerine değer atfetmesiyle kitabın muhtasarları içinde ayrı bir öneme sahiptir.⁵⁹

Eser üzerine yapılan şerh çalışmalarında da mezhep içinde ortaya çıkan farklı eğilimlerin yansımaları görülmektedir. Kayravân metodunu esas alan şerhlerden biri İbn Yûnus es-Sıkkâlî'nin (ö. 451/1067) *el-Câmi' li mesâ'ili'l-Müdevvene* isimli telifidir. Aynı şekilde Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî'nin yazdığı *et-Tabsıra* kendinden önceki şerhlerden ayrı bir tenkih ve tercih usûlü ortaya koyarak mezhep birikimi içindeki görüş farklılıklarına vurgu yapmayı amaçlamaktadır. Lahmî, mezhep birikimi arasında bazen mezhebin râcih görüşüne aykırı tercihler yapmış ve yeni ortaya çıkan meseleler hususunda tahrîç yöntemine başvurmuş ve sonuçta yeni bir mezhep içi fikhî istidlâl metodu ve tercih mekanizması geliştirmiştir. Mâzerî'nin yazmış olduğu Şerh 'ale'l-Müdevvene isimli telif ise Irâkî ve Kuravî metodu mezceden muhtemelen ilk telifdir. Kâdî 'Iyâz da yazdığı *et-Tenbihâtü'l-müstenbita fi şerhi müşkilâti'l-Müdevvene ve'l-Muhtelita* isimli şerhte her iki metodu birleştiren ulemâ arasındadır.⁶⁰

Gelişme dönemi genel olarak değerlendirildiğinde Lahmî, Mâzerî, İbn Rüşd gibi kişisel ihtilâfların ön planda olduğu görülmektedir. İbn Ebî Zeyd ile başlayan mezhepte ihtilâflı ve farklı görüşleri bir araya getirme faaliyetlerinin özellikle Lahmî ile birlikte farklı bir veçhete büründüğü görülmektedir. Mezhebin temel metni olarak kabul edilen *el-Müdevvene*'nin meselelerinin şârihleri tarafından farklı yorumlandığı da diğer bir ihtilâf sebebidir. Aynı şekilde ekoller arasındaki meşhurlaştırma alametlerinin farklılığı da bu dönemde ihtilâfın devam ettiğini ifade eden diğer bir göstergedir.

2.3. İstikrâr Döneminde Mezhep İçi İhtilâf

VII. (XIII.) yüzyılın girmesiyle yani İbnü'l-Hâcib'in fıkıh ve usûl alanındaki muhtasarları ile başlayıp bugüne kadar devam eden bu döneme "klasik dönem" ismi de verilmektedir. Irak ve Medine ekollerinin yok olması ve Endülüs'ün Müslümanların hâkimiyetinden çıkmasından dolayı bu dönemde Mâlikîler arasında önemli bir ayrılığın kalmadığı söylenebilir.⁶¹

Muhtasar eserlerin hâkim olduğu bu dönemin en önemli özelliği büyük ölçüde kısa ve özlü fıkıh önermelerinden oluşan özet eserlerin telif edilmesidir. Söz konusu muhtasarların Mâlikî tarihindeki esas rolü, metodları haricinde kendi zamanlarına kadar olan Mâlikî fıkıh çalışmalarına dair yorum ve tercihleridir. Muhtasarlar ve özellikle Halîl b. İshak'ın (ö. 776/1374)

⁵⁹ Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", 31: 472.

⁶⁰ Lahmî'nin mezhep içindeki yeri ve geliştirmiş olduğu söz konusu bu yeni tahrîç ve tercih metoduna dair daha geniş bir değerlendirme için bkz. Hafsa Kesgin, "Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri", İlahiyat Tetkikleri Dergisi 50 (2018): 219-141; Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", 31: 472.

⁶¹ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27: 521.

muhtasarı daha önceki Mâlikî teliflerine göre çok daha fazla kabullenilmiş ve esas metin haline gelmiştir. Eserde gelişme dönemine nazaran en önemli farklılık Halîl'in meşhûr kavramına “*ihtilâftan soyutlanmış*” manasını vermesidir.⁶²

Söz konusu muhtasarların hedefi ortak bir mezhep tasavvuru sunmaktır. Bu bağlamda ihtilâf olgusunun ilk iki dönemdeki kadar yoğun ve keskin yaşandığı söylenemez. Zira artık mezhep içi istidlâl usûlüne dair oluşturulan meşhur, râcih, sahîh, esah gibi kavramların içi doldurulmuş, ilgili kavramların sınırları netleştirilmişti. Muhtasar ve amel edebiyatı, gelişme devrinde kabul edilen tercih kıstaslarını genel olarak kabullenmekle birlikte Mâlikî fıkıh birikimini yorumlamaya dair farklı ve daha dakik terim ve sınıflamalar geliştirmiştir. Halîl b. İshak'tan sonra telif edilen çalışmalar genellikle onun terimlerini ve tercih usûlünü benimsemiştir. Mâlikî fıkıhının giderek daha fazla ortak bir zemin üzerinde ittifak etmesinin sonucunda oluşan muhtasar ve amel eserleri bugüne kadar devam edecek olan bir muhalefet tarafının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu muhalif damarın esas aldığı dayanaklardan biri Halîl'in muhtasarına ve şerhlerine dair eleştirilerde kendini gösteren ehl-i hadis Mâlikî'liğidir.⁶³

2.3.1. Dönemin Tercih Kuralları

Bu dönemin ihtilâf alanı, dönemin önde gelen meşâyihinin yaptığı farklı tercih ve ihtiyârlardır. Lahmî, İbn Beşîr, Mazerî, İbn Rüşd gibi ulemânın ihtiyârlarının geleneksel mezhep uygulamasından farklı bir veçhesi vardır. Mezhep içinde ihtilâfın öne çıkarıldığı ve gerektiği durumlarda mezhepteki zayıf ve şâz görüşlerden de istifâde edilip söz konusu bu görüşlerin yeniden değerlendirildiği bu metod mezhep içinde sorgulanmıştır. Hatta bu hususa dair İbn ‘Arefe’ye, Lahmî, İbn Beşîr ve bu ikisi dışındaki müteahhir ulemânın yaptığı ihtiyârların/tercihlerin mezhep içinde nakledilen akvâlden olup olmadığı hususu sorulduğunda İbn ‘Arefe, mütekaddim ulemânın kavilleri nasıl mezhepte bir kavil olarak nakledildi ise Lahmî ve çağdaşlarının kavillerinin de öyle nakledildiğini ifade etmiştir.⁶⁴

Bu dönemde bölgeler arası ortaya çıkan ihtilâflarda tercih sıralamasının şu şekilde olduğu görülmektedir. Iraklılarla Mağribliler arasında bir ihtilafa düşülürse genel olarak amel Mağriblilerin görüşüne uygun olmalıdır. Medineliler ve Mısırlıların görüşleri arasında bir ihtilaf söz konusu olursa genelde Mısırlıların görüşleri öncelenir. Mağrib ve Medineliler arasında bir tearuz durumunda Medinelilerin görüşü esas alınır.⁶⁵

⁶² Fehîm, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, 137.

⁶³ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27: 522.

⁶⁴ İbrâhîm ‘Alî, *Istılâhu'l-mezheb*, 24.

⁶⁵ İbn Ferhûn bunun sebebini Mağrib ve Mısırlıların Müdevvene’yi tercih etmeleri ve “Şeyhayn”ın Mağribli olmalarıyla açıklar. bk. İbn Ferhûn, *Ebü'l-Vefâ Burhâneddîn*

Mısır Medine ihtilafında genelde Mısır, Mağrib Irak ihtilafında da çoğunlukla Mağrib görüşleri öncelenir. Mısırlıların diğerlerine öncelenmesi mezhebin İbn Vehb, İbnu'l-Kâsım, Eşheb gibi önde gelen âlimlerin onlardan olması hasebiyledir. Medinelilerin Mağriblilere öncelenmesi ise “ehavân”ın⁶⁶ Medine’den olmasıyla irtibatlandırılmıştır. Mağriblilerin Iraklılara öncelenmesinde ise “şeyhân”ın⁶⁷ onlardan olması etkili olmuştur.⁶⁸ Sonuç olarak söz konusu bu ekoller arasındaki tercih önceliğinin Mısır, Medine, Mağrib, Irak şeklinde olduğu görülmektedir.

Dönemin meşâyihleri arasında da bir tercih sıralaması mevcuttur. Endülüs ulemâsından İbn Rüşd, dönemindeki ulemâ içinde en meşhurdur. Bu bağlamda İbn Rüşd; İbn Yûnus ve Lahmî’den öne alınmıştır. İbn Arefe bir meselede İbn Rüşd’ün görüşünün terk edilip de Lahmî’nin görüşüyle amel etmenin caiz olmadığına vurgu yapmıştır. Mâzerî ve Abdulvehhâb ise İbn Rüşd ile eşit kategoride değerlendirilmiştir. İbn Yûnus ise Lahmî’den öne alınmıştır.⁶⁹

2.3.2. Ferdî İhtilâflar

Mezhebin bu döneminde mezhep içi ferdî itirâz ve ihtilâfların olduğu görülmektedir. Hatta söz konusu bu durum mezhep içindeki bazı âlimlerin farklı mezheplerin görüşlerini mezhep içine sokması şeklinde değerlendirilmiştir. Mesela İbn Şâs (ö. 616/1219) Şafi’î mezhebinin görüşlerini Mâlikî Mezhebi’ne sokan Mâlikî ulemâ arasında sayılmıştır.⁷⁰ Yine aynı şekilde İmâm Kurtubî’nin (ö. 671/1273) muhalefetleri vardır. Kurtubî, *Şevvâl ayında altı gün oruç tutan sanki yılın bütününde oruç tutmuş gibidir* hadisi bağlamında böyle bir orucu mübah kabul ederken⁷¹, mezhepte meşhur olan ve İmâm Mâlik’in

İbrâhîm b. Ali b. Muhammed, *Tabsiratü'l-hukkâm fî usûli'l-akdiyeti ve menâhici'l-ahkâm*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-‘ilmiyye, 1883), 1: 102.

⁶⁶ Mezhep istilâhında Medîne ekolünden olan Mutarrif b. Abdullâh (ö. 220/835) ve Abdulmelik b. el-Mâcişûn’a (ö. 212/827) nispet edilen bu kavram her iki âlimin üzerinde ittifak ettikleri hükümlerin çokluğunu vurgulamaktadır. Halîfî, *el-İhtilâfu'l-fikhî*, 166.

⁶⁷ Kayravân ekolünden İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996) ve İbnu'l-Kâbisî olarak meşhur olan Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed’dir (ö. 403/1012). Halîfî, *el-İhtilâfu'l-fikhî*, 164.

⁶⁸ Halîfî, *el-İhtilâfu'l-fikhî*, 257.

⁶⁹ Fehîm, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, 146.

⁷⁰ Muhammed b. Hasan Hacvî, *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Mağrib: el-Matba‘atu'l-belediyye, 1345), 4: 64. İbn Şâs’ın telif ettiği *İkdü'l-cevâhiri's-şemine fî mezhebi ‘âlimi'l-Medîne* isimli tek eserinde tertip ve usul bakımından *el-Müdevvene* yerine Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Vecîz*’inin örnek alınması söz konusu bu iddiayı kuvvetlendiren bir durum olarak nitelenebilir. Eser ve müellife dair daha fazla bilgi için bkz. Muhammed el-Hâdî Ebu'l-Ecfân, “İbn Şâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 369.

⁷¹ Ebûbekir el-Kurtubî, *el-Câmi'liahkâmi'l-Kur‘ân*, nşr. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsîn et-Türkî (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1427/2006), 3: 214.

de kabul ettiği görüş böyle bir orucun mekruh olduğu yönündedir.⁷²

Mezhepte mutlak müctehid olduğu ifade edilen Takıyuddîn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302) fetvâ verdiğinde Mâlikî ya da Şâfi'î mezhebini esas almış ve hatta zaman zaman başka mezheplere de dayanmıştır. Mezhepte yeni ortaya çıkan meseleler hususunda telifler veren Eb'û Saîd b. Lüb el-Girnâti'nin (ö. 782/1381) de mezhebin meşhur görüşleri dışında tercihleri söz konusudur. Eb'û Saîd, mezhebin zayıf görüşleriyle fetvâ vermiştir.⁷³

İstikrar dönemindeki bu durum IX. asrın başlarında Halîl'in *Muhtasar*'ı telif edilinceye kadar devam etmiştir. Ancak söz konusu eserden sonra günümüze kadar Mâlikî tarihinde Halîl'in eserinde belirttiği kural ve önermeler üzerinden bir fikhî faaliyet sürdürülmüş, ilmî müzakereler sadece meşhûr ve râcih görüşler çerçevesinde yapılmış, özel ilmî gruplarda dahi mezhep içi ihtilâflar nadiren dile getirilmiştir.

SONUÇ

Vermiş olduğumuz bilgiler ışığında Mâlikî fıkıh tarihî içinde mezhep içi ihtilâfın mezhebin ilk teşekkül döneminde başladığı görülmektedir. Başta İmâm Mâlik'in şahsiyeti ve ders metodunun etkili olduğu bu durum, Mâlik'in ders halkasına katılan öğrencilerinin fazlalığı sebebiyle zamanla Mâlik'ten yapılan rivayetlerin farklılaşmasına sebep olmuştur. Farklı coğrafya ve kültürlerden gelip Medîne'de eğitim alan kişilerin ilk teşekkül döneminde mezhep içinde farklı istidlâl metodlarının çıkmasına sebep olmaları, coğrafi ve metodik farklılıklara bağlı mezhep içi ekolleşme olgusunu ortaya çıkardı. Bu bağlamda Mısır, Kayravân, Medîne, Mağrib ve Irak gibi bölgesel eğilimler/ekoller oluştu. Mezhep içinde ortaya çıkan söz konusu bu ekollerin hadis ya da reye dayalı iki ayrı metodu esas almaları yapılan fikhî faaliyetlerin farklılaşmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak mezhebin teşekkül döneminde mezhep içi fikhî ihtilâfların kaynağı Mâlik'ten nakletilen rivâyetlerin farklılığı ve ondan ilim alan öğrencilerinin fikhî istidlâl ve metod farklılıklarıdır, denebilir.

Gelişim dönemine gelindiğinde mezhepte ortaya çıkan ekol temelli bir mezhep içi fikhî ihtilâf olgusu yanında ferdî ihtilâflar da mevcuttu. Bu dönemde var olan ihtilâfların giderilmesi ve mezhepte bir standart oluşturma gayesine matuf görüşler arasında meşhurlaştırma faaliyetine gidildi. Bu bağlamda mezhep içinde ortaya çıkan görüşler arasında bölgesel ve kişisel bazda meşhûr olan görüşler ayırt edildi.

Mezhebin istikrar döneminde bütün Mâlikî çevrelerin *el-Müdevvene* eksenli bir fikhî faaliyet tercih etmesi ihtilâfları azaltsa da söz konusu eser üzerine yapılan şerhlerdeki yorumlama farklılıkları ve rivâyet tercihleri

⁷² Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, (Beyrut: Dârü ihyâü't-türâsi'l-'arabî, 1985/1406), 1: 311.

⁷³ Hacer Kontbay Yetkin, "İbn Lüb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), Ek.1: 594.

yeni bir ihtilâfın zeminini de oluşturmuş oldu. Bu bağlamda dönem ulemâsı görüşler arasında bir tercih mekanizması oluşturularak yapılan fikhî faaliyetlerin temelinde bu tercihler esas alındı. Muhtasar, şerh ve hâşiyelerin yoğunlaştığı bu dönemde Hâilî'nin Muhtasar'ının telif edilmesiyle birlikte fikhî ihtilâflar devre dışı bırakılmış ve bütün çalışmalar bu eser üzerinden yürütülmüştür. Ancak yapılan fikhî çalışmalarının muhtasarlar üzerine bina edilmesi mezhep içinde ehl-i hadis Mâlikîliği merkezinde günümüze kadar sürecek olan başka bir ihtilâf hareketini doğurmuştur.

Sonuç olarak mezhebin geçirdiği üç dönem dikkate alındığında Mâlikî mezhebinde ortaya çıkan mezhep içi fikhî ihtilâfların her dönem devam ettiği ve bu ihtilâfın ekoller arası ihtilâf ve ferdî ihtilâflar olmak üzere iki ana başlık üzerinden sürdürüldüğü görülmektedir.

KAYNAKÇA

Cidî, Ömer. *Mebâhisun fi'l-mezhebi'l-Mâlikî bi'l-Mağrib*. Yy: Dâru neşr, 1993.

Cübeyrî, Kâsım b. Halef. *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbnKâsım fi'l-mesâil elletî ihtelefâ fihâ min mesâilî Müdevvene*. Nşr. Ebû Süfyân Mustafâ Bâcû. Tantâ: Dâru'd-dıyâ', 1426/2005.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V/ IX.-XI. Yy.)*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi. 2004.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi". *İslâmiyât*. 3 (2004): 59-74.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 470-73. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "en-Nevâdir ve 'z-ziyâdât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 30-33. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ. *Kitâbu Te'sîsi'n-Nazar*. Mısır: Matbaatu'l-Arabiyye, t.y.

Dusûkî. *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ's-şerhi'l-kebîr*. Nşr. Muhammed 'Illîş. Beyrût: Dâru'l-'ihyâi'l-kütübi'l-'arabiyye, ty..

Ebu'l-Ecfân, Muhammed el-Hâdî. "İbn Şâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 369. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Fehîm, 'Acrîd. *el-Mesâilü'l-fikhiyye el-muhtelif fi teşhîrîhâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*. Doktora Tezi. Cezâir Üniversitesi. 2012.

Görgün, Tahsin. "İbn Habîb es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 510-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hacvî, Muhammed b. Hasan. *el-Fikru's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. 4 cilt. Mağrib: el-Matba'atu'l-belediyye, 1345.

Halîfî, 'Abdulazîz b. Sâlih. *el-İhtilâfu'l-fikhî fi'l-mezhebi'l-Mâlikî mustalahâtuhu ve esbâbuhu*. Mağrib:Dâru'l-hadîsi'l-haseniyye, 1414/1993.

Hentâtî, Necmuddîn. *el-mezhebu'l-Mâlikî bi'l-gâربی'l-islâmî ilâ munta-*

saftî'l-karnî'l-hâmis el-hicrî. Tûnus: Tebrü'z-zamân, 2004.

İbn 'Abdîlberî, Ebû 'Ömer Yûsuf en-Nemerî. *el-İntikâ fi fedâilî'l-eim-meti's-selâseti'l-fukahâ*. Nşr. A. Ebû Gûdde. Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-islâ-miyye, 1417/1997.

İbn 'Abdîlberî, Ebû 'Ömer Yûsuf en-Nemerî. *İhtilâfu ashabi Mâlik ve ashâbihî*. Nşr. Hamîd Muhammed Lahmer, Miklos Muranyî. Beyrût: Dârü'l-gârbi'l-islâmî, 2003.

İbnu'l-Cellâb, Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Huseyn b. Hasân. *et-Tefrî'*. Nşr. Huseyn b. Sâlim. Cilt Beyrût: Dârü'l-gârbi'l-islâmî, 1997.

İbn Ferhûn. *Keşfu'n-nikâbi'l-hâcib min mustalah İbnu'l-Hâcib*. Nşr. Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm eş-Şerîf. Beyrut: Dârü'l-gârbi'l-İslâmî, 1990.

İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hükkâm fi usulî'l-akdiyeti ve menâhici'l-ahkâm*. Nşr. Cemâl Mar'aşlı. Riyâd: Dâru 'âlemi'l-kütüb, 2003.

İbn Serrâc. *Fetâvâ Kâdi'l-cemâ'a Ebu'l-Kâsım b. Serrâc el-Endülüsî*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân. Mekke: Dârü'l-kütüb, 2002.

İbrâhîm 'Alî, Muhammed. *Istulâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye*. Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-islâmiyye ve ihyâi't-turâs, 1421/2000.

İsfehânî Ragıb Ebû'l-Kâsım. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*. Nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dârü'l-kalem-ed-Dârü's-şâmiyye, 1992.

Kâdi 'Iyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti e'lâmi mezhebi Mâlik*. Nşr. Saîd Ahmed E'râb. Rabât: Vizaretü'l-evkaf ve's-şu'û-ni'l-islâmiyye, 1403/1983.

Kayravânî, İbn Ebî Zeyd. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l-ümmehâti*. Nşr. Muhammed Haccî. 15 Cilt. Beyrût: 1999.

Kaya, Eyüp Saîd. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kesgin, Hafsa. "Ebû'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 50 (2018): 219-141.

Kesgin, Hafsa. *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği*. Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi. Aralık 2013.

Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Kılıçer, M.Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Mâlik b. Enes. *Muvattâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâü't-türâsi'l-'arabî, 1985/1406.

Mâlik b. Enes. *Muvattâ'(Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi)*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-gârbi'l-islâmî, 1997.

Muranyî, Mikolas. *Dirâsât fi masâdiri'l-fıkhi'l-Mâlikî*. trc. Sa'îd Buhayrî ve Diğerleri. Beyrût: Dârü'l-gârbi'l-islâmî, 1988.

Öğüt, Salim. “Ebû Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 260-265. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Özen, Şükrü. “İhtilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 565-568. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Özen, Şükrü. “Hilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 527-538. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Nazmü'l- 'ıkyân fî a'yâni'l-a'yân*. Nşr. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l- 'ilmiyye, ts.

Şafak, Ali. *İslâm Hukukunun Tedvîni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 1997.

Şâtübî, Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvafakât fî 'usûli'l-ahkâm*. Nşr. Abdullâh Dıraz. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-ma'rife, ts.

Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 38-42. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Tusûlî, Ebu'l-Hasan. *el-Behçe fî şerhi't-Tuhfe*. Nşr. Muhammed 'Abdul-Kâdir Şâhîn. Beyrût: Dârü'l-kütübü'l- 'ilmiyye, 1998.

Venşerîsî, Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câm 'u'l-Mağrib 'an fetâvâ ehl-i İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Nşr. Muhammed Haccî. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-gârbi'l-islâmî, 1401/1981.

Yetkin, Hacer Kontbay. “İbn Lüb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 594-595. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

FIKİH USÛLÜNDE NÂSİH VE MENSUH OLMA YÖNÜNDE İCMÂ IJMA IN TERMS OF BEING ABROGATOR AND ABROGATED IN FIQH METHODOLOGY

Geliş Tarihi: 16.09.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ RECEP ÇETİNTAŞ

DOÇ. DR.

ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-0806-9996

recepctintas2006@yahoo.com.tr

ÖZ

İcmâ, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde şer'î bir meselenin hükmü hakkında müctehid âlimlerin ittifakını ifade eden bir kavramdır. Fıkıh kitaplarında dinî ve hukukî hükümlerin meşruiyetini temellendirmek üzere başvurulmuş, fıkıh usulü eserlerinde deliller hiyerarşisinde Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada gösterilen icmâ İslâm hukukunun temel kaynaklarından biridir. Bununla birlikte icmâ kendi başına hüküm inşa eden bir kaynak olmayıp kat'î naslara dayanan hükümleri koruyarak onların dinî yorumlarda esas alınmasını sağlayan, zannî naslara dayanan hükümlere kesinlik kazandıran ve müslümanları ortak dinî değerler etrafında toplayan bir hüccet olma özelliğine sahiptir.

Fıkıh usulünün tedvinıyla birlikte âlimler icmân mahiyeti, dayanağı, hüccet değeri ve neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir icmâ teorisi meydana getirmişlerdir. Bu çerçevede icmân başka delilleri ve başka delillerin icmâi neshedip neshedemeyeceği konularında usulcüler arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu bu ihtimallerin hiçbirinin mümkün olmadığını görüşünü benimsemişlerdir. Farklı ekollere mensup bazı âlimler ise bu konuda cumhura muhalefet etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, İcmâ, Nesh, Nass, Kıyas.

ABSTRACT

Ijma (consensus) is a concept expressing the alliance of mujtahids about the verdict of a Sharia issue in any period after the death of the Prophet. Used to justify the legitimacy of religious and legal provisions in the books of fiqh and shown in the third order after the Qur'an and Sunnah in the hierarchy of evidence in the works of al-usul al-fiqh, ijma is one of the basic sources of Islamic law. However ijma is not a source that builds judgments on its own, but it has a feature that gives certainty to the judgments based on the nass expressing suspicion, protects the judgments based on solid nass and makes them based on religious interpretations, and gathers all Muslims around common religious values.

Along with the codification of "Usul al-Fiqh", scholars have developed an ijma theory by focusing on the nature of ijma, the sanad of ijma, the value of the proof and whether it will be the subject of the abrogate. In this context, there have been different opinions among scholars on the issues of ijma's abrogating other proofs and whether the other evidences can abrogate it. The majority of scholars have adopted the view that neither of these possibilities are possible. Some scholars of different schools opposed the majority in this regard. From these, Hanafi scholar Pazdavi said that the ijma could not abrogate the nass but the ijma of companions can abrogate the ijma of companions, and every ijma other than their ijma can be abrogated with an equivalent ijma in every century. Babarti said that ijma can be abrogated with both solid nass and solid ijma. Some other scholars have argued that ijma can abrogate both nass and other evidences.

Keywords: Usul al-Fiqh, Ijma, Abrogate, Nass, Qiyas.

IJMA IN TERMS OF BEING ABROGATOR AND ABROGATED IN FIQH METHODOLOGY

SUMMARY

Ijma (consensus) is a concept expressing the alliance of mujtahids about the verdict of a Sharia issue in any period after the death of the Prophet. And as a term, abrogation refers to the removal of a judgment with a subsequent evidence. According to the theory of abrogation in Islamic law, any nass from the Qur'an and Sunnah can be abrogated only if a new nass comes after it. After the death of the Prophet, since there could not be a new nass revealed, the door of the abrogation of the Qur'an and Sunnah was closed. Because scholars cannot justify a judgment. They are only obliged to be subject to the judgment commanded in the Qur'an and Sunnah. In this context, there have been different opinions among the scholars on the issues of ijma's abrogating other proofs and whether other evidences can abrogate it.

The majority of scholars have adopted the view that neither of these were possible. Some scholars of different schools opposed the majority in this regard. From these, Hanafi scholar Pazdavi said that the ijma cannot abrogate the nass but the ijma of companions can abrogate the ijma of companions and every ijma other than their ijma can be abrogated with an equivalent ijma in every century. Babarti said that ijma can be abrogated with both absolute nass and absolute ijma. Some other scholars have argued that ijma can abrogate both another ijma and analogy.

According to the majority, it is not permissible for ijma to abrogate another ijma. Because such thing is not possible if the second ijma shows that the previous ijma is a superstition. If the previous ijma occurred as accurate at the time of its occurrence, but the second ijma was forbidden to be treated with, it is not permissible unless the first ijma is based on an evidence that remains hidden after the first scholar's participating in the previous ijma. There is no such possibility. Because, the fact that all the first scholars are unaware of this evidence, requires their consensus on error. Scholars of the ummah do not make consensus on error.

According to the majority, the abrogate of an ijma based on analogy is not permissible either. Because if the analogy is

against ijma, then the condition of the act with analogy will disappear. When the condition disappears, its binding decision disappears, and it is not called abrogation. Likewise, according to the majority, it is not possible for the ijma to abrogate the analogy. Because the analogy against ijma is superstitious, it means that its provision was not fixed. It does not occur the abrogate about an evidence whose provision is not fixed.

However, some Hanafi scholars including Isa b. Aban and some scholars belonging to Shafi'i, Mutazili and Zahiri schools said that it was permissible for ijma to abrogate nass and another ijma and to be abrogated with them. But there is no alliance of opinion between them. For example, Pazdavi said that the ijma could not abrogate the nass, but it could be abrogated with another ijma equivalent to the ijma. According to him, the consensus of the Companions can only be abrogated by the consensus of Companions and the consensus of the others that come after them can be abrogated with an equivalent ijma in each period. Likewise, an ijma, whose basis/sanad is a maslahat (common interest), may be abrogated with another ijma according to the change of maslahat in each period. Likewise, Babarti, who is one of the Hanafi scholars, had given permission to the abrogation of the absolute ijma both with the nass and with absolute ijma. Khatib al-Baghdadi from Shafi'i scholars and some of the Mu'tazili and Zahiri scholars have adopted the view that the ijma can abrogate the nass. Some scholars have adopted the view that ijma can abrogate ijma and analogy, although they do not accept the abrogation of the nass with ijma. It does not seem possible to agree with the opinions of these scholars for the above-mentioned reasons. Although the opinion of Pazdavi that the ijma based on maslahat can be abrogated with another ijma if the maslahat is changed was accurate, since the basis (sanad) of the first ijma will disappear and the maslahat has changed, a new consensus cannot be called as an abrogation. Because when the maslahat is eliminated, the provision of ijma is also eliminated. In this case, according to us, the opinion of the majority scholars stating that ijma cannot be abrogator or abrogated is correct.

GİRİŞ

İcmâ, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde şer'î bir meselenin hükümü hakkında müctehid âlimlerin ittifakını ifade eden bir kavramdır. Fıkıh kitaplarında çoğu dinî-hukukî hükümlerin meşruiyetini temellendirmek üzere başvurulmuş, fıkıh usulü eserlerinde deliller hiyerarşisinde Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada yer verilen icmâ, İslâm hukukunun temel kaynaklarından biridir.¹ Bununla birlikte icmâ yeni hüküm inşâ eden bir kaynak olmayıp kat'î ve zannî delillerden elde edilen hükümleri teyit ederek yapılacak yorumlarda esas alınmalarını sağlayan ve bu nitelikleri kazanmış olanları idame ettirip dini sapkın yorumlardan koruyarak tahrif edilmesini engelleyen bir delildir.² Aynı zamanda o, ümmetin birliğini sembolize eden aslî hükümlerin korunmasını sağlayarak bütün müslümanları ortak dinî değerler etrafında toplayan ve onların bir takım problemlerine evrensel çözümler üreten bir kaynaktır.³ Bu fonksiyonu ile icmâ ulemanın kâhîr ekseriyeti tarafından İslâm hukukunun temel kaynaklarından biri sayılmış ve deliller teorisinde Kur'ân ve Sünnet'in ardından üçüncü sıraya konulmuştur.⁴

¹ İ. Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000): 21: 417; Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014/2): 17: 1-2.

² Ebü'l-usr Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri içindedir), (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 3: 361,363; Şemsüleimme Serahsî, *el-Usûl*, (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), I: 320; Ayrıca bk. Necmettin Kızılkaya, (Bilal Aybakan), "Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (2000): 273.

³ Aydın Taş, "Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Diyarbakır: 2017): 375.

⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.): 510, 599; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 279.

Mûtezile'den Kâşânî ve Nazzâm ile Havâric ve İmâmiyye'nin icmâi hüccet olarak kabul etmedikleri söylenirse⁵ de Şîf usulcüler tarafından bu iddia şiddetle tenkit edilmekte ve icmâi inkârın temsilcisi olarak gösterilen Nazzâm'a da kendisine ait olmayan görüşlerin izafe edildiği belirtilmektedir.⁶ Mesela Semerkandî, Birmâvî ve Abdülaziz el-Buhârî, Nazzâm ile Kâşânî'nin icmâi sadece amelî konularda hüccet olarak gördüklerini; İmâmiyye'nin de imamlarının dâhil olduğu icmâi hüccet olarak kabul edip aksi halde hüccet saymadıklarını belirtmektedirler.⁷ Zerkeşî de İmâmiyye'nin önde gelen fıkıh âlimi eş-Şerif el-Murtezâ'nın icmâi kesin olarak hüccet kabul ettiğini gösteren ifadelerine yer vermiştir.⁸ Şu halde mutlak bir inkârdan söz etmeden önce bu kesimlerin icmâi konusundaki görüşleriyle ilgili objektif ve titiz bir çalışma yapılmasının daha doğru olacağı anlaşılmaktadır.

Mevcut tereddütlerle birlikte çoğunluk tarafından Kur'ân ve Sünnet'ten sonra en kuvvetli delil kabul edilen icmân, nassı ve başka hükümleri nâsîh ve onlar tarafından mensuh olup olmayacağı meselesi âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Biz bu çalışmamızda nâsîh ve mensuh olma yönünden icmân fonksiyonunu ele aldık. Ancak konuyla ilgili ayrıntılara geçmeden önce anahtar kavramlar olan nesh ve icmâ terimlerinin mâhiyetine kısaca değinmenin gerekli olduğunu düşündük.

I. NESH VE İCMÂN MAHİYETİ

1. Nesh

Nesh kelimesi sözlükte mastar olarak “Suret çıkarmak, bir şey diğerinin yerine geçerek yok etmek, bir şeyi değiştirmek, bir şeyi iptal edip başka bir şeyi onun yerini tutar kılmak, bir şeyi bir yerden başka bir yere naklet-

⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I: 295; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2008), I: 244; Ebû Bekr Alâüddîn Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Mekketü'l-mükerreme, 1987), 2: 771; Alâüddîn Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 3: 252; Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye bi-şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Cize: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, 2015), I: 354-355; Ebû'l-Kâsım Şemsüddin Mahmud İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Muzafer Bekâ (es-Suûdiyye, Dâru'l-Medenî, 1986), I: 521; Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman İcî, *Muhtasaru'l-münthe'l-usûli li İbni'l-Hâcib el-Mâlikî* (Sa'düddin et-Taftazânî'nin Hâşiyesi içerisinde), thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 2: 319; Şemseddin İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve l-tahbîr fî ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), 3: 111.

⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21: 417-421.

⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 771; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, 3: 354; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 252.

⁸ Ebû Abdullah Bedreddin Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1994), 5: 286.

mek, bir şeyi ortadan kaldırmak, silmek, gidermek”⁹ gibi birçok anlama gelmektedir. Fıkıh usulü eserlerinde kelimenin bu manalarından ikisi esas alınmıştır. Bunlardan birincisi; bir şeyi ortadan kaldırmak, iptal etmek, silmek ve gidermektir. Örneğin “nesehati’ş-şemsü ez-zille/güneş gölgeyi sildi, giderdi” ve “nesehati’r-riyâhu âsâra’l-kadem/rüzgâr ayak izlerini sildi” ve “tenasühu’l-kurûn ve’l-ezmineh/nesillerin ve çağların yok edilmesi” sözlerinde kelime birinci anlamda kullanılmıştır. İkincisi, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek ve yerini değiştirmektir. Arapların “nesahtü’l-kitâbe/kitabı başka bir kitaba naklettim” sözü ile Allah’ın “Çünkü biz sizin yaptıklarınızı hep istinsah ediyorduk.” (el-Câsiye 45/29) âyetindeki “نستنسخ/yaftıklarınızı sahfelere yahut sahfelerden başka sahfelere naklediyorduk sözcüğü ve miras hukukundaki “النتاسخ/ölenin mirasının bir varisten diğere nakledilmesi” kelimesi ikinci anlamda kullanılmıştır.¹⁰

Bir fıkıh usulü terimi olarak neshin anlamı konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Fukahanın çoğunluğu ile birçok kelamcı usulcüye göre, nesh hükmün müddetinin sona erdiğini açıklamaktır. Bu bakış açısından hareketle fukaha mesleğine mensup usulcülerden Cessâs “nesh, bizim zan ve takdirimize göre devam etmesi mümkün olan hükmün müddetini(n sona erdiğini) beyan etmektir”¹¹ şeklinde tanımlamıştır.

Aralarında Kâdî Abdulcebâr, Bakıllânî, Sayrafî, Şîrâzî, Gazâlî, Âmidî ve İbnü’l-Enbârî’nin de bulunduğu mütekelliminden birçok usulcü, neshi terim olarak “Önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırılmasına delalet eden hitap olup bu hitap olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti.”¹² şeklinde tanımlamışlardır. Bunlar “hükmün kaldırılmasına delalet eden” ifadesini, neshin emir, nehiy ve haber cümleleriyle birlikte hükmün bütün nevilerini içine alması için; “Bu hitap olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti” ifadesini de neshin hakikatinin ref ve izâle olduğunu vurgulamak için zikrettiklerini söylemişlerdir.¹³ Zaman içerisinde bu tanım

⁹ Cemaleddin b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Dâru Sadır, 1414), 3: 61; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Râzî, *Mu’cemü mekâyisi’l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru’l-fıkr, 1979), 5: 424-425.

¹⁰ Ebü Zeyd Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fıkh*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: 2007), 228; Ebü’l-Hüseyn Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1403), 1: 364; Seyfüddin Ebü’l-Hasen Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, nşr. İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2005), 3: 96; Mustafa Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkhî’l-İslâmî* (Dımeşk: Dâru’l-hayr, 2006), 2: 225-226.

¹¹ Ebü Bekir Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, thk. Acil Câsim eş-Neşmî (Kuveyt: 1994), 2: 199.

¹² Ebü İshak İbrahim Şîrâzî, *el-Lüma’ fî usûli’l-fıkh*, thk. Muhyiddin Mastû (Dımeşk: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, t.y.), 119; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I: 153; Ebü’l-Vefâ Ali b. Akil, *el-Vâzıh fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 1: 212.

¹³ Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi’l-usûl*, nşr. Ebü Mus’ab Muhammed Sa’îd (Beyrut: Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, 1992), 312.

geliştirilerek, “şer’î hükmün sonra gelen şer’î bir delille kaldırılmasıdır”¹⁴ şeklinde özlü bir ifade biçimine kavuşmuştur.¹⁵ Neshin birçok tanımı bulunmakla birlikte en meşhur olanı budur.¹⁶

2. İcmâ

İcmâ kelimesi sözlükte mastar olarak “azmetmek, niyet etmek, bir işi yapmaya kesin karar vermek; bir iş üzerinde birleşmek, ittifak etmek; toplamak, bir işi sağlam yapmak”¹⁷ gibi birçok anlama gelmektedir. Fıkıh usulü eserlerinde kelime bu manalardan yalnızca ikisi hakkında kullanılmıştır. Birincisi, azmetmek ve bir işi yapmaya kesin karar vermektir. Örneğin, “فأجمعوا أمركم وشركاءكم” = ...siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınız işi kararlaştırın.” (Yunus 10/71) âyetinde “أجمع” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in, “من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له” = Tan yeri ağarmadan önce oruca kesin karar vermeyen (niyet etmeyen) kimsenin orucu yoktur.”¹⁸ hadisindeki “أجمع” fiili de aynı anlama gelmektedir. İkincisi, bir hususta görüş birliği ve ittifak etmektir. Kelimenin bu anlamından dolayı insanlar bir konuda görüş birliği ettiklerinde “أجمع القوم على كذا” denir.¹⁹

Usulcülerden bazıları icmâ teriminin kelimenin birinci anlamından alındığını söylerken bazıları da ikinci anlamından alındığını söylemişlerdir.²⁰ Gazâlî icmâ ile Muhammed ümmetinin dinî bir mesele hususundaki ittifakının kastedildiğini ve onun sözlükte hem “ittifak” hem de “kesin karar verme” anlamlarına gelen müşterek bir lafız olduğunu söylemiştir.²¹

Bir terim olarak icmâ; “Hz. Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin, Peygamber’in vefatından sonraki herhangi bir devirde ortaya çıkan dinî bir meselenin hükmü hakkında ittifak etmelerini ifade eder.”²² Fıkıh usulü eserlerinin tedvin edilmesiyle birlikte farklı birçok icmâ tanımı yapılmış²³

¹⁴ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, 2: 489; İcî, *Muhtasaru'l-münteha'l-usûli*, 3: 205; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 313.

¹⁵ Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2006/2): 547.

¹⁶ Zühaylî, *el-Vecîz*, 2: 226.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 57.

¹⁸ Tirmizî, “Savm”, 33; Nesâî, “Siyâm”, 68; Muvatta’, “Siyâm”, 5; Dârimî, “Savm”, 10.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 57; Şîrâzî, *el-Lüma*, 179; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 167; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 378-379; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, 1: 410.

²⁰ Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1: 461.

²¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 244.

²² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 379-380; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, 1: 410; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 132.

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28; Muhammed b. Hüseyin Ebü Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1, 99; Ebü'l-Velîd Süleyman Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 117; Şîrâzî, *el-Lüma*, 179;

ve Zerkeşî'ye ait bu tanımla terim en özlü ifade biçimine kavuşmuştur.

II. NÂSİH OLMA YÖNÜNDEN İCMÂ

Fıkıh usulü eserlerinde icmâ-nesh ilişkisi ele alınırken genellikle önce icmân diğer delillerle nesh edilmesinin mümkün olup olmadığı konusuyla söze başlanıldığı görülür. Fakat biz konu başlığımızla uyumlu olması için önce icmân nassı sonra diğer şer'î hükümleri neshetmesinin caiz olup olmadığı konularını ele almayı uygun gördük.

1. İCMÂN NASSI NESHETMESİ

İcmân nassı neshedecek nitelikte bir delil olup olmadığı konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Usulcülerin cumhuru icmân nassı neshedecek nitelikte bir kaynak olmadığı görüşünü benimsemiştir. Aralarında İsâ b. Ebân'ın da bulunduğu müteahhirinden bir kısım Hanefî usulcü ile farklı ekollere mensub bazı usulcüler ise icmân nassı neshedebileceğini söylemişlerdir.²⁴

1.1. Usulcülerin Cumhuriyetin Görüşü

Fıkıh usulündeki nesh teorisine göre Kur'ân ve Sünnet'ten herhangi bir nassın neshi ancak Hz. Peygamber hayatta iken yenilenen bir nass ile mümkün olur. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yeni bir nass varit olmayacağından artık Kur'ân ve Sünnet açısından neshin zamanı sona ermiştir. Usul ilminde muteber olan icmâ ise sadece Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen icmâdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen icmân onun zamanında meşru kılınan şer'î bir hükmün neshedilmesinde bir fonksiyonu olamaz. Çünkü âlimler şer'î bir hüküm koyma yetkisine sahip değildirler. Onlar ancak Allah ve Resûlü tarafından emrolundukları şeye tabi olmakla yükümlüdürler. Bu bakımdan icmân herhangi bir nassı neshetmesi tasavvur edilemez.

Öte yandan icmâ yapanların topluca hatadan korunmuş olmalarından dolayı nassa aykırı olarak icmâ meydana gelmez.²⁵ Zira âlimlerin Allah

Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1: 461; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 244; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 168.

²⁴ Ebü Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005), II: 229-230; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145; Şihabüddin Ebü'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Şirketü't-tabâati'l-fenniye el-müttahide, 1973), 314; Ebü'l-Berekat Mecdüddin b. Teymiyye, *el-Müsevvede fi usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, t.y.), 203; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 175.

²⁵ Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülaziz Abdurrahman es-Saîd (Riyad: 1399), 87.

ve Resulü'nden sadır olan herhangi bir nassa aykırı olarak icmâ yapmaları ümmetin nassı terk ederek dalâlet üzerinde birleşmiş olmaları anlamına gelir. Bu ise mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber “Benim ümmetim bir sapkınlık üzerinde birleşmez.”²⁶ buyurarak bu ümmetin Kur’ân ve Sünnet’in nasslarına aykırı bir konuda icmâ etmeyeceğini haber vermiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ümmetin nassa aykırı görünen bir icmâna rastlanıldığında bu icmâ onların nassın hükümünü kaldırdıklarını göstermez, olsa olsa söz konusu hükmün başka bir nassla neshedilmiş olduğunu gösterir. Bu durumda nesh icmâya değil, bu nassa izafe olunur ve icmâ yapan âlimler nesheden (nâsîh) hükmü nakleden ve haber veren muhbîr konumunda olurlar. Nesheden hükmü nakleden icmâ ise nâsîh olarak isimlendirilemez.²⁷ Kadî Bâkîllânî bu hususa açıklık getirerek icmâ ile neshin imkânının icmân kendisiyle değil, onun dayandığı sened ile olduğunu; dolayısıyla icmân muhalefet ettiği sahîh bir nass görüldüğünde o nassın neshedildiğine ve icmâ eden âlimlerin bu nâsihi gösterdiklerine kanaat getirileceğini fakat âlimlerin bu nassa muhalefetlerinin düşünülmemeyeceğini söylemiştir.²⁸ Aynı kanaati paylaşan Hanbelî usulcü Merdâvî şöyle demiştir: “İcmâ ile Kitâb ve Sünnet’ten ibaret herhangi bir nassın neshedilmesi şeklen mümkündür. Fakat hakikatte herhangi bir nassa aykırı icmâ bulunamaz. Çünkü icmâ şer’î bir nassın delaletini ortadan kaldıracak şekilde onunla çatışmaktan masumdur. Dolayısıyla icmân bir nassa muhalefet ettiğini gördüğümüzde bu nassın ya sahîh olmadığı ya tevîl edilmiş ya da başka bir delille neshedilmiş olduğu ortaya çıkar. Onların icmâları hak olduğundan asla nassa aykırı olarak gerçekleşmez.”²⁹ İbn Müflih’e göre de nassla çatışır görünen bir icmâ bir nassa dayanarak gerçekleşmişse nâsîh bu nastır. Bir kıyastan hareketle meydana gelmişse o zaman neshedilen hüküm kat’î olursa, kat’î delilin hilafına meydana geldiği için bu icmâ hata olur. Neshedilen hüküm zannî (kıyas) ise kıyasla amelin şartı ortadan kalkmış olur. Kıyasın şartının ortadan kalkmasıyla da nesh sabit olmaz, dolayısıyla burada bir neshten söz edilemez.³⁰

Cumhurun görüşünü şu iki noktada özetlemek mümkündür:

²⁶ İbn Mâce, “Fiten”, 8.

²⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, I: 402; Şîrâzî, *el-Lüma’*, 129-130; Sem’ânî, *Kavâtü’u’l-edille*, II: 425; Ebü’l-Feth Alâüddîn Üsmendî, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü’l-Dâri’t-Türâs, 1992), 349; Cemalüddin Ebü Muhammed Abdurrahim İsnevî, *Nihâyetü’s-sül Şerhu Minhâci’l-vüsûl* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1999), 245; Alaüddin Ebü’l-Hasan Ali Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’l-Tahrîr fi usûli’l-fikh*, thk. Abdurrahman el-Cübreyn (Riyâd: Mektebetü’l-rüşd, 2000), 6: 3064-3065.

²⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 5: 287.

²⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli’l-fikh*, 2: 390; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’l-Tahrîr*, 6: 3064-3065.

³⁰ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’l-Tahrîr*, 6: 3063.

a. Nâsîh konumundaki icmâ bir nastan dolayı meydana gelmişse nâsîh icmâ değil dayandığı bu nassın kendisi olur.

b. İkinci icmâ nastan kaynaklanmamışsa zaruri olarak ya bir kıyasa ya da bir maslahata dayanmıştır.

Birincisi, yani icmâ ile mensuh olan hüküm kat'î bir hüküm ise bu takdirde kat'î delile muhalif olarak icmâ gerçekleşmeyeceği için bu bir hata olur. Hata olduğu zaman da nassı nâsîh olamaz.

İkincisi, icmâ ile mensuh olan delil (kıyas gibi) zannî bir delil ise onunla amelin şartı ortadan kalkmış olur. Çünkü zannî delille amel etmenin şartı onun muhalifi olan hükümden üstün olmasıdır. Fakat zannî delilin (kıyasın) icmân senedinden ibaret bulunan nassa üstünlüğü söz konusu olamaz. Neshedilen hükümle amel etmenin vücut şartı ortadan kalkınca sabit bir hüküm olmaz. Sabit olmayınca da mensuh olmaz. Çünkü nesh ancak hüküm sabit olduktan sonra meydana gelir.³¹ Nassa aykırı maslahat olamayacağından maslahatın da nassı nâsîh olması mümkün değildir.

1.2. 1. Muhtelif Ekollere Mensup Bazı Usulcülerin Görüşü

Aralarında İsa b. Ebân'ın da bulunduğu müteahhirinden bir kısım Hanefî âlimleri başta olmak üzere Şâfîilerden Hatib el-Bağdâdî, Zâhirî ve Mûtezilî usulcülerden bazıları cumhura muhalefet ederek icmân Kitab ve Sünnet'ten ibaret nassları ve başka bir icmâ'ı neshetmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir.³² Bunlar görüşlerini ispatlamak için bir takım delillerle istidlal etmişlerdir.

Bu delillerden biri, sahabe'nin icmâ ederek iki erkek kardeş sebebiyle anneyi mirastan hacbettikleri iddiasıdır. Bu iddiaya göre Hz. Osman mirasta anneyi iki erkek kardeş sebebiyle hacbedip mirasını üçte birden altıda bire indirince, İbn Abbas; Hz. Osman'ın huzuruna girip “İki (erkek) kardeş anneyi üçte birden (altıda bire) döndüremez. Allah Teâlâ “Ölenin kardeşleri varsa anasına altıda bir düşer.” (en-Nisâ 4/11) buyurduğu halde iki erkek kardeş sebebiyle anneyi nasıl hacbedersin? Zira iki kardeş (الأخوان) Arapların dilinde “kardeşler (اخوة)” demek değildir.” diyerek itiraz etti. Bunun üzerine Hz. Osman “(Senin kavmin anneyi iki kardeş sebebiyle hacbetti). Benden önce mevcut olup insanların büyük şehirlerde miraslarını kendisine göre taksim et-

³¹ İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 555-556.

³² Ebû Bekir Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî (es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421), 1: 339 v.dğr.; Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005), 2: 229-230; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145; Şihabüddin Ebû'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Şirketü't-tabâati'l-fenniye el-müttahide, 1973), 314; Ebû'l-Berekat Mecdüddin b. Teymiyye, *el-Müsevvede fî usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, t.y.), 203; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 175.

tikleri hükmü (icmâ'ı) reddetmeye benim gücüm yetmez."³³ dedi. Bu rivayet açıkça icmâ ile nassı (Kur'ân'ı) neshetmenin caiz olduğunu göstermektedir.

İcmâ ile nassların neshedileceğine delil getirilen mezkûr Osman kıssası zayıf bir haberdur.³⁴ Çünkü bu rivayet icmâ ile âyetin neshedildiğini göstermektedir. Halbuki annenin üçte birden mahrum (hacb) edilmesi, ancak mefhûm-ı muhâlif ile âyetin manasını "ölenin kardeşleri yoksa anneye altıda bir verilmez" diye anlayacak şekilde mefhûm-ı muhâlif³⁵ kesin hüccet olduğunun sabit olması ile bir nesh olur. Bu durumda anneye altıda bir değil üçte bir verilir. Keza nassın, iki kardeşle annenin hacbedilemeyeceğine delâleti mefhûm-ı muhalifin hüccet olmasına ve cem'in en azının üç kişi olmasına dayanmaktadır. Bunda ise bir kat'iyet yoktur. Çünkü mefhûm-ı muhâlif hüccet olup olmayacağı ve diğer ihtimallerden her biri hakkında usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu ihtimallerin sabit olduğu kabul edilse bile bu durumda annenin üçte birden mahrum (hacb) edildiğini gösteren bir nass takdir edilmesi gerekir. Zira böyle bir nassın varlığı takdir edilmezse iki kardeş sebebiyle annenin mirastan mahrum edilmesi hususunda icmâ edilmesi kat'î delile aykırı bulunduğu için hata olur. Bu şekilde nass takdir edilince nâsîh artık icmâ değil bizzat bu nassın kendisi olur.³⁶

Bu usulcülerin ikinci delilleri, Kur'ân'ın sarîh nassıyla sabit olan müellefe-i kulübün zekât payının Ebû Bekir zamanında meydana gelen sahabe icmâ ile neshedilerek düşürüldüğü kanaatidir.

Bu kanaat konuyla ilgili yanlış bir algıdan kaynaklanmaktadır. Zira müellefe-i kulübün zekât payının düşmesi, bu konuda icmâ meydana gelmesi veya herhangi bir şer'î delil varit olması ile nesh değil, aksine nassın mucebbinin ve hissenin sebebinin sona ermesiyle hükmün sona ermesi kabilinden

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 4: 372; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 6: 373. Hâkim'in rivayet edip isnadının Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu söylediği bu hadis, kendisinin hemen peşinden Abdurrahman b. Ebû'z-Zinâd tarikiyle Zeyd b. Sabit'ten rivayet ettiği, "ihve (erkek kardeşler) Arapların kelimasında iki ve daha fazla erkek kardeş demektir." şeklindeki haberle çatışmaktadır. Hâkim bu hadisin de Şeyheyn'in şartlarına göre sahih olduğunu söylemiştir. *Hâkim, el-Müstedrek*, 4: 373. Bu durum yukardaki Osman kıssasının zayıf olduğuna delil teşkil etmektedir.

³⁴ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Rafi'i'l-kebir*; (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1989), 3: 193.

³⁵ Sözü, mantukun (sözde geçen durum) hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşıması sebebiyle meskutün anı (sözde geçmeyen durum) hakkında geçerli olmadığına delalet etmesidir.

³⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176; İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve'l-tahbîr*, 3: 91; İsfehânî, *Beyanü'l-Muhtasar*, 2: 556-557.

bir düşmedir.³⁷ Dolayısıyla böyle bir icmâ sabit olmamıştır. Bunun birinci delili, söz konusu sınıfın payının düşüp düşmediği konusunda müctehid imamların ihtilaf etmiş olmasıdır. İkincisi, müellefe-i kulûb zekât verilecek sınıflardan sayılmasıdaki illet onlarla İslâm'ın güçlendirilmesidir. Ebû Bekir zamanında İslâm'ın taraftarlarının çoğalması ve beldelerin genişlemesi ile İslâm fiilen güçlenmiştir. Bu sebeple İslâm'ın güçlendirmeye ihtiyacı kalmamış, illetinin ortadan kalkmasıyla da müellefe-i kulûbün payı düşmüştür. Üçüncüsü, böyle bir icmâm sabit olduğunu kabul etsek bile bu icmâm nass veya kıyastan ibaret bir senedinin bulunması gerekir. Zira senedsiz icmâ Allah adına bilgisizce görüş beyan etmek olur. Bu ise sapkınlıktır. Halbuki ümmet dalalet (sapkınlık) üzerinde birleşmez. Bu durumda da müellefe-i kulûbün zekât payını nesheden bizatihi sahabenin icmâ'ı değil, sözkonusu bu sened olur.³⁸

Bu usulcülerin ileri sürdükleri üçüncü bir delil de, icmâm Kitab ve Sünnet gibi ilim ifade eden şer'î delillerden biri olduğudur. Bu delillere binaen, nass ile caiz olduğu gibi icmâ ile de neshin sübutu caizdir. İcmâ meşhur hadisten daha güçlü bir delildir. Meşhur haberle nesh caizdir. Meşhur haberle neshen ibaret olan nassa ziyade caiz olunca icmâ ile nesh öncelikle caiz olur.³⁹

Onların bu kıyasları icmâ ile nassın iptal edilebileceği tezini ispata elverişli değildir. Zira icmâ bir hüküm hakkında reylerin (görüş) birleşmesinden ibarettir. Rey'in ise Allah nazarında bir hüküm hakkındaki husn (güzellik) ve kubh (çirkinlik)'un vaktinin sona erdiğini bilmede bir rolü yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra neshin olmadığı konusundaki usulcülerin çoğunluğunun ittifakı ile neshin zamanı Hz. Peygamber'in yaşadığı zamandır. Hz. Peygamber hayatta iken ise onun görüşü (muvafakatı) olmadan icmâ meydana gelemezdi. Zira onun görüşüne başvurulması farzdı. Ondandır bir beyan bulunduğu takdirde kesin ilim ifade eden şey ondan işitilen bu beyandan ibarettir. İcmâ ancak bu beyandan sonra ilim ifade eder. Bu zamandan sonra da nesh yokur. Bundan icmâ ile neshin caiz olmayacağı sonucu anlaşılmış olur.⁴⁰

İbn Teymiye'nin belirttiğine göre İmam Mâlik ve ashabının meşhur olan görüşüne göre de icmâ ile Kur'ân'ın neshedilmesi caizdir. Bağdat Mâlikîleri bunu usullerinde zikretmişlerdir. Bazı Mâlikîlerin Kur'ân'ın yedi harfinden bir kısmının icmâ ile neshedildiğini söyledikleri rivayet edilmiştir.⁴¹ Ancak Mâlikî usulcülerin eserlerinde gerek icmâm nassı gerekse icmâm icmâ'ı ya da kıyası neshedeceğine dair İmam Mâlik'ten ya da ashabından

³⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176; Sa'düddin Mes'ud Taftâzânî, *Şerhu'l-Telvih ale'l-Tavzih* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 2: 73.

³⁸ İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve'l-tahbîr*, 3: 91-92.

³⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3, 175-176.

⁴⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3, 175-176.

⁴¹ İbn Teymiye, *el-Müsevvede*, 203.

bu tarz bir nakle rastlayamadık. Aksine İbn Rüşd, Karâfî ve Adudüddîn el-İcî gibi Mâlikî usulcüler vahyin kesilmesinden sonra nesh sözkonusu olmayacağı için icmâ ile nassları neshin mümkün olmayacağını ve icmâ ile bir hükmün neshedildiği vehmini veren bir şey görüldüğünde bu icmâm daha önce mevcut olan bir nâsihi gösterdiğini ifade etmişlerdir. Onların bu ifadeleri İbn Teymiyye'nin iddiasını zayıflatmaktadır.⁴²

İcmâm nassları nâsih olmasını caiz görenlerden biri de Şâfiî fakih ve muhaddis Hatib el-Bağdâdî'dir. O, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* adlı eserinde bu görüşüne Sahîh (-i Müslim)'de geçen vâdi hadisini misal göstermiştir. Bu hadise göre Hz. Peygamber ve ashabı (bir gece yolculuğu esnasında bir vadiye geldiklerinde sabah namazı vaktinde) uyuya kalıp ancak güneşin sıcağıyla uyanmışlar. Bu olayın sonunda Hz. Peygamber (yanındakilere), “Sizden biriniz namazı unutursa hatırlayınca o namazı kılsın. Ertesi gün ise, o namazı vaktinde kılsın.”⁴³ buyurmuştur. Hatib el-Bağdâdî'ye göre unutulmuş namazın kaza edildikten sonra ertesi gün hatırlandığında vaktinde iade edilmesi emri, söz konusu kazanın vacip de müstehab da olmadığına dair Müslümanların icmâ ile neshedilmiştir.⁴⁴

Bağdâdî bu görüşüne Zir'e isnad ettiği hadisin neshedilmesini misal vererek de şöyle demiştir: Zir demiş ki: “Huzeyfe'ye Resulullah ile birlikte hangi saatte sahur yemeği yemiştiniz?” diye sorduk. Huzeyfe: “Güneşin doğmasına az kala” dedi.⁴⁵ Fakat “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra geceye kadar orucu tamamlayın.” (el-Bakara 2/187) âyetinde sahur vaktinin açıklanmasına dayanarak Müslümanlar fecrin ortaya çıkmasının oruçluya yeme ve içmeyi haram kılacağı hususunda icmâ etmişlerdir.⁴⁶

Bu hadis hakkındaki nesh iddiası tartışmaya açık bir konudur. Zira Allah'ın “من الفجر /sabahın aydınlığı” ifadesi sahur vaktinin fecr/sabah ile kayıtlı olduğu konusunda sarîh bir ifadedir. Dolayısıyla bu durumda nâsih icmâ değil bu ifade olur. Ümmet âyetin zahirini terk konusunda icmâ edince onların bu icmâ bizatihi nâsih değil âyetin (bu ifade ile) mensuh olduğunu göstermiştir.⁴⁷

İbn Hazm'ın beyanına göre Zâhirî usulcülerden bazıları da Hz. Peygamber'den nakledilen sahih bir hadisin hilafına icmâ edilmesini caiz görmüş-

⁴² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh*, thk. Cemaleddin el-Alevî (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 86; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 315; İcî, *Muhtasarü'l-münthe'l-usûli*, 3: 254.

⁴³ Müslim, “Mesâcid”, 311; Ebû Dâvud, “Salât”, 11.

⁴⁴ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1: 339 v.dğr.; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328-329.

⁴⁵ Nesâî, “Sıyam”, 20.

⁴⁶ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1: 340; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328-329.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5: 288.

ler ve bu icmân hadisin neshedildiğine delil olduğunu söylemişlerdir. İbn Hazm bu görüşün iki sebeple yanlış olduğunu beyan etmiştir. Birincisi, sahih olarak gelen bir hadise aykırı icmâ olmaz ve bu evrende böyle bir icmâ asla meydana gelmemiştir. İkincisi, Allah Teâlâ, “Kur’ân-ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.” (el-Hicr 15/9) buyurmuştur. Allah’a ve âhîret gününe inanan herkes kabul eder ki Allah’ın korunmasını üzerine aldığı şey ebediyen kaybolmaz. Bu konuda hiçbir Müslüman şüphe etmez. Bu kimselerin iddia ettiği söz konusu hadisin terk edilmesi ve mensuh olduğu konusunda -söylenildiği gibi- icmâ edilmiş olsaydı, onun üzerinde ittifak ettikleri nâsihi kaybolmuş ve muhafaza edilmemiş olurdu. Bu iddia ise zikrin tamamını koruyacağı hususunda Allah’ı yalanlamadır. Keza bu durum Hz. Peygamber’in Rabbi’nden tebliğ ettiği şeylerden birçoğunun kaybolmasından dolayı olsaydı, bu ihtimali de Hz. Peygamber Vedâ haccı sırasında irad ettiği hutbesinde “Tebliğ ettim mi?”⁴⁸ sözüyle ortadan kaldırmıştır.⁴⁹

İcmân nassı nesh etmesini caiz gören usulcülerden bir kısmı da “Kim bir ölüyü yıkarsa gusül yapsın, kim de bir ölüye dokunursa abdest alsın.”⁵⁰ hadisinin icmâ ile neshedildiğini iddia etmişlerdir. Fakat bu iddia da doğru değildir. Zira bu hadis icmâ ile değil, başka bir nass ile neshedilmiştir. İcmâ sadece bu konuda bir nâsih (nesheden)in varlığını göstermiştir.⁵¹ Bunun bir benzeri sahabenin âşûra orucunun neshedildiği konusunda icmâ ettiklerinin söylenmesidir. Âşûra orucu Ramazan orucunun farz kılındığını bildiren nass⁵² ile neshedilmiş,⁵³ sahabenin icmâ bu konuda bir nâsihin varlığını göstermiştir.⁵⁴ Başka şekilde icmân nassla sabit bir hükmü iptal etmesi tasavvur edilemez.

İcmân nassı iptal edebileceğini kabul etmek, icmâ yapan belli bir zümreyi hüküm kaynağı kabul etmek anlamına gelir. Oysa icmâ daha önce mevcut olmayan bir hükmü tespit veya var olan bir hükmü iptal edecek kuvvette bir kaynak değildir. Onun görevi nassa ya da ictihada dayalı olarak zaten mevcut olup, zannî düzeyde olan bir hükme kat’îlik kazandırmak, kat’î delile dayanan hükümleri koruyarak yorumlarda esas alınmasını sağlayıp dini sapkın yorumlardan korumaktır. Onun müstakil bir delil sa-

⁴⁸ Buhârî, “İlm”, 30; “Hacc”, 132; Müslim, “İman”, 378; Ebû Dâvud, “İmâre”, 11; İbn Mâce, “Menâsik”, 76; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 230; 3: 80.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2: 229-230.

⁵⁰ Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 35; İbn Mâce, “Cenâiz”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2, 280, 422, 454, 472; 4, 246.

⁵¹ Sem’ânî, *Kavâtu’u’l-edille*, 2: 425; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, 349.

⁵² Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, nşr. Habîb’ür-Rahman el-A’zamî (Beirut, 1987), 4: 289; Buhârî, “Savm”, 1: 69; Müslim, “Siyâm”, 19; Ebû Dâvud, “Savm”, 64.

⁵³ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 4: 317; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 174.

⁵⁴ Konuyla ilgili benzer yaklaşım için bk. Şîrâzî, *el-Lüma’*, 129-130; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 178.

ılması, ilahî iradeyi doğrudan ve bağımsız olarak temsil eden bir kaynak olduğu anlamında değildir. Diğer bir ifadeyle icmâ bağımsız olarak, şer'î hükümleri isbât edecek güce sahip bir delil olmayıp icmâdan önce sabit bulunan bir senede (şer'î bir dayanağa) ihtiyacı vardır. Şu halde icmâ ile neshen bahsedilecekse nesh icmân bu senediyle mümkün olacaktır. Fakat Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yeni bir nassın ortaya çıkması mümkün değildir. Bu sebeple icmâ ile nassın neshini caiz gören ve yukarıda delillerini zikrettiğimiz başta Hanefîlerden İsa b. Ebân ile Şâfiîlerden Hatib el-Bağdâdî ve benzeri usulcülerin görüşleri isabetli bulunmamaktadır.

2. İCMÂN BAŞKA BİR İCMÂİ NESHEMESİ

İcmâ ile sabit olan hükmün başka bir icmâ ile neshinin caiz olup olmadığı konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Usulcülerin çoğunluğu bunun caiz olmadığını söylerken Hanefî usulcü Pezdevî başta olmak üzere azınlık bir grup caiz olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵

2.1. İcmân İcmâî Neshini Caiz Görmeyenler

İcmân icmâ ile nesh edilmesinden maksat icmâ ile sabit olan hükmün ikinci bir icmâ ile kaldırılmasıdır. Usulcülerin büyük çoğunluğu icmân bu şekilde başka bir icmâ ile neshedilmesinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁶ Zira icmâ ile sabit olan hüküm neshedilecek olsa ya kat'î bir nass yahut kat'î bir icmâ yahut da kıyas ile neshedilecektir. Fakat bu ihtimallerin üçü de muhaldir. Birinci ihtimal, önceki icmân kat'î delile aykırı olarak gerçekleşmesinden dolayı ümmetin hata üzerinde birleşmiş olmasını gerektirdiği için muhaldir. İkinci ihtimale gelince bu, kat'î olmayanı kat'î olana takdim etme üzerine icmâ olduğu için birinciden daha uzak bir ihtimaldir. Zira bu husus birinci ihtimaldeki gibi zayıf olanı daha kuvvetli olana takdim etmekle sözkonusu icmân hata olmasını gerektirir. Bu ise akla aykırıdır.⁵⁷ Üçüncü ihtimal de imkânsızdır. Zira kıyasla amel etmenin şartı, onun icmâa aykırı olmamasıdır. Kıyas icmâa aykırı olursa geçersiz bir kıyas olur.

Öte yandan birinci icmâ sahih olarak meydana gelmiş fakat ikinci icmâ onunla amel edilmesini haram kılmışsa, Kitab, Sünnet yahut daha önce mevcut olduğu halde icmâ sahiplerine gizli kalıp sonra ortaya çıkan bir delile dayanmadıkça böyle bir icmân gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu şekilde bir delilden söz etmek de akla aykırıdır. Çünkü şeriatte bir nass olsaydı, ümmetin tamamının hakkı terk etmesi mümkün olmadığından bu

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 144; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 314.

⁵⁶ Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, 3: 175-176- 3: 262-263; İsfehânî, *Beyânü 'l-Muhtasar*, 2: 555; İcî, *Şerhu Muhtasari 'l-münteha 'l-usûli*, 3: 254.

⁵⁷ İcî, *Şerhu Muhtasari 'l-münteha 'l-usûli*: 3: 254.

delil onlara gizli kalmazdı.⁵⁸ Aynı şekilde böyle bir şey söz konusu olsa nâsîh olan ikinci icmâ ya herhangi bir delile dayanmadan meydana gelecek ya da bir delile dayanarak gerçekleşecektir. İcmâ herhangi bir delile dayanmadan meydana gelmişse bu hatâ üzerinde icmâ olur. Şüphesiz hata üzerinde icmâ mümkün değildir. Herhangi bir delile dayanarak gerçekleşmişse bu durumda icmâın senedi olan bu delil ya birinci icmâın gerçekleşmesi esnasında mevcut olacak ya da ondan sonra meydana gelmiş olacaktır. Her iki ihtimal de muhaldir.⁵⁹

Şâfiî usulcülerden bazılarına göre icmâın icmâ ile neshedilmesi; sahabe-nin bir mesele hakkında iki görüşün caiz olduğu hususunda icmâ ettikten sonra onlardan sonra gelenlerin bu görüşlerden bir tanesi üzerinde icmâ etmeleri şeklinde olur. Bu durumda sahabe bu mesele hakkında içtihadta bulunmanın caiz olduğu konusunda icmâ etmiş, onlardan sonra gelenler ise üzerinde ittifak ettikleri bu görüş hakkında icthadın caiz olmadığı hususunda icmâ etmiş olurlar. Bunun caiz olduğu söylenirse de bu bir nesh olmaz. Çünkü sahabe bu meselede içtihadı caiz görmüş olsalar bile bu içtihad o konuda herhangi bir mâniin bulunmaması şartına bağlıdır.⁶⁰

Yukarıda geçtiği üzere icmâ Peygamber'in vefatından sonra meydana gelir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise vahiy sona ermiştir. Bundan sonra icmâın neshedilmesi caiz olmadığına göre onunla başka bir hükmün neshedilmesi de caiz değildir. Çünkü nâsîh sadece vahiy olup ondan başkasıyla icmâ neshedilmez.⁶¹

2.2. İcmâın İcmâ Neshini Caiz Görenler

İcmâın icmâ ile neshini caiz görenleri iki ayrı başlıkta ele almak isabetli olur. Zira bu görüşü savunan Hanefî usulcü Pezdevî'nin görüşü ile diğerleri önemli ölçüde farklı özellikler taşımaktadır.

2.2.1. Hanefî Usulcü Pezdevî'nin Görüşü

Pezdevî, Hanefîlerin ve diğer usulcülerin cumhurunun aksine icmâın dengi olan başka bir icmâ ile neshedilebileceği görüşünü benimsemiştir.⁶² Pezdevî *Usûlü'l-Pezdevî* adlı eserinin bir yerinde icmâ ile nesh meselesinden bahsederken şunları söylemiştir: “İcmâ ile nesh sadece Hz. Peygamber hayatta iken mümkün olur. Hz. Peygamber hayatta iken ise icmâ hüccet değildir. Çünkü Hz. Peygamber hayatta iken ona başvurulması farzdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber görüş beyan etmeden icmâ meydana gelmez. Ondan

⁵⁸ Basrî, *el-Mu'âmed*, 1: 400-401.

⁵⁹ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 1: 460.

⁶⁰ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 123; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 425; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 288-289.

⁶¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2: 46-47; Kelvezânî, *et-Temhid*, 2: 388.

⁶² Aydın Taş, “Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı”, 410.

bir beyan sadır olduğunda icmâ kuşkusuz tek başına bu beyanla sabit olur. Bu icmâ ile amel vacip olunca artık onu neshin meşruiyeti kalmaz. (Dolayısıyla) nesh ancak Kitab ve Sünnet ile caiz olur. Kitab ve Sünnet ile nesh de Kitab'ın Kitab'ı, Sünnet'in Sünnet'i, Kitab'ın Sünnet'i ve Sünnet'in Kitab'ı neshetmesi şeklinde dört kısımdan ibaret olup bunların hepsi caizdir.⁶³

Pezdevî burada icmân icmâ'ı neshetmesi konusuna değinmese de icmân hükmünden bahsederken orada icmâ'ı üç kategoriye ayırarak şöyle demiştir: Birincisi sahabe icmâ'ı olup bu, âyet ve mütevatir hadis gibidir. İkincisi sahabeden sonra gelenlerin icmâ'ı olup bu da meşhur hadis hükmündedir. İcmâ selef arasında bir içtihadın sonucu oluşursa bu da sahih olan haber-i âhad gibidir. İcmân kendi misliyle neshi caizdir. Öyleki bir asırdaki müçtehidlerin icmâ'ı ile bir hüküm sabit olduğu zaman, aynı müçtehidlerin bu hükmün aksi bir hüküm üzerinde tekrar icmâ etmeleri caizdir. Böylece ikinci icmâ ile birinci icmâ neshedilmiş olur. Kendisiyle amel etme imkânı bulunmamış bile olsa bu nesh caizdir. Neshin caiz olması bakımından (önceki icmâ ile onu nesheden icmân) iki (farklı) asırda veya bir asırda meydana gelmesi eşittir.⁶⁴

İcmâ ya bir nass ya bir kıyas ya da bir maslahata dayalı olarak gerçekleştirilebileceğinden Pezdevî'nin yukarıdaki görüşü iki şartla makul sayılabilir. Birincisi, ikinci icmân senedinin önceki icmân senedinden daha güçlü bir delil (nass veya kıyas) olması halinde icmân başka bir icmâ'yı neshetmesi mümkün olabilir. Bu da ancak birinci icmân senedinin sahih olmadığının anlaşılması ile mümkün olur. Aksi halde cumhur usulcülerin söyledikleri gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra yeni bir Kur'ân veya Sünnet nassı varit olmayacağından ve ümmetin bir senede dayanmadan icmâ etmesi mümkün olmadığından icmân başka bir icmâ'yı neshetmesi mümkün değildir. İkinci alternatif ise birinci icmân bir maslahat deliline dayanarak yapılmış olmasıdır. Bu durumda Pezdevî'nin de belirttiği gibi maslahatın değişmesiyle gerek birinci icmâ ehli tarafından gerekse onlardan sonrakilere tarafından değişen maslahatın muktezasına göre ikinci bir icmâ yapılabilir. Bu durumda ise icmân değil, icmân senedi olan maslahatın ortadan kalkması sözkonusu olur. Bu da nesh olarak adlandırılmaz. Bununla birlikte Pezdevî kendisine göre birtakım haklı gerekçeler ileri sürerek icmân dengi olan başka bir icmâ ile neshini caiz görmüş, icmân kendisinden daha güçlü olan icmâ'yı neshetmesini ise tecviz etmemiştir.

Abdülaziz el-Buhârî'nin, Pezdevî'nin ifadelerinden çıkarımlarına göre kat'î icmân kat'î icmâ ile neshi caizdir. Fakat kat'î icmân zannî olanla neshi caiz değildir. Zannî olan icmân hem zannî olanla hem de kat'î icmâ ile neshi caizdir. Buna göre sahabe bir hüküm üzerinde icmâ ettikten bir müddet sonra bu hükmün aksine bir hüküm üzerinde icmâ etmiş olsalar

⁶³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 175.

⁶⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 262.

caiz olup ikinci icmâ öncekinin dengi olduğundan onu neshetmiş olur. Fakat ikinci kuşak (tâbiûn) sahabe icmânının aksine icmâ edecek olsalar bu caiz değildir. Çünkü bu ikinci icmâ (derece bakımından) sahabe icmânının aşağısında olduğundan onu neshetmesi mümkün değildir. Tabiûn fukahası bir hüküm üzerinde icmâ ettikten sonra kendileri veya kendilerinden sonra gelenler bu icmân aksine bir icmâda bulunsalar, ikinci icmâ önceki icmân dengi olduğu için bu caizdir, dolayısıyla onu neshetmesi uygundur. Ona göre icmân sadece dengi olan bir icmâ ile neshi mümkündür. Çünkü icmâ ile sabit olan bir hükmün müddetinin sona ermesi caizdir. Bu ise ictihad sahiplerini önceki icmâlarının aksine icmâ yapmaya Allah'ın muvaffak kılmasıyla ortaya çıkar. Mesela icmân senedi olan birinci nassın hilafına bir nas varid olursa, onunla birinci nassın delalet ettiği hükmün müddetinin bittiği ortaya çıkmış olur. Peygamber'in vefatıyla vahyin nüzul zamanı sona erdiği için bundan sonra bir hükmün neshedilemeyeceği söylenemez. Çünkü vahyin nüzulünü bekleyen Hz. Peygamber olduğu için vahiyle sabit olan şeyi neshetme zamanı onun vefatıyla sona ermiştir. Onun vefatından sonra vahyin nüzulünü beklemek düşünülemez. Fakat icmâ ile sabit olan hükmü neshetme zamanı, icmân gerçekleşme ve ortaya çıkma zamanı devam ettiği için sona ermemiştir.⁶⁵

Pezdevî'nin tercihinine göre ikisi arasındaki fark şudur: Kitab ve Sünnet'e aykırı olarak asla icmâ gerçekleşemez. Bu sebeple de icmân onları nâsih (neshedici) olması tasavvur edilemez. Kur'ân ve Sünnet'in hilafına icmâ bulunursa bu icmâ, icmâyı yapanlar nazarında Kitab ve Sünnet'i neshettiği sabit olan başka bir nassa binaen yapılmıştır. Fakat bir maslahata binaen herhangi bir icmân meydana gelmesi ve daha sonra bu maslahat değişince öncekinin hilafına başka bir icmân meydana gelmesi mümkündür.⁶⁶ Pezdevî'nin bu görüşü isabetli olmakla birlikte maslahatın değişmesiyle farklı bir icmân meydana gelmesi nesh olarak değerlendirilemez.

2.2.2. Muhtelif Ekollere Mensup Bazı Usulcülerin Görüşü

Zâhirî usulcü İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'den nakledilen icmâ ile nesh caizdir. Bu icmâ da ya Kur'ân nassı ya da Sünnet veya Hz. Peygamber'in takrîri ile meydana gelir. İcmâ bu şekilde olursa onunla nesh caiz olur.⁶⁷ Ancak ıstılâhî anlamıyla icmâ Hz. Peygamber'den sonra meydana geleceği ve ondan sonra Kur'ân ve Sünnet'in vürudu mümkün olmayacağı için İbn Hazm'ın bu görüşü kabul edilemez. Hz. Peygamber zamanındaki icmâdan bahsediliyorsa bunda nesh caiz olmakla birlikte buradaki nesh icmâ değil Hz. Peygamber'in beyan ve tasvibine izafe olunur.

⁶⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 262.

⁶⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 532.

İcmâın icmâ ile neshini savunan diğer bazı usulcüler şöyle demişlerdir: “Fukahâ bir meselede ihtilaf ederek iki görüş ortaya çıktığı zaman ümmînin bu iki görüşten hangisini dilerse onu alması caiz olur. Müctehid için de içtihadının kendisini ulaştırdığı görüşle amel etmesi caizdir. Bu ihtilaftan sonra fukahâ bu görüşlerden biri üzerinde icmâ ettiği zaman ümmînin diğer görüşle amel etmesini ve bu konudaki içtihadla da amel etmesini de men etmiş olurlar. Burada ikinci icmâ önceki icmâın hükmünü neshetmiş olur. İşte icmâın icmâ ile neshi budur.”

Ümmînin bu iki görüşten herhangi birini alması ve müctehidin de mesele içtihadında açık konulardan olmak ve ihtilaf da devam ediyor olmak şartıyla içtihadının kendisini ulaştırdığı görüşle amel etmesi caizdir. Bu durumda tek bir görüş üzerinde icmâ edilirse, şartı ortadan kalktığı için taklid ve içtihadın cevazı ortadan kalkar. Süresi sona erdiği zaman belirli bir sınırla mukayyed olan hüküm mensuh sayılmayacağı gibi bu da nesh sayılmaz.⁶⁸ Zira fukahâ ümmînin bu iki görüşten dilediğini almasına onlardan biri üzerinde icmâ meydana gelmemiş olması şartıyla cevaz vermişlerdir. Bu durumda önceki icmâ bu şartla kayıtlanmış olur. Dolayısıyla ikinci icmâ meydana gelince önceki icmâın şartı ortadan kalkmış olur. Şartı ortadan kalkınca da birinci icmâ, ikinci icmâ kendisini neshettiği için değil, şartı ortadan kalktığı için ortadan kalkmış olur. Buna da nesihten denmez.⁶⁹ Diğer taraftan sonraki icmâ ya birinci icmâın meydana geldiği sırada hata olarak meydana gelmiş olmasını ya da onun doğru olup belirli bir zamana kadar geçerli olmasını gerektirecektir. Birinci ihtimal anlamsızdır. Çünkü hata üzerinde icmâ meydana gelmez. Bu caiz olsaydı onunla neshedilen icmâ nâsihten daha üstün olmazdı. Meydana geldiği zaman doğru olup fakat belirli bir sınırla kayıtlı olsaydı bu durumda sınırlı hüküm ifade eden önceki icmâ mutlak veya mukayyed olmaktan hali olmayacaktı. Mutlak olsaydı sınırlı hüküm ifade etmesi muhal olurdu. Belirli bir sınırla kayıtlı olsaydı, bu durumda bu icmâ bizatihi bu sınıra geldiği zaman sona erecekti. Dolayısıyla sonraki icmâ öncekini ortadan kaldırmış olmaz ve burada bir neshden söz edilmez.⁷⁰

3. İCMÂİN KIYASI NESHEİ

İcmâın kıyası neshedip edemeyeceği konusunda da usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Usulcülerin cumhuru icmâın kıyası neshedecek bir fonksiyona sahip olmadığını söylemişlerdir.

Hanefî usulcülere göre icmâın kıyası neshi hakikat yoluyla caiz olmakla beraber manâ (mecaz) yoluyla caizdir. Mesela bir müctehidin nass araştırması yapıp nass bulamadığında içtihad yoluyla bir şeye haram hük-

⁶⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 348; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460.

⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*: 1: 460.

⁷⁰ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, 1: 461; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 245.

mü verip sonra fukahanın bu kıyasın aksi yönünde icmâ etmesi veya müctehidin emaresi önce yaptığı kıyasın emaresinden daha güçlü bir kıyas bulduğunda önceki kıyasla sabit olan hükmü reddetmesi böyledir. Fakat bu nesh olarak adlandırılmaz. Çünkü içtihad (kıyas)la amel etmek ancak o konuda kendisinden daha üstün bir icmâ ve emaresi ondan daha güçlü bir kıyas bulunmaması şartıyla caiz olur. Müctehid böyle bir delili görürse kıyasın şartı ortadan kalktığı için önceki hüküm ortadan kalkmış olur. Bu da nesh diye adlandırılmaz.⁷¹ Bu anlayışa göre icmân kıyası neshetmesi caiz olmadığı gibi onunla neshedilmesi de caiz değildir.⁷² Usulcülerin cumhuru da bu görüştedir.⁷³

Bu düşüncenin aksini kabul ettiğimizde kıyas bir hükmü iktiza edip sonra âlimler bu kıyasın hilafına icmâ ettiklerinde icmâ daha sonra meydana geldiği için o sabit olduktan sonra bu kıyasın hükmü ortadan kalkacaktır. Bu muhaldir. Çünkü kıyasın sahih olmasının şartı o konuda icmâ bulunmamasıdır. İcmâ mevcut olduğu zaman kıyasın sıhhat şartı ortadan kalkar. Şartı ortadan kalktığı için hükmün ortadan kalkması ise nesh olmaz.⁷⁴

III. MENSUH OLMA YÖNÜNDEN İCMÂ

Burada önce icmân nass ile sonra da icmân başka bir icmâ ile neshedilmesinin mümkün olup olmadığı konuları ele alınacaktır.

1. İCMÂN NASS İLE NESHEDİLMESİ

İcmân nass ile neshedilip edilmeyeceği konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Cumhur icmân nass ile neshinin mümkün olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Fakat kaynaklarda isim zikredilmenden bazı usulcülerin bunu caiz gördükleri ifadelerine yer verildiği görülmektedir.⁷⁵

Cumhura dâhil usulcülere göre icmâ neshedilirse ancak nass, icmâ ve kıyas gibi şer'î bir delille neshedilebilir. Fakat icmân nass ile neshi tasavvur edilemez. Zira daha önce geçtiği üzere icmâ sadece Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise herhangi bir nassın vürudu tasavvur olunamaz.⁷⁶ Hz. Peygamber zamanın-

⁷¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 350.

⁷² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176.

⁷³ Basrî, *el-Mu'amed*, 1: 403; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, 314; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 246.

⁷⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460.

⁷⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 346; Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl fi usuli'l-fikh*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 1: 459-460; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145-146; Safiyyüddin Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirayeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh, (Mekketü'l-Mükerreme, 1996), 6: 2366-2367; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 327-328.

⁷⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 346.

da ümmetin, Peygamber'in beyan yahut takrirden bulunmasından dolayı bir konuda ittifak etmeleri halinde ise burada muteber olan Hz. Peygamber'in beyanı ve takrîridir. Bu zamanda nesh gerçekleşirse bu, ümmetin ittifakına değil sözkonusu beyan ve takrîre yönelik olarak gerçekleşir.⁷⁷

Kaynaklarda isimleri zikredilmeden bazı usulcülerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin daha önce mevcut olduğu halde kendilerine gizli kalmış bir nassa vakıf olup bununla icmâlarının ortadan kalkmasının mümkün olabileceğini söyledikleri ifade edilmektedir. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü şeriatla bir nassa varsa bu nassın gereği ile amel edilmesi vaciptir. Bu nassın muktezasına aykırı olarak ümmetin icmâ etmesi haktan sapma olur. Bütünüyle ümmetin haktan sapması ise mümkün değildir.⁷⁸

Bu iddialardan biri de ümmetin nassa ile amel etmesi ancak nassa vakıf olmaları şartıyla vaciptir. Nassa vakıf olamadıkları zaman içtihadla amel edilmesi vaciptir. İctihad ile amel edildikten sonra nassa vakıf olunursa icmâ ile sabit olan hüküm iptal edilir ve bu da bir nesh sayılır şeklindedir. Bu iddia da kabul edilemez. Zira ümmetin nassa vakıf olmak şartıyla onunla amel etmesi, nassın kendilerinden gizli kalması halinde icthadla amel etmekle mükellef kılınması caiz olsaydı nassa vakıf oldukları zaman şartı ortadan kalktığı için icthadla sabit olan hüküm de ortadan kalkardı. Şartı ortadan kalktığı için ortadan kalkan hükümde ise nesh sözkonusu olmaz.⁷⁹

Bu usulcülerin iddialarından biri de Hz. Peygamber hayatta iken icmân meydana gelip sonra da onu nesheden Kitab veya Sünnet'in vürudunun mümkün olduğu şeklindedir. Ancak Peygamber zamanındaki icmâ Peygamber'in beyanına dayandığından burada nassa ile icmân neshi sözkonusu olmayıp nassın nassa ile neshinden söz edilir. Cumhuriyetin söylediği şey sadece Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen icmâ hususundadır. Zira muteber olan icmâ budur. Bunun hakkında nassa varid olması ise imkânsızdır.⁸⁰

Hanefî usulcülerden Bâbertî ise kat'î icmân hem kat'î nasla hem de kat'î icmâ ile neshedileceği görüşüne sahip olmuştur. Bâbertî bu konuda şöyle demiştir: "Bazı usulcülerin aksine cumhura göre kat'î icmâ neshedilemez. Çünkü cumhura göre kat'î icmâ neshedilmesi halinde ya kat'î bir nasla ya kat'î bir icmâ ile ya da bu ikisinden başkasıyla neshedilecektir. Birinci ihtimal (yani kat'î icmân kat'î bir nassa veya kat'î bir icmâ ile neshedilmesi) neshedilen icmân, kat'î olan delile aykırı olarak gerçekleşmesinden dolayı hata olmasını gerektirir. Böyle bir ihtimal mümkün değildir. Fakat cumhuriyetin bu delili tartışmaya açıktır. Zira ikinci icmâ tebeyyün (önceden var olan bir durumun ortaya çıkması) yoluyla sabit olmadığından onunla

⁷⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 401.

⁷⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 347.

⁷⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 347.

⁸⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 347.

önceki icmâın hata olması gerekmez. Bilakis icmâ ehli hükmünde maslahat gördüğü için önceki icmâ bir zamanda sahih olduktan sonra başka bir zamanda bu maslahat değiştiği için icmâ ehli o icmâın aksi yönünde icmâ edebilirler. Bunda da önceki icmâın hata olduğunu gösteren bir durum söz konusu değildir. İcmâın bu iki delilden başkasıyla neshedilmesi ise oldukça uzak bir ihtimaldir. Çünkü kat'î olmayan nass ve icmâ zan ifade eder. Kat'î olanın kat'î olmayana takdim edileceği ise kesin olarak bilinen bir şeydir.⁸¹ Bâbertî'nin bu ifadeleri açıkça kat'î icmâın kat'î nasla yahut kat'î icmâ ile neshedileceği fakat bu ikisinden başka hükümlerle neshedilemeyeceği görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Bâbertî'nin bu görüşü iki sebeple isabetli görünmemektedir. Birincisi icmâ gerçekleştiği sırada ya kat'î nassın mevcut olduğu ya da o sırada mevcut olmadığı söylenecektir. Birincisi mümkün değildir. Zira ümmet kat'î nass mevcut iken ona aykırı olarak icmâ etmişse o zaman hakkı terk ederek hata üzerinde icmâ etmiş olurlar. Bu, caiz değildir. İcmâ edildiği sırada nass mevcut değil ise icmâ edildikten sonra da meydana gelmesi muhaldir. Çünkü Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yeni bir nass varit olamaz.⁸²

2. İCMÂN KİYAS İLE NESHEİLMESİ

Usulcüler arasında bu konuda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazı usulcüler icmâın kıyasla neshedebileceğini söylerken çoğunluğu teşkil eden usulcüler icmâın kıyas ile neshedilmesinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁸³

Cumhura göre kıyasın icmâ'ı neshetmesi şu iki ihtimalin dışında mümkün değildir: Birincisi, kıyas ya icmâdan önce mevcut olan bir asla dayanan bir kıyas olacaktır ki bu, mümkün değildir. Çünkü söz konusu icmâ bu ihtimalin fasit olduğunu göstermiştir. Ya da bu kıyas icmâdan sonra sabit olan bir asla dayanan bir kıyas olacaktır. Bu durumda da hükmün delili yenilenmiş olamaz. Zira bahsedilen delil Kitab, Sünnet, icmâ yahut kıyastır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kitab ve Sünnetin yenilenmesi tasavvur edilemez. Şayet bu kıyas icmâ'a dayanan bir kıyas ise bu caiz değildir. Çünkü bu icmâ'a dayanan kıyas sahih olsaydı önceki icmâın fasit olduğunu göstermiş olurdu. Fakat bütün ümmetin bu hakkı terk etmiş olmaları mümkün değildir.⁸⁴ Yukarıda değinildiği üzere kıyasın sahih olmasının

⁸¹ Ekmeleddin Muhammed Bâbertî, *er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2: 436.

⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 459-460; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145-146; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2366-2367; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 327-328.

⁸³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 401-402; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 348; İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-münthehe'l-usûlî*, 3: 254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2368.

⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 401-402; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 348; Semerkandî, *Mizâ-*

şartı icmâ'a aykırı bulunmamasıdır. Zira icmâ'a aykırı olarak kıyas yapılsa şartı ortadan kalktığı için kıyas da ortadan kalkmış olur. Şartı ortadan kalktığı için meşrutun ortadan kalkması ise nesh olarak isimlendirilmez.⁸⁵

İcmâm kıyas ile neshini caiz gören bazı usulcüler şöyle bir iddia ile istidlal etmişlerdir. Ümmetin fakihleri iki görüşe ayrıldıkları zaman bu durum, sözkonusu meselenin ictihâdî bir mesele olduğu ve hakkındaki görüşlerin ikisini de almanın caiz olduğu hususunda bir icmâdır. Bundan sonra aynı fakihlerin yahut sonraki asrın fakihlerinin bu görüşlerden biri üzerinde icmâ etmeleri caiz olur. Artık icmâ ettikleri zaman bu icmâmın muktezası olan cevaz batıl olur. İşte bu neshten ibarettir.⁸⁶ Hakkında ihtilaf bulunduğu için bu iki görüşten biri üzerinde ikinci icmâm meydana gelmesi kabul edilemez. Bu ikinci icmâmın gerçekleşmesi kabul edilse bile bu birinci icmâmın neshedildiği anlamına gelmez. Çünkü birinci icmâ ikinci icmâmın yapılması şartına bağlıdır. İkinci icmâ meydana geldiği zaman birinci icmâmın şartı ortadan kalkar. Şartı ortadan kalktığı için birinci icmâm ortadan kalkması ise bir nesh sayılmaz.⁸⁷

SONUÇ

Fıkıh usulünün tedviniyle birlikte âlimler icmâmın mahiyeti, dayanağı, kaynak değeri ve neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir icmâ teorisi meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda icmâmın nassı, icmâmın icmâı, icmâmın kıyası ve bu delillerden herhangi birinin de icmâı neshedip neshedemeyeceği konularında hem farklı ekoller arasında hem de aynı ekole mensup usulcüler arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Usulcülerin ezici çoğunluğu icmâm nasları ve başka hükümleri neshedemeyeceği gibi onlar tarafından da neshedilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Azınlığı teşkil eden usulcüler ise icmâm hem başka delilleri nâsîh hem de onlarla mensuh olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Terim olarak nesh, şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılmasını ifade eder. İcmâ ise Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde müçtehidlerin şer'i bir meselenin hükmü hakkındaki ittifakını ifade eder. Nesh teorisine göre Kur'ân ve Sünnet'ten herhangi bir nassın neshi ancak kendisinden sonra gelen yeni bir nass ile mümkündür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, yeni bir nass varit olamayacağı için

nü'l-usûl, 2: 1006; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176.

⁸⁵ Ebü'l-Hattâb Mahfûz Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 2: 391; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460; İsnvî, *Nihâyetü's-sûl*, 245.

⁸⁶ İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müetehe'l-usûli*, 3: 254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2368.

⁸⁷ İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-münthehe'l-usûli*, 3: 254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2368.

artık Kur'ân ve Sünnet'i neshin kapısı kapanmıştır. Âlimler ise şer'i bir hüküm koyamazlar. Onlar ancak Kur'ân ve Sünnet'te kendilerine emrolunan hükme tabi olmakla yükümlüdürler.

İcmâ'ın başka bir icmâi neshetmesi de caiz değildir. Çünkü ikinci icmâ önceki icmâ'ın batıl olduğunu gösterecekse böyle bir şey mümkün değildir. Önceki icmâ meydana geldiği sırada sahih olarak meydana gelmiş fakat ikinci icmâ onunla amel edilmesini haram kılmışsa, böyle bir icmâ daha önce mevcut olduğu halde birinci icmâ sahiplerine gizli kalıp sonra ortaya çıkan şer'î bir delile dayanmadıkça caiz değildir. Böyle bir ihtimal ise söz konusu olamaz. Zira birinci icmâi yapanların tamamının bu delilden habersiz olmaları, onların hata üzerinde icmâ etmiş olmalarını gerektirir. Ümmetin âlimleri ise hata üzerinde birleşmez.

Kıyasa dayanan bir icmâın neshi de caiz değildir. Çünkü kıyas icmâa aykırı ise o zaman kıyasla amelin şartı ortadan kalkar. Şart ortadan kalkınca meşrutlu olan hüküm de ortadan kalkar, buna da nesh denmez.

İcmâın kıyası neshi de mümkün değildir. Çünkü icmâa aykırı bulunan kıyas esasında batıl olduğu için hükmü sabit olmamış demektir. Hükmü sabit olmayan bir delil hakkında ise nesh cereyan etmez. Neshin meydana gelmesi için hükmün sabit olması gerekir. Bununla birlikte kıyasın icmâ ile neshi mecaz yoluyla caizdir. Şöyle ki bir müctehidin nass araştırıp da nassa ulaşamayınca içtihad yoluyla bir şeye haram hükmü verip sonra fakihinin bu kıyasın aksi yönünde icmâ etmesi yahut müctehidin emaresi önce yaptığı kıyasın emaresinden daha güçlü bir kıyas bulunduğu önceki kıyasla sabit olan hükmü reddetmesi böyledir. Fakat bu da nesih olarak adlandırılmaz. Çünkü kıyasla amel etmek ancak o konuda kendisinden daha üstün bir icmâ ve emaresi ondan daha güçlü bir kıyas bulunmaması şartıyla caiz olur. Müctehid böyle bir delili görürse kıyasın şartı ortadan kalktığı için önceki hüküm ortadan kalkmış olur. Bu da nesih olarak adlandırılmaz.

Bununla birlikte Aralarında İsa b. Ebân'ın da bulunduğu bir kısım Hanefî usulcülerle Şâfiî, Mutezilî ve Zâhirî ekollerine mensup bazı âlimler cumhura muhalefet ederek icmâın nassı ve başka bir icmâi neshinin ve onlarla neshedilmesinin caiz olduğunu savunmuşlardır. Fakat bunların görüşleri arasında da birliktelik bulunmamaktadır. Mesela cumhura muhalefet eden bir kısım Hanefî usulcüler icmâın nassı neshedebileceğini söylerken onlardan Pezdevî icmâın nassı neshedemeyeceğini fakat icmâın dengi olan başka bir icmâ ile neshedebileceğini söylemiştir. Ona göre sahabe icmâi ancak sahabe icmâi ile onlardan sonrakilerin icmâi ise her devirde dengi olan başka bir icmâ ile neshedilebilir. Aynı şekilde senedi maslahat olan bir icmâ da her devirde maslahatın değişmesine göre başka bir icmâ ile neshedilebilir. Keza Hanefîlerden Bâbertî kat'î icmâın hem kat'î nassla hem de kat'î icmâ ile neshini caiz görmüştür. Şâfiîlerden Hatib el-Bağdâdî ile Mutezilî ve Zâhirî usulcülerden bazıları da icmâın nassı neshedebileceği

görüşünü benimsemişlerdir. Bazı usulcüler ise icmânın nassı neshini kabul etmemekle beraber icmânın icmâ ve kıyası neshedebileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Yukarıda belirtilen sebeplerle nassın icmâ ile ve icmânın nass ile neshini savunan usulcülerin görüşleri isabetli görülmemektedir. Pezdevî'nin maslahata dayanan bir icmân maslahatın değişmesi halinde başka bir icmâ ile neshedilebileceği görüşü isabetli olmakla birlikte maslahat değiştiği için birinci icmânın senedi ortadan kalkmış olacağından değişen maslahata göre yeni bir icmân yapılmasına nesh denmez. Çünkü maslahat ortadan kalktığı için icmânın hükmü de ortadan kalkmış olur. Bu durumda icmânın nassı ve diğer delilleri neshedemeyeceği ve onlarla da neshedilemeyeceğini savunan cumhurun görüşü haklılık kazanmaktadır.

KAYNAKLAR

Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Nşr. Habîb'ür-Rahman el-A'zamî. Beyrut: 1987.

Âmidî, Seyfüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Ali. *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. Nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *er-Rudûd ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyub. *el-Hudûd fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

Birmâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim. *el-Fevâidü's-seniyye bi-şerhi'l-Elfiyye*. Thk. Abdullah Ramazan Musa. Cîze: Mektebetü't-Tev'i-yeti'l-İslâmiyye, 2015.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed Ahmed er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Thk. Acîl Câsim eş-Neşmî. Kuveyt: 1994.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: 2007.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2000.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min il-*

mi'l-usûl. Nşr. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2008.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Kayseri: 2006. 2.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit b. Ahmed. *el-Fakîh ve'l-mütefakkah*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî. es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421.

İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman. *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Muzaffer Bekâ. es-Suûdiyye: Dâru'l-Medenî, 1986.

İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzıh fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbn Emîru Hac, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahrîr fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1996.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Rafi'i'l-kebîr*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1989.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Mahmud Hâmid Osman. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülaziz Abdurrahman es-Saîd. Riyad: 1399.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh*. Thk. Cemaleddin el-Alevî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Muhtasarü'l-mün-tehe'l-usûli li İbni'l-Hâcib el-Mâlikî*. Sadüddin et-Taftazânî'nin Hâşiyesi içerisindedir. Thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

İsnevî, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasen. *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vüsûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

Karâfî, Şihabüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd. Şirketü't-tabâati'l-feniye el-müttahide, 1973.

Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. Thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.

Kızılkaya, Necmettin (Bilal Aybakan). "Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2000.

Merdâvî, Alâüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdurrahman el-Cübreyn. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2000.

Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014/2), 17: (1-38).

Pezdevî, Ebü'l-Usr Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî*. Buhârî'nin, Keşfü'l-esrâr adlı eseri içindedir. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

Râzî, Fahreddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl* Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

Râzî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Dâru'l-fikr, 1979.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtu'u'l-edille fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasen İsmâîl eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.

Semerkanfî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdümelik Abdurrahman es-Sa'dî. Mekketü'l-mükerreme, 1987.

Serahsî, Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl. *el-Usûl*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1984.

Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*. Nşr. Ebü Mus'ab Muhammed Sa'îd. Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1992.

Şîrâzî, Ebü İshak İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhyiddin Mastû v.dğr. Dimeşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, ts.

Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzîh fî halli gavâmidi't-Tenkîh* adlı eseri içerisindedir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.

Taş, Aydın. "Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: 2017.

Urmevî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Hindî. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirayeti'l-usûl*. Thk. Salih b. Süleyman Yusuf v.dğr. Mekketü'l-Mükerreme, 1996.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü'd-dârî't-türâs, 1992.

Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*. Dâru'l-kütübî, 1994.

Zühaylî, Mustafa Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-hayr, 2006.

İSLÂM HUKUKUNDA SUÇ-CEZA DENGESİNİN ADALETLE İLİŞKİSİ BALANCE OF JUSTICE AND PUNISHMENT IN ISLAMIC LAW

Geliş Tarihi: 14.01.2020 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ YAŞAR YİĞİT

DOÇ. DR.

MEB BAKANLIK MÜŞAVİRİ

orcid.org/0000-0002-2152-524X

dryasar66@hotmail.com

ÖZ

Uygulama noktasında farklı algı ve yorumlar olsa da adalet kavramı, başlangıçtan günümüze her din ve düşünce sisteminin oturduğu ana zemini teşkil etmiştir ya da bu iddia hemen hepsinin temel vazgeçilmezi olmuştur. Adalet, toplumu teşkil eden bireylerden tutun da milletler arası ilişkilere varıncaya dek olmazsa olmazlardandır. Bütün ilişkilerin hukuksal ve ahlakî bağlamda meşruiyet kazandığı zemin, şüphesiz adalettir. Bireysel ve toplumsal ölçekte adaletin gözetilmemesi durumunda, ülkenin sosyal ve hukuksal düzeninde kargaşa yaşanacağı açıktır. Bireylerin adalete güvenleri zedelendiğinde kolektif adalet yerine, kişisel öç ve intikam almalar gündeme gelir ki bunun da toplum barışını derinden yaralayacağı açıktır.

Fert ve toplum düzenini bozan ve bir fesat unsuru olduğu kabul edilen suçların, özel ve genel maslahatın korunması ve devamlılığı için birtakım yaptırımlara tabi tutulması zaruri bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihi süreçte siyasî, sosyal ve çeşitli düşünce akımlarının etkisiyle şekillenen ve uygulanan cezalar adalet ve hakkaniyet açısından sorgulanmıştır. Bunda cezaların fail ve mağdurlar açısından çeşitli kısıtlama ve mahrumiyetlere yol açan niteliğinin payı büyüktür.

Anahtar Kelimeler: Ceza, Adalet, Ceza Adalet Dengesi, Hakkaniyet.

ABSTRACT

Although there are different perceptions and interpretations with respects to application, the concept of justice has been the mainstay of almost every religion and thought system from the beginning to the present day; this claim is one of the most common values that has been looked upon as the most essential and indispensable element for most of them. Justice is a sine qua non in every facet of life, from an individual level to international relations. The ground on which all relations are legitimized in legal and moral context is undoubtedly justice. It is clear that there will be turmoil in the social and legal order of a country if justice is not observed on an individual and social scale. Instead of collective justice, personal vengeance and retaliation surface when justice is lost to functionality and when individuals' trust in justice is harmed, making it clear that this deeply damages community peace and cohesion. In historical times, in almost every society, it has been crucial that crimes which disrupt individual and social order and crimes that are accepted as an element of mischief, are subject to sanctions for the protection and continuity of private and general charge. However, it is essential that these sanctions do not constitute a violation of the law and comply with the stated objectives under any circumstances. In historical processes, the punishments that have been shaped and applied by the influence of political, social and various currents of thought have always been questioned in terms of justice and equity. Undoubtedly, the quality of the penalties leading to various restrictions and deprivations in terms of perpetrators and victims has a large part to play.

Keywords: Punishment, Justice, Balance of Justice and Punishment, Equity.

BALANCE OF JUSTICE AND PUNISHMENT IN ISLAMIC LAW

SUMMARY

Although there are different perceptions and interpretations with respects to application, the concept of justice has been the mainstay of almost every religion and thought system from the beginning to the present day; this claim is one of the most common values that has been looked upon as the most essential and indispensable element for most of them. Justice is a sine qua non in every facet of life, from an individual level to international relations. The ground on which all relations are legitimized in legal and moral context is undoubtedly justice. It is clear that there will be turmoil in the social and legal order of a country if justice is not observed on an individual and social scale. Instead of collective justice, personal vengeance and retaliation surface when justice is lost to functionality and when individuals' trust in justice is harmed, making it clear that this deeply damages community peace and cohesion. In historical times, in almost every society, it has been crucial that crimes which disrupt individual and social order and crimes that are accepted as an element of mischief, are subject to sanctions for the protection and continuity of private and general charge. However, it is essential that these sanctions do not constitute a violation of the law and comply with the stated objectives under any circumstances. In historical processes, the punishments that have been shaped and applied by the influence of political, social and various currents of thought have always been questioned in terms of justice and equity. Undoubtedly, the quality of the penalties leading to various restrictions and deprivations in terms of perpetrators and victims has a large part to play.

Islam emphasized at every opportunity that the guilty should not be punished other than the punishment he deserves while executing the punishment, and that the person should not be tortured even if the response is according to the retaliation principle. It is observed in various events in the history of Islam that it is not permissible to respond in the same way even if the persecutor is an enemy.

One of the reasons for its existence is that Islam, which has turned towards the aim of establishing justice among people, expressed the observance of justice at different stages and practices in

almost every stage of the punishment applied against religious crimes. If some individual exceptional practices are left aside in the historical process, care has always been taken to protect the existence of the principle of justice in the stages of proof, trial and punishment of the criminal.

The purpose of the punishment is to ensure justice. However, this also requires that the penalty for the crime committed be sufficient to provide justice in terms of crime-punishment balance.

In Islam, the crime and punishment balance is a requirement of justice. “The Kısas (retaliation) and the Hadd punishments” determined in the Qur’an and the Sunnah are the only option penalties that are not given the right of discretion to the judge in terms of reduction or bonding to another penalty. In case these punishments are unfairly given, it will cause injuries that cannot be compensated, and the related judiciary and the doctrine of law developed in parallel with this, showed the diligence in favor of the criminal in the establishment of the crimes, provided them, and adopted the justice in the punishment as a general principle.

In “Kısas Penalties” The proportion and equivalence between crime and punishment are seen concretely. Therefore, it can be said that the type of punishment in which justice emerged in the most pronounced manner is “Kısas Penalties”. Because the punishment executed on the offender has to be similar / equal and equivalent to the offender’s harm and the action he has committed.

This is also the case in the Ta‘zîr (“the bastinado”) penalties. Because these penalties differ according to the crime committed. The competent authority can not engage in arbitrary practices, by the way of ignoring the principle of justice in the punishment to be applied and the general principles of crime-punishment.

In “hadd penalties”, Although there is no direct proportion between the punishment and the harm suffered by the victim, it will be seen that there is a balance of crime and punishment here, too. The equivalence between the crimes and penalties requiring limits is not sought in material and tangible amounts, but between the injustice caused by the crime and the punishment envisaged.

GİRİŞ

Yaratıldığı günden bugüne değin söz konusu süreç içinde insanlık âlemi, dinî, hukukî, kültürel ve sosyal açıdan muhteşem ve muazzam bir birikime sahip olmuştur. Söz konusu birikim tarihsel süreç içinde nice medeniyetin adı olarak tezahür etmiştir. Bahse konu değerler içerikli birikimin oluşumunda, ilahî dinlerin ya da daha öz bir ifadeyle ilahi vahyin inkâr edilemez ölçüde katkısı ve rehberliği olmuştur. Zira insan her ne kadar yüce bir değer olan akla sahip olsa da Kerim Kitab'ın, “Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı... O seni yetim bulup barındırmadı mı? Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?”¹ hitabı, ontolojik açıdan insanın geçmişine ve içinde bulunduğu sürece/konuma işaret etmektedir. Özelde âlemlere rahmet olarak gönderilen kutlu elçiye olan bu hitap, aslında bütün insanlığın dünya serüvenindeki yolculuğunun tarihsel arka planını dile getirmektedir. Mükerrer/saygın ve sorumlu bir varlık olarak yaratılan insan, şüphesiz yaşamında yalnızlığa terkedilmiş bir varlık değildir. Nitekim o yolunu bilmez iken ona yol ve yöntem öğreten Yaratıcı Kudret olmuştur. İnsanın yolunu aydınlatan ve onu değerli kılanın bilgi olduğu dolaylı olarak işar buyrulur. Şüphesiz akıl sahibi insan, bilgi ve tecrübeleri ile bu birikimin şekillenmesinde belirli mesafeler kat edebilir, etmiştir de. Ancak bu süreç ne kadar bir zaman dilimine yayılır ve hangi doğrultuda seyrederse, bunu kestirmek oldukça güçtür. Şu kadar var ki, ilahi vahiy ile yön verilen ve desteklenen aklın, bu birikimin şekillenmesinde daha hızlı ve doğru aşama kaydettiği açıktır.

İşte içeriğini doldurma ve uygulama noktasında farklı algı ve yorumlar olsa da adalet kavramı, başlangıçtan günümüze değin hemen her din ve düşünce sisteminin oturduğu ana zemini teşkil etmiştir ya da bu iddia hemen hepsinin temel vazgeçilmezi olmuş ortak değerlerden biridir. Adalet, toplumu teşkil eden bireylerden tutun da milletler

¹ ed-Duhâ, 93/3-7.

arası ilişkilere varıncaya dek olmazsa olmazlardandır. Bütün ilişkilerin hukuksal ve ahlakî bağlamda meşruiyet kazandığı zemin, şüphesiz adalettir. Bireysel ve toplumsal ölçekte adaletin gözetilmemesi durumunda, ülkenin sosyal ve hukuksal düzeninde kargaşa yaşanacağı açıktır. Adaletin işlevselliğini yitirip bireylerin adalete ilişkin güvenleri zedelendiğinde kolektif adalet yerine, kişisel öç ve intikam almalar gündeme gelir ki bunun da toplum barışını ve birlikteliğini derinden yaralayacağı izahtan varestedir. Bu bağlamda adaletin, vicdanları teskin edici bir fonksiyon arz etmemesi durumunda, intikam ya da ihkak-ı hak kabilinden meşru zemine oturtulamayacak türden kişisel öç almaların vuku bulacağı kaçınılmazdır. Bu nedendir ki Yüce Allah, kozmik sistemde hemen her şeyi bir denge çerçevesinde yaratmıştır. “Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın.”² âyeti, bu dengeyi dile getirmektedir. Sosyal ve toplumsal ekseninde düşünüldüğünde, bu dengenin özünü adaletin oluşturduğu görülür. Dengenin varlığı, adalete bağlıdır. Adaletin yokluğu, dengenin yokluğunu beraberinde getirecektir. Gerçekten toplumdaki adaletsizliklerin, hak-hukuk tanımamazlıkların, sosyal dengeyi bozduğu aşikârdır. Dolayısıyla toplumsal barış ve dengenin temel şartı olan adalet, huzurlu ve mutlu bir yaşam için istisnasız hemen herkesin muhtaç olduğu bir ilkedir.

1. ADALET VE CEZA KAVRAMLARI

Toplumsal düzenin sarsılmaması için adalet ilkesinin muhafazası şarttır. En ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara kadar insanların bir arada huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için hukuk, her daim zaruri olmuştur. Hukuk düzenini bozmaya çalışan kişi ya da kişilere karşı, işlediği fiil sebebiyle toplumun kınama duygusunu belirten ve kamu vicdanını tatmin edecek nitelikte yaptırımların uygulanması da öteden beri zorunlu görülmüştür. İşte kaynağı ve niteliği farklılık arz etse de bu yaptırımlar bütünü hukuk kurallarını teşkil etmektedir. Bireyin bireyle, toplumla ve devletle olan ilişkilerinin meşru zemini, teori ve uygulamada bazı farklılıklarına rağmen hemen her toplumda, adına ‘hukuk’ denen belli kurallar manzumesi ile belirlenmiş ve tanımlanmıştır. Bu bakımdan toplumun düzenini ve gidişatını belirleyen şey, hukukun normlarıdır. Nitekim Latince “Ubi society ibi ius” (Toplum olan yerde, hukuk da vardır) deyişi bu gerçeğin bir ifadesidir.³

Hukuk, aynı zamanda, toplum düzenini bozmaya çalışan kişi ya da kişilere karşı fert ve kamu vicdanını rahatlatmak, toplumda fertlerin gerekli güvenliklerini sağlamak amacıyla, ceza hukuku hükümleri de içerir. Yaptırım içermeyen herhangi bir hukuk sisteminden söz etmek mümkün de-

² er-Rahmân, 55/7-8.

³ Ö. Faruk Altıntaş, “Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996): 220.

ğildir. Bu yaptırımların temel dayanağını adaletin temini esaslı teşkil eder. Genellikle “herkese hak ettiğini vermek” şeklinde tanımlanan, lâkin ona temel vasfını veren özün ne olduğu konusunda farklılıklar bulunan adalet, hukukun vazgeçilemez temel öğesidir. Hukuk ise, bütün kural ve hükümleriyle adaleti sağlamak için vardır. Adâlet genellikle, verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi ifade eder. Bu denge bazı hallerde eşitlikle gerçekleşir; ancak adalet eşitlik değil, dengedir.

Hiç şüphe yok ki adalet fikri, hürriyet, eşitlik, ahde vefa, güvenlik, mütekabiliyet ve menfaat gibi toplumsal ilişkilerin çerçevesini belirleyen kavramlar üzerine inşa edilir. Bunlar hukuk devleti anlayışına ve insan hakları öğretisine zemin teşkil eden adalet kavramına işlevsellik kazandırmada hayati öneme sahiptirler.

Adalet, Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde genellikle “düzen, denge denklilik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de İslâm toplumunun bir niteliği olarak geçen “vasat ümmet”⁴ tabirindeki “vasat” kelimesi de “adalet” manasında anlaşılmıştır.⁵ Nitekim kadim müfessirlerden Taberî, “vasat” kelimesinin “adalet” anlamına geldiğini dile getirmektedir.⁶ Aynı şekilde meşhur müfessirlerden Râzî ve Kurtubî de “vasat” kelimesinin adalet anlamı taşıdığını âyet, hadis ve Arap edebiyatından örnekler vererek açıklamaktadır.⁷ Bu da İslâm ümmetinin varlık amacının ve değişmez vasfının adaleti temin olduğunu gösterir.

Kur’ân-ı Kerim’e göre adaletin ölçüsü yahut dayanağı hakkaniyettir. Hidayete hak sayesinde ulaşılabileceği gibi adalet de hakka uymakla sağlanır.⁸ Hak, objektif bir kavram ve sabit bir kanun ilkesidir. Bir hak konusunda hüküm verilirken, hakkın kendi lehine hükmedilmesi halinde bundan memnun olan, fakat aleyhine hükmedilmesi durumunda bu hükmü tanımayan insanlar için “işte bunlar zalimlerdir”⁹ denilmiştir. Binaenaleyh şahsi menfaat temini, akrabalık, düşmanlık gibi hissi durumlar, taraflardan birinin soylu veya aşağı tabakadan olması, bedeni veya ruhi bakımdan kusurlu bulunması gibi ahlak kanununu ilgilendirmeyen sebepler bir hakkın ihlalini, örtbas edilmesini ve sonuç olarak adalet ilkesinden sapmayı mazur gösteremez.¹⁰

⁴ el-Bakara, 2/143.

⁵ Mustafa Çağırıcı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 341.

⁶ İbn Cerîr et- Taberî, *Câmiu ’l-Beyân an Te’vili’l- Âyi’l-Kur’ân*, (Beyrut: 1999), 2: 9.

⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*; (Kahire: 1953), 4:108; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l Kur’ân*, (Beyrut: 2013), 2:433.

⁸ el-A’râf, 7/159.

⁹ en-Nûr, 24/48-51.

¹⁰ Çağırıcı, “Adalet”, 1: 341.

Adalet, modern zamanlara gelinceye kadar farklı anlaşılmış ve uygulanmıştır. Bu bilhassa da cezaî adalet bakımından böyledir. Cezaî adalet, herkese işlediği suç ölçüsünde ve aynı suçu işleyenlere aynı cezanın verilmesi olarak tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle hem suç ve ceza arasında hem de aynı suçu işleyenler arasında bir denge ve hakkaniyet söz konusudur. Bunun da temelinde yatan anlayış, insanların doğuştan hür ve eşit oldukları ve kimsenin başkalarına nispeten bir imtiyazının bulunmayışdır. Modern hukukta cezaî adaletin, “suçun önlenmesine, suçların karşılığının verilmesine, suçlunun iyileştirilmesine yönelik” olduğu belirtilerek, birden fazla fonksiyonu yerine getirdiğine vurgu yapılır.¹¹ Bir başka ifadeyle cezaî adalet sadece suçluya, işlediği fiilin bedelinin ödetilmesi değil, aynı zamanda başkalarının da aynı veya benzer suçu işlemesine engel olacak kadar “ibretlik” fonksiyon görmesi, ama bunun yanında suçlunun da tekrar topluma kazandırılması amacına matuftur.¹²

C. Beccaria’ya (ö.1794) göre ise, “ceza ne denli çabuk ve işlenen suça yakın olursa o denli çok adil ve yararlı olur”¹³ Bu itibarla suç ve ceza arasında bir denge olmalı ve ceza geciktirilmeden verilmelidir. Bu husus, mağdurun adalet ve hak-hukuk duygularının tatmini için oldukça önemlidir. Eskridge, mutlak adaletin tesisi için gereken dört unsurdan birini “kanunları ihlâl eden kimseleri mutlak surette cezalandırabilme kapasitesi” olarak belirttikten sonra, “adalet hataları”nı da;

- 1) masumların cezalandırılması,
- 2) suçluların cezadan kaçması,
- 3) suçluların gerektiğinden daha şiddetli cezalandırılmaları,
- 4) suçluların gerektiğinden daha hafif cezalandırılmaları şeklinde sıralar. Bu unsurlardan ilki, cezaların şahsiliği prensibi ile alâkalıdır. Yani suçu kim işlemişse, cezanın da ona verilmesini ifade eder. İkinci unsur ise, güçlülerin hukuku deldiği, zayıfların ezildiği bir düzeni dile getirir. Üçüncü ve dördüncü unsurlar ise, suç ve ceza arasındaki dengeyle ilgilidir. Yani suçlunun hak ettiği ölçüde cezalandırılmasıdır. Suçluya hak ettiğinden fazla ceza verilmesi insanların hukuka ve devlete olan güvenini sarsabilir, hak ettiğinden az ceza verilmesi ise, vatandaşlar arasında kin ve intikam duygularını kışkırtabilir.¹⁴

Adaletin hukukla ilişkisi konusu da en az adalet kavramının mahiyetinin

¹¹ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı-Adalet Kavramının Göreliliği Üzerine Bir Deneme*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 30.

¹² Etem Çalık, “İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1:118.

¹³ Çalık, “İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi”, 118.

¹⁴ Çalık, “İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi”, 119.

ne olduğu kadar üzerinde tartışmalar yaşanan bir alandır. Hukuk felsefesi gerek adaletin ne olduğunu gerek adalet-hukuk ilişkisinin var olup olmadığını, var ise nasıl yorumlanacağı konusunda bakışlarımızı aydınlatmaya çalışmaktadır. Hukuk felsefesinden beklenenin ne olduğu sorusuna verilen cevapların ortak noktası hukukun temelindeki değerlerin ortaya konulmasınının gereğidir.

2. CEZA ADALET İLİŞKİSİ

Tarihsel süreçte hemen her toplumda fert ve toplum düzenini bozan ve bir fesat unsuru olduğu kabul edilen suçların, özel ve genel maslahatın korunması ve devamlılığı için birtakım yaptırımlara tabi tutulması zaruri bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu yaptırımların hiçbir koşulda hukuka aykırılık teşkil etmemesi ve belirlenen amaçlara uygunluk arz etmesi temel esastır.

Tarihi süreç içinde siyasi-sosyal unsurlar ve çeşitli düşünce akımlarının etkisiyle şekillenen ve uygulama bulan cezalar, adalet ve hakkaniyet açısından hep sorgulanmıştır. Kuşkusuz bunda cezaların failer ve mağdurlar açısından çeşitli kısıtlama ve mahrumiyetlere yol açan niteliğinin payı büyüktür.

Cezadaki adalet, günahsız/suçsuz azap/ceza olmayacağını, azabın masiyeti aşmayacağını ifade eder. Şari¹⁵, bu ilkenin gerçekleşmesi ve kimsenin haksızlığa düçar olmaması için had ve kısas gerektiren suçların cezalarını bizzat kendisi belirlemiş ve insanların takdirine bırakmamıştır.¹⁵

Ceza, hukuka aykırı fiilin ağırlığı ve suçlunun sorumluluk derecesi ile orantılı biçimde tertip edilen ve uygulanan bir yaptırım türüdür. Cezada bir taraftan suçlunun durumu esas alınırken diğer taraftan fiilin ağırlığını da karşılar nitelikte ve oranda olmasına dikkat edilir. Aksi halde bir devletin ya da toplumun temelini oluşturan ve onu ayakta tutan adalet kavramından bahsetmek söz konusu olmaz.¹⁶

On sekizinci yüz yılın ikinci yarısında başlayan cezalandırmada iyileşme ve insanileşme/hümanizma hareketi, suç ceza karşılaştırmasında önemli bir adım olmuştur. Bu dönemde cezaların ılımlı olması, ölüm cezasının yalnızca cinayet işleyenlere verilmesi, cezalandırmada işkenceye son verilmesi şeklinde güçlü bir akımın olduğu ve ortaçağ uygulamalarına tepki mahiyetinde, kanunilik, hümanizma ve orantılılık ilkelerinin öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte önceki dönemin aşırılıklarına tepki kapsamında, bedensel cezaları yaptırım türü olmaktan çıkaran ve bunu değiştirilemez bir ilke olarak benimseyen, dolayısıyla; mevcudun yanlışları yerine, tamamını reddeden yeni bir aşırılığın varlığından da söz edilebilir.

¹⁵ Murat Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Dengesi*, (Ankara: Astana Yayınları, 2019), 33.

¹⁶ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Dengesi*, 33.

Günümüz ceza hukuku anlayışında oldukça geniş uygulama alanı bulan hürriyetten yoksun bırakma ve mali cezalar, suçun ağırlığı oranında daha uzun süreli hapis ya da daha çok mali yaptırım şeklinde, suç-ceza orantısını sağlamayı hedeflemektedir. Kuşkusuz adı geçen yaptırım türlerinin bölünebilirlik özelliği, orantının sağlanmasını göreceli olarak kolaylaştırmaktadır. Cezaların ağırlığı oranında hapis süresi, ya da mali yaptırım miktarı artırılarak suçla ceza arasında orantı, bir başka ifadeyle adalet ilişkisi kurulmaktadır. Bu durum doğal olarak suç ile ceza arasındaki orantıyı sadece suçun ağırlığı ile sınırlandırmaktadır. Suçun işleniş şekli ya da failin amacı cezada ancak ağırlık açısından karşılık bulmakta, şekil ve amaç cezanın belirlenmesinde etkili olamamaktadır. Sonuç olarak ortaçağ uygulamalarındaki işkenceye varan ceza infaz sistemleri ve aydınlanma çağı ile birlikte cezalandırmada iyileşme, insanileşme adına uygulamaya giren hapis cezaları şeklindeki her iki döneme ait uygulamaları, suçun karşılığı ve suçta uygun olmayan yaptırımlar olarak nitelendirmek mümkündür.¹⁷

Suç ceza uygunluğu sistemiyle, suç ile ceza arasında çok yönlü ilişkiye dayalı uygunluğun bulunduğu bir yapıdan söz ediyoruz. Bu yapıda suç ile ceza arasındaki denklik sadece suçun ağırlığı ile sınırlandırılmaksızın, cezanın belirlenmesine etki eden birden çok kriter bulunmaktadır. Bu kriterler aynı zamanda suçta yer alan öğeleri oluşturmaktadır. Bu yönüyle suç ceza uygunluğu sistemini, her bir suç için hatta bazen -suçun yapısından kaynaklanan- bir suç için birden çok yaptırımın söz konusu olabildiği cezalandırma sistemi olarak tanımlayabiliriz. Suç ile ceza arasındaki sözü edilen çok yönlü ilişkinin sonucu olarak, suçla ihlal edilen haklar, failin amacı, sıfatı, suçun işleniş şekli vb. özelliklerin cezanın belirlenmesinde doğrudan rol oynadığını söyleyebiliriz. Suç ceza uygunluğu sisteminde suçla ceza arasında yapılan karşılaştırma ve bu karşılaştırma sonucu en uygun cezayı tespit etme şeklindeki eylemin, failin suç tipine ve suçun kanundaki tarifine uyup uymadığının araştırılmasından farklı olduğunu belirtmeliyiz. Zira ikincisinde failin kanunlardaki tarife uygunluğu denetlenirken, diğerinde cezanın suçta uygunluğu, yerinde ve hakkaniyet açısından doğruluğu araştırma konusu yapılmaktadır.¹⁸

Adalet, özellikle suç-ceza dengesi açısından çok önemlidir. Hukukun önemli bir kısmını teşkil eden ceza hukukunda suç ve ceza temel konulardır. Suç ve cezanın kökeni insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanın var olduğu yerde suç vardır denilebilir. Zaten suç ve cezaya ilişkin gerek ilahi kitapta gerek beşer kaynaklı hukuk, edebiyat, tarihe ilişkin literatürde bu derece bahse konu oluşu onun varlığının en büyük delilidir. Tarihsel süreç içinde de suçun olduğu yerde nitelik ve niceliği değişse de hep bir ceza, bir yap-

¹⁷ Suat Erdoğan, Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2014), 35-36.

¹⁸ Erdoğan, Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu, 36.

tırım söz konusu olmuştur.

Bu noktada İslâm hukuk doktrininde suç ile ilgili yapılan tanımların kökenini âyetlerde bulmak mümkündür. Nitekim “Biz; ‘Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşin. Orada istediğiniz yerde bol bol yiyin. Sadece şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa her ikiniz de zalimlerden olursunuz.’ dedik.”¹⁹ hükmü ile Yüce Allah, Hz. Âdem ve eşine uymaları gereken bir yasak koymuştur. Hz. Âdem ve eşinin bu yasağı çiğnemeleri ve cennetten çıkarılışları, suç ve cezanın/müeyyidenin tarihsel kökeni ve arka planı konusunda bize bir fikir vermektedir. Buradan hareketle suç; “Şari'in (Kanûn koyucu), ceza ehliyetine sahip bir şahıs tarafından, yapılmasını emrettiği bir fiilin terkedilmesi veya yapılmasını yasakladığı bir fiilin işlenmesi durumunda karşılığında failine ceza tayin ettiği hukuki yasaklar” şeklinde tanımlanabilir. Bu itibarla suç; Yüce Allah'ın had veya ta'zir ile cezalandırdığı hukukî yasaklar, mala veya cana karşı işlenen, şer'an haram kılınmış fiil, Allah'ın, yapılmasını yasakladığı bir şeyi yapmak, yapılmasını emrettiği bir şeyi yapmamak ve yapılması halinde ceza verilen yasak fiilin işlenmesi ya da terkinde ceza verilen bir fiilin adı şekillerinde tanımlanabilir.

Gerek günümüz ceza hukukunda gerekse İslâm ceza hukukunda suçun genel unsurları incelenirken, kanûni unsur, maddi unsur ve manevi unsurdan söz edilmektedir.²⁰ Bazı hukukçular, “hukuka aykırılık” ilkesini de bu unsurlara ilave etmektedir.²¹ Herhangi bir eylem veya davranışın suç olarak nitelendirilebilmesi için genel olarak bu unsurların bulunması gerekmektedir. Belirtilen unsurlardan herhangi birinin yokluğu durumunda, söz konusu fiil veya davranış teknik anlamda suç kapsamında değerlendirilmez.

Geçmişten bugüne hemen her toplumda işlenen suçlara karşı bir ceza öngörülmüştür. Cezanın amacı adaleti temine matuftur. Ancak bu aynı zamanda işlenen suça öngörülen cezanın suç-ceza dengesi açısından adaleti sağlayacak nitelikte olmasını gerekli kılar. Makalede genel olarak suç-ceza dengesi üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

İslâm hukuku genelde ibadât, muâmelât ve ukûbât şeklinde üçlü bir ayırımı tabi tutulmuştur. İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, İslâm ceza hukukunun da aslî kaynağı olup bu alandaki temel prensipleri ve amaçları belirler. İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri ise, bu esas ve amaçların günlük hayata uygulanma tarz ve şartlarıyla ilgili hukukî yorum ve ayrıntıyı geliştirerek kendi devir ve toplumlarının problemlerini bu çerçevede çözmeye çalışmışlardır. Bu sebeple İslâm ceza hukukunun klasik yapısı Kur'an, Sünnet ve İslâm hukukçularının içtihatları şeklinde üç mer-

¹⁹ el-Bakara, 2/35.

²⁰ Abdulkadir Üdeh, *et-Teşrîu'l-Cinâtiyyü'l-İslâmî*, (Beyrut: ts.), 1: 111; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, (Kâhire: 1998), 169.

²¹ Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, (İstanbul: 1976), 42; Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, (İstanbul: 1976), 1, 316.

halede oluşmuştur. Kur'ân ve Sünnet'in belirlediği cezalar netice itibarıyla İslâm'ın muhafazasını esas aldığı beş temel değer olan akıl, din, can, nesil ve malın korunmasını, insanların genel ve özel yararını bir denge içinde gözetmeyi hedef alır. Bu cezalar, İslâm'ın kötülüğü önleyip iyiliği hâkim kılma ilke ve gayretinin bir parçasıdır. Ancak İslâm dini suçun işlenmesinin en aza ineceği bir hayat ve toplum tarzı kurmaya, kötülüğün işlenmesini ve aleniyet kazanmasını önlemeye daha çok önem verir. Bu sebeple de getirdiği dinî ve ahlâkî sistem, işlenen suçun cezalandırılmasından çok, o suçu işlemeyi kolaylaştıran sebepleri ortadan kaldırmayı hedef alır. Cezalar ise hukukî planda zecrî tedbirlerdir. Cezalandırma amaç değil, İslâm'ın hedef aldığı gayelerin gerçekleşmesi ve korunmasında son çare olarak başvurulan bir araçtır. Şer'i cezaların iman ve ahlâk esaslarından ve Medine İslâm toplumunun teşekkülünden sonra vazedilmesinin sebebi de budur.²²

Ceza hukuku ile ilgili konular, literatürde “ukûbât” bölümünde ele alınmıştır. Bilindiği üzere İslâm hukuku belli şartların ve haklı sebeplerin sonucu meseleci (kazuistik) bir tarzda doğup gelişmiş ve hukuk ekollerine (mezhep) göre tedvin edilmiştir. Dolayısıyla klasik fıkıh eserlerinde ceza hukuku, suç ve ceza çeşitlerine göre özel hükümler bağlamında teşekkül etmiş, ceza hukuku genel hükümlerine de gerekli yerlerde ve ilgili olduğu ölçüde değinilmiştir. Ceza hukuku özel hükümleri, suç ve ceza çeşidine göre “cinâyât-öldürme ve yaralamalar”, “cirâh-yaralamalar”, “kısâs”, “diyât-öldürme veya yaralamalarda ödenen tazminatlar”, “hudûd-hadler” ve “ta'zir” gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Ayrıca kamu ve idare hukuku sahalarında yazılmış “kitâbu'l-harâc”, “el-ahkâmu's-sultâniyye”, “es-siyâsetü's-şer'iyye”, “hisbe” adındaki ve türlerindeki eserlerde de ceza hukuku özel hükümlerine yer yer değinilmiştir. Ceza yargılama hukuku ile ilgili konular ise, müstakil eserlerde işlendiği gibi “Edebü'l-Kâdî” ve “Edebü'l-Kadâ” başlıkları altında da incelenmektedir.²³

3. CEZALANDIRMA İLKELERİ

3.1. Kanunilik

İslâm ceza hukukunda nassa veya kanuna dayanmayan bir ceza şeklinden söz etmek mümkün değildir. Kısası, diyeti ve hadleri gerektiren suçların şâri' (kanun koyucu) tarafından açıkça tayin ve tespit edilmesi, hâkimin de bu cezaları verme zorunda oluşu cezalandırmada keyfiliği önlemekte, kanuniliği sağlamaktadır. Kur'ân'da, cezalandırmanın geçmiş suçları kap-

²² Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 475.

²³ Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, (Ankara: Sistem Yayıncılık, 2012), 18.

samayacağıının değişik vesilelerle ifade edilmesi,²⁴ sorumluluk için tebliğ ve risâletin ölçü alınması²⁵ da kanunilik ilkesini tekit eder.²⁶

İslâm hukukçularının önemli bir bölümü, hadlerde ve kısasta kıyası ve genişletici yorumu kabul etmeyip ceza naslarının tefsirinde yargının yetkisinin kısıtlı olduğunu belirtmek, silahlı gasp ve eşkıyalık suçuyla ilgili olarak âyette²⁷ geçen dört seçimli ceza nev'inden hangilerinin suçun hangi merhalesinin karşılığı olduğunu belirlemeye çalışmak ve hangi çeşit suçlar için siyaseten ölüm cezasının verilebileceğini tartışmakla aynı zamanda cezalandırmada kanunilik ilkesini de korumak istemişlerdir.²⁸

3.2. Şahsilik

Kur'ân'da, herkesin yaptığının kendisine tesir edeceği ve hiçbir mükelleftin başkasının işlediği suçun sorumluluğunu taşımayacağı şeklinde değişik vesilelerle tekrar edilmiş,²⁹ hem dünya hem de ahiret hayatında geçerli genel bir ilke olarak ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber de babanın suçundan evlâdın, evlâdın suçundan babanın ceza görmeyeceğini,³⁰ her suçlunun ancak kendi aleyhine bir fiil işlemiş olacağını³¹ bildirmiştir.³²

3.3. Genellik

İslâm ceza hukukunda cezanın şahıslar bakımından umumiliği, yani kanun karşısında herkesin eşitliği ilkesi hâkim olup hiçbir zümre ve şahsa dokunulmazlık veya ayrıcalık tanınmamıştır. İslâmiyet başlangıçtan itibaren bütün insanların eşit olduğunu, üstünlüğün ancak takvâda bulunduğunu,³³ takvânın da adaleti sağlamakla gerçekleştiğini³⁴ belirterek bütün kurumlarını adalet esasına oturtmayı amaçlamıştır. Hz. Peygamber ve ashap devri bu çizgideki uygulama örnekleriyle doludur. Nitekim Resûl-i Ekrem, hırsızlık yapan soylu bir kadının affedilmesi yönünde ashaptan gelen bir talebi şiddetle reddetmiş ve geçmiş milletlerin mahvolmasının başlıca sebeple-

²⁴ el-Bakara, 2/275; en-Nisâ, 4/22-23; en-Mâide, 5/95; en-Enfâl, 8/38.

²⁵ İsrâ, 17/15.

²⁶ Yaşar Yiğit, "İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi ve Kanunu Bilmemenin Cezalara Etkisi", *Diyânet İlmî Dergi* 36/1 (2000): 58.

²⁷ el-Mâide, 5/33.

²⁸ Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 41; Bardakoğlu, "Ceza", 7: 475.

²⁹ el-En'âm, 6/164; Fâtır, 35/18; en-Necm, 53/38-39.

³⁰ Ebû Dâvûd, "Diyât", 2; İbn Mâce, "Diyât", 23.

³¹ İbn Mâce, "Diyât", 26.

³² Bilgi için bkz. Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukukunda Şahsilik Prensibi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 1993).

³³ el-Hucurât, 49/13.

³⁴ el-Mâide, 5/8.

rinden birinin bu ayırım olduğunu söylemiştir.³⁵ Bir başka olayda da kısas uygulamasında cariye-hür ayırımı yapmamış, bunu yadırgayan sahâbîlere de kısasın Allah'ın hükmü olduğunu ifade etmiştir.³⁶

1.4. Suç-Ceza Dengesi

İslâm ceza hukukunda suç ile karşılığında verilecek ceza arasında mâkul bir dengenin mevcudiyeti dikkati çekmektedir. Cezalandırma asıl amaç değil, zarureten başvurulmuş bir çaredir. Bu sebeple cezalar ancak zaruret ölçüsünde belirlenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'deki, "Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür."³⁷ hükmü, suçlara sadece misliyle karşılık verilmesinin gereğine³⁸ ve dolayısıyla suç-ceza dengesinin tesisine işaret etmektedir. Suçun derecesini tayinde, mağdura verdiği zarar yanında suçun içtimâî bünyeye ve üçüncü şahıslara olan olumsuz tesiri, İslâmî değer hükümlerini ihlâl derecesi de göz önünde bulundurulur. Toplum hakkının ciddi boyutlarda ihlâl edildiği had suçlarında ceza mağdurun uğradığı zararla doğrudan orantılı değilken, şahsî hakların ön planda olduğu kısas ve diyette cezanın nevi ve miktarı suçun nevi ve miktarıyla yakından ilgili olup bu grupta mümkün olduğu ölçüde suç-ceza eşitliği korunur. Nitekim kısasta suçlunun mağdura verdiği zararın misliyle cezalandırılması ilkesi hâkimdir.³⁹

Konuya ilişkin Bentham'ın (ö. 1832) şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Suçluya verilecek cezanın işlenen suça uygun olması gerekir. Çünkü suç ile ceza arasında bir ilişkinin olması, suç işlemeye azmeden kişinin zihninde cezanın canlanması ve düşüncesine etkili olmasını sağlar. Kısas, içinde bu nitelikler olan en büyük cezadır. Göze göz, dişe diş prensibi suç ile cezanın uyumlu olması prensibinde olabilecek en ileri aşamadır. Çünkü suç işlemek isteyen kişi, aklı ne kadar kıt olursa olsun verilecek cezayı hatırlar. Ne var ki kısas cezasının uygulanması zordur. Çünkü bu cezayı uygulamak, etkilenme olması dolayısıyla dikkat ister."⁴⁰

Cezalandırmada keyfiliğe engel olmak için, suçun miktarını ve şeklini belirlemede aslî ilkelerden olan "suç-ceza uygunluğu" ilkesinin vazgeçilmezliğini Montesquieu şöyle ifade etmektedir: "Kanun koyucu cezayı suçun niteliğinden alıp belirlediği takdirde adalet gerçekleşmiş, cezalarda heves unsuru dışarıda kalmış olur ve ceza kanun koyucunun keyfinden değil, bizzat suçun niteliğinden alınmış olur. Böylece suçlu kendi hem cinsi olan bir insan tarafından cezalandırılmamış olur."⁴¹

³⁵ Buhârî, "Hudûd", 11-12; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4.

³⁶ Müslim, "Kasâme", 5.

³⁷ eş-Şûrâ, 42/40.

³⁸ el-Bakara, 2/194.

³⁹ Bardakoğlu, "Ceza", 7: 475

⁴⁰ Bentham (Nakleden: Ebu Zehra, el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhı'l-İslâmî), (Kahire: 1998), 2: 36.

⁴¹ Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, trc. Sami Selçuk, (Ankara: İmge Kitabevi, 2010), 45.

4. CEZANIN SUÇA DENK OLMASI

İslâm hukuku literatüründe suç-ceza dengesinin ifade edilmesinde mücazat, mücazat bi'l- misl, mümaselet gibi terimler kullanılmaktadır. Son dönemlerde yapılan çalışmalarda genellikle “denge” kavramı tercih edilmektedir.⁴²

Cezanın suça denk olması İslâm ceza hukukunun en temel esaslarından biridir. Kur’ân ve Sünnet’te belirlenen kısas ve had cezaları, işlendiği sabit olan suçlar için verilmesi zorunlu olan, azaltma veya başka bir cezaya tahvil etme konusunda hâkime takdir hakkının verilmediği cezalardır. Bu cezaların haksız yere verilmesi telâfisi imkânsız yaralar açacağından ilgili naslar ve bu paralelde gelişen hukuk doktrini suçların oluşmasında, ispatında, cezayı düşüren sebepleri işletmede sanık lehine titizlik göstermiş, şüphe ve tereddütten sanığın faydalanacağını genel bir ilke olarak benimsemiş, böylece cezalandırmada adaleti sağlamıştır. Hz. Peygamber’in, “Elinizden geldiği ölçüde Müslümanlara had cezalarını uygulamayın. Eğer suçlu için (ceza infazı dışında) bir seçenek varsa, onu serbest bırakın. Çünkü yetkilinin suçluyu afta yanılması, ceza uygulamada yanılmasından daha hayırlıdır.”⁴³ mealindeki hadisi sanık lehine titizlik gösterilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kanunu bilmemenin belli durumlarda mazeret sayılması, cezaî hüküm taşıyan nasların geçmişe şamil olmaması, herkesin aslen suçsuzluğunun ilke olarak kabul edilip suç için belli ispat vasıta ve ölçüsünün istenmesi, ceza ağırlaştıkça ispat vasıtalarının da ağırlaşması, suçluya işkence edilmesinin yasaklanması⁴⁴ cezalandırmada adaleti gerçekleştirmeye, haksızlığı ve hakkın suiistimalini önlemeye yönelik ilkelerdir. Nitekim Hz. Peygamber, “Allah her şeyde güzel ve uygun davranmayı emretmiştir. Öldürdüğünüzde bile bu işi güzel yapınız.”⁴⁵ mealindeki hadisle kısasın ancak kılıçla infaz edileceğini⁴⁶ beyan ederek işkence ile veya ateşte yakarak öldürmeyi yasaklamış,⁴⁷ böylece yargılamada olduğu gibi cezaların infazında da adaletin gözetilmesi ilkesini vazedmiştir. İslâm devletinin kuruluş dönemine ait bazı münferit olaylarda suçluların işkence ile öldürme tarzında cezalandırıldığına rastlanmaktaysa da⁴⁸ bu uygulama o günkü savaş şartları çerçevesinde saldırganları işledikleri suçların misliyle cezalandırma ilkesine bağlı geçici ve caydırıcı bir nitelikte olup bu tür cezalandırma sonradan kaldırılmıştır.⁴⁹

Birçok Kur’ân âyetinde suç ve ceza arasındaki dengeye bir başka ifa-

⁴² Polat, Murat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi*, 1.

⁴³ Tirmizî, “Hudûd”, 2; Şevkânî, 7: 118.

⁴⁴ Buhârî, “Mezâlim”, 30; Tirmizî, “Siyer”, 38.

⁴⁵ Tirmizî, “Diyât”, 14.

⁴⁶ İbn Mâce, “Diyât”, 25.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 120, 122.

⁴⁸ Bkz. Buhârî, “Hudûd”, 15, “Diyât”, 7; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 10, 14.

⁴⁹ Bardakoğlu, “Ceza”, 7: 476.

deyle adalet ilkesinin korunmasına dikkat çekilmiştir. Suç ve karşılığında uygulanacak cezaya ilişkin birkaç âyeti örnek olarak zikredersek;

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

“Kim bir suç işlerse onunla cezalandırılır.” (en-Nisâ, 4/123)

جَزَاءً سَيِّئَةٍ مِّثْلَهَا

“Bir suçun karşılığı onun uygunu/benzeridir(misl).” (Yûnus, 10/27)

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ

“Eğer ceza verecekseniz, size yapıłana uygun ceza verin, ancak sabreder-seniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.” (en-Nahl, 16/126)

وَجَزَا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِثْلَهَا

“Bir suçun karşılığı, ona uygun(misl) bir cezadır. Ancak kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah’a aittir. Şüphesiz o zalimleri sevmez.” (eş-Şûrâ, 42/40)

ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُؤٌ غَفُورٌ

“İşte böyle kim kendisine karşı işlenen suçta uygun (misl) ile karşılık verir sonra yine suça maruz kalırsa, elbette Allah ona yardım eder. Şüphesiz ki Allah çok affedendir, çok bağışlayandır.” (el-Hac, 22/60)

سَيِّئَةٍ kelimesi “kötülük” anlamına gelmekte ve birlikte kullanıldığı yere göre hem suç hem de ceza anlamında kullanılmaktadır. Zira suç, mağdur açısından bir kötülük olduğu gibi, suçun karşılığında öngörülen yaptırım da fail açısından suçun karşılığı olan bir kötülük olmalıdır. Bu noktada âyette suç ile ceza arasındaki ilintiyi sağlayan ve “suça göre, suça uygun, suçun benzeri, misli” şeklinde ifade edebileceğimiz مِثْلَهَا kelimesinin önemli bir fonksiyon icra ettiğini belirtmeliyiz.

Söz konusu âyetlerde suç ile ceza arasındaki bağlantının “misl” kelimesi ile yapılması son derece dikkat çekici ve anlamlıdır. Zira söz konusu kelime, cezanın nasıl belirleneceği konusunda suçu referans gösteren işlevinin dışında, taşıdığı anlam itibariyle de suç ile ceza arasındaki ilişkinin çok yönlü olmasını sağlamaktadır. Zira “misl” kelimesi mutlak olarak kullanıldığında sadece bir açıdan değil, her yönü ile birbirinin dengi olan ve biri diğerinin yerine geçen iki şey arasında kullanılmaktadır.⁵⁰ “Misl” kelimesinin kullanılmadığı diğer âyetlerde yer alan “Yaptıklarınızdan başka bir şeyle mi cezalandırılıyorsunuz?”⁵¹ ve “Suç işleyenler ancak yaptıklarıyla cezalandırılırlar.”⁵² şeklindeki ifadeler diğer âyetlerde “misl” kelimesi ile oluşturulan anlamı, açıklayıcı bir tarzla ayrıntılı hale getirmektedir. Bütün bunlar suç ile ceza arasında biri diğerinin yerini tutan, onun yerine geçen çok yönlü bir denkleğin, uygunluğun varlığını zorunlu kılmaktadır. Buradan hareketle İslâm ceza felsefesine göre verilecek cezanın suça eşit ve

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: 1968), 11: 610.

⁵¹ el-Kasas, 28/84.

⁵² en-Neml, 27/90.

denk bir yaptırım olmasının gereğine vurgu yapabiliriz. Aralarında fazla veya eksik şeklinde bir orantısızlık olmamalıdır, yoksa adalet gerçekleşmiş olmaz. Bu nedenle suçla ceza arasındaki eşitsizlik ve haksızlıktan kaçınılması önemle vurgulanmıştır. Buna karşın bazı yazar ve hukukçular, İslâm ceza hukukunda suçla ceza arasında bir eşitlik, denge ve orantı bulunmadığını, cezaların, bünyesinde acı ve işkence barındıran son derece sert müeyyideler olduğunu dolayısıyla İslâm ceza hukukunda bahse konu cezaların âdil olmayıp zalimane olduğunu iddia etmişlerdir.⁵³

Bu iddia ya da kanaat özü itibariyle nesnel bir yaklaşım biçimi ihtiva etmeyip, iddia sahiplerinin sadece cezayı öne çıkarıp işlenen suçun bireysel ve toplumsal bağlamda hangi ölçüde tehlike intaç ettiğini göz önünde bulundurmamalarından kaynaklanmaktadır. İşlenen suç ile cezanın birlikte değerlendirilmesi durumunda suçlarla cezalar arasında adalet bağlamında dengenin bulunduğu ve bu cezaların da âdil olduğu görülür.⁵⁴

İslâm'da suç ve ceza dengesi adaletin bir gereğidir. Suçluya işlemiş olduğu suçun kanunda/hukuk normunda belirtilen ceza dışında herhangi bir yaptırım uygulanmaz. Cezalarda suçun tipi, kanundaki tanımı şüphesiz uygulanacak cezanın belirlenmesinde ehemmiyet arz etmektedir. Kanunilik ilkesi çerçevesinde suçlunun taşımış olduğu kasıt ve suçun işleniş biçimi, kanunda belirtilen cezanın alt ve üst sınırlarının takdirinde etken olmaktadır. Ancak her halükârda suçun tanımı ve karşılığında uygulanacak ceza alt ve üst sınırları ile kanunda yer almak durumundadır. Kanun koyucu ortaya çıkan her yeni suç için cezalar ihdas ederken, kişisel bir tasarrufta bulunmaksızın suçun ortaya çıkardığı hak ihlalleri, failin amacı, sıfatı, suçun ağırlığı, işleniş şekli vb. kriterleri göz önünde bulundurarak suç odaklı bir ceza tespiti yapar. Dolayısıyla, bu görevi üstlenen kişiye kanun koyucu demek aslında mecazi anlamdadır. Zira cezanın sınırlarını belirleyen, kanun koyan suçun bizzat kendisidir.⁵⁵

Tabiatı itibariyle her ceza ıslah, önleme ve caydırıcılık gibi amaçlara matuf olduğunda acı, elem ve şiddeti muhtevlidir. Bir başka ifadeyle İslâm hukukunda suçun şiddeti belirlenirken, mağdura verdiği hasar ile üçüncü şahıslara ve sosyal dokuya verdiği zarar göz önünde bulundurulmuş ayrıca İslâm'ın değer hükümlerini ihlal derecesi dikkate alınmıştır.⁵⁶ Fiillerin tehlike derecesi farklı olunca cezaların da farklı olması zorunludur. Ada-

⁵³ Bilgi ve değerlendirmeler için bk. Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2: 566; Önder Ayhan, *Ceza Hukuku Dersleri*, 486; Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*; (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008) 160.

⁵⁴ Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 47; Abdülkerim Zeydân, *Mecmûatü bühûsi'n-fikhiyye*, 409.

⁵⁵ Erdoğan, *Kur'ân Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu*, 59.

⁵⁶ Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 47-48; Bardakoğlu, "Ceza", 7: 475; Sabri Erturhan, "İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013): 196.

let ve hakkaniyet bunu gerekli kılmaktadır. Söz gelimi, zina suçu ile silahla öldürme, sövme (şetm) ile zina iftirası; bir lokma çalma ile kıymetli bir malı çalma gibi fillerin biri birine denk tutulması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, bahse konu suçların cezaları adaletin gereği farklı miktarlarda tayin edilmiştir. Şu kadar var ki, bu cezaları tayin yetkisi insanlara bırakılmamıştır. Kaldı ki, ceza miktarları insanların inisiyatifine bırakılmış olsaydı herkes kendi görüş, eğilim, duygu ve kanaati doğrultusunda bir belirleme cihetine gidecek, bu da ihtilafları olabildiğince derinleştirecektir. Bu sebeple dini normlarda yalan söz karşılığı idam veya dilin kesilmesi; zina karşılığı iğdiş etme, hırsızlık karşılığı idam cezası tanzim edilmemiştir. Rahmetinin bir yansıması olarak Hz. Allah, insanları bu külfetten kurtararak her bir suç için uygun ve engelleyici bir ceza türü tayin etmiştir.⁵⁷

Kıyas cezalarında suçla ceza arasındaki orantı ve denklik somut olarak görülmektedir. Gerekli şartların bulunması ve taşınması durumunda faile, mağdura karşı işlemiş olduğu suçun misliyle ceza infaz edilir. Masum birinin hayat hakkına karşı kasten suç işlemiş kimseye nasslarda öngörülen ceza infaz edilir. Ta'zîr cezalarında da durum böyledir. Çünkü bu cezalar, işlenen suçta göre farklılık arz eder.⁵⁸

Allah (kamu) hakkı olarak uygulanması gereken miktarı belli cezalara had cezaları denilmektedir.⁵⁹ İslâm hukukunda farklı tasnifler olmakla beraber genelde zina, kazf, içki içme, hırsızlık, irtidâd, yol kesme ve silahlı soygun, tartışmalı olmakla birlikte meşru (yasal) düzene isyan suçlarının karşılığında uygulanan cezaları, had cezaları olarak kabul edilmektedir.⁶⁰ Bu suçların karşılığında uygulanan cezaların miktarları Şari/kanun koyucu tarafından belirlenmiştir. Bahse konu suçlarla karşılığında uygulanan cezalar arasında maddi açıdan denklik aranması isabetsiz sonuçları beraberinde getirecektir. Söz gelimi zina suçu karşılığında recm veya celde cezasının öngörülmesi, zinanın oluşturduğu maddi zarardan ziyade bireysel, toplumsal ve kamusal bağlamda ortaya çıkardığı manevi sonuçlar açısından adalete uygunluğu irdelenmesi gerekir. Bunun yanı sıra kanun koyucu tarafından konulmuş cezanın, ispat, yargılama ve infaz süreçlerinde normun maksadına uygunluğunun gözetilmesi, mağdurun kişilik haklarının zedelenmemesi, ceza-adalet dengesi bakımından gözetilmesi ve aranması

⁵⁷ Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, 196.

⁵⁸ Zeydân, *Mecmûatü bühûsi'n-fikhıyye*, 388.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, (Beyrut: 1986), 7: 33; Serahsi, *el-Mebcut*, 9:36; Mevsilî, *el-Ihtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, (İstanbul: 1951), 4: 79; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: ts.), 5: 3.

⁶⁰ Udeh, 1:634; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, (Kahire: ts.), 105; Behnesî, *el-Hudûd fi'l-İslâm*, (Kahire: ts.) 11; Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14:547; Bardakoğlu, “Ceza”, 7: 473.

gereken yegâne şarttır. Dolayısıyla, ceza ile mağdurun uğradığı zarar arasında doğrudan bir orantı görülmemekle birlikte, iyice düşünüldüğünde burada da bir suç ve ceza dengesi olduğu görülecektir. Haddi gerektiren suçlar ve cezalar arasındaki denklik maddî ve hissedilir miktarlarda değil, suçun doğurduğu haksızlıkla öngörülen ceza arasında aranır. Bu nedenle meselâ hırsızlık suç ve cezası arasında denklik olmadığı şeklindeki bir kanaat isabetli değildir. Çünkü bu ceza yalnız malın mukabili değil, gizli bir hıyanet ve izzet-i ilâhiyeye dokunan sirkat fiilinin cezasıdır.⁶¹

5. SUÇA CEZA UYGULANMASININ AMAÇSAL PERSPEKTİFİ

Doktrinde cezanın amacı genel olarak iki temel görüşle açıklanmaktadır. Bunlardan ilki olan mutlak adalet teorisine göre, cezanın belirli, özel bir amacı olmayıp esasen kendisi bir amaçtır. Ceza yapılanın karşılığı olarak zorunlu ve yapılabilecektir. Cezanın anlamı failin topluma karşı gerçekleştirdiği fiil sebebiyle bir karşılık görmesi, acı ve ıstırap duyması, kötülüğe karşı olarak uygulanması, kusurlu hareketin bedelinin ödetilmesidir. Faydacı teori olarak ifade edilen diğer anlayış ise, cezanın suç işlemeyi önleme amacına yönelik bulunduğunu savunmaktadır. Bu anlayışa göre gerek uygulandığı kişi gerekse toplum üzerinde, gelecekte bir yarar sağlayacağı için ceza verilir. Bu iki yaklaşımın diğer bir anlatım şekli, adaletçi anlayışa göre ceza geçmişe yöneliktir ve geçmişte işlenen bir kötülük nedeni ile ceza verilir. Cezanın geleceğe yönelik olduğunu savunan yararçı yaklaşıma göre ise gerek uygulandığı kişi gerekse toplum üzerinde gelecekte bir yarar sağlayacağı için ceza verilir. Bu noktada her iki ekolün belli bir noktada buluşturulması şeklinde uzlaştırıcı teori olarak bilinen bir diğer anlayıştan da söz etmek gerekir.⁶²

Ceza, doğal olarak bir suçun karşılığıdır. Bundan dolayıdır ki, kanunda suç olarak tanımlanmayan herhangi bir davranış veya fiile ceza verilemez. Bu konumdaki davranış veya eylemler, ancak diğer düzen kurallarına aykırı bir fiil olarak görülebilir. Günah sayılabilir, ahlâken kusur olarak görülebilir veya örf-adet kurallarına göre ayıp kabul edilebilir. Cezanın ağırlığı da suçun niteliğine göre değişir.

Suç ve suçluluk çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Eric Hoffer suçluları faydalı, toplum lehine kullanılabilecek unsurlar olarak görür. Onları, kitle hareketleri ve ideolojik akımlar için bir insan kaynağı olarak kabul eder. Ona göre, suçluya karşı bir şefkat duygusu vardır ve bütün kitle hareketleri suçluyu kazanmak için onun etrafında devamlı kur yaparlar.⁶³ İslâm hukuku açısından bakıldığında suçluların varlığının ya da suç işlemenin bir

⁶¹ Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, 197.

⁶² Erdoğan, *Kur’ân Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu*, 32.

⁶³ Etem Çalık, “İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016): 115.

yönüyle olumlu bir kazanım gibi değerlendirilmesi isabetli değildir. Zira işlenen suç, birey olarak sadece suçluyu değil etki alanı itibariyle toplumun diğer kesimlerini de bir şekilde ilgilendirmektedir. Güvenlik, aile bireylerinin mağduriyeti, mağdurun uğramış olduğu maddî ve manevî kaybın telafi edilip edilememesi açısından bakıldığında bahse konu yaklaşımın isabetli olmadığı gözükecektir. Ancak suçlulara uygulanan cezaların suç işlemeye teşebbüs edecek sair kimseler açısından caydırıcı bir işleve sahip olduğu ifade edilebilir. Zaten hemen her hukuk sisteminde suçluları cezalandırmanın amaçları arasında cezaların önleyici fonksiyonundan söz edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli cürümler/suçlar sebebiyle helak edilen/cezalandırılan toplumların hayat hikâyelerinin aktarılmasının gerekçesi gelecek nesillerin benzeri suçları işlemekten alıkonulmasına müstenittir. Nitekim Hüd suresinde kavimlerin cezalandırılmalarına ilişkin âyetler sıralandıktan sonra, “İşte bunda, ahiret azabından korkanlar için elbette bir ibret vardır.”⁶⁴ buyurulmak suretiyle cezaların ibret/önleyici amacına vurgu yapılmaktadır.

Sosyolojik görüş, suçu sosyal yapı ile ilişkilendirerek izah eder. Sosyal sistemlerin yapılarını oluşturan sosyal statüler (sosyal mevkiler) gereği kişi toplum hayatında belirli rolleri oynamak durumundadır. Kişinin işgal ettiği statü, sosyal mevki ve bunlara bağlı roller ise, amaçlarını gerçekleştirebilecek araçları ona sağlar veya sağlayamaz. Bu kişinin hukukî araçlarla amaçlarına ulaşamaması, onun suç davranışına başvurmasına sebep olmakta böylelikle suç, amaçlara ulaşmak bakımından bir tür seçenek olmaktadır.⁶⁵ Bu yaklaşım İslâm hukuku açısından değerlendirildiğinde, kişinin hukukî araçlarla amacına ulaşamaması durumunda suç kabul edilen bir davranış ya da eylem ile amacına ulaşmasının dini/hukuki açıdan temellendirilmesi mümkün değildir. Zira ihkak-ı hak kabilinden bireysel eylemler sonucu itibariyle meşru değildir. Böylesi bir yaklaşımın benimsenmesi beraberinde kaotik, içinden çıkılmaz bir toplum düzensizliğini getirecektir. Bu sebeple kişilerin kendi konum ve güçlerini kullanarak bizzat hak alma yolunu seçmeleri, hukuk tarafından meşru/yasal bir davranış olarak kabul edilmez. Daha geniş bir ifade ile anlaşmazlıkların ve menfaat çatışmalarının hukuka bağlı kalınarak çözülmesi esastır. Bu itibarla ihtilâfların ortadan kaldırılmasında, fertlerin kendi güçlerini kullanmasına izin verilmez. Çünkü bu tür davranışlar, otoriteyi zaafa uğratar, asayiş sarsar, adaleti zedeler. Bu durum zulüm ve haksızlıkların yaygınlaşmasına neden olur ki, bundan hem toplum hem de bireyler zarar görür.⁶⁶

⁶⁴ Hüd, 11/103. Benzeri âyetler için bkz. Hicr, 15/75; Şu'arâ, 26/121; Furkan, 25/37; Ankebût, 29/15.

⁶⁵ Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji*, (İstanbul: 1984), 426-427.

⁶⁶ Bilgi için bk. Ali Kaya, “İslâm Hukukuna Göre Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak İhkâk-ı Hak”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007): 115-133.

Diğer taraftan ceza, toplu yaşamının ortaya çıkardığı bir sonuçtur ve uygulanması, mutlaka kamu gücünü gerektirir. Mağdurun karşılık verme gücünün olmaması veya karşılık verirken ölçüsüz davranabilme ihtimalinin bulunması, cezayı takdir ve uygulama yetkisinin fertlerden alınarak topluluğa veya devlete verilmesini zaruri kılmıştır. Ayrıca karşılıklı intikam zincirinin uzayıp gitmemesi için “karşılık” sayılan müeyyidenin kişilerden bağımsız bir organa verilmesi de toplum faydasına daha uygun bulunmuş olmalıdır. “Ceza devlet tarafından verilen bir zarar veya kötülüktür (...) Cezanın özelliği o halde onun kamusal nitelikte bir zarar veya kötülükten ibaret bulunmasında, açıkçası ‘kamusal bir müeyyide’ olmasındadır.” Onu ferdi zarar ve kötülüklerden ayıran da bu “kamusal-lık” özeliğidir.⁶⁷

Cezanın birinci fonksiyonu tabii olarak hukukî fonksiyondur. Mağdura verdiği zarara karşılık, suçluya da bir zarar verilerek bedel ödetmedir. Böylece mağdurun ve toplumun adalet arzusu belli ölçüde tatmin edilebileceği gibi, aynı veya benzer suçu işlemeyi düşünen kişiler için de caydırıcı bir rol oynar. Bu ikinci fonksiyonu itibarıyla ceza müeyyide sosyal bir mahiyet taşır. Buna Bentham “hukukunun negatif fonksiyonu” adını verir ve bu fonksiyonu “İnsanların zararlı davranışlarını önlemek suretiyle topluma ıstırap veren durumları azaltmak” şeklinde ifade eder.⁶⁸ Ona göre ceza, suçun suçluya sağladığı faydadan daha büyük bir zararı içine almalıdır ki suçların sayısı azalsın. Yani sadece suçluya bedel ödetme değil, onun yanında toplumun düzen ve huzuru da gözetilmektedir. Modern hukukta da cezanın “suçluluk tehlikesine karşı toplumsal bir savunma” olduğu anlayışı hâkimdir.⁶⁹

Cezanın “toplumun düzen ve huzurunu korumak” şeklindeki sosyal fonksiyonu, ilkel topluluklardan modern topluma kadar bütün insan birlik-telikleri için söz konusudur. Sosyal antropolog Wells bu fonksiyonla ilgili olarak klanlar hakkında şu bilgiyi verir: “Başka bir klana mensup bir kimse tarafından saldırıya uğrayan klan üyesini kendi klanında herkes birleşerek destekleyecek, intikam alacak veya tazminat ödenmesini talep edecektir. Sorun tatmin edici bir şekilde çözümlendiğinde de suçlunun klanının bütün üyeleri, işlenen suçtan sorumlu tutulacaktır. Burada karşılaştığımız prensip, aynı zamanda bireyin grubuyla aynileştirilmesine iyi bir örnek olan kolektif sorumluluk prensibidir.”⁷⁰

⁶⁷ Zeki Hafizoğulları, *Ceza Normu-Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, (Ankara: 1987), 218; Çalık, “İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi”, 117.

⁶⁸ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: 1987), 270.

⁶⁹ Hafizoğulları, *Ceza Normu-Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, 208; Çalık, “İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi”, 117.

⁷⁰ Çalık, “İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi”, 117.

6. SUÇ-CEZA ARASINDA ADALETİ SAĞLAYAN DİNAMİKLER

İslâm ceza hukuku bazı suçlara, işlenen suçun benzeriyle (misliyle) ilintili bir ceza vererek, işlenen suçla verilen ceza arasında makul ve mantıklı bir denge kurmuştur. Bu sebeptendir ki, küfür, hakaret veya iffete iftira suçlarına, dil kesme veya ölüm cezası vermediği gibi; zina suçuna da organ kesme veya iğdiş etme cezası vermemiştir. Ayrıca ufak darbeye işlenen müessir fiillere kılıçla kesme cezası; nisap miktarını aşmayan hırsızlık suçuna da el kesme cezası vaz' etmemiştir. Yani her bir suç için ayrı ayrı, uygun ve dengeli cezalar koymuştur.⁷¹ Buradan hareketle, iffete iftira suçundan hüküm giymiş bir kimseye sözü söylediği araç bağlamında dilinin kesilmesinden ziyade işlenen suçun zina suçuyla ilintili olması hasebiyle zinaya öngörülen bir ceza türü olan celde cezası öngörülmüştür. Keza bir başkasıyla yasak ilişki yaşayan suçluya, kendisiyle veya yakınlarıyla benzer ilişki kurulma cezası verilmemiş, suçun zevkle ilintisi olması hasebiyle acı verici bir bedenî yaptırım olan celde cezası öngörülmüştür. Yine tembellik yaparak gayri meşru yollarla zengin olmak ve meccanen bir hayat sürmek için hırsızlık yapana, bu işte vasıta olarak kullandığı elinin kesilmesi cezası verilmiştir.⁷²

Suç ve ceza arasındaki denge, adaletin bir gereğidir. Bu dengenin sağlanması suç ve cezanın çeşitli safahatını muhtevidir. Şimdi kısaca bunlara değineceğiz.

6.1. Yargılamada adalet

İspat vasıtaları (deliller ve şahitler), hâkimin tavır ve tutumu açısından ve yargılamada adaleti tesis için önem arz etmektedir. İspat vasıtalarının göz önünde bulundurulması, suçun tespiti gibi suça ve cezaya etkisi bakımından her zaman hukukun dolayısıyla adaletin bir gereğidir. Çünkü Hz. Peygamber; “Elinizden geldiği ölçüde Müslümanlara had cezalarını uygulamayın. Eğer suçlu için (ceza infazı dışında) bir seçenek varsa, onu serbest bırakın. Çünkü yetkilinin suçluyu afta yanılması, ceza uygulamada yanılmasından daha hayırlıdır.”⁷³ buyurmaktadır. Buna göre delillerin aşınması, tanıkların geçerli bir sebep bulunmaksızın şahitliklerini gizlemeleri ve makul süre içinde suçu yetkili mercilere bildirmemeleri dikkate alınmaksızın suçlunun cezalandırılması, uygulamada telafisi güç sonuçlara yol açabilir. Bu itibarla yargılama süreçlerinin titizlikle takibi gerekmektedir.

Yargılamada adaletle güzel bir örnek olması açısından Hz. Ömer'e ilişkin şu hadise oldukça dikkat çekicidir. Bir defasında halife Ömer ile anlaşmazlığa düşen Ubey b. Kâ'b, Ömer'e dava açmıştı. Duruşmanın hâki-

⁷¹ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: ty), 2: 71-73, 77; Behnesî, Ahmed Fethî, *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 89.

⁷² İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, 2: 82.

⁷³ Tirmizî, “Hudûd”, 2.

mi Zeyd b. Sâbit idi. Duruşmaya gelen Ömer'e Zeyd'in saygı göstererek yerinden kalkması üzerine halife Ömer "Senin bu tavrın yapmış olduğun ilk adaletsizliğindir." diyerek, davacı Ubey'in yanında oturdu. Ubey'in iddiasını destekleyecek nitelikte bir delili yoktu. Ömer de iddiayı reddettiği için adet üzere davacı, Ömer'in yemin etmesini istedi. Dava edilenin Emîrül-mü'minin makamında olması hasebiyle, Zeyd, Ubey'den bu hakkından feragat etmesini rica etti. Bu defa taraf tutulmasına canı sıkılan Ömer, Zeyd'e hitaben: "Eğer senin nazarında Ömer ile herhangi bir adam eşit değillerse hâkimlik makamına layık değilsin." dedi.⁷⁴ Bu tavır ve tutum, yargılama hukukunda hâkimin tarafsızlığı bağlamında oldukça dikkat çekici bir örnektir.

6.2. Cezaların Uygulanmasında adalet

Cezalandırmada adaletli bir hükmün verilebilmesi için vazgeçilemeyecek unsurlardan biri suç-ceza arasındaki uygunluğu tesis etmektir. Kur'ân'da ceza beyan eden âyetler incelendiğinde suç-ceza uygunluk ilkesinin gözetildiği görülecektir. Diğer yandan Kur'ân'da suç-ceza uygunluğunun genel olarak şu üç yönden gözetildiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi suç-ceza arasında miktar/ölçü itibariyle denklik, ikincisi suç-ceza arasında şekil/vasıf itibariyle denklik, üçüncüsü ise suçta gözetilen hedef/amaç itibariyle cezada denkliktir. Bu denklikten bazen biri bazen de daha fazlası suç-ceza arasında görülebilir.⁷⁵ Burada adaletin sağlanabilmesinde çok önemli bir yere sahip olan eşitlik ilkesi gündeme gelmektedir. İslâm ceza hukukunda, kanun önünde herkesin eşitliği diğer bir ifadeyle cezaların genelliği temel esastır. Yukarıda da belirtildiği üzere, fertlerin sosyal statüleri, renk ve milliyetleri, Şâri' (kanun koyucu) tarafından konulan hükümler karşısında ayrıcalık sebebi olamaz. Bu prensip gereği, İslâm ceza hukukunda hiçbir şahıs ya da zümreye, dokunulmazlık veya ayrıcalık hakkı tanınmamıştır.⁷⁶

İslâm dini, başlangıçtan itibaren bütün insanların eşit olduğunu, üstünlüğün ancak takvada bulunduğunu,⁷⁷ takvanın da adaleti sağlamakla gerçekleştiğini⁷⁸ belirterek bütün kurumlarını adalet temeline oturtmayı hedeflemiştir. Hz. Peygamber ve ashap devri bu çizgideki uygulama örnekleriyle doludur. Nakledeceğimiz şu olay, İslâm'da cezaların uygulamasında ayrıcalığın gözetilmediğinin en belirgin örnekleri arasında yer almaktadır.

⁷⁴ Şiblî Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (çev. T. Yaşar Alp), 2: 8, 94.

⁷⁵ Âdem Yıldırım, *Kur'ân-Sünnet Işığında Cezanın Amacı*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013), 50.

⁷⁶ Yaşar Yiğit, "İslâm Ceza Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* (Mart 1999), 197.

⁷⁷ el-Hucurât, 49/13.

⁷⁸ el-Mâide, 5/8.

Mekke'nin fethi esnasında, soylu bir kadın hırsızlık yapmış ve had cezasına mahkûm olmuştu. Bu kadının affedilmesi için yakınları, Peygamber'in (s.a.s.) sevdiği bir kişi olan Üsâme b. Zeyd'i (ö. 52/674) aracı kıldılar. Üsâme, Hz. Peygamber ile konuştu ve şu cevabı aldı: "Üsâme! Seni, Allah'ın koymuş olduğu herhangi bir cezanın uygulanmaması için aracılık yapar görmeyeyim." Resûlullah (s.a.s.) sözlerine sonra şöyle devam etti: "Şüphesiz sizden önceki milletlerin helak edilmesinin başlıca sebeplerinden birisi, içlerinden asil (soylu) bir kişi hırsızlık yaptığında onu (cezadan) affetmeleri, zayıf birisi hırsızlık yaptığında ise, ona ceza uygulamalarıdır. Allah'a yemin olsun ki, eğer hırsızlık yapan Muhammed'in kızı Fâtıma (ö. 11/632) dahi olsa, onun da elini keserdim."⁷⁹ Bilinen meşhur hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte bazı eserlerde nakledilen ve çok yaygın olan "İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir."⁸⁰ hadisi ile Peygamber (s.a.s.), insanların hukuk önünde eşitliğini en güzel şekilde dile getirmiştir. Başka bir olayda da kısas uygulamasında hür-cariye ayrımı yapmamış, bunu yadırgayan sahabilere kısasın Allah'ın hükmü olduğunu hatırlatmıştır.⁸¹

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, İslâm ceza hukukunda eşitlik başka bir ifadeyle cezaların genelliği temel prensiplerdendir. Cezaların uygulanmasında suç faillerinin sosyal statü, milliyet, ırk-renk vb. durumları, ayrıcalık sebebi değildir. Hukuk önünde herkes eşittir. Hiçbir kimsenin, işlediği suçlara karşılık dokunulmazlığı veya başkalarına karşı ayrıcalığı yoktur. Bu da cezalarda adaletin sağlanmasında önemli bir noktadır.

6.3. Ceza infazında adalet

İslâm, ceza infaz edilirken suçlunun hak ettiği cezanın dışında başka cezaya çarptırılmamasını ve mukabele bil-misil prensibince de olsa şahsa işkence edilmemesi gerektiğini her fırsatta vurgulamıştır. Zulüm yapanın düşman olması durumunda bile aynı şekilde karşılık vermenin caiz olmadığı İslâm tarihinde yaşanan çeşitli olaylarda görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Uhud savaşı günü amcası Hz. Hamza'ya yapılan işkenceyi görünce bir gün imkân bulması halinde müşriklerden otuz kişiye aynısını yapacağına dair yemin etmesi üzerine âyet nazil olmuş, bu âyetin gereği olarak Hz. Peygamber yeminini bozmuş, bunun sonucunda kefaret ödemiştir. Ayrıca Abdullâh b. Âmir, bir savaş sonrasında Hz. Ebû Bekir'e bir patriğin başını getirdiğinde Hz. Ebû Bekir bunu hoş karşılamamış, Abdullâh'ın onların da Müslümanlara böyle yaptığını söylemesi üzerine Hz. Ebû Bekir: "Farislerle Bizanslıları mı örnek alacağım?" karşılığını vermiştir. Anılan bu iki örnek, İslâm'ın cezalar konusunda ne kadar insancıl bir vafsa

⁷⁹ Buhârî, "Hudûd", 11; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4; Tirmizî, "Hudûd", 6.

⁸⁰ Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, (Beyrut: 1993), 9: 38; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut: 1352, 2: 326.

⁸¹ Müslim, "Kasâme", 5.

sahip olduğunu gün yüzüne çıkarmaktadır.⁸²

Bir cezanın tabiatında suçluyu bir kısım yoksunluklara ve mahrumiyete maruz bırakma vardır. Durum böyle olunca cezanın ister istemez, belli ölçüde ızdırap verici, acı çektirici ve bastırıcı nitelik taşıması gayet doğal bir durumdur. Zaten cezanın esas karakteri ve konuluş amacı da acı verici olmasıdır. İstirap vermeyen cezadan söz etmek, karanlık ışıktan veya soğuk ateşten söz etmek gibidir. Yani kısaca ifade etmek gerekirse, acı ile cezanın bir olguyu tamamlayan ayrılmaz iki rükün olduğu söylenebilir.⁸³ Meseleye suçluya işkence yapmama prensibinden bakıldığında İslâm gerek sorgu gerek duruşma gerekse bu cezaları uygulama esnasında kesinlikle suça takdir edilenden fazlasını öngörerek suçluya işkence etmemiştir. Zira insanın hayatı dokunulmaz olduğu kadar organları da dokunulmazdır. Bu kaide gerek âyetlerde gerekse hadislerde vurgulanmış, işkence kesinlikle yasaklanmıştır. Hz. Peygamber duruşma esnasında hırsızlık yaptığını itiraf edene: “Sanmam ki, sen çalmış olarsın!”⁸⁴ buyurarak suçlu üzerinde psikolojik baskı kurmanın doğru olmadığına, dolayısıyla işkence yapmaya mahal bırakılmaması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim İbn Ömer’in rivayet ettiği; “Aç bırakılan, tehdit edilen veya bağlanan/tutuklanan kimsenin kendi aleyhine ikrarına güvenilmez.”⁸⁵ hadisine istinaden Serahsî, hapis, işkence ve baskı suretiyle ikrara zorlanan kimsenin ikrarının hukuki bağlamda sonuç doğurmayacağını ifade etmiştir.⁸⁵ Bu konuda Hz. Peygamber: “Allah her şeye karşı güzelliği vacip kılmıştır. Bu sebeple, öldürürseniz o öldürmeyi güzel yapınız.”⁸⁶ buyurarak cezalandırma esnasında suçluya işkence edilmemesi gerektiğini vurgular. Nitekim “Erkek müminlerle kadın müminlere işlemedikleri günahtan dolayı eza (işkence) edenler muhakkak bir yalan ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir.”⁸⁷ âyeti ile “Ganimette hainlik yapmayınız, verdiğiniz sözleri bozmayınız. Burun ve kulak kesmek, yüz dağlamak ve göz oymak gibi organları keserek işkence etmeyiniz.”⁸⁸ hadisi bu konuya maftuktur. Keza İslâm, suçlunun cezalandırılırken izzet ve şerefini korumak ve onurunu lekelememek için gerekli ihtimamı göstermiş, bu konuda adeta insanlığa örnek olmuştur. Mesela; ta’ziren öngörülen celde cezasının bir sopa ile uygulanmasının, bu uygulama esnasında mahkûmun yüz, baş gibi hassas yerlerine vurulmamasına özen gösterilmesi benimsenmiştir. Fukaha ta’zir cezasının uygulama yöntemi konusunda hemen her birinin

⁸² Murat Polat, “İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler”, 271.

⁸³ Polat, 264.

⁸⁴ Ebû Davud, “Hudûd”, 8.

⁸⁵ Serahsî, 9: 184-185.

⁸⁶ Müslim, “Sayd”, 11; Ebû Davud, “Dahâyâ”, 12.

⁸⁷ el-Ahzâb, 33/58

⁸⁸ Müslim, “Cihad”, 2.

bir usul ve yöntem önerdiği görülmektedir. Nitekim klasik fıkıh kaynakları konuya ilişkin oldukça ayrıntılı bilgi vermektedir.⁸⁹ Bu sebeple celde/sopa cezasının infazının nizami kurallar çerçevesinde icrası, tamamen suçlunun onurunu koruma amacına matuftur. İşlenen suçun karşılığı olan cezanın tatbiki esnasında suçluya karşı takınılması gereken tavırların, kınama ve eleştirilerin yapıcı tarafına karşılık bir de yıkıcı tarafları olduğu muhakkaktır. Yapıcı olanlar daha çok suçlunun bir daha aynı fiili işlememesi, durumunu düzeltmesi ve tövbe etmesine yönelik tavırlar olarak zikredilebilir. Mesela; içki içme suçuna öngörülen had cezasının uygulanışında içki içmeyi itiyat haline getiren bir şahsa had cezası uygulandıktan sonra bazı sahabîlerin: “Allah ona lanet etsin!” demeleri üzerine Hz. Peygamber’in: “Ona lanet okumayın, Allah’a yemin olsun ki, onun Allah’ı ve Resulü’nü sevdiğini biliyorum.”⁹⁰ buyurması, bu türden bir tavrıdır. Hz. Peygamber’in böyle bir tavır takınmasının amacı, suçlu üzerinde olumsuz bir psikolojik baskı oluşturulmasını engellemek, suçluya karşı daha yumuşak ve ılımlı bir üslup kullanılmasını isteyerek bir daha aynı fiili irtikâp etmemesini sağlamak ve tövbe etmeye teşvik etmektir. Ayrıca cezanın infazında suçluya acımama,⁹¹ aşırıya kaçarak suçluya işkence yapmama,⁹² infazı en güzel şekilde icra etmede de suçluya karşı takınılan yapıcı tavırlardan sayılabilir.

SONUÇ

İçeriğini doldurma ve uygulama noktasında farklı algı ve anlamalar olsa da adalet kavramı, başlangıçtan günümüze değin hemen her din ve düşünce sisteminin oturduğu ana zemini teşkil etmiştir ya da bu iddia hemen hepsinin temel vazgeçilmezi olmuş ortak değerlerden biridir. Adalet, toplumu teşkil eden bireylerden tutun da milletler arası ilişkilere varıncaya dek olmazsa olmazlardandır. Bütün ilişkilerin hukuksal ve ahlakî bağlamda meşruiyet kazandığı zemin, şüphesiz adalettir. Bireysel ve toplumsal ölçekte adaletin gözetilmemesi durumunda, ülkenin sosyal ve hukuksal düzeninde kaos yaşanacağı açıktır.

Genellikle “herkese hak ettiğini vermek” şeklinde tanımlanan, lâkin ona temel vasfını veren özün ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunan adalet, hukukun vazgeçilemez temel ögesidir. Hukuk ise, bütün kural ve hükümleriyle adaleti sağlamak için vardır. Adaletsiz hukukun, nitelik ve kaynakları her ne olursa olsun gerek bireysel gerekse toplumsal huzur ve güveni temin etmesi mümkün değildir. Adalet fikri hiç şüphe yok ki, hür-

⁸⁹ Bilgi için bk. Serahsî, *Mebûsût*, 9: 71-73; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 10:336; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2: 370.

⁹⁰ Buhârî, “Hudûd”, 5.

⁹¹ en-Nûr, 24/2.

⁹² Bk. Buhârî, “Mezalim”, 30; Tirmizî, “Siyer”, 38.

riyet, eşitlik, ahde vefa, güvenlik, mütekabiliyet ve menfaat gibi toplumsal ilişkilerin çerçevesini belirleyen kavramlar üzerine inşa edilir.

Varlık sebeplerinden birisi de insanlar arasında adaleti ikame amacına matuf olan İslâm dini, suçlar karşılığında uygulanan cezaların hemen her safhasında adaletin gözetilmesini değişik vesilelerle ve uygulamalarla dile getirmiştir. Tarihsel süreçte bireysel bazı istisnai uygulamalar bir tarafa bırakılırsa suçun ispat, suçlunun yargılama ve ceza infazı aşamalarında adalet ilkesinin korunmasına her daim özen gösterilmiştir.

Gerçek şu ki; geçmişten bugüne hemen her toplumda işlenen suçlara karşı bir ceza öngörülmüştür. Cezanın amacı adaleti temine matuftur. Ancak bu aynı zamanda işlenen suçta öngörülen cezanın suç-ceza dengesi açısından adaleti sağlayacak nitelikte olmasını gerekli kılar.

İslâm'da suç ve ceza dengesi adaletin bir gereğidir. Kur'ân ve Sünnet'te belirlenen kısas ve had cezaları, işlendiği sabit olan suçlar için verilmesi zorunlu olan, azaltma veya başka bir cezaya tahvil etme konusunda hâkime takdir hakkının verilmediği cezalardır. Bu cezaların haksız yere verilmesi telâfisi imkânsız yaralar açacağından ilgili naslar ve bu paralelde gelişen hukuk doktrini suçların oluşmasında, ispatında, cezayı düşüren sebepleri işletmede suçlu lehine titizlik göstermiş, şüphe ve tereddütten sanığın faydalanacağını genel bir ilke olarak benimsemiş, böylece cezalandırmada adaleti sağlamıştır.

Suçluya, işlemiş olduğu suçun kanunda/hukukta/hukuk normunda belirtilen ceza dışında herhangi bir yaptırım uygulanmaz. Tabiatı itibarıyla her ceza ıslah, önleme ve caydırıcılık gibi amaçlara matuf olduğunda acı, elem ve şiddeti muhtevidir. Bir başka ifadeyle İslâm hukukunda suçun şiddeti belirlenirken, mağdura verdiği zarar ile üçüncü şahıslara ve sosyal dokuya verdiği zarar göz önünde bulundurulmuş, ayrıca İslâm'ın değer hükümlerini ihlal derecesi dikkate alınmıştır.

Kıyas cezalarında suçla ceza arasındaki orantı ve denklik somut olarak görülmektedir. Dolayısıyla “adaletin en belirgin şekilde tezahür ettiği ceza türü kısastır” denilebilir. Çünkü suçluya infaz edilen ceza, failin mağdura verdiği zarar ve uyguladığı eyleme benzer/misil ve denk olmak zorundadır. Fail mağdurdan daha az ya da daha fazla zarara uğratılamaz.

Ta'zîr cezalarında da durum böyledir. Çünkü bu cezalar, işlenen suçta göre farklılık arz eder. Yetkili merci, uygulanacak cezada adalet ilkesini ve suç-cezaya ilişkin genel hukuk ilkelerini göz ardı ederek keyfi uygulamalarda asla bulunamaz.

Hadlerde ise ceza ile mağdurun uğradığı zarar arasında doğrudan bir orantı görülmemekle birlikte, iyice düşünüldüğünde burada da bir suç ve ceza dengesi olduğu fark edilecektir. Haddi gerektiren suçlar ve cezalar arasındaki denklik maddî ve hissedilir miktarlarda değil, suçun doğurduğu haksızlıkla öngörülen ceza arasında aranır.

KAYNAKÇA

Ac'lûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ibâs amme's-tehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: 1352.

Akşit, Cevat. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: 1976.

Altıntaş, Ö. Faruk. "Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996): 221-238

Bardakoğlu, Ali. "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 475. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

-----, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Beccaria, Cesare. *Suçlar ve Cezalar Hakkında*. Çev. Sami Selçuk. İmge Kitabevi, 2010.

Behnesi, Ahmed Fethi. *Es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi's-şer'ati'l-islâmiyye*. Beyrut: 1984.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu'-Sahîh*. İstanbul: 1992.

Çalık, Etem. "İlkel Topluluktan Modern Topluma Geçiş Sürecinde Ceza-Adalet İlişkisi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2016): 113-130.

Çağırıcı, Mustafa. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı-Adalet Kavramının Göreliliği Üzerine Bir Deneme*. Ankara: 2003.

Dönmezer, Sulhi. *Kriminoloji*. İstanbul: 1984.

Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul: 1967.

Ebû Davûd. Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Davûd*. İstanbul: 1992.

Ebu Zehra, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: 1998.

Erdoğan, Suat. "Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu", Doktora tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul: 2014.

Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.

-----, "İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 185-214.

Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2. Baskı. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.

Hafizoğulları, Zeki. *Ceza Normu-Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*. Ankara: 1987.

Hindî, Alâuddîn Alî el-Muttakî b. Husâmuddîn. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: 1993, I-XVIII.

İbn Kayyım, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr. *I'lâ-*

mu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn. Beyrut: ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Beyrut: ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: 1992.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: 1968.

İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. İstanbul: 1985.

Kaya, Ali. "İslâm Hukukuna Göre Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak İhkâk-ı Hak", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007): 115-133.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: 1965.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: 1992.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hasan. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. Kahire: 1953.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mesbût*. Beyrut: 1978.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr fi şerhi munteka'l-ahbâr*. Beyrut: ts.

Şiblî Numanî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. Çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: 2015.

Ûdeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâiyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'i*. Beyrut: ts.

Polat, Murat. "İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 249-286.

Polat, Murat. *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Dengesi*. Ankara: 2019.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân, Dâru'l-Fikr*. Beyrut: 1999.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: 1992.

Yıldırım, Âdem. *Kur'ân-Sünnet Işığında Cezanın Amacı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora tezi, İstanbul: 2013.

Yiğit, Yaşar. *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*. Ankara: 2012.

-----, *İslâm Ceza Hukukunda Şahsîlik Prensibi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek lisans tezi, İstanbul: 1993.

-----, "İslâm Ceza Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* Ocak, 13,14,15, (1999): 195-206.

-----, "İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi ve Kanunu Bilmemenin Cezalara Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 36/1 (Ocak 2000): 55-84.

Zeydân, Abdülkerîm. *Mecmûatü'bühûsi'n-fikhiyye*. Beyrut: 1986.

ÂYETLER ÇERÇEVESİNDE EZANIN MUHTEVASININ TAHLİLİ AN ANALYSIS OF ADHAN'S CONTENT WITHIN THE FRAMEWORK OF QUR'ANIC VERSES

Geliş Tarihi: 19.11.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ **FATİH TOK**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ESOGÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4881-5455

fatihtok25@gmail.com

ÖZ

Ezan, inananlar için namaz ibadetine bir çağrıdır. Bununla birlikte ezan, İslâm dininin, toplumunun ve coğrafyasının önemli bir sembolüdür. Ezanın simgesel öneminden dolayı üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunların ekseriyeti ezanın okunacağı ses, kıraat ve makamlar üzerine az bir kısmı ise önemi ve hükmü hakkında olmuştur. Oysa ezan, namaza davetten öte bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple araştırmada ezandaki lafızların âyetler çerçevesinde incelenmiş, ezanla ilan edilen hakikatlerin Kur'ânî temelleri araştırılmıştır.

Ezan öncelikle insanlara Kur'ân'ın ilk emirlerinden olan Allah'ı yüceltmeyi alenen ilan etmektedir. Daha sonra Hz. Muhammed'in risaletine iman hakikatini bildirilmiştir. Ezan, günde beş defa namaza davet etmekle de, bu tevhid inancının zihinlerde yerleşmesini ve canlı tutulmasını hedeflemiştir. Kişi, namaz ibadetiyle Allah'a olan inancını ve samimiyetini göstermektedir. Ezan bu inanç ve sadakatin insanı her iki dünyada da felaha (kurtuluşa) götüreceğini haber vermektedir. Zira felah iman üzere bir hayat yaşamakla mümkündür. Böylesi bir bilinç için de Hz. Peygamber, müminlerden, her okuduğunda ezanın sözlerini tekrar etmelerini istemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Ezan, Tevhid, Salat, Felah.

ABSTRACT

Recited from the minarets every day, the adhan is a call to prayer for the believers. Besides, it has become an important symbol of the religion Islam, Islamic society and geography. Because of its importance as a symbol, various studies and researches have been carried out on it. However, these studies focused mainly on what kind of voice should be used for the adhan, recitation (qiraat) and maqams, and partly on its significance and Islamic ruling. However, the adhan has a content and meaning beyond calling to prayer. For this reason, this study aims to examine the wordings of adhan within the framework of Qur'anic verses. In this context, the Qur'anic roots of the truths declared by adhan is searched. It seems that above all, adhan explicitly declares glorifying Allah, which is one of the first commands of the Qur'an. After the takbir, the greatness of Allah is explained on the basis of tawhid. Then the truth of believing in the prophethood of Muhammad (pbuh) who guided the tawhid is communicated. Recitation of adhan five times a day aims at establishing and keeping alive the belief of tawhid within the minds. One shows their loyalty, sincerity, and faith in Allah through their worship. At the same time, adhan announces that this faith and loyalty will take someone to salvation in both worlds because salvation is only possible by living a life based on a doubtless belief in Allah. For such a consciousness to be formed, the Prophet Muhammad (pbuh) asks the believers to repeat the words of adhan while it is being recited.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Adhan, Tawhid, Salah, Salvation

AN ANALYSIS OF ADHAN'S CONTENT WITHIN THE FRAMEWORK OF QUR'ANIC VERSES

SUMMARY

Adhan lexically means “to declare, to announce, to call”. Recited from the minarets every day, adhan is a call to prayer for the believers. Besides, it has become an important symbol of the religion Islam, Islamic society and geography. On the other hand, adhan had other meanings and functions in Muslim societies. For example, in the Muslim community, the adhan is recited to the right ear and the iqama to the left ear of a new-born baby. Also, adhan was recited as a symbol of Islamization of newly conquered countries or towns. In this context, adhan is more than an invitation to prayer in the minds of Muslims and Islamic culture.

Since there was no environment for praying in congregation during the Makkah period, no search was made for the invitation to prayer. However, after the Hijrah (immigration) to Madinah and the establishment of Masjid al-Nabawi, Muslims began to perform their prayers in congregation and then, a tool or sign was needed to announce prayer times and invite Muslims to pray. During the consultations made by the Prophet Muhammad in the first years of the Hijrah, Sahabah made various suggestions on this subject. In this context, suggestions such as ringing a nakus (bell) like Christians in the nuzul period, piping like the Jews, burning of a fire like the Zoroastrians, and raising a flag were offered. However, the suggestions mentioned were not accepted by the Prophet Muhammad because they were generally the symbols of other religions.

As it is stated in some Islamic sources, during the days of consultations for prayer-call tool, ‘Abd Allah ibn Zayd dreamt about a man with a green dress and a bell. When ‘Abd Allah wanted to buy the bell to call Muslims to prayer, the man taught him the adhan, saying, “Shall I teach you something better than this?” When ‘Abd Allah informed the Prophet of what was said in his dream, Prophet Muhammad said, “I hope this is a godly dream” and asked these words to be recited as adhan. Then he said to ‘Abd Allah, “Get up with Bilal, teach him, he should recite. Because his voice is louder.” It is reported in the sources that Umar had a similar dream as well. On the other hand, there are different narrations stating that adhan was taught to the Prophet through wahy (revelation). Yet, according to some scholars, adhan is more likely to be taught through wahy because it is an important symbol of religion.

Although adhan is mostly perceived as just a call to prayer, we see that there are many Qur’anic truths in its content because there are four takbirs, two kalimah al-shahadah, two invitations to prayer and salvation, two takbirs again, and one kalimah al-tawhid. Stating that all this is only for invitation to prayer would be insufficient to understand the content of

adhan. Especially considering the determination period of the adhan, it is understood that it was actually a declaration of the truths of the new religion invited by the Qur'an. In this article, we will try to analyse the Qur'anic truths within the framework of verses.

Some of the basic truths declared by the Qur'an are reminded to humanity every day by adhan. In this context, it is declared to the people with four takbirs at the beginning that the greatness and the supremacy belong only to Allah. This is an obvious expression of the command of Allah to the Prophet at the Surah al-Muddassir: Glorify your Lord. When we look at the verses, it is seen that glorifying Allah is possible only by making praise and gratitude unique to Him. After that, people are called to testify that there is no deity but Allah. In this framework, the main invitation of all the prophets, namely tawhid, is mentioned. Recitation of adhan five times a day aims at establishing and keeping alive the belief of tawhid within the minds.

In the words of adhan, after tawhid, the acceptance of the prophethood of the Prophet Muhammad is mentioned as a result of faith in Allah and as a requirement to believe in Islam. The rejection of the Prophet also means the rejection of the last divine book and all the messages of the Islam. As it is known, one of the main problems between believers and deniers was the issue of prophethood. Their belief in the Prophet would require the acceptance of Allah's uniqueness and of all other messages of the Qur'an. The adhan reminds this truth to people five times a day.

After the essentials of faith are revealed in the adhan, there is an invitation to prayer (salah), which is the most important manifestation of devotion to Allah and submission to the Prophet Muhammad. The prayer, to which people are especially invited with adhan, is also a proof of the submission and worship of people to Allah. In addition, Allah (swt) asks people to perform the prayer in a conscious mood. For this reason, people are prohibited in the verses from everything that prevents them from praying or from performing the prayer consciously. Acceptance of all these invitations and performing the prayer will bring people "falah", which means eternal peace and salvation. For this reason, the invitation to prayer and "falah" is mentioned in the same manner and in sequence.

The adhan, which ends with the declaration of two takbirs and one kalimah al-tawhid, is seen as a public announcement of the fundamental principles of Islam. These issues also include the basic truths expressed by the Qur'an, which is examined in this article under various headings within the framework of verses.

GİRİŞ

Ezan, farz namazlarının vakitlerini bildirmek ve inananları namaza davet etmek için günde beş defa okunmaktadır. Ancak ezanın Müslüman bir kişi ve toplum nezdindeki anlamı bununla sınırlı değildir. Örneğin toplumda yeni doğan bir bebeğin sağ kulağına ezan, sol kulağına da kamet okunmaktadır. Böylelikle ona bir kimlik ve kişilik kazandırmak ve onu Müslüman toplumun bir parçası kılmak amaçlanmıştır.¹ Keza yeni fethedilen bir ülke veya beldenin İslâmlaşmasının bir sembolü olarak da ezan okutulmuştur.²

Zikredilen fonksiyonlar yanında ezan, cami musikisinin de önemli bir parçası haline gelmiştir. Bu çerçevede ezanın güzel okunması üzerine çeşitli çalışmalar yapıldığını görmekteyiz. Zira farklı makam ve usullerde okunan güzel bir ezan, onu dinleyen ruhlarda derin tesirler bırakmaktadır. Hatta güzel bir seda ve makam ile okunan ezan, kimi gayri müslimlerin hidâyetine dahi vesile olmuştur.³ Öte yandan ezan, Müslüman bireylerin yeme içme, uyku, çalışma, dinlenme gibi birçok faaliyetlerini ayarladığı bir fonksiyon da icra etmektedir.

Ezan, tüm bunların ötesinde İslâm dininin ve Müslüman coğrafyanın bir sembolü haline gelmiştir. Öyle ki namaz ibadetini yerine getirmeyen bir Müslüman düşünemediği gibi ezanın okunmadığı bir İslâm coğrafyası da düşünülemezdir. Bu bağlamda ezan, bir toplumun Müslüman oluşunun en önemli tezahürlerinden, sembollerinden biri olmuştur.⁴ Bilindiği gibi sembollerin,

¹ M. Ali Kirman vd., *İbadete Çağrı Olarak Ezan*, (İstanbul: Rağbet, 2007), 40-41.

² İhsan Süreyya Sırma, *Ezan ya da Ebedi Kurtuluşa Çağrı*, 3. Baskı, (İstanbul: Beyan, 2015), 40.

³ Fatih Koca, “Cami Musikisi’nde Ezan ve Selâlar”, *VI. Dinî Yayınlar Kongresi -İslâm, Sanat ve Estetik- (29-30 Kasım-01 Aralık 2013 / İstanbul)*, (2014), 511-518; Erdoğan Ateş, “Türk Din Mûsikisi’nde Ezan”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33, (2014/2), 167-178.

⁴ İlyas Uçar, *Hız. Muhammed Zamanında Medine’de Gün-*

bireyin ruhsal ve toplumsal hayatında önemli bir etkisi vardır. Özellikle de dinî sembollerin, muhatap kitlenin harekete geçmesinde çok güçlü tesirleri olduğu ifade edilmektedir.⁵

Hemen ifade edelim ki ezanla davet olunan namaz, İslâm dinine davetin ilk günlerinden itibaren var olan bir ibadettir. Ancak Mekke’de tebliğ ve ibadetler, müşriklerin tehdit ve baskıları sebebiyle daha çok gizli ve ferdî olarak yapılmaktaydı.⁶ Söz konusu dönemde henüz herkesin bir araya gelerek açıktan namaz kılabilecekleri bir ortam da oluşmamıştı. Bu gibi sebeplerle namazlar gizli ve gözlerden uzak yerlerde kılınmaktaydı. Toplu halde namaz kılınmadığı için de ezan gibi bir çağrı vasıtasına ihtiyaç duyulmamıştı.⁷

Medine’ye hicretle birlikte Müslümanların psiko-sosyal, hukukî, maddî vs. hayatlarında önemli bir değişim ve gelişim yaşanmıştır. Müslümanlar hem sayı ve maddiyat açısından güçlenmişler hem de sosyal alanda etkin bir nüfuz kazanmışlardır. Bu durum, tebliğ faaliyetlerine ve dinî hayatın gelişimine dikkate değer bir katkı sağlamıştır.

Bilindiği üzere Müslümanlar hicret vasıtasıyla öncelikle yeni gelen dini hakkıyla yaşayabilecekleri ve diğer insanlara da tebliğ edebilecekleri bir ortama kavuşmayı amaçlamışlardı. Yesrib şehri Müslümanlara, tebliğlerini açıktan yapma ve namazlarını cemaatle kılma imkânı sunmuştu. Sayıları artan ve geniş bir alana yayılan Müslümanları namaza davet edecek bir işarete, sembole ihtiyaç duyulmuştu. Ezan arayışı, işte böyle bir ihtiyacın sonucunda gündeme gelmiştir.

Öte yandan Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadisi-i şerif, ezanın namaza davetten öte bir anlam taşıdığını göstermektedir. Hz. Peygamber, Hz. Bilal’in okuduğu bir ezan esnasında, “Kim gönülden inanarak bunun söylediklerini söyler (ezanı tekrar eder)se cennete girer.”⁸ buyurmuştur. Ezan, çoğunlukla sadece namaza bir çağrı olarak algılsa da, muhtevası incelendiğinde ezanla, namaza davet yanında birçok Kur’ânî hakikatin de

delik Hayat –Mekânın Üretimi-, (Ankara: Fecr, 2019), 168.

⁵ Kirman vd., *İbadete Çağrı Olarak Ezan*, 38.

⁶ Mekke döneminde açıktan Kur’ân-ı Kerîm okuyanlar veya tebliğ faaliyetinde bulunanlar ağır hakaretlere ve işkencelere maruz kalmaktaydı. Örneğin Abdullah b. Mes’ud, Kâbe’de açıktan Kur’ân-ı Kerîm okuduğu için ağır hakaret ve işkencelere maruz kalmıştır. Bk. İbn Hişam, *es-Siretü’n-nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyarî, Abdulhafîz eş-Şelebî, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, ts.), 1-2/314-315.

⁷ Kirman vd., *İbadete Çağrı Olarak Ezan*, 27.

⁸ Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb, “Ezan”, *Sünen*, (Beyrut: Daru’l-marife, ts.), 34; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türkî, (Beyrut: Risale, 2006), 8/70. Öte yandan Hz. Peygamber ezanın faziletine dair şöyle buyurmuştur: “İnsanlar ezandaki ve birinci saftaki (sevabı) bilselerdi, ezan okumak ve birinci safta yer almak için aralarında kura çekmekten başka yol bulamazlardı ve (sonunda) kura çekerlerdi.” Bk. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, “Ezan” *el-Câmi’ u’s-saħîh*, thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Kahire: el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1400 h.), 9.

ilan edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber de zikri geçen hadis-i şerifte söz konusu hakikatleri her bir müminin müezzinle birlikte tekrar etmesini, böylelikle de dinin temel inanç esaslarını günde beş defa hatırlamasını tavsiye etmektedir.

Netice olarak diyebiliriz ki ezanın muhtevasının anlaşılması, onun kişi ve toplum nezdinde icra ettiği/edeceği fonksiyonunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu sebeple araştırmamızda âyetler çerçevesinde ezanın lafızlarını ve onlarla ilan edilen hakikatleri inceleyeceğiz. Fakat öncesinde ezanın tespit süreci, okunmasının hükmü ve önemine dair bazı görüşleri zikretmek istiyoruz. Yine araştırmamızda ezanın hem tespit edildiği nüzul döneminde hem de okunduğu tüm ortamlarda nasıl bir fonksiyon icra ettiğine temas etmeye çalışacağız.

1. Ezanın Tespiti

Ezan kelimesi sözlükte, “ilan etmek, bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Söz konusu kelime, “bildiri, ilâm” anlamında Kur’ân-ı Kerim’de de bir yerde geçmektedir.¹⁰ Bazı âyetlerde de aynı anlam kökeninden olmakla birlikte kelimenin farklı türevleri yer almaktadır.¹¹ Ezan terim olarak ise, bir farz namazın vaktinin geldiğini, nasla ya da Hz. Peygamber’in onayıyla belirlenen sözlerle ve özel bir şekilde müminlere duyurmayı ifade etmektedir.¹²

Mekke’de cemaatle namaz kılma ortamı olmadığı için namaza davet hususunda herhangi bir işarete de ihtiyaç duyulmamıştı. Medine’de ise Müslümanlar, inşa edilen Mescid-i Nebi’de namazlarını cemaatle kılmaktaydı. Önceleri herhangi bir çağrı olmaksızın bir araya gelip namaz vaktini bekliyorlardı. Bir dönem ise, sokaklarda “es-salâh, es-salâh!” (Namaz, namaz!) veya “es-salâtü câmia” (Haydin cemaat namazına / Namaz için toplanın!) gibi sözlerle Müslümanlar namaza çağırılmıştı.¹³ Ancak Hz. Peygamber, namaz vakitlerini bildirmek ve Müslümanları cemaate davet etmek için bir

⁹ Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 14-15; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 1/51-54.

¹⁰ “Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resulünden bütün insanlara bir bildiridir (ezandır): Allah ve Resulü, Allah’a ortak koşanlardan uzaktır...”

(وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ) Bk. et-Tevbe 9/3.

¹¹ Söz konusu âyetler için bk. el-A'râf 7/44, 167; Yusuf 12/70; el-Hac 22/27; İbrahim 14/7.

¹² Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/36.

¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 8/60; Hidâyet Aydar, “Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ISSN:2 149-9 96 9, 2/1, (Haziran 2016), 13; Ömer Sabuncu, “İslâm Tarihinde Ezanın Teşrii ve İlk Müezzinler”, *Ortak Dilimiz Ezan*, ed. Mahmut Öztürk, (İstanbul: Nida, 2018), 14; Ömer Özpınar, *Ezani Anlamak*, 2. Baskı, (Ankara: DİB, 2012), 28.

sembol, bir alamet veya bir nidâ olmasını arzu etmekteydi. Bu sebeple de görüşlerini almak için konuyu ashabına açtı.

Hicretin henüz ilk yıllarında yapılan istişarede ashab, Resûlullah'a çeşitli önerilerde bulunmuştur. Bu bağlamda nâkus (Hristiyanlarca şimdiki çan yerine kullanılan, üzerine bir çomakla vurularak ses çıkarılan tahta parçası) çalınması, Yahudiler gibi boru öttürülmesi, Mecûsiler gibi ateş yakılması veya bir bayrak dikilmesi gibi teklifler gelmiştir. Fakat bunlar başka dinlerin sembollerine benzediği için Resûlullah tarafından kabul görmemiştir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre namaza çağrı aracı için istişarelerin sürdüğü günlerde Abdullah b. Zeyd rüyasında, üzerinde yeşil iki parça giysi ve elinde de çan olan bir adam görmüştür. Abdullah çanı satın almak isteyince adam, onunla ne yapmak istediğini sormuştur. Abdullah, onun Müslümanları namaza çağıracaklarını söyleyince o kişi, "Sana bundan daha iyisini öğreteyim mi?" diyerek Abdullah'a ezanın sözlerini öğretmiştir. Abdullah b. Zeyd rüyasında öğretilen sözleri Resûlullah'a (s.a.s.) haber verince o; "Bu inşallah hak bir rüyadır, Bilal'le beraber kalk, ona öğret, o okusun. Çünkü onun sesi daha gürdür." demiştir. Hz. Bilal de, Resûlullah'ın (s.a.s.) dediğini yaparak ezanı okumuştur. Bunu duyan Hz. Ömer Resûlullah'a (s.a.s.) gelerek, "Ey Allah'ın elçisi, seni hak peygamber olarak gönderene yemin ederim ki ben de rüyamda bunun aynısını işittim." demiştir. Onun bu sözleri üzerine Resûlullah (s.a.s.), "Bunun için Allah'a hamdolsun" buyurmuştur.¹⁴

Öte yandan ezanın Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla öğretildiğini ifade eden nakiller de vardır. Bir rivâyete göre Hz. Peygamber ve ashabı namaza davet etmek için çan çalınmasını istişare etmişlerdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, çan için iki ahşap almak istemiştir. Fakat geceleyin rüyasında, 'çan çalmayın, namaz için ezan okuyun', şeklinde sesler duymuştur. Hz. Ömer rüyasında gördüklerini Hz. Peygamber'e haber vermek için gittiğinde ona da bu konuda vahiy gelmişti. Hz. Ömer, Bilal'in okuduğu ezan ile irkilmiş ve hemen giderek rüyasını Resûlullah'a anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona, "Vahiy seni geçti." demiştir.¹⁵

Bilindiği üzere ezanla ilgili nakillerde özellikle Abdullah b. Zeyd'in gördüğü rüya ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı âlimlere göre dinin önemli bir sembolü hatta Zeydilere göre dinin esaslarından biri olan ezanın, bir rüya ile değil de vahiyle bildirilmiş olması gerekir. Bu bağlamda ezanın Hz. Peygamber'e İsrâ gecesinde öğretildiği ya da Hz. Peygam-

¹⁴ Ezanın tespiti ile ilgili bu ve benzeri rivâyetler için bk. Buhârî, "Ezan", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", *Sünen*, 2. Baskı, (Riyad: Mektebtü'l-maarif, 1417h.), 27; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, "Salât", *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 2. Baskı, (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladihi, 1975), 25; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, "Ezan", *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Kahire: Dâru ihyâ lil-kütübü'l-Arabiyye, 1918), 1; Nesâî, "Ezan", 1.

¹⁵ İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1-2/508-509.

ber'in o gece ezanı işittiği nakledilmiştir.¹⁶ Burada dikkat çekilebilecek bir husus ise, Abdullah b. Zeyd'in rüyası da vahyin tebliğ ve tebyin edicisi olan Hz. Peygamber'in onayından geçmiş olmasıdır. Anlaşılan o ki Abdullah (r.a.), namaza çağrı meselesini kendine ciddi bir iş edinmiş, bu konu üzerine çokça düşünmüş, Allah (cc) da ona rüyasında ezanı bildirmiştir. Zira insan çoğu zaman bilinçaltında içselleştirdiği, çokça arzu ettiği, yana yakıla arzu ettiği şeyleri rüyasında görmektedir.¹⁷

2. Ezanın Hükümü ve Önemi

Kur'an-ı Kerim'de, namaza çağrıdan bahsederek ezana işaret eden bazı âyet-i kerimeler vardır. Bu bağlamda ezanın tespit edildiği Medine döneminde nazil olan Mâide ve Cuma sûrelerindeki iki âyet-i kerimenin bu hususa işaret ettiği zikredilmektedir. Söz konusu âyetlerde Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır:

“Siz namaza çağırduğumuz vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar. Bu şüphesiz onların akılları ermeyen bir toplum olmalarındandır.” (el-Mâide 5/58).

“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ı zikretmeye koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.” (el-Cum'a 62/9).

Yukarıda mealleri verilen her iki âyet-i kerimede de namaza çağrıdan kastedilen husus, ezanın okunmasıdır.¹⁸ Hz. Peygamber de namaz vaktinin geldiğini bildirmek ve Müslümanları cemaatle namaz kılmaya davet etmek için ezan okunmasını istemiştir. Örneğin o, kendisini ziyaret edip ayrılmak isteyen Mâlik b. el-Huveyris ve arkadaşına, “Namaz vakti geldiğinde ezan okuyun, sonra kamet getirin, en büyüğünüz de imamlık yapın.”¹⁹ tavsiyelerinde bulunmuştur.

Hem zikredilen âyet-i kerimelerde hem de birçok hadis rivâyetinde²⁰ ezana

¹⁶ Ezanın vahiyle bildirildiği ya da İsrâ gecesine verildiğine dair rivâyetler için bk. İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1-2/509; Ahmed b. İsa, *Kitabu Ra'bi's-sad'*, thk. Ali b. İsmail, (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1990), 1/193-195; Yahya b. Hüseyin, *Kitabu'l-Ahkâm fi'l-helal ve'l-haram*, thk. El-Murteza b. Zeyd, 2. Baskı, (Sana: Mektebtü Bedir, 2014), 69-70; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/60-61; Ebu Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Ezân bi-hayye alâ hayri'l-amel*, thk. Muhammed Yahya Salim Azan, (Sana: Mektebtü merkezi bedri'l-ilmî ve's-sekâfi, 1997), 57-62.

¹⁷ Nilüfer Evginer, *Psikolojik ve Dini Bir Fenomen Olarak Rüya*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 16-17; İlyas Çelebi, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/308.

¹⁸ Ezanın meşruiyeti de zikredilen bu âyet-i kerimelere dayandırılmaktadır. Bk. Aydar, “Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi”, 11.

¹⁹ Buhârî, “Ezan”, 18, 35; Tirmizî, “Salat”, 37; Nesâî, “Ezan”, 7.

²⁰ Hz. Peygamber'den nakledilen birçok hadis ezanın mana ve önemini dile getirmekte ve ezan okumanın faziletlerini belirtmektedir. Bu hususa temas eden bazı rivâyetler

atıflar olmakla birlikte âlimlerin, ezanın hükmü konusunda farklı görüşler dile getirdikleri görülmektedir. Örneğin Hanefiler, namaz cemaat halinde de münferit olarak da kılınsa ezanın okunmasını müekked sünnet olarak kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bazı Hanefilere göre ezan okumak vaciptir. Şafiilerden ezan okunmasını farz görenler olmuşsa da hâkim görüşe göre sünnettir. İmam Mâlik'ten nakledilen bir görüşe göre namazların cemaatle kılındığı mescitlerde ezanın okunması farz, diğer bir görüşe göre ise sünnet-i müekkededir. Münferit olarak kılınan namazlarda ise ezan okumak ne farz ne de sünnettir. Hanbelilerin çoğuna göre ise ezan, farz-ı kifâye hükmündedir.²¹

Namaz ibadeti hem bireylerin Müslümanlığının bir şahidi hem de İslâm dininin, Müslüman coğrafyasının önemli bir sembolüdür. Kişi, namazla kendisinin Müslüman olduğunu ifade ederken, toplum da cemaatle kılınan namaz ve okunan ezanlarla Müslümanlığını ilan etmektedir. Bu sebeple İslâm âlimleri ezanı terk eden Müslüman bir şehir veya bölge halkına karşı, şâyet başka bir çözüm bulunamazsa savaş açılmasının gerektiğini söylemişlerdir.²² Zira ezan, o bölgenin Müslüman veya gayri müslim olup olmadığının bir sembolü niteliğindedir. Hz. Peygamber döneminde yaşanan bir hadise de bu hususu doğrulamaktadır. Nakledildiğine göre Benî Mustalık kabilesinin zekâtını toplamak üzere gönderilen Velid b. Ukbe, kabilenin zekât vermektен vazgeçtiğini ve kendisini öldürmeye kalkıştığını söylemiştir. Oldukça öfkelenen ve savaşa niyetlenen Hz. Peygamber, bir yandan da Hâlid b. el-Velid'i olayı tahkik etmesi için göndermiştir. Bölgeye giden Hâlid, orada ezan okunduğunu duyunca kabileye saldırmaktan vazgeçmiştir.²³ Keza Hz. Peygamber de bir bölgeye sefere çıktığı zaman kabilenin yaşadığı sınırlara gelip sabah vaktini bekler, şâyet ezan sesi duyarsa saldırmaktan vaz geçer, duymazsa saldırdı.²⁴ Zikredilen durumlar ezanın bir toplumun hayatındaki rolünü göstermesi açısından oldukça dikkat çekici örneklerdir.

3. Ezanın Muhtevasının Tahlihi

Ezan lafızlarını âyet-i kerimeler çerçevesinde, incelemeye geçmeden önce, ezanın hem Arapça metnini hem de söz konusu metnin Türkçe anlamasını vermek istiyoruz.

için bk. Buhârî, "Ezân", 4, 9; Ebû Dâvûd, "Salât", 60.

²¹ Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Kitabu'l-Mesbut*, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1989), 1/133-135; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Beirut: Risale, 2013), 105; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/61-63; Hasan Maçın, "Ezan Ahkâmı", *Ortak Dilimiz Ezan*, ed. Mahmut Öztürk, (İstanbul: Nida, 2018), 60-61.

²² Serahsî, *Kitabu'l-Mesbut*, 1/133; Çetin, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/37.

²³ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2. Baskı, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 5/328-329; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-hadise, ts.), 5/173-174.

²⁴ Buhari, "Ezan", 6.

Ezanın Metni ²⁵	Ezanın Manası
<ul style="list-style-type: none"> • اللَّهُ أَكْبَرُ - اللَّهُ أَكْبَرُ / اللَّهُ أَكْبَرُ - اللَّهُ أَكْبَرُ • أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ - أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ • أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ - أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ • حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ - حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ • حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ - حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ • اللَّهُ أَكْبَرُ - اللَّهُ أَكْبَرُ • لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ 	<ul style="list-style-type: none"> • Allah en/tek büyüktür, Allah en/tek büyüktür, Allah en/tek büyüktür, Allah en/tek büyüktür. • Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık ederim, Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık ederim. • Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık ederim, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık ederim. • Haydin namaza, haydin namaza... • Haydin kurtuluşa, haydin kurtuluşa... • Allah en/tek büyüktür, Allah en/tek büyüktür. • Allah'tan başka ilah yoktur.

Metinde görüldüğü üzere ezanda öncelikle Cenâb-ı Allah'ın yüceliği, ardından da kelime-i şahadette dile getirilen inanç esasları zikredilmektedir. Daha sonra ise ezanın asıl gayesi olan namaza çağrı ve tüm bunların bir sonucu olarak da felaha yani kurtuluşa davet vardır. Ezan, Cenâb-ı Allah'ın yüceliğinin ve O'nun tek ilah oluşunun tekrardan ilanı ile tamamlanmaktadır. Bu bağlamda ezanda insanlara ilan edilen ilk hakikat tekbir yani Cenâb-ı Allah'ın her şeyden ve her varlıktan yüce oluşu ve dolayısıyla yüceliğinin sadece O'na has kılınması gerekliliğidir.

Ezan, yukarıda zikredilen metinden oluşmakla birlikte daha sonra sabah ezanına, “es-Salatü hayrun mine'n-nevm” (Namaz uykudan hayırlıdır) ifadesi ilave edilmiştir. Kaynakların naklettine göre bu lafızlar, sabah ezanını okumaya geldiğinde Hz. Peygamber'i dalmış bir vaziyette gören Hz. Bilal tarafından eklenmiştir. Ancak bu sözler Hz. Peygamber'in onayıyla sabah ezanlarında sürekli okunmaya başlamıştır.²⁶ Bu araştırmada bizler, ezanın, sadece her namaz vaktinde okunan asıl lafızları üzerinde bir tahlil yapacağız. Zikredilen ilave lafızlar ise, sadece fonksiyonu açısından değerlendirilecektir.

3.1. Tekbir

Ezan, “Allah'ın en büyük” olduğunu ifade eden “*Allahu Ekber*” (اللَّهُ أَكْبَرُ) terkinin dört defa tekrar edilmesi ile başlamaktadır. Zikredilen “Ekber”

²⁵ Bazı rivâyetlerde ezanın başında dört kere okunan tekbirlerin iki kere okunacağı ifade edilmiştir. Bk. Tirmizî, “Salât”, 142; Yahya b. Hüseyin, *Kitabu'l-Ahkâm fi'l-helal ve'l-haram*, 69-70; Serahsî, *Kitabu'l-Mesut*, 1/129; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/63-66; Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/37.

²⁶ İbn Mâce, “Ezan”, 1; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/61.

kelimesine “en büyük” anlamını veren ism-i tafdil kalıbı, aslında bir kıyaslamadan ziyade gerçekte büyüklüğün, yüceliğın sadece O’na ait olduğunu dile getirmektir. Ezanda ilk olarak zikredilen bu ifade, aynı zamanda Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e tebliğ için verdiği ilk emirlerden birinin karşılığıdır. Allah (cc), ilk inen sûrelerden Müddessir’de peygamberine, öncelikle insanları uyarmasını ve ardından da Rabbini yüceltmesini emretmektedir. Söz konusu sûrenin ilk âyetlerinde Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Ey örtüye bürünen (Peygamber!)²⁷ Kalk ve uyar. Ve Rabbini yücelt.” (el-Müddessir 74/1-3). Nazil olan bu âyetlerle birlikte Hz. Peygamber’e ilk defa alenî tebliğ yapması emredilmiştir. Bu sebeple ezandaki ilk ifadeler, şartların oluşması ile birlikte vahyin ilk istediği hususlardan birinin hatta en önemlisinin yani Allah’ın yüceliğının alenen ilan edilmesi olarak değerlendirilebilir.

Literatürde “tekbir” kavramı ile ifade edilen “Allahu Ekber” terkibi, “Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleri itibariyle her şeyden yüce ve üstün oluşu” anlamına gelmektedir.²⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de de Hz. Peygamber’e, Rabbi yüceltmenin nasıl ve hangi eylemlerle gerçekleşeceğine dair bazı izahlar yapıldığı görülmektedir. Âyet-i kerimeler, Allah’ı yüceltmeyi ifade eden tekbiri, özellikle hidâyet nimeti karşılığında yapılması gereken hamd ve şükür ile birlikte zikretmektedir.

Bilindiği üzere bir bütün olarak nazil olan ilk sûre olduğunda âlimlerin ittifak ettiği Fatiha sûresi,²⁹ Kur’ân-ı Kerîm’in özü, esas kabul edilmektedir.³⁰ Birçok nüzul sıralamasında Müddessir sûresinin ilk âyetlerinden hemen sonraya tarihlendirilen söz konusu sûre,³¹ vahyedilen ilk emirlerden olan Müddessir sûresindeki Rabbi yüceltmenin ne anlam ifade ettiğini

²⁷ Müddessir ifadesi hem örtüsüne bürünen hem de vahye muhatap olup sorumluluk üstlenen anlamında tefsir edilmiştir. Bu bağlamdaki tefsirler için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân ante vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Dâru Hicr, ts.), 23/400-401; Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beirut: Dâru’l-fikr, 1981), 30/189-190; Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 6/135; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru’t-Tunisiyye, 1984), 29/294.

²⁸ Saffet Köse, “Tekbir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/341-342.

²⁹ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, (Beirut: el-Mektebetü’l-asriyye, 2009), 1/147-149; Suyûtî, Ebu’l-Fadl Celaledin, *el-İtkân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, 2. Baskı, (Beirut: Dâru İbn-i Kesir, 1996), 1/76-85; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3. Baskı, (İstanbul: Eser, 1979), 8/5943-5947.

³⁰ Fatiha suresine “Kur’ân’ın özü” anlamında Ümmü’l-Kur’ân, “Kitab’ın özü” anlamında Ümmü’l-Kitab”, tebliğın esasını içerdiği için “el-Esas” isimleri verilmiştir. Fatiha suresine verilen isimleri için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/179-183; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/5-6.

³¹ Esra Gözeler, *Kur’ân Âyetlerin Tarihlendirilmesi*, (İstanbul: Kuramer, 2016), 284-286, 293-296.

de ortaya koymaktadır. Rabbi yüceltmek için insanlardan ilk istenen şey, sadece âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah'a hamd etmeleridir. Bu anlamda insandan beklenen husus, kulluğunu sadece kendisini yaratan ve yaşatan, başta akıl olmak üzere birçok nimet veren ve tüm bunların ötesinde onu hidâyete kavuşturan Rabbine yöneltmesidir.

Öte yandan Câsiye sûresinin son âyetlerinde hamd ile yücelik arasında doğrudan bir anlam ilişkisi kurulduğu görülmektedir. Allah (cc) hamdin göklerin, yerin ve tüm âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsus olduğunu ifade ettikten sonra hem göklerde hem de yerde yüceliğin O'na ait olduğunu vurgulamaktadır.³² Keza İsrâ sûresinde Allah'a hangi ifadelerle hamd etmek gerektiği bildirildikten sonra O'nu yüceltmek emredilmiştir. Cenâb-ı Allah söz konusu âyet-i kerimede şöyle buyurmaktadır: “Hamd, çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan, zillet ve acizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah'a mahsustur” de ve O'nu tekbir (hakkiyla) ile yücelt.” (el-İsrâ, 17/111). Âyet-i kerimeden anlaşıldığına göre Allah'ı yüceltmek için, öncelikle O'na bir çocuk isnad etmekten, bir ortağı ya da yardımcısı olduğunu ileri sürmekten yani şirkten kaçınmak ve hamdi sadece O'na hasretmek gerekir.

Keza bir başka bağlamda Allah (cc), hidâyetle tanıştırmasının ve onlara sağladığı kolaylıkların bir karşılığı, bir şükürü olarak insanlardan Rablerini yüceltmelerini istemektedir. Örneğin Yüce Allah, Bakara sûresinde oruç emrini ve bu ibadetteki bazı hususları, sağladığı kolaylıkları bildirdikten sonra, “Bu ise, ...hidâyete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir” (el-Bakara, 2/185) buyurmaktadır. Aynı şekilde Allah (cc) Hac sûresinde, kendisine kurbanlıkların etleri ve kanlarının değil kulların takvasının ulaşacağını bildirmiş ve ardından, “...Böylece onları sizin hizmetinize verdi ki, size doğru yolu gösterdiğinden (hidâyetinden) dolayı Allah'ı yüceltesiniz. İyilik edenleri müjdele.” (el-Hac, 22/37) buyurmuştur. İnsan için en büyük nimetlerden olan hidâyeti veren Allah (cc), bunun karşılığında yüceliğin sadece kendisine hasredilmesini istemektedir. Zira insana verilen hidâyet nimeti de hem bunu öğretmekte hem de bunu gerektirmektedir.

Zikredilen âyet-i kerimelerde, Allah'ı yüceltme ifadesinin Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli bağlamlarda geçtiğini görmekteyiz. Aynı şekilde Allah'ı yüceltmek için söylenen “Allahu Ekber” ifadesinin nasıl bir muhteva taşıdığına dair bazı ipuçları verilmektedir. O'nun yüceliği, öncelikle kendisine ulûhiyette, rububiyette ve mülkte ortak koşmamayı, O'na herhangi bir nesep iftirasında bulunmamayı, O'nun her şeye gücünün yettiği ve hiçbir yardımcıya ihtiyaç duymadığını kabul ve ilan etmeyi gerektirmektedir. Keza Allah'ı yüceltmenin bir gereği olarak şükür ve hamd, insana her türlü nimeti özellikle de hidâyet nimetini bahşeden Cenâb-ı Allah'a tahsis edilmelidir.

³² el-Câsiye, 45/36-37.

Bilindiği üzere nüzul döneminde Allah'ın yüceliği hem müminlerin hem de müşriklerin kabul ettiği ortak bir inanç esasıdır. Ezana böyle bir ifade ile başlamak, aynı zamanda ortak bir kabulden yola çıkarak onları hak ve hakikate davet etmek demektir. Sonraki ifadelerde geleceği üzere Allah'ı yüce kabul etmek ya da O'nu yüceltmek, verdiği nimetlere özellikle de hidâyete şükretmek, beraberinde bazı inanç esaslarının kabulünü ve ibadetleri yerine getirmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda zikredilecek hususların ilki ise, kelime-i şehadetin birinci kısmında dile getirilen Cenâb-ı Allah'ın birliğinin ilanıdır.

3.2. Allah'ın Tek İlah Oluşuna Tanıklık

Müezzin ezanda Allah'ın yüceliğini ifade ettikten sonra iki defa, “*Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık ederim.*” demektedir. Bu esas, İslâm dinine girişin sembolü olan kelime-i şehadetin ilk kısmını oluşturmaktadır. Müezzinin bu ifadesi, peygamberlerin davetinin temel inanç esasını teşkil etmekte ve Rabbi yüceltmenin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi nüzul döneminin en temel inanç problemi şirk idi. Hz. Peygamber'in içlerinden çıktığı müşrik Araplar, gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı insanoğlunun emrine veren, yağmuru yağdıran, yerden ve gökten rızkı var edenin Allah (cc) olduğuna inanıyorlardı. Ancak aynı zamanda onlar Cenâb-ı Allah dışında başka varlıklara da tanrılık vasıfları yüklemekte ve onlara tazim ve kullukta bulunmaktaydılar.³³

Cahiliye dönemi müşrikleri, kendi elleriyle yaptıkları ya da herhangi bir kaya parçasından ürettikleri putlara taptıkları gibi³⁴ melek, cin ve gök cisimleri gibi bazı varlıklara da kutsallık atfetmişlerdi. Onlar, meleklerin Yüce Allah'ın kızları olduklarını³⁵ ve cinlerle O'nun arasında bir nesep bağı olduğunu ileri sürüyorlardı.³⁶ Öte yandan müşrikler güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerini de tanrılaştırmışlar, bu sebeple de söz konusu varlıklar

³³ Arap müşriklerin Allah tasavvurunu yansıtan âyetler için bk. el-Ankebût 29/61-63; Yunus 10/31; Lokman 31/25; ez-Zuhruf 43/86-87; el-Müminün 23/84-85; ez-Zümer 39/38. Müşriklerin Allah tasavvuru ve şirk koşma sebepleri hakkında detaylı bilgi için bk. Fatih Tok, “Şirkin Tevhide Dönüştürülmesinde İlahi Metot”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* ISSN:1308-9633, 11/2 (24), (Ağustos-2019), 715-722.

³⁴ Örneğin Lât, Menât, Uzzâ, Hübel gibi yaptıkları kimi heykel ve şekilleri Allah'a nispet ederek onları tanrılaştırmışlardır. Bu durumu ifade eden âyet-i kerime Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Lât ve Uzzâ'ya ve diğer üçüncüsü Menât'a ne dersiniz? Erkek size de dişi O'na mı?” (en-Necm, 53/19-21).

³⁵ en-Necm 53/26-27. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 2. Baskı, (Bağdat: Câmîatü Bağdat,1993), 6/166.

³⁶ es-Sâffât 37/158. Müşriklerin bu husustaki görüşleri için ayrıca bk. Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1957), 91; Ali Çelik, *İslâm'ın Kabul ve Reddediği Halk İnançları*, 2. Baskı, (İstanbul: Beyan, 2013), 67-68.

önünde eğilmeyi, secde ve ibadet etmeyi gerekli görmüşlerdir. Öte yandan müşrikler ilah kabul ettikleri varlıklara sevgi ve tazimde bulunurken aslında bir yandan da onların gazabından sakınmak istiyorlardı.³⁷ Bu bağlamda onlar tanrılaştırdıkları varlıklara tazimde bulunuyor, kurban kesiyor ve etrafında dönüyorlardı. Müşrikler böylece hem putlarından çeşitli menfaatler ümit ediyorlar hem de onların öfkelerinden korunmuş oluyorlardı.³⁸

Müşriklerin, pagan anlayışlarının sebeplerinden biri de tanrılaştırdıkları putların kendilerini Allah'a yakınlatacağı ve O'nun katında kendilerine şefaathane olacakları inancıydı.³⁹ Bir diğer sebep ise, onların, atalarından gördükleri puta tapıcılığı körü körüne taklit etmeleriydi. Zira onlar, kendilerinin atalarından gelen hak bir din üzere oldukları inancındaydılar. Bu yüzden de tevhide davet edildiklerinde atalarının inanç ve ritüellerini savunuyor ve onları terk etmek istemiyorlardı.⁴⁰ Hatta onlar iman edenleri, atalarının hak dininden ayrılıp dalalete düşmüş kimseler olarak görmekteydiler.⁴¹ Yine onlara göre bütün ilahları terk edip tek bir ilaha inanmak, makul bir şey değildi.⁴² Zira bütün insanların işleri ve talepleri karşısında bir tanrının yeterli olmasını akılları kabul edemiyordu.

Öte yandan müşrikler, özellikle zor anlarında tüm putlarını yani Allah dışında tanrılaştırdıkları tüm varlıkları terk ederek sadece Allah'a yönelmekte ve sadece O'ndan yardım istemekteydiler. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim onların, özellikle deniz seyahatlerinde zor durumda kaldıklarında putlarını bırakarak sadece Allah'a yöneldiklerini, bu tür durumlarda dini sadece O'na has kıldıklarını bildirmektedir.⁴³ Ezandaki kelime-i şahadet ise, onlardan tüm hayatları boyunca böyle bir iman ve davranış beklendiğini ilan etmektedir.

Ezanın tespit edildiği dönemde Kitap ehli topluluklarda da tevhitte ilgili bazı inanç problemleri vardı. Örneğin hem Yahudiler hem de Hristiyanlar müşrikler gibi Allah'a çocuk isnat etmişlerdi. Allah (cc) onların bu anla-

³⁷ Çelik, *İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*, 58-61.

³⁸ Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, (Güz 2011), 146.

³⁹ ez-Zümer 39/3; Yûnus 10/18.

⁴⁰ Lokmân 31/21; el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; ez-Zuhruf 43/22.

⁴¹ Zemaşerî, *Keşşâf*, 5/635-636; Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/389; Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/217. Müşriklerin bu tür iddialarına cevap olarak Cenâb-ı Allah Necm suresinde, "Battığı zaman yıldızla andolsun ki, arkadaşımız (Muhammed haktan) sapsadı ve azmadı." (en-Necm 53/1-2) buyurmuştur.

⁴² Sâd 38/5.

⁴³ Bu hususa temas eden âyetler için bk. Yûnus 10/22; el-Ankebût 29/65; Lokmân 31/32. Aynı şekilde Fil vakasında Abdülmüttalip Beyt'in sahibi olan Allah'a sığınmıştır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/640-641; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/481-482.

yışlarını şu ifadelerle reddetmiştir: “Yahudiler, ‘Üzeyr Allah’ın oğludur’ dediler. Hristiyanlar ise, ‘İsa Mesih Allah’ın oğludur’ dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!” (et-Tevbe 9/30). Hristiyanlar ayrıca üçlü (teslis) bir tanrı anlayışına sahiplerdi. Baba, oğul ve kutsal ruhtan oluşan bu anlayış yine tevhide aykırı bir inanç sistemiydi. Bu sebeple Yüce Allah bu inanç sahiplerini kâfir olarak nitelemiştir: “Andolsun, ‘Allah için üçüncüsüdür’ diyenler kâfir oldu. Hâlbuki bir tek ilahtan başka hiçbir ilah yoktur. Eğer dediklerinden vazgeçmezlerse andolsun onlardan inkâr edenlere elbette elem dolu bir azap dokunacaktır.” (el-Mâide 5/74). Hristiyanlar biraz daha ileri giderek “Allah, Meryem oğlu Mesih’in kendisidir...” (el-Mâide 5/72) dediler ve insana hulul eden (antropomorfik) bir tanrı anlayışı ortaya koydular.

Ehl-i kitap inancını tevhitten uzaklaştıran bir diğer şirk unsuru ise, Yahudi ve Hristiyanların, din adamlarını, bilginlerini, rahiplerini, hahamlarını kutsallaştırmaları ve onları şeriat koyan rabler derecesine yükseltmeleri idi. Allah (cc) Kur’ân’da onların tevhitle emredildikleri halde böyle bir inanca düştüklerini şöyle ifade etmektedir: “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.” (et-Tevbe 9/31). Bu anlayışta şeriat tamamen din adamlarının (haham, rahip vs.), âlimlerinin yorum ve söylemlerine bağlı hale gelmiştir. Artık helal ve haramı onlar belirlemeye başlamışlardır. Öyle ki din adamları helal bir şeyi haram veya haram bir şeyi helal kılsalar da onlar bunu kabul etmekteydiler.⁴⁴ Allah (cc), ehl-i kitaba kendinden başka ilah ve rab yani şeriat koyucu olmadığını hatırlatmıştır. Yine bu bağlamda bir başka âyet-i kerimede onları, Müslümanlarla kendileri aralarındaki ortak olan bir kelimeye yani inanca davet etmektedir:

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

Müfessirlerin kimi yorumlarına göre âyet-i kerimede geçen “ortak söz (görüş)” ile kelime-i tevhid kastedilmektedir.⁴⁵ Onlar, her ne kadar Hz. Muhammed’in nübüvetini kabul etmeseler de kendilerinin de Allah’a inan-dıklarını, peygamberleri ve kitapları olduğunu ifade ediyorlardı. Bununla

⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/417-420; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/34-35; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 16/38-39; Neseî, *Medâriku’l-tenzil ve hakâiku’l-te’vil*, 1/675-676.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/478; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Bâsellûm, (Beirut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2005), 2/325-326.

birlikte âyetlerden de anlaşıldığı gibi onlar, inançlarını şirke bulaştırmaktan geri durmamışlardır.

Görünen o ki vahyin indiği dönemde hem Araplar hem de ehl-i kitap, Yüce Allah'ın ulûhiyeti ve rububiyeti konusunda haddi aşmakta ve O'na çeşitli şekillerde şirk koşmaktaydılar. Vahyin en temel amacı ise, yeryüzündeki bu şirk hastalığını kaldırarak yerine tevhidi ikame etmektir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de tıpkı ezanda olduğu gibi sık sık Allah'tan başka ilah olmadığına atıflar yapılmıştır. Aşağıdaki âyet-i kerimeleri bu hususa örnek olarak zikredebiliriz:

“Çünkü onlar, kendilerine, ‘Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur’ denildiği zaman inanmayıp büyüklük taslıyorlardı. ‘Biz, mecnun bir şair için ilahlarımızı mı terk edeceğiz?’ diyorlardı.” (es-Saffat 37/35-36)

“İlahları bir tek ilah mı yaptı? Gerçekten bu çok tuhaf bir şey!” (Sâd 38/5).

“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. Ondandır başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Al-i İmran 3/18).

“Sizin ilahınız bir tek ilahdır. Ondandır başka ilah yoktur. O Rahmân’dır, Rahîm’dır.” (el-Bakara 2/163).

“Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır...” (el-Bakara 2/255).

“Rabbini dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir. Rabbin, onların sinelerinin gizlediğini de açığa vurduklarını da bilir. O, Allah’tır. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. Dünyada da ahirette de hamd O’na mahsustur. Hüküm yalnızca O’nundur. Kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.” (el-Kasas 28/68-70).

Yukarıda mealleri verilen âyetlerde de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber, şirk bataklığında bocalayan insanları tek bir ilaha inanmaya davet etmiştir. Muhatapları kendisinden ilahını tanımlamasını istediğinde gelen İhlas sûresi⁴⁶ de bu anlamda Allah'ın ehadiyetini (tekliğini, birliğini) ilan etmiştir. Söz konusu sûreyle o, ilahının tek olduğunu, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını aksine her şeyin O’na muhtaç olduğunu, doğurmadığını, doğrulmadığını ve O’na denk hiçbir varlığın olmadığını ilan etmiştir.⁴⁷ Bu anlayışın özel ve özet formu ise kelime-i şهادetin ilk kısmında zikredilmektedir ki, ezanda da bu hakikat alenen ilan edilmektedir.

Nüzul dönemi Mekke’de daha çok gizli ve özel ortamlardaki tebliğlerle ilan edilen kelime-i tevhid hakikati, Medine’de ezanla birlikte tüm insanla-

⁴⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, (Beyrut: Müessesesü't-tarihi'l-arabi, 2002), 4/915-916; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/727; Vâhidi, *Esbabu nüzuli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Zağlul, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991), 500; Beydâvi, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'r-raşid, 2000), 3/583.

⁴⁷ el-İhlâs 112/1-4.

ra açıktan bildirilmeye başlanmıştır. Müezzîn ezan okurken günde beş defa hem müşriklere hem de ehl-i kitaba, Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmeleri çağrısında bulunmaktadır. Müslümanlara da bu hakikat tekrar tekrar hatırlatılmış olmaktadır. Bu ifadeler, yeni dinin en temel amacı olan tevhidin ilanı demektir. Bununla birlikte muhatapların İslâm dinine girip kurtuluşa erebilmeleri için bir şartı daha kabul etmeleri gerekiyordu ki, o da, bu dini tebliği eden Hz. Peygamber'in nübüvvetinin tasdik edilmesidir.

3.3. Hz. Muhammed'in Elçiliğine Tanıklık

Ezan okunurken üçüncü sırada, kelime-i şehadetin, “*Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık ederim.*” anlamındaki ikinci kısmı gelmektedir. İki defa tekrar eden bu sözle dinin tebliğcisi olan Hz. Peygamber'in nübüvveti ve ona iman etmenin gerekliliği ilan edilmiş olmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in reddi, aynı zamanda Kitab'ın dolayısıyla da İslâm dininin tüm mesajlarının reddi anlamına gelmektedir. Bu sebeple, İslâm dinine girişin temel esası olan kelime-i şehadetin iki unsurundan biri Hz. Muhammed'in elçiliğinin ikrarı olmuştur.

Nüzul döneminde inkârcılar, varlığına, yaratıcılığına ve yüceliğine inandıkları Cenâb-ı Allah'ın birliğini inkâr ettikleri gibi Hz. Muhammed'in nübüvvetini de inkâr ediyorlardı.⁴⁸ Onun peygamberliğini reddetmek ise, inkârcıların Allah'a olan sevgi ve imanlarının gerçekliğini ve samimiyetini tartışmalı hale getirmektedir. Zira Allah (cc), “De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...” (Â-i İmrân, 3/31) buyurarak, kendisine olan sevgiyi peygamberine olan ittibaya bağlamıştır.

İlahî bir kitaba sahip olmayan ümmî Araplar,⁴⁹ kendi içlerinden bir peygamber çıkması karşısında ciddi bir şaşkınlık yaşadılar. Onlar, önce-

⁴⁸ Hudeybiye anlaşması esnasında müşriklerin sözcüsü olan Süheyl b. Amr'a, anlaşmanın taraflarının adları yazılırken “Allah'ın Resülü Muhammed” ifadesini kabul etmeyerek sildirmiştir. Bunun gerekçesini de, “Biz senin Allah'ın peygamberi olduğuna inansak zaten seninle savaşmazdık.” diyerek ifade etmiştir. Bk. İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3-4/316-318; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye*, çev. Harun Bekiroğlu, (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 215-216.

⁴⁹ Ümmî veya çoğul kalıbıyla ümmiyyûn kelimesi Kur'an-ı Kerim'de altı âyet-i kerimede geçmektedir. Bunlardan ikisinde doğrudan Hz. Peygamber (el-A'râf, 7/157, 158); birinde Tevrat'ı okuyup anlamayan, ellerinde kitap olduğu halde ondan gafil olan Yahudilerden bir grup (el-Bakara, 2/78); diğer üçünde ise ehl-i kitap olmayan müşrik Araplar (Â-i İmrân, 3/20, 75; el-Cum'a, 62/2) kastedilmektedir. Kelime anlamı olarak okuma yazma bilmeyen anlamı yanında Kur'an'da daha çok ehl-i kitap olmayan yani semavî bir kitaba sahip olmayanlar ya da olduğu halde ondan gafil olanlar anlamında kullanılmaktadır. Ümmî kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki anlamları için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/152-154; 5/286; 51-513; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/499; 2/338, 410; 5/54-59; 10/4-5; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/288, 539, 571; Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 3/148; 7/230; 15/25; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/393; 2/1067; 4/2297-2298.

likle peygamberin bir melek olması, değilse bile peygamberin yanında bir meleğin, onun peygamberliğine şahitlik etmesi gerektiğini ileri sürdüler.⁵⁰ Onlara göre, kendileri gibi yiyip içen, çarşıda pazarda dolaşan birinin peygamber olması olacak şey değildir.⁵¹ Şâyet bir insan peygamber ise, onun her istediği olmalı; her türlü mucizeyi gösterebilmeli, büyük bir zenginliğe sahip olmalı ve gaybı da bilmeliydi.⁵² Keza onların algılarına göre peygamberlik bir insana verilecekse o kişi, güçlü, zengin, lider ve itibarlı bir kimse olmalıdır.⁵³ Söz konusu bu anlayışlar dikkate alındığında onlar açısından Hz. Muhammed peygamber olabilecek vasıflara sahip değildir.

Her elçi gibi Hz. Peygamber de muhataplarına, vahiy meleği ile görüş-tüğünü ve Cenâb-ı Allah'tan bazı haberler aldığını söylemekteydi. Bunun üzerine nübüvvetini inkâr edenler onun, gayb ile irtibatı olduğunu belirterek ya da toplumdaki güzel ve etkili sözler söyleyen kimselere benzeterek ona çeşitli sıfatlar yakıştırmışlardır. Bu bağlamda elçiliği kendisine layık görmedikleri Hz. Peygamber'i mecnun, şâir, kezzâb (yalancı), sâhir (sihirbaz) ve kâhin gibi sıfatlarla nitelemişlerdir. Aşağıda görüldüğü gibi zaman zaman gelen vahiy, bu hususlara temas etmiş ve onların bu iddialarını reddetmiştir:

“Görebildiklerinize ve göremediklerinize yemin ederim ki, o (Kur’ân), hiç şüphesiz çok şerefli bir elçinin (Allah’tan alıp tebliğ ettiği) sözüdür. O, bir şâirin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmedir.” (el-Hâkka 69/38-43).

“Kâfirler, kendilerine içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaşıldılar ve söylediler: Bu yalancı bir sihirbazdır.” (Sâd 38/4).

“Nerede onlarda öğüt almak?! Oysa kendilerine (gerçeği) açıklayan bir peygamber gelmişti. Sonra ondan yüz çevirdiler ve ‘Bu bir muallem (öğretilmiş), bu bir mecnun (cinlenmiş)’ dediler.” (ed-Duhân 44/13-14).

Hz. Muhammed’in elçiliğinin reddedilmesi, doğal olarak Cenâb-ı Allah’ın mesajlarını ileten vahyin yani Kur’ân-ı Kerîm’in de inkâr edilmesi anlamına gelmektedir. Görünen o ki Müminlerle inkârcılar arasındaki

⁵⁰ el-En’âm, 6/8; el-İsrâ, 17/94-95.

⁵¹ el-Furkân ,25/7.

⁵² el-İsrâ, 17/94-95; el-A’râf, 7/188; el-En’âm, 6/50.

⁵³ Bu yüzden olacak ki müşrikler, bu tür vasıflara sahip olduklarını düşündükleri iki insanı kastederek, “Bu Kur’ân iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!..” (ez-Zuhruf, 43/31) dediler. Bu iki adamla da Mekke’nin önde gelenlerinden Velid b. Muğire el-Mahzûmî ile Taif’in liderlerinden Urve b. Mes’ud es-Sekafi’yi (veya Habib b. Amr b. Umeyr es-Sekafi) kastetmekteydiler. Bu hususta detaylı bilgiler için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/580-581; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., (Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.), 12/309-310; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6: 4272-423.

temel problemlerden biri de nübüvvet meselesidir. Zira onların Hz. Peygamber'e iman etmeleri, Yüce Allah'ın tek oluşu ile Kur'ân-ı Kerîm'in tüm mesajlarının kabulünü de beraberinde gerektirecekti. Onlar ise, körü körüne tabi oldukları atalarının dininden ayrılmamak için hem Hz. Peygamber'in nübüvvetini hem de Allah'ın Kitabını reddediyorlardı.

Allah (cc), müşriklerin yukarıda zikredilen iddiaları karşısında Hz. Muhammed'in bir resul olduğunu ifade etmiştir. Cenâb-ı Allah, "Muhammed, Allah'ın Resülüdür..." (el-Fetih, 48/29), "Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir..." (Âl-i İmran, 3/144) gibi ifadelerle bu hakikati dile getirmiştir. Böylelikle vahiy, Hz. Peygamber'in elçiliğini iman eden etmeyen herkese hatırlatmıştır. Âyetlerde açıklanan söz konusu bu hakikat, Medine döneminde namaz vakitlerinde okunan ezanla birlikte alenen ilan edilmeye başlanmıştır.

Netice olarak diyebiliriz ki ezanda iki defa söylenen "Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık ederim." ifadesi, adeta Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik iddialara karşı Kur'ân'la verilen cevapların alenî bir ilanıdır. Ezan, günde beş defa bu hakikati tüm insanlara ilan etmekte ve aynı zamanda inkârcıları Hz. Peygamber'in risaletine inanmaya davet etmektedir. Dinin temel esaslarından biri olan nübüvvet kurumu, ezanla her gün ve yüksek sesle tüm insanlara hatırlatılmaktadır. Öte yandan ezan, iman hakikatlerini hatırlattıktan sonra inancın ve kulluğun bir izharı olan salât (namaz) ibadeti için de özel bir çağrı yapmaktadır.

3.4. Salat (Namaz)

Ezan okunurken tekbir ve kelime-i şahadetten sonra salâta (namaza) çağrı olarak iki defa "*Haydin namaza*" denilmektedir. Böylelikle ezanda önce imanın temel esaslarına çağrı sonra da ezanın asıl fonksiyonlarından olan salata (namaza) davet gerçekleştirilmektedir. Burada önceliğin namazla mükellefiyet için gerekli olan imana verildiği ve daha sonra namaz ibadetine davet yapıldığı görülmektedir. Bilindiği üzere ezanın asıl amacı da zaten namaza çağrıdır. Ezan okumakla, farz namazının vaktinin girdiği ilan edilmektedir.

Salât kelimesi sözlükte dua, sırtın ortası, kuyruk sokumu, iz sürmek, ta'zim, rahmet, istiğfar, tezkiye, bereket, tesbih, övgü, yüceltme, din, İslâm, ibadet, kıraat, desteklemek, ulaşmak, bir araya getirmek, ibadethane, ateşe atmak, yakmak, lüzum, yönelmek gibi birçok anlama gelmektedir.⁵⁴ Keza ezanla davet edilen namaz da Kur'ân-ı Kerîm'de salat kavramıyla ifade edilmektedir.

⁵⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 4/2489-2492. Salât kavramının kelime ve istilâh anlamı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Cahit Karaalp, "Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu "Salât" Kavramı Örneği", (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 123-153.

Hemen belirtelim ki namaz, Kur’ân-ı Kerîm’de üzerinde çokça durulan ibadetlerdendir. Öyle ki mümin ve muttaki kimselerin özelliklerinin sayıldığı birçok âyet pasajında imandan sonra ilk olarak namaz ibadeti zikredilmektedir.⁵⁵ Namaz, hem İslâm dininin hem de bir kişinin müslümanlığının önemli bir göstergesidir.⁵⁶ Bundan dolayı Allah (cc), müminlerden namazlarını hiçbir şart altında terk etmemelerini hatta savaş ortamında dahi olsalar mutlaka kılmalarını emretmiştir.⁵⁷ Cenâb-ı Allah tarafından namaza verilen bu önem, namazın hatırlatıcısı ve davetçisi olan ezanı da önemli ve değerli hale getirmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm, günde beş defa çağrısı yapılan namaz ibadetinin, bir insan hayatındaki çeşitli fonksiyonlarından da bahsetmektedir. Örneğin namaz ibadetinin bir insanı hayâsızlıktan ve kötülüklerden alıkoyacağı ifade edilmiştir.⁵⁸ Öte yandan namaz, Yüce Allah ile mümin kul arasında yakınlılaştırıcı, ilahî yardımı celbedici bir fonksiyona sahiptir.⁵⁹ Bu sebeple insan, Cenâb-ı Allah’a yakınlaşmak için aracı varlıklar aramaktan veya edinmekten ziyade namaz gibi ibadet ve eylemlere yönelmelidir.

Allah (cc), namazların bilinçli bir ruh haliyle ikame edilmesini yani kulluğun idrakinde olarak yapılmasını istemektedir. Kur’ân-ı Kerîm, böyle bir ruh haline engel olacak her türlü durumdan sakınılmasını emretmiştir. Zira bilinç halinin olmaması namazın kendisinden beklenen fonksiyonları yerine getirmesine de engel teşkil etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu tür durumlar için içki ve kumar,⁶⁰ ticaret ve alışveriş,⁶¹ tembellik veya insanlara gösteriş isteği⁶² gibi bazı durumlar zikredilmektedir. Tüm bunlar göstermektedir ki Allah (cc), kendisine karşı yapılan kulluğun bilinçli bir hal üzere yapılmasını istemektedir. Zikredilenler dışında

⁵⁵ el-Bakara, 2/1-5; el-Mü’minûn, 23/1-9.

⁵⁶ Tevbe suresindeki bir âyet bu hususta oldukça dikkat çekicidir. Zira söz konusu âyet, müşriklerin tövbe etmelerini yeterli görmez ve onların namazlarını kılıp zekâtlarını verdikleri takdirde Müslümanlarla kardeş olacaklarını yani İslâm toplumuna dâhil olacaklarını söyler. Bk. “Fakat tövbe edip, namazı kılar ve zekâtı verirlerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir. Bilen bir kavme âyetleri işte böyle tane tane (ayrı ayrı) açıklarız.” (et-Tevbe, 9/11).

⁵⁷ Korku namazı olarak isimlendirilen bu namaz kısaltılarak kılınmaktadır. Korku namazının kılınışıyla ilgili Kur’ân’daki anlatım için bk. en-Nisâ 4/101-102.

⁵⁸ “(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, salatı (namazı) da dosdoğru kıl. Çünkü salat (namaz), insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı zikir (anmak olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı biliyor.” (el-Ankebût, 29/45). Hz. Şuayb’ın kavmi de, “Ey Şuayb! Babalarımızın taptığını yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana salatın (namazın) mı emrediyor” (Hud, 11/87) diyerek namazın böyle bir fonksiyon icra ettiği zannında bulunmuşlardır.

⁵⁹ el-Bakara, 2/45, 153.

⁶⁰ el-Mâide, 5/91; en-Nisâ, 4/43.

⁶¹ en-Nûr, 24/36-37; el-Cum’a, 62/9.

⁶² en-Nisâ, 4/142; el-Mâün, 107/4-6.

da bilinç halini etkileyecek durumlar olabilir ki, onlar da aynı çerçevede değerlendirilebilir.

Öte yandan Allah (cc) namaz ibadetini ikame etmeyen, gaflet içinde olan, bilinçle değil de gösteriş için kılan ve onu zayıf edenlere yönelik ciddi tehditlerde bulunmaktadır. Aşağıdaki âyet-i kerimeleri bu nitelikteki insanlar için örnek olarak zikredebiliriz.

“Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, Onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar.” (el-Mâûn, 107/4-6).

“Onlardan sonra, namazı zayıf eden, şehvet ve dünyevi tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır. Ancak tövbe edip inanan ve salih amel işleyenler başka.” (Meryem, 19/59-60).

Kur’ân-ı Kerîm’in önemle üzerinde durduğu namaz ibadeti, bir insanın Müslümanlığının temel tezahürlerinden biridir. Kişi, namaz ile kible-sini Allah olarak belirlemekte ve sadece O’na yöneldiğini ilan etmektedir. Ezanda geçtiği üzere Allah’ı yücelterek O’nun tek ilah ve Hz. Muhammed’in de O’nun elçisi olduğuna şahitlik eden bir kimse, namaz kılarken tüm dünya ve dünyalıklardan irtibatını keserek sadece Rabbinin huzuruna durmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ezanın insana, felaha (kurtuluşa) giden yolda ibadetin özellikle de salatın (namazın) önemini açıkladığı ifade edilebilir. Ancak şu var ki namazın, fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için kişinin, öncelikle ezanda zikredilen inanç esaslarına şeksiz şüphesiz iman etmesi ve âyetlerde değinildiği şekliyle namazı bilinçli ve samimi bir kalp ile ikame etmesi gerekir.

3.5. Felah (Kurtuluş)

Ezan okunurken namaza davetten sonra iki defa “*Haydin felaha (kurtuluşa)*” denilerek hem müminlere hem de diğer insanlara bir kurtuluş vaadinde bulunmaktadır. Bu davet, ezanda yapılan çağrılara tam bir iman ve teslimiyet gösterenlere açık bir kurtuluş vaadidir. Keza bir müminin hem dünya hem de ahiretteki ebedi kurtuluşuna vesile olması dolayısıyla namaza da felah denilmiştir.⁶³ Ancak anlaşılan o ki bu felah, ezanda daha önce zikredilen imanî hakikatlerin tasdiki ve kulluğun göstergesi olan ibadetlerin yerine getirilmesinden sonra gerçekleşebilecek bir durumdur.

Sözlükte “istenilenleri elde etme, arzu edilmeyen şeylerden kurtulma, hayır, nimet, refah ve saadet içinde bulunma” gibi manalara gelen felah kavramı, zaman zaman zafer, necât, halâs ve fevz kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁶⁴ Felâh dînî bir terim olarak ise, bir kişinin dînî ve ahlâkî yükümlülüklerini yerine getirmesi sonucunda müslüman

⁶³ Ragıp el-İsfahâni, *Müfredât*, 385; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 5/3458.

⁶⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2003), 3/336; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 5/3458-3459.

olup dünyada elde edeceği başarı ve mutlulukla ahirette ulaşacağı ebedî kurtuluş ve saadet anlamına gelmektedir.⁶⁵

Felahın Kur’ân-ı Kerîm’deki anlam örgüsüne bakıldığında ise, hangi vasıflara sahip olan insanların felaha ereceğine dair çeşitli haberlerin olduğu görülür. Bunlar arasında tıpkı ezanda olduğu gibi önce iman esaslarına sonra da salâta yani namaza değinen âyetler özellikle dikkat çekmektedir. Örneğin Allah (cc), hidâyet üzere ve felaha erenler olarak nitelenen muttakilerin vasıflarını sayarken şöyle buyurmaktadır:

“Elif Lâm Mîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar... İşte onlar Rab’lerinden (gelen) bir hidâyet (doğru yol) üzeredirler ve felaha (kurtuluşa) erenler de işte ancak onlardır.” (el-Bakara, 2/1-5).

Benzer şekilde aşağıdaki âyet-i kerimelerde de felaha erecek olanların vasıfları arasında namazın ikame edilmesinin zikredildiğini görüyoruz:

“Elif Lâm Mîm. Bunlar, hikmet dolu Kitab’ın; iyilik yapanlara bir hidâyet ve rahmet olarak indirilmiş âyetleridir. Onlar; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren kimselerdir. Onlar ahirete de kesin olarak inanırlar. İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidâyet üzeredirler ve işte onlar felaha (kurtuluşa) erenlerin ta kendileridir.” (Lokman, 31/1-5).

“Mü’minler gerçekten felaha (kurtuluşa) ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler. (el-Müminun, 23/1-11).

“Arınan ve Rabbinin adını anıp, namaz kılan kimse mutlaka felaha (kurtuluşa) erer.” (el-A’lâ, 87/14-15)

Kur’ân-ı Kerîm’de iman ve ibadet esasları yanında çeşitli salih amellerin de felaha (kurtuluşa) ermek için gerekli adımlar olarak zikredildiğini görmekteyiz. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm, felaha ermek için kaçınılması gereken durumları da açıklamıştır. Âyetler incelendiğinde felaha erecek olan kimselerin; her daim Allah’tan hakkıyla sanınan (takva),⁶⁶ faiz yemeyen,⁶⁷ sabırlı olan,⁶⁸ cihad eden,⁶⁹ (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal oklarından uzak duran,⁷⁰ şükrederek Yüce Allah’ın nimetlerini hatırlayan,⁷¹ savaşta sebat eden,⁷² her zaman ve her yerde Allah’ı

⁶⁵ Adil Bebek, “Felah” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/300.

⁶⁶ el-Bakara, 2/189; Âl-i İmran 3/130; el-Mâide 5/35, 100.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/130.

⁶⁸ Âl-i İmran, 3/200.

⁶⁹ el-Mâide, 5/35.

⁷⁰ el-Mâide, 5/90.

⁷¹ el-A’râf, 7/69.

⁷² el-Enfâl, 8/45.

çokça zikreden,⁷³ rükû ve secde ederek Rabbine kullukta bulunan,⁷⁴ hayır işleyip hayra davet eden,⁷⁵ günahları için pişmanlık duyup tövbe eden,⁷⁶ nefsinin tezkiye eden (kötülüklerden arındıran),⁷⁷ sadaka ve zekât veren,⁷⁸ ahirete şeksiz şüphesiz iman eden,⁷⁹ faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çeviren, ırzını koruyan, emanetlere ve verdiği sözlere riâyet eden,⁸⁰ iyiliği emreden ve kötülükten men eden,⁸¹ Kur’ân ve sünnete tabi olan,⁸² akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını veren,⁸³ Allah’a ve peygamberine düşman olan kimselere sevgi beslemeyen,⁸⁴ hicret edenleri sevip kendisi son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih eden, nefsinin cimriliği ve hırsından korunmuş,⁸⁵ salih amel işleyen⁸⁶ ve tüm bunların sonucunda da ahirette mizanı ağır gelenler⁸⁷ olduğu görülmektedir.

Ezandaki ifadeler çerçevesinde diyebiliriz ki, insanlardan, öncelikle Rabbinin yüceliğini tanıması, O’nun dışında hiçbir varlığa ilahlık atfetmemesi, O’nun Resûlüne tabi olması ve Rabbine olan kulluğunun bir göstergesi olarak salata (namaza) koşması istenmektedir. Söz konusu esaslara samimi bir kalple yapılacak bir ittiba ise, insanı, dünya ve ahiret saadeti anlamına gelen felaha ulaştıracaktır. Ezan, iki defa “*Allahu Ekber*” ve bir defa da “*La ilahe illallah*” ifadeleri ile son bulmaktadır. Bu şekilde insana dinin temel hakikati, olmazsa olmazı olan tevhid akidesi tekrar tekrar hatırlatılmaktadır.⁸⁸ Zira inkârcı kimselerden, önce iman sonra salat istenmektedir. Felaha ermek için ise bu imanın izharı olan salatlar (namaz gibi ibadet ve taatler) gerekmektedir.

İnsanlara Kur’ânî hakikatleri hatırlatan ezanın bir başka fonksiyonunu ise, gündelik koşuşturmaları içerisinde gaffet uykusuna dalan ruhları uyarma ya da uyandırma olarak ifade edebiliriz. Nasıl ki insan, sabahleyin ezandaki “namaz uykudan daha hayırlıdır” hitabıyla uyanmakta ise, aynı

⁷³ el-Enfâl, 8/45; el-Cuma, 62/10.

⁷⁴ el-Hac, 22/77.

⁷⁵ el-Hac, 22/77; Âl-i İmrân, 3/104.

⁷⁶ en-Nûr, 31; el-Kasas, 28/67.

⁷⁷ eş-Şems, 91/7-9.

⁷⁸ el-Bakara, 2/3; Lokmân, 31/4.

⁷⁹ el-Bakara, 2/4; Lokmân, 31/4.

⁸⁰ el-Mü’minûn, 23/3-8.

⁸¹ Âl-i İmran, 3/104.

⁸² el-A’râf, 7/157; en-Nûr, 24/51.

⁸³ er-Rum, 30/38.

⁸⁴ el-Mücadele, 58/22.

⁸⁵ el-Haşr, 59/9; et-Teğabun, 64/15-16.

⁸⁶ el-Kasas, 28/67.

⁸⁷ el-A’râf, 7/8; el-Mü’minûn, 23/102.

⁸⁸ M. Cüneyt Gökçe, “Ezan ve İnanç Esaslarımız”, *Ortak Dilimiz Ezan*, ed. Mahmut Öztürk, (İstanbul: Nida, 2018), 50.

şekilde gündüz vakitlerinde de gaflet uykusundan okunan ezanlarla uyanmaktadır. Ezan bu yönüyle, gaflet uykusuna dalan insan bilincini ve mümin ruhları uyanmaya ve Rabbini unutmamaya davet etmektedir. Ezanla birlikte insandan, dünyevî istek ve arzular peşinde dalıp gittiği gaflet halinden kurtulup Cenâb-ı Allah'ı ve O'nun yüce hakikatlerini hatırlaması ve O'na şükür için namaza koşması istenmektedir. Günde beş defa okunması da insanın gaflet uykusuna dalmasına fırsat vermemesi açısından önemlidir.

SONUÇ

İslâm coğrafyasının en önemli sembollerinden biri olan ezan, muhtevasında birçok Kur'ânî hakikati seslendirmektedir. Ezanın temel fonksiyonu namaza çağrı olmakla birlikte, vahyin hedeflediği asıl gayelere, İslâm dininin temel inanç esaslarına dair bildirimlerde de bulunmaktadır. Ezan, Allah'ın yüceliğini ifade ettikten sonra kelime-i şehadet ve salata (namaza) davetle devam etmektedir. Ardından da dünya ve ahiret kurtuluşunun bu minvalde olduğunu gösteren felaha çağrı yapılmaktadır.

Ezanla birlikte Kur'ân'ın ilan ettiği temel bazı hakikatler her gün insanlığa hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda insanlara öncelikle, yüceliğin, büyüklüğün sadece Allah'a has kılınması gerektiği bildirilmektedir. Bu ise, hamdi ve şükürü sadece O'na yöneltmekle hayat kazanmaktadır. Ardından insanlar, Allah'tan başka tanrı olmadığına tanıklık etmeye çağırılmaktadır. Bu çerçevede bütün peygamberlerin temel daveti olan tevhid dile getirilmektedir. Tevhidden sonra ise, Yüce Allah'a imanın bir sonucu ve İslâm dinine girmenin bir gereği olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetinin kabulü zikredilmektedir.

Ezanda iman dairesinin temel çizgileri ortaya konulduktan sonra, Cenâb-ı Allah'a olan teslimiyetin ve Hz. Peygamber'e olan itaatin en önemli tezahürü olan namaz ibadetine davet gelmektedir. Ezanla özel davet yapılan namaz, aynı zamanda insanın Yüce Allah'a teslimiyetinin, kulluğunun bir ilanı ve ispatıdır. Fakat Allah (cc), insandan namazını bilinçli bir ruh haliyle ikame etmesini istemektedir. Bu sebeple insan, kendisini namazdan alıkoyan veya namazı bilinçli halde ikame etmesine engel olan her türlü husustan da sakındırılmıştır. Tüm bu davetlerin kabulü ve namazın ikamesi de insanı, ebedî huzur ve kurtuluş olan felaha götürecektir. Bu yüzden namaz ve felaha davet aynı minvalde ve art arda zikredilmiştir.

Öte yandan ezan sadece namaz için yapılan bir çağrı anlamına gelmemektedir. Böyle olsaydı ilk dönemlerde olduğu gibi "es-salâh es-salâh" (namaza namaza) vb. şeklinde bir çağrı namaz için yeterli olabilirdi. Ezanı hem muhtevası hem de fonksiyonu açısından değerlendirdiğimizde onun toplum ve devlet nezdinde önemli bir anlamı olduğu görülmektedir. Zira her namaz vaktinde okunan ezan, İslâm coğrafyasının ve devletlerinin önemli bir sembolü haline gelmiştir. Bu bağlamda ezan, Müslümanların bir coğrafyaya

sahip olduklarının, orada özgürce yaşadıklarının da bir ilanı olmaktadır.

Ezanın Müslümanlar açısından en temel fonksiyonlarından biri de gün içerisinde yaşanan kaos ve kargaşa ortamında unutulmuş temel kulluk vazifelerini hatırlatmasıdır. Ezana kulak veren mümin bir insan, gafflet uykusuna dalmaktan ve hüsrana uğramaktan kurtulacaktır. Görünen o ki insan, her gün ezanda hatırlatılan tevhid bilincine ve ibadet şuuruna sahip olmakla ebedî kurtuluşa ulaşacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. İsa. *Kitabu Ra'bi's-sad'*. Thk. Ali b. İsmail. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1990.

Ateş, Erdoğan. "Türk Din Müsikisi'nde Ezan". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33, (2014/2), 163-179.

Aydar, Hidâyet. "Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi". *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ISSN:2 149-9 96 9, 2/1, (Haziran 2016), 5-48.

Bebek, Adil. "Felâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/300-301, İstanbul: TDV, 1995.

Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve es-râru't-te'vil*. Beyrut: Dâru'r-raşid, 2000.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd Abdülbâki, Kahire: el-Matbatâtü's-Selefiyye, 1400 h.

Cevad Ali. *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 2. Baskı, Bağdat: Câmîatü Bağdat, 1993.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1957.

Çelebi, İlyas. "Rüya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/306-309, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Çelik, Ali. *İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*. 2. Baskı, İstanbul: Beyan, 2013.

Çetin, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/36-38, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ebu Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Ezân bi-hayye alâ hayri'l-amel*. Thk. Muhammed Yahya Salim Azan. Sana: Mektebtü mekezi bedri'l-ilmî ve's-sekâfi, 1997.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. 2. Baskı, Riyad: Mektebtü'l-maarif, 1417 h.

Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 3. Baskı, İstanbul: Eser, 1979.

Evginer, Nilüfer. *Psikolojik ve Dini Bir Fenomen Olarak Rüya*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Gökçe, M. Cüneyt. “Ezan ve İnanç Esaslarımız”. *Ortak Dilimiz Ezan*. ed. Mahmut Öztürk, İstanbul: Nida, 2018.

Gözeler, Esra. *Kur’ân Âyetlerin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.

Halil b. Ahmed. *Kitabu’l-Ayn*. Thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve t-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tunisiyye, 1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Siretü’n-nebeviyye*. Çev. Harun Bekiroğlu, Ankara: Ankara Okulu, 2017.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Siretü’n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyarî, Abdulhafız eş-Şelebî, Beyrut: Dâru İbn Kesir, ts.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki, Kahire: Dâru İhyâ lil-Kütübi’l-Arabiyye, 1918.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu’l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Kahire: Dâru’l-maarif, ts.

İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*. Beyrut: Risale, 2013.

Karaalp, Cahit. “Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu “Salât” Kavramı Örneği”. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2017.

Kirman, M. Ali vd.. *İbadete Çağrı Olarak Ezan*. İstanbul: Rağbet, 2007.

Koca, Fatih. “Cami Musikisi’nde Ezan ve Selâlar”. *VI. Dinî Yayınlar Kongresi -İslâm, Sanat ve Estetik- (29-30 Kasım-01 Aralık 2013 / İstanbul)*, (2014), 511-518.

Köse, Saffet. “Tekbir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/341-343, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türkî, Beyrut: Risale, 2006.

Maçin, Hasan. “Ezan Ahkâmı”. *Ortak Dilimiz Ezan*, Ed. Mahmut Öztürk, İstanbul: Nida, 2018.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. Thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2005.

Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve l-uyûn*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2007.

Mukatil b. Süleyman. *Tefsiru Mukatil*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Beyrut: Müessesü't-tarihi'l-arabî, 2002.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-marife, ts.

Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yusuf Ali Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Özpinar, Ömer. *Ezanı Anlamak*. 2. Baskı, Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Ragıp el-İsfahânî. *el-Müfredat fi garîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sabuncu, Ömer. "İslâm Tarihinde Ezanın Teşriî ve İlk Müezzinler", *Ortak Dilimiz Ezan*. ed. Mahmut Öztürk, İstanbul: Nida, 2018.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitabu'l-Mebhut*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1989.

Sırma, İhsan Süreyya. *Ezan ya da Ebedi Kurtuluşa Çağrı*. 3. Baskı, İstanbul: Beyan, 2015.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1996.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, ts.

Tan, Zeki. "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf Ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (Güz 2011), 143-184.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, 2. Baskı, Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladihi, 1975.

Tok, Fatih. "Şirkin Tevhide Dönüştürülmesinde İlahi Metot". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* ISSN:1308-9633, 11/2 (24), (Ağustos 2019), 713-733.

Uçar, İlyas. *H. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat -Mekânın Üretimi-*. Ankara: Fecr, 2019.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbabu'n-nüzuli'l-Kur'an*. Thk. Kemal Zağlul, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.

Yahya b. Hüseyin. *Kitabu'l-Ahkâm fi'l-helal ve'l-haram*. Thk. El-Murteza b. Zeyd, 2. Baskı, Sana: Mektebtü Bedir, 2014.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2009.

ARŞİV VE MAHKEME KAYITLARINA GÖRE OSMANLI PAYİTAHTINDA YAŞLI OLMAK (16-18. YÜZYILLAR) BEING OLD IN OTTOMAN CAPITAL ACCORDING TO ARCHIVES AND COURT RECORDS (16TH-18TH CENTURIES)

Geliş Tarihi: 07.01.2020 Kabul Tarihi: 06.03.2020

✉ **NEVZAT ERKAN**

DOKTOR ÖĞR. ÜYESİ
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
nevzaterkan@klu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9170-8490

ÖZ

İslâm medeniyeti ve onun bir parçası olan Osmanlılar'da merhamet nazarıyla bakılan toplumsal kesimler arasında yaşlılar bulunmaktadır. Yaşlıların bakımı, korunması, ihtiyaçlarının karşılanması, her toplumun olduğu gibi Osmanlı'nın da gündeminde yer etmiştir. Bu bağlamda dinin, kültürün yerleştiği, ebeveyn hürmet edilmesini öngören yaklaşım yaşlıların toplum hayatında saygın bir yer edinmesini sağlamış, onları korumaya yönelik toplumsal ve idari çözümler oluşturmuştur. Osmanlı toplumu, kendi gelenek ve görenekleri çerçevesinde yaşlıların bakım ve ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik çeşitli uygulamaları hayata geçirmiştir.

Yaşlılığı ve yaşlıları tarihsel boyutuyla ele alan, önceki tecrübeleri ortaya koyan literatürdeki araştırmalar yeterli gelmemektedir. Meseleyle ilgili birincil kaynaklara dayalı örnekler ışığında ele alan incelemelere ihtiyaç vardır. Bu yazıda, 1890'lı yılların zorlu şartlarında kimsesizler için kurulan Darülaceze öncesinde Osmanlı başkentinde yaşlıların durumu ele alınmıştır. 16- 18. yüzyıl Osmanlı Arşivi belgeleri ve başta Üsküdar olmak üzere İstanbul merkezli mahkeme kayıtlarındaki vakalar çerçevesinde Osmanlı'da yaşlıların durumuna ve meselelerinin çözümü için üretilmiş uygulama ve kurumlara ilişkin tespit ve değerlendirmeler ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yaşlılık Olgusu, Yaşlıların Bakımı, Nafaka, Osmanlı Toplumunu.

ABSTRACT

In the Islamic civilization and the Ottomans that are a part of it, there are elderly people among the social groups that are considered as compassion. The care, protection and meeting of the needs of the elderly have been on the agenda of the Ottomans as well as every other societies. The responsibility of respect for parents sourcing from the religious and cultural values have enabled the elderly to have a sincere position in the life of the society leading to the creation of created social and administrative solutions to protect them. Since the Ottoman society knows that there are many difficulties of old age, different practices and institutions were developed to meet the care and needs of the elderly within the framework of their own traditions and customs.

The lack of research in the literature related to the historical dimensions of senescence and experiences with the care of elderly population points into the need for the studies on the status of elderly people based upon the primary resources. In this article, the status of the elderly people in the Ottoman capital is analyzed before Darülaceze was established in 1890s. Based upon the Ottoman archives records and Cases in court records based in Istanbul, especially Uskudar from 16th to 18th centuries, the study includes some practices and institutions developed in the Ottoman society to deal with the problems of elderly population in Istanbul region.

Keywords: Case of Old Age, Care of the elderly, Alimony, Ottoman Society.

BEING OLD IN OTTOMAN CAPITAL ACCORDING TO ARCHIVES AND COURT RECORDS (16TH-18TH CENTURIES)

SUMMARY

Elderly people were among the social segments regarded as a subject of mercy in the Islamic civilization and in the Ottoman Empire, an important representative of the civilization. As an important social issue, the care and protection of the elderly has been on the agenda of the Ottomans as well as every society. This issue still maintains its existence and importance as a major social issue today. As a result of the changes in the demographic structure, especially the increase in the average life expectancy, the large increase in the share of the elderly in the total population makes the care of the elderly more important and serious compared to the past.

The approaches, attitudes and behaviors established in the Ottoman society in the religious, cultural, and traditional context envisage respecting the elderly. They have not only created a respectable place in the social life but also brought social and administrative solutions to protect the elderly. Since elderliness has many difficulties, the Ottoman society implemented various practices for the care and needs of the elderly within the framework of its tradition and accumulation.

Determinations and evaluations regarding the condition and care of the elderly in the Ottoman society were revealed based on the facts in the archive and court records of the 16th - 18th century Ottoman practices. Since the used archive and court records focused on Istanbul, this humble study examines the subject within the framework of the Ottoman capital. In order to determine the situation, the observations of the Western travelers, who evaluated the Ottoman society with an outer perspective, were briefly mentioned.

The state paid a salary from certain income items so that the people who served it throughout their lifetime did not have a hard time in their old age. In this context, the Empire have sought to link salaries from the relevant muqata'ah income to maintain the lives of the elderly, poor and helpless people who had no one to look after. Another issue that concerns the state about elderly people is the physical structure of the cities. In order to facilitate the daily life of elderly people, first of all, solutions have been sought on various issues that cause difficulty to them. When needed, it created new market places for them to go easily, it was enacted

that the transportation animals, which caused problems for the elderly in the city, would go slowly.

Regarding the issues on the elderly in the court records, the first thing that draws attention is that the elderly were not isolated from their neighborhood and the street they live in, regardless of their situation. Based on the case records in the registers, it is seen that there are three types of elderly in the Ottoman society who had care issues. Firstly, those who did not have children and who were in need financially. The second is those who had enough property to sustain their lives although they did not have any children, and finally those who were in need both financially and morally even though they had children.

The most difficult group among the elderly are the ones who had no relatives or friends. The imaret, which were located in the charity units of the foundations in Ottoman cities, aimed primarily to provide food for such people in need. It can be said that the dervish lodges deemed as a service to help such lonely and old people in accordance with their purpose to provide service to people in need.

There are some clues in the court records of how the wealthy but lonely elderly lived during the last period of their lives. They would agree on a name of a guardian for their care without leaving their neighborhood, and the works to be done after their death. For this purpose, elderly people who had applied to the court were looking for trustworthy guardians for themselves who would look after them until their death, and would carry out their burial services and pray for them after their death.

Finally, when the status of the elderly with children are examined, it is seen that such people were mostly looked after by their children. However, when older people had children and became dependent on maintenance payment, the judge would generally approve the maintenance payment they requested from their children except for some rare cases. In this sense, the difference in religion between the child and the parent was not an obstacle. In addition, in terms of responsibility, the son and daughter were equally obliged to take care of their elderly. According to the data in the registers, the maintenance payment was generally asked from the sons.

GİRİŞ

Yaşlılık, insanlığın ölümünden önceki beden ve ruhen farklı bazı hususiyetlerini içinde barındıran bir dönemdir. 18. yüzyıl mahkeme kayıtlarında yaşlılığın, bir başkasının yardımına ihtiyaç duyulan zaman dilimi olması hasebiyle, “‘*âciz, ‘alîl, kisb ü kâra iktidarı olmayan, taayyüşe kudreti olmayan*” vb. ifadelerle biyolojik yönüne vurgu yapılmıştır.¹ Sosyoloji ve psikoloji sahasındaki çalışmalarda yaşlılığın tanımı ve evreleri, kronolojik olarak altmış yaş ve üzerindeki insanlar için yaşlı, ileri yaşlı ve ihtiyar şeklinde kategorize edilse de bu durum biyolojik olarak değişkenlik göstermektedir.²

İnsanlık tarihi boyunca kurulan medeniyetlerde yaşlılık algısı ve yaşlı insanların bakımı hakkında farklı anlayışlar ortaya çıkmış, konuyla ilgili çeşitli çözümler üretilmiştir.³ Osmanlı ve onun bir parçası olduğu İslâm medeniyetinde yaşlılar ile ilgili tutumlar öncelikle Müslüman toplumların kendi geleneklerinden getirdiği değerlere ve bu medeniyetin iki temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünnetine dayanmak-

¹ Örnekler için bk. Üsküdar Şer’iyye Sicilleri, no. 350, vr.52a; no.364, vr.59a; no.380, vr.8a.

² Açıklama ve değerlendirmeler için bk. Canan Yertutan, “Yaşlılıkta Ortaya Çıkan Fiziksel Değişiklikler”, *Aile ve Toplum* 1/2 (1991), 63-66; Fatma Öz, “Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açıdan Gözden Geçirme”, *Kriz Dergisi* 10/2 (2002), 17-28. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ‘erzeli’l-‘umûr’ kavramı bağlamında yaşlıların durumuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Sevgi Tütü, “Kur’ân’da Erzeli’l-‘umur ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2016): 305-306.

³ İnsanlık tarihi boyunca yapılan bazı uygulamalar için bk. Fatma Arpacı, “Geçmişten Günümüze Yaşlılık”, *Yaşlılık Sosyolojisi*, ed. H. Ceylan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 1-19; Ayrıca İslâmiyet ve diğer dinlerdeki yaşlılık anlayışıyla ilgili -özellikle Yahudi ve Hristiyanlarda yaşlılara yönelik tavırların değerlendirildiği hususlar için- bk. Şinasi Gündüz, “İslâm ve Diğer Dinlerin Yaşlılığa Bakışı”, *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*, ed. M. Faruk Bayraktar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 69-80.

tadır.⁴ Konuyla ilgili âyet ve hadislerde yer alan büyüğe hürmet, yaşlı insanların bakımı gibi hususlar, sonraki dönemlerde Müslümanların ve kurmuş oldukları medeniyetlerin belirleyici tavrı olmuştur.

İslâm devletlerinde Asr-ı Saadet'ten bu yana sadece Müslümanlar yer almamış, onların yanısıra cizye vermeyi kabul etmiş, ehl-i zimme veya müste'men olarak isimlendirilen gayrimüslimler de yer almıştır. Bakıma muhtaç Müslüman yaşlılara devlet hazinesinden yardım edildiği gibi ehl-i zimmenin yaşlılarına da benzer şekilde beytülmalde maaş bağlanmıştır. Hz. Ömer'in Şam bölgesine yapmış olduğu seferde gözleri görmeyen ve dilenen yaşlı bir Yahudi'ye beytülmalde maaş bağlaması,⁵ Müslüman idarecilerin, yönetimleri altında bulunan gayrimüslim yaşlıların da sosyoekonomik güvence altına alınmalarına vesile olmuştur. Bu anlayışı özellikle Emevîler döneminde Ömer b. Abdülazîz devam ettirmiştir.⁶

İslâm toplumlarında tarihî süreç içinde bakıma muhtaç yaşlıların evlat sahibi iseler evlatları tarafından bakılması mutad bir durum olarak devam etmiş, evlat sahibi olmayan yaşlılar için Hz. Peygamber döneminden itibaren bazı düzenlemeler yapılagelmiştir. Kimsesiz yaşlıların yanında ayrı bir hassasiyet gerektiren dullar ve yetimler devlet idarecilerinin öncelikli meseleleri arasında yer almıştır. Rivayete göre Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer

⁴ Yaşlı insanların bakımıyla ilgili birçok âyet ve hadis bulunmaktadır. Bunlardan dikkat çekici olan İsrâ Suresi 23 ve 24. âyetlerde: “Rabbim, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle. Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger. “Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster” diyerek dua et” diye buyurularak anne babaya bakmanın ne denli mühim olduğu anlatılmaktadır. Hz. Peygamber en önemli amelleri, Allah katındaki değerine göre “vaktinde kılınan namaz, ebeveyne iyilik ve Allah yolunda cihad” şeklinde sıralamıştır (Buhârî, “Edeb”, 1; Müslim, “İmân”, 137). Bu meseleyi ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Örnek çalışmalar için bk. Saffet Sancaklı, “Hadislerde ‘Yaşlılık Olgusunun’ Değerlendirilişi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 49-71; Akif Köten, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yaşlılara Saygı”, *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*, ed. M. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 267-278; Sevgi Tütün, “Kur’ân’da Erzeli’l-‘umur ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme”, 299-328.

⁵ Bu dönemde beytülmal gelirleri üç kısımdan oluşmaktaydı. İlki, savaş ganimetlerden elde edilen humus; gayrimüslimlerden fey adı altında alınan cizye ve haraç, ticaret vergisi ve Müslümanlardan alınan zekâtıdır. Mutad uygulamanın aksine yapılan araştırmalarda Hz. Ömer söz konusu olan Yahudi'ye ‘zekâtın miskin fonundan’ maaş bağlamıştır. Kaynak değerlendirmesi ve açıklamalar için bk. Ahmet Ekşi, “Hz. Ömer’in ‘Miskin’ Kavramıyla Zekât Uygulamalarına Getirdiği Açılım”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), 3/129.

⁶ Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitabü'l-Emval İlk Dönem Ekonomi Yönetimi*, çev. Cemaleddin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 62.

el-Mansûr Bağdat'ta kimsesiz yaşlılar için Dârülaceze'ye benzer bir kurum inşa etmiştir.⁷ Selçuklular dönemindeki vakfiyelerde yolcular, fakirler ve bakıma muhtaç durumdaki yaşlıların ihtiyaçlarının karşılanması için çeşitli kayıtlar yer almaktadır.⁸

Osmanlı'da yaşlılar, duası alınması ve merhamet edilmesi icap eden insanlar olarak telakki edilmiştir. Bazı savaşlarda bu kimselerin edeceği duanın orduyu zafere ulaştırılacağı zikredilmiştir. Nitekim İstanbul kadısı, H.1073/M.1663 yılında Osmanlı Devleti'nin Avusturya ile mücadelesinde ordunun galip gelmesi için yaptırdığı duada “*Ümididir ki ulemâ ve sulehâ ve 'aceze ve fukarânın husûsan ism ve ma'siyetden müberrâ olan etfâl ve sibyanın ihlâs ve meskenete makrûn olan du'â ve niyâzları berekâtıyla etrâf ve eknâfda olan küffâr-ı hâksâr ve sâir e'âdî-i dîn ü devlet makhûr olup asâkir-i İslâm mansûr ve muzaffer olmak müyesser ve mukadder olmuş ola*”⁹ diyerek yaşlı ve aciz insanların duasını niyaz etmekteydi.

Devlet yöneticilerinin sıfatlarından bahsederken toplumun zayıf kesimi olan yetim, dul ve muhtaçları koruyan, kollayan gibi özellikleri zikredilmekteydi.¹⁰ Nitekim bazı paşaların elkâbı “*zahrü'l-fukarâ ve'l-mesâkin, hâmi'z-zu'afâ ve'l-mazlûmîn*”¹¹ yani ‘fakir ve miskinlerin sırtını yasladığı, mazlumların ve zayıfların koruyucusu’ şeklinde ifade edilmekteydi.

Osmanlı arşiv ve mahkeme kayıtlarındaki İstanbul'da cereyan eden örnek vakalardan hareketle yaşlılar için nasıl bir tutum sergilendiğini ortaya koymadan önce, Osmanlı toplumunda yaşlılarla ilgili algı ve yaşlıların ba-

⁷ Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b Kâsım İbn Ebû Usaybia, *Uyunü'l-enba' fi tabakati'l-eubba*, (Beirut: Daru Mektebeti'l-Hayat, t.y.), Abdülkerim Özaydın, “Bağdat: Kültür ve Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/438; Farklı bir uygulama olarak Erbil atabeyi Muzafferüddin Kökböri'nin atabeyliği döneminde Erbil şehrinde dullar, yetimler ve kimsesizler için bakımevleri yapması dikkat çekicidir. İbn Hallikan, *Veşayat*, (Beirut: Dar-ı Sadr, 1970), IV/116; Ahmet Ekşi, *Şer'iyye Sicilleri Örnekliğinde İslâm Hukuku Bakımından Evlat Edinme*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 95.

⁸ Örnekler için bk. Mehmet Altay Köymen, “Selçuklu Devri Kaynakları Olarak Vakfiyeler”, [CIEPO=Ciepo] *Studi preottomani e Ottomani: atti del Convegno di Napoli (24-26 Settembre 1974)*, (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976), 153-163; Adnan Doğruyol, “Türk İktisat Tarihi Açısından Bir Anadolu Selçuklu Dönemi Vakfiyesi ve Mülknamesi: Hacı İbrahim Sultan Vakfı ve Zaviyesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 211 (2014), 35-58.

⁹ *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 / M. 1663-1664)*, haz. Rasim Erol, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2010), 960 (hüküm no.1312).

¹⁰ Yetimlerle ilgili sıfatların değerlendirilmesi için bk. Fatih Bozkurt, “Yetimi Kolla, Malımı Korum! Tereke Defterleri ve Yetim Malları (1785-1875)” *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2012), 69-90.

¹¹ *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102 / M. 1691)*, haz. Hüseyin Kılıç, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 301 (hüküm no387).

kımını doğru bir biçimde anlayabilmek için sosyal hayatı dışarıdan, farklı bir gözle değerlendiren seyyahların vermiş oldukları bilgilerin önemli olduğunu belirtmek gerekir. Meselenin müstakil çalışma konusu olduğunu söylemekle beraber ana hatlarıyla seyyahların verdiği bilgiye göre, Osmanlı toplumunda birkaç neslin bir arada yaşadığı geniş ailelerin sayısı az değildi. Evlerde çocuklar ve diğer aile fertlerinin yanı sıra bakıma muhtaç insanlar da bulunuyordu.¹² Dinî inanç gereği bu ailelerde yaşayan insanların, evin yaşlılarına hürmette kusur etmemesi, ihtiyaç halinde bakımını yapması, çocuklara büyüdüklerinde yaşlılara nasıl davranılması gerektiğini pratik olarak göstermekteydi.¹³ Bu bilgilerden hareketle şunu söyleyebiliriz, yaşlı insanlara yönelik tutumlar bir kültürel miras olarak nesilden nesle aktırılmakta ve toplumda yaşlı insanlar hürmete layık bir varlık olarak telakki edilmekteydi.¹⁴

1. ARŞİV KAYITLARINDA DEVLETİN YAŞLILARLA İLGİLİ TUTUMU

Yaşlı insanların durumuyla ilgili İslâm medeniyetinde ve onun bir parçası olan Osmanlı'da sorumluluğun fertten devlete doğru bir seyir izlemesi söz konusudur.¹⁵ Bu seyri izlemek için başvurulacak iki temel kaynak bulunmaktadır: Osmanlı arşivi ve kadı sicilleri. Ancak bu iki kaynaktan elde edilen bilgiler, bazı farklılıklar göstermektedir. Birincisi daha çok devletin tebaasıyla olan münasebetlerini, ikincisi ise kişiler arasındaki meseleleri ihtiva etmektedir. Bu sebeple Osmanlı arşivinin ve kadı sicillerinin verdikleri bilgileri ayrı ayrı ele alacağız.

Arşiv kayıtlarından hareketle Osmanlı Devleti'nin yaşlılara yönelik tavırlarına baktığımızda ilk sırada onların savaştan muaf tutulmalarını zikredebiliriz. Yaşlılık, güç ve takatten düşme evresi olduğundan gerek karada gerek denizde yapılan savaşlarda yaşlıların cepheye gönderilmemesi için fermanlar yazılmıştır. Örneğin H.979/M.1572 yılında Midilli Adası'nın yöneticisine gönderilen fermanla çocukların, yaşlı ve güçsüz kimselerin donanmaya alınmaması, bunlara ait zırh ve diğer teçhizatın diğer askerlere

¹² Raphael Lewis, *Osmanlı Türkiyesi'nde Gündelik Hayat: (Âdetler ve Gelenekler)*, çev. Mefkûre Poroy (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1973), 93.

¹³ J. Mouradgea D'ohsson, *XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Âdetler*, çev. Zerhan Yüksel, (İstanbul: Tercüman Gazetesi, ts.), 216-217. Seyyahların gözünden yaşlıları ve bakımlarını değerlendirmek apayrı bir konu olduğundan burada ayrıntıya girilmemiştir.

¹⁴ Açıklama ve değerlendirmeler için bk. Ziya Kazıcı, "Kültürümüzde Yaşlılık ve Yabancı Gözüyle Ülkemizde Yaşlılar", *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*, ed. M. Faruk Bayraktar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 239-253.

¹⁵ Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Sosyal Güvenlik Sistemi", *Toplu Makaleler 1: İktisat Tarihi*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2005), 319-329.

verilmesi, bu kişilerin korunaklı bir şekilde adada tutulması istenmiştir.¹⁶ Benzer şekilde H.1002/M.1594 tarihli, Kefe beylerbeyine yazılan ferman da da ulema, yaşlı, sakat ve iş göremezler haricindeki insanların Kefe savunmasında görevlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁷

İslâm toplumlarda Asr-ı Saâdet'ten beri ister Müslüman ister gayrimüslim olsun yaşlı bireyler vergiden muaf tutulmuştur.¹⁸ Mutat olarak vergi alınan insanlardan, yaşlılık döneminde yeterli mal varlığı olmayıp çalışmaya güç yetiremeyenler, vergiden muaf tutuluyordu. Payitahta yazılan arzuhâllerde özellikle devletin haracgüzâr taifesi olan gayrimüslimler arasında bu hal sıklıkla rastlanılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili arşiv ve mahkeme kayıtlarında pek çok örnek bulunmaktadır.¹⁹ Misal olarak, Galata'da mukim Mihail adlı gayrimüslim, yaşlı ve iş yapmaya gücü kudreti olmadığını belirten dilekçeyi divana arz etmesiyle cizye sorumluluğundan kurtulmuştur.²⁰

Osmanlı'da insanlar, yaşlılığın verdiği aciz ve hastalık sebebiyle görevlerinden emekliye ayrılmak durumunda kalıyorlardı. Kayıtlardan görüldüğü kadarıyla vergi mükellefi olmayan askerî sınıfa dâhil bu insanlara, emekliye ayrıldıkları zaman İstanbul Gümrüğü Mukataası gelirlerinden veya devletin başka gelir kalemlerinden maaş tahsis edilmekteydi. Nitekim Yeniçeri Ocağı'ndan Ahmed Mustafa adlı nefer, yaşlılığı ve iş göremezliği sebebiyle İstanbul Gümrüğü Mukataası malından almak üzere yirmi akçe ile emekli olmuştur.²¹ Yine Matbah-ı Amire sakalarından Habîb isminde yaşlı ve hasta kimse, ücreti İstanbul Gümrüğü malından olmak üzere yirmi akçe ile tekaüde ayrılmıştır.²² Bunun yanında yaşlılık sebebiyle belli hizmetleri yerine getiremeyen herhangi bir meslek grubunun başı veya kethüdası konumundaki insanlar, işlerin düzgün bir şekilde yürümesi için görevlerinden alınmışlardır.²³ Yaşlı insanların tekaüde ayrılma isteği bazen kuşku uyandırmakta, bu durumda hekim raporuna başvurulmaktaydı. Nitekim Çankırı sancağı, Kurşunlu nahiyesi, Mihal köyünde tımar sahibi Ha-

¹⁶ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümâyûn Sicillatı Mühimme Defterleri *A.DVNSMHH.d*, no. 12/1174.

¹⁷ BOA, Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümâyûn Sicillatı Mühimme Defterleri *A.DVNSMHH.d*, no. 72/1729.

¹⁸ Mehmet Erkal, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42.

¹⁹ Örnekler için bk. BOA, Ali Emiri Mahmud I *AE.SMHD.I.*, no. 14/11027; no. 148/11027; Ali Emiri Abdülhamid I *AE.SABH.I.*, no. 146/9891; no. 173/11535; no. 272/18290; Üsküdar Şer'iyeye Sicilleri, no. 353, vr. 93a.

²⁰ BOA, Ali Emiri Abdülhamid I *AE.SABH.I.*, no.247/16513.

²¹ BOA, Ali Emiri Mustafa II *AE..SMST.II.*, no. 7/625.

²² BOA, Ali Emiri Ahmed II *AE.SAMD.II.*, no. 20/2196.

²³ BOA, Ali Emiri Mahmud I *AE.SMHD.I.*, no. 57/3569; Üsküdar Şer'iyeye Sicilleri, no. 427, vr.5a.

san adlı ihtiyar, durumunu anlattığı arzuhalde, Hekimbaşı Mehmed Efendi tarafından bedenen aciz olduğuna dair bir derkenar yazdırmıştır.²⁴

Arşiv kayıtlarında ve İstanbul'a yazılan bazı arzuhallerde yaşlılarla ilgili dikkat çeken bir diğer husus, askeriyeden emekli olanlara İstanbul Gümrüğü'nden para verilmesi yanında müstemendâne yani zavallı, biçare olanlara İstanbul Gümrüğü malından ek olarak bir mal tahsisi yapılmasıdır. H1145/M.1733 tarihli bir belgede felçli ve fakir durumda olan Rahime adlı bir kadına, dilencilik yaparak geçimini sağladığından dolayı İstanbul Gümrüğü'nden günlük iki akçe nafaka tahsisatı yapılmıştır.²⁵ Yaşlı ve hasta olan Ali adlı bir Müslüman'a İstanbul gümrük mukataasında daha önce ihtiyaç sahibi birine tahsis edilmiş olan, hâlihazırda boş kalan yerden 10 akçe bağlanmıştır.²⁶ Kendi ifadesiyle “*ziyâde pîr u 'alil ve ihtiyâr*” olan Hüseyin adlı Müslümanın arzuhâline cevaben İstanbul Duhan Gümrüğü'nde herhangi birine tahsis edilmemiş, boş olan bir yerden 20 akçe tevcih edilmiştir.²⁷

Arşiv belgelerinde dikkat çeken hususlardan biri, şehir hayatında yaşlıları düşünerek bazı düzenlemelere gidilmesidir. Yaşlı insanların gündelik hayatını kolaylaştırmak maksadıyla, öncelikle onlara zorluk çıkaran çeşitli konularda çözüm üretme yoluna gidilmiştir. İnsanların temel tüketim ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir paya sahip olan semt pazarlarının bedenen güçlü olmayan insanların da rahatça ulaşabilecekleri yerlerde kurulması gerekiyordu. Suriçi ve Silivrikapı civarında oturan insanların alışveriş yaptıkları semt pazarı, Silivrikapı-Yenikapı arasında kuruluyordu. Ancak Silivrikapı ve çevresinde yaşayan yaşlı ve zayıf insanlar için bu pazara ulaşmak, mesafeden dolayı meşakkatliydi. Devlet, kendisine akseden bu konuya hassasiyetle eğilmiş, çözüm olarak Silivrikapı yakınına yeni pazar yerlerinin kurulmasına karar vermişti.²⁸ Benzer sıkıntıların yaşandığı bir diğer şehir Sofya idi. H.1102/M.1690 tarihinde yer alan bilgiye göre şehirde bulunan hendek ve şarampoller evleri, cami ve mescitleri, alışveriş mekânı olan çarşıları birbirinden ayırmaktaydı. Evlerin hendeklerin dışında yer alması sebebiyle yaşlı ve güçsüz insanlar zorluk çekmekteydi. Nitekim Sofya kadısına gönderilen emirde, bu insanların sıkıntılarını giderecek çözümler üretmesi istenmiştir.²⁹ 18. yüzyıl İstanbul'unda şehir içi nakliyat işleriyle uğraşan at hamallarının aldıkları yükleri yerlerine ulaştırıp boşalttıktan sonra dönüştürme hayvana binmemeleri gerekmektedir. Ancak bu hamallar, özellikle at sahiplerinin kendilerini sıkıştırmaları sonucu hayvanlara binip hızlıca geri dönmekte, yoldaki çocuk, kadın, âmâ ve yaşlı insanlara

²⁴ BOA, İbnülemin Sıhhiye *İE.SH*, no. 2/161.

²⁵ BOA, Cevdet Belediye C. *BLD*, no. 12/582.

²⁶ BOA, Ali Emiri Mahmud I *AE.SMHD.I*, no. 100/762.

²⁷ BOA, Ali Emiri Mahmud I *AE.SMHD.I*, no. 148/11036.

²⁸ BOA, *A.DVNS.MHM*, no. 81/447 (20 Muharrem 1017/6 Mayıs 1608).

²⁹ BOA, *A.DVNS.MHM*, no. 100/219.

zarar verebilmekteydiler. Bunun için H.1179/M.1766 tarihinde İstanbul kadısına gönderilen fermanla hamallar kethüdası ve yiğitbaşlarının bu kurallara uymayan hamallara gerekli uyarıları yapmaları emredilmiştir.³⁰

Devlet diğer insanlar için tasvip etmediği bazı davranışları yaşlı ve güçsüz kimseler söz konusu olduğunda farklı değerlendirebiliyor, bu yaklaşımla yaşlı olmadıkları halde yaşlıymış gibi davranan insanları engellemeye çalışıyordu. Bu çerçevede, Kur'ân-ı Kerim'i yanlış okuyanların engellenmesi, bulaşıcı hastalık taşıyanların şehir dışına çıkarılması gibi pek çok emrin yer aldığı İstanbul kadısına yazılan H.976/M.1568 tarihli bir fermanla yaşlı ve sakat olmadıkları halde sokaklarda ve mahallelerde gezip çeşitli şekillerde dilencilik yaparak halkı rencide edenlerin men edilmesi emredilmiştir.³¹

2. MAHKEME KAYITLARINA GÖRE OSMANLI TOPLUMUNDA YAŞLILARIN BAKIMI

Klasik dönem Osmanlı toplumunda yaşlılar, birtakım sıkıntılar yaşasa da mukim olduğu mahallede, oturduğu sokakta hayatını idame ettiriyor, sosyal hayattan tecrit edilmiş mekânlarda yaşamak durumunda kalmıyordu. Toplumdan tecrit edilme durumu sadece bulaşıcı hastalık taşıyan insanlar için geçerliydi. Nitekim bu durumdaki cüzzamlı hastalar için başta Üsküdar şehri merkezinin dışında, Karacaahmed civarında Meczumlar Zaviyesi hizmet vermekteydi. Üsküdar haricinde Bursa, Kayseri, Ankara gibi şehirlerde de aynı adlarla birer tekke bulunmaktaydı.³² Dolayısıyla kimse-siz yaşlıların da toplum içinde yaşamaları mümkündür.

Hem dinî değerlerin hem de örf ve âdetin egemen olduğu Osmanlı toplumunda yaşlı insanlar, evin büyüğü ve otorite kaynağı kabul edildiğinden aile bakımı dışında kalan yaşlıların sayısı azdı. Bu durum hem Müslüman hem de gayrimüslim ahali için geçerli idi. Örneğin Evanis v. Haçadur adlı gayrimüslim Üsküdar Kefere Mahallesi'nde babasıyla birlikte yaşamaktaydı. Yaşlı babasının bakımıyla ilgilenen Evanis v. Haçadur, babasının kiliseye giderken Pazarbaşı Mahallesi'nde aniden ölmesi sonucu mahalledeki gayrimüslimlerden davacı olmamış, onların zimmelerini ibra etmiştir.³³

³⁰ *İstanbul Kadı Sicilleri 76 İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (H. 1179-1180 / M. 1765-1767)*, haz. Mehmet Akman v. dğr. (İstanbul : İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2019), 482.

³¹ BOA, *A.DVNS.MHM*, no. 7/1106.

³² Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 350 vr. 20a; no.358, vr.3a; BOA, Cevdet Sıhhiye C.SH, no. 13/637; BOA, Evkâf Defterleri *EV.d.*, no. 38761; BOA, Cevdet Evkâf C.EV, no. 281/14327.

³³ Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 333, vr.88b. Sebebi meçhul ölümlerde vefat edenin velisi, bulunduğu köy, mahalle sakinlerinin ölümden sorumlu olmadığını tespit etmek için onlardan 'öldürmedik, öldüreni görmedik' şeklinde yemin etmelerini ister. Bu yemine 'kasâme' adı verilir. Bu örnekteki Evanis v. Haçadur, babasının böyle bir

Mahkeme kayıtlarında gördüğümüz kadarıyla Osmanlı toplumunda bakım hususunda sıkıntı çeken üç tip yaşlı bulunmaktaydı. Birincisi evladı olmayan ve maddî yönden zaruret içinde bulunanlar; ikincisi evladı olmamasına rağmen kendine baktıracak kadar bir mala sahip olanlar ve son olarak evlat sahibi olduğu halde maddi ve manevi ihtiyaç içinde olanlar. Bakım meselesi, bazı insanların yaşlılık döneminde ihtiyaç sahibi haline gelmeleriyle varlık sahibiyken kurmuş oldukları vakıflardan rücu hakkını kullanmalarına da sebep oluyordu. Nitekim 16. yüzyılın sonlarında (Mayıs 1598) tutulmuş sicil kaydına göre, Galata Kazası'nda Kulaksız Mahallesi'nde yaşayan Cafer Bey b. Abdullah, mahalledeki evini hali vakti yerindeyken vakfetmişti. Vakfiye kaydında evin ölümünden sonra eşi Yasemin hanıma kalmasını onun da vefatından sonra kendisine dua edecek salih insanlara bırakılmasını vakfiye şartları arasında zikretmişti.³⁴ İhtiyarlık dönemi geldiğinde muhtaç durumuna düşünce vakıftaki rücu şartına binaen bu işlemde vazgeçmişti. İstisna kabilinden görünen bu örnekte vakıf kurucusu vakıftan vazgeçme şartını elinde tutmuş ve yaklaşık on üç yıl sonra vakfi iptal etmiştir. Eşi Yasemin Hanım'a mahkemede vakıftan rücu etme sebebi sorulduğunda, yaşlı ve iş göremez hâlini gerekçe olarak zikretmiştir. Mahkeme, Cafer Bey'in durumunu mahalle ahalisinden ve diğer şahitlerden teyit ettikten, fetva mecmuasına başvurduktan sonra vakıftan rücu edilmesine izin vermiştir.³⁵

2.1. Fakir ve Kimsesiz Yaşlılar

Devletin, “miskin ve aceze” kelimeleriyle ifade edilen kimsesiz yaşlılara, talebe binaen tutulan resmî kayıtlarda belli bir maaş bağladığını belirtmiştik. Osmanlı toplumunda bireylerin, hâkim mahalle anlayışı ve kültürüne göre şekillenen sosyal hayatı söz konusuydu. Toplumsal yaşamda

ölümle karşılaşmadığını ifade etmek suretiyle onları ibra etmiştir.

³⁴ Belgenin aslında şu ifadeler yer almaktaydı. “...*hayâtda olam evvelâ kendi nefsimde vakf olsun ve civâr-ı Rabb-i izzete intikâlimden sonra zevcem merkûme Yasemin'e ve ondan sonra ulemâ ve sulehâdan bir kimesne sâkin olup mukâbeleden her gün bir sûre-i Yâsîn ve bir Fâtihatü'l-kitâb okuyup sevâbını vâkıfrûhuna bağışlaya...*” *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H. 1005 - 1007 / M. 1596 - 1599)*, haz. Mehmet Akman ve diğ., (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 301 (hüküm no. 387).

³⁵ Metnin orijinal hali mahkeme kaydında “...*eğerçi menzil-i mezbûru minvâl-i meşrûh üzere vakf eyledim ve lâkin rücü' ve tebdil ve tağyirini kendi elimde olmak üzere şart etmiş idim hâlen fakîr ve pür-münhanî olup kâr u kisbe adem-i kudretim olduğu cihetden vakfiyetten rücü' ettim...*” şeklinde yer almaktadır. *İstanbul kadı sicilleri Galata mahkemesi 20 numaralı sicil (H. 1005 - 1007 / M. 1596 - 1599)*, 301; Vakıftan geri dönmenin ele alındığı ve üzerinde durulan iki örnekten birinin burada zikredilen örneğin teşkil ettiği çalışma için bk. Fethi Gedikli, “Osmanlı Uygulamasında Vakıftan Geri Dönülebilir mi?” *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2012), 497-502.

geçerli olan kefalet uygulaması sayesinde mahalle düzeyinde sosyal kontrol sağlanmış oluyor, mümkün merteye şehrin mahalle ve sokaklarında başıboş insanların bulunmasının önüne geçilebiliyordu. Bu çerçevede kimsesiz, yaşlı ve bakıma muhtaç olan insanlar tecrit edilmeksizin bir şekilde toplum ve devlet tarafından himaye edilebiliyordu.³⁶

Kimsesiz ve ihtiyaç sahibi yaşlılar, Tevbe Suresi'nin 60. âyetinde zekât verilecekler arasında, fakirler ve miskinler grubunda yer alıyordu.³⁷ Kimsesiz ve fakir yaşlılara ilk yardım eli, buldukları mahallede mukim insanlardan gelmekteydi. Zira Osmanlı, komşusu açken tok yatmamayı ilke edinmiş bir toplumsal yardımlaşma ve sorumluluk kültürünü içinde barındırıyordu.³⁸

Hemen hemen her Osmanlı şehrinde bulunan vakıfların hayrat üniteleri içinde yer alan imaretler, en başta ihtiyaç sahibi insanların karınlarını doyurmayı hedefliyordu. D'ohsson'un ifadesine göre, İstanbul imaretlerinde günlük 30.000 kişi yemek yiyordu.³⁹ İmaret hizmeti de veren vakıfların vakfiyelerinde “meşrûnun leh” olarak belirtilen karnını doyuracak insanlar arasında özellikle aceze olarak tanımlanan, yaşlı ve kimsesizlerin de bulunduğu kesim yer alıyordu.⁴⁰ Osmanlı iktisadi hayatında önemli bir yere sahip para vakıflarının kayıtlarında da bu meseleye dair bilgiler yer almaktadır. Kurulan para vakıflarında, vâkıfın ortaya koyduğu şartların yerine getirilmemesi durumunda “*Şurût-i mezkûreye ri 'âyet mürûr-i eyyâm ve a'vâm ile mümkün olmazsa vakıf gelirinin fukarâ ve mesâkîn-i müslimîn ve müslimâta sarf edilmesi*” şeklindeki ifadeler, başka bir amaç için kurulan bu vakıfların dahi nihai hedefleri arasında yaşlı ve muhtaç insanların ihtiyaçlarının karşılanması olduğunu gösteriyordu.

Ferdî olgunluğa insanlara hizmet ederek ulaşılabileceğini telkin eden, aynı zamanda birer vakıf kurumu olan tekke ve zaviyelerin işleyişinde de konuya dair önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu manada 13. asır şair ve mutasavvıflarından Yunus Emre'nin:

³⁶ Tahsin Özcan, “Osmanlı Mahallesi Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birlikim]* 1/1 (2001), 129-151.

³⁷ Genel anlamda miskin hiçbir geliri ve malı olmayan kimse olup Hz. Ömer'in uygulamasında aynı durumdaki gayrimüslimler de bu gruba girmektedir. Açıklama ve değerlendirmeler için bk. Ahmet Ekşi, “Hz. Ömer'in 'Miskin' Kavramıyla Zekât Uygulamalarına Getirdiği Açılım”, 3/123-134.

³⁸ Mehmet Genç, “Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar”, *Vakıflar Dergisi* 42 (2014), 9-18.

³⁹ Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyıl Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 247.

⁴⁰ *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 970 - 971 / M. 1563)*, haz. Mehmet Akman v.dğr. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 321 (hüküm no. 520); *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043 / M. 1633)*, haz. Fuat Recep (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 123 (hüküm no. 105).

“Bir miskini gördün ise
 Bir eskice verdin ise
 Yarın anda karşı gele
 Hak libasın giymiş gibi”

mısralarında yer alan ifadeler, Osmanlı'nın miras aldığı toplumsal kültürü yansıtmaya bakımından önemlidir. Felsefesi itibarıyla insana özellikle ihtiyaç sahibine yardım edinmeyi ilke edinmiş tekke ehlinin, bu tür kimse-siz ve yaşlı insanların yardımına koşmaları tabii bir durumdur.⁴¹

2.2. Varlık Sahibi Kimsesiz Yaşlılar

Hayatına yalnız devam eden ve varisi bulunmayan (yahut kendisine hizmet edebilecek yakını bulunmayan) insanlar, yaşlılık dönemlerinde hayatın zorluğunu daha fazla hissederler. Bu nedenle gündelik ihtiyaç ve işlerini tek başlarına görmekte zorlanan yaşlı ve kimsesiz bireyler, sahip oldukları malları üzerinden çeşitli arayışlara giriyorlardı. Gerek kendilerinin bakımı gerek ölümlerinden sonra yapılacak işler için vasi belirliyorlardı. Bu amaçla mahkemeye başvuran yaşlı kişiler, vefatlarına kadar kendilerine bakacak ve ölümlerinden sonra defin hizmetlerini yerine getirip arkasından hayır dua edecek güvendikleri kişileri vasi tayin ediyorlardı.

Bu durumdaki yaşlı insanlardan bazıları, kendilerini ölüme yakın hissettikleri için ellerindeki mal varlığının teçhiz, tekfin ve diğer hayır işlerinde kullanılması ve ziyade olan kısmının da tayin ettikleri kişilerin faydalanması için vasiyette bulunuyorlardı. Nitekim Üsküdar Câmî-i Kebir Mahallesi'nden Güneş Aişe bint Abdullah adlı kadın, toplam terekesini oluşturan üç minder, bir döşek, beş yastık, iki tencere, iki köhne yorgan, üç lenger (bakır kap) ve bir tahta sandukasını öldüğünde teçhiz, tekfin ve diğer hayır işleri için kullanılmak üzere miras bırakmış, Kayıkçı Mustafa b. Mehmed'i de vasi tayin etmişti.⁴²

Varlık sahibi yaşlı ve kimsesiz bazı insanlar, sahip oldukları malı satın kendi mahalle veya köyünden güvendikleri insanlara vekâlet yoluyla işlerini gördürmeyi tercih edebiliyorlardı. Kadı sicillerinden tespit edilen bir örnekte, farklı dinlere mensup kişiler arasında dahi güvene dayalı bu tür bir ilişkinin varlığı görülmektedir. 1748 tarihli mahkeme kaydına göre, Çengelköy'de yaşlı ve işlerini görmekten aciz olan Farah bint Dimitri adlı gayrimüslim kadın, sahip olduğu evini Kiryako adlı bir gayrimüslime satmış, evin satışından gelen para ile aynı köyden Osman Ağa b. El-Hâc Süleyman'ın kendi bakımını günlük sekiz akçe karşılığında üstlenmesini sağlamıştı.⁴³

⁴¹ Turan Yazgan, “Sosyal Siyaset Açısından Vakıflar”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 48 (1987), 143-150. Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 99-138.

⁴² Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 328, vr. 108a.

⁴³ Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 421, vr. 27b'den naklen Nevzat Erkan, *Osmanlı Üs-*

Yaşlı ve kimsesiz kadınların hayatlarının son dönemlerinde bakım ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere erkeklere nazaran daha kolay başvurulabilecekleri başka bir yol da vardı: Beraber kalabilecekleri, kendilerine yardımcı olacak bir kadınla aynı evde yaşamak. Bu durumda, bakıcı hizmeti verecek olan kadına mahkemede nafaka ücreti tayin ediliyordu. Örneğin, Galata'da Okçu Musa Mahallesi'nde yaşayan Aişe bint Musa adlı kadın, kendine bakacak eşi olmadığından Hatice bint Abdullah adlı kadının evinde ikamet ettiğini, Hatice'nin kendi malından sarf ve infak ederek ona baktığını, bakımı için kullanılmak üzere tayin edilecek nafaka ücretinin Hatice'ye verilmesini talep etmiş, mahkeme de bu talebi onaylamıştır.⁴⁴

Yaşlı insanlar arasında yatağa bağımlı, zihni karışık, aklını yitirmiş olanların bakımı çok zor olmaktaydı. Bu tür insanlara bakacak kimseler için “*sadâkat ile mevsûf ve diyânet ile ma'rûf ve her hâlde mücerrebü'l-etvâr olup vesâyet uhdesinden gelmeğe kâdir*” gibi sıfatlar kullanılmaktaydı. H.1203/M.1789 tarihli bir kayda göre, Galata'ya bağlı Kasımpaşa Surrû Efendi Mahallesi'nde ikamet eden, yaşlı ve akli melekelerini yitirmiş Za'im Mehmed Ağa b. Osman iki yıldan beri yatağa bağımlı bir hayat sürmekteydi. Hanımı Emetullâh binti Abdullah, mahkemede öncelikle üzerlerinde olan malların tespitini yaptırıp hem eşine hem de kendisine bakması için es-Seyyid Mustafa b. Hasan adlı kişiyi vâsi tayin etmişti. Mahkeme hüccetine göre, bakım hizmetleri için aylık 25 kuruş nafaka bağlanmasına karar verilmişti.⁴⁵

Varlıklı ama bakıma muhtaç yaşlılarla ilgili olarak Osmanlı'nın son dönemlerine ait siciller üzerine yapılmış çalışmalarda da kıymetli bilgiler bulunmaktadır. 19 ve 20. yüzyıllara ait sicillerden hareketle yapılan, yaşlıların bakımıyla ilgili Osmanlı tecrübesini de ele alan çalışmada, konuyla ilgili farklı uygulamalar aktarılmaktadır. Bakacak kimsesi olmayan yaşlılar, kendilerine bakacaklarını düşündükleri insanlara bakım hizmeti karşılığında hibede bulunmaktadırlar. Yaşlı insanlar, belirli mallarını mahkemede tescil ettirdikleri hüccetlerinde “*beni hîn-i mevtime değın infak ve iksâ etmek üzere...*” şeklinde ifade edilen şarta bağılı olarak bakıcılarına hibe etmişlerdir. Eğer şarta uyulmazsa bakıcılara bağışlanan malların kendilerine dönmesi şeklinde ve tedbir niteliğinde ikinci şartı da kaydettirmeyi ihmal etmemişlerdir.⁴⁶

küdarı'nda Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri), (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015), 145.

⁴⁴ Resul Attila, *İstanbul Galata Kadılığı 353 Numaralı Şer'iyye Sicili: 30.R.1173-7.Ca. 1173 (21 Aralık 1759-26 Ocak 1760)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 51.

⁴⁵ Halil İbrahim Akbulut, *494 No'lu Galata Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 442.

⁴⁶ Şule Sema Alkoç, “Osmanlı Toplumunda Yaşlı Bakım Anlaşmaları ve Günümüz Ça-

Yaşlı insanlarla bakıcılar arasında yapılan anlaşma uzun ömürlü olmayabiliyordu. Bakımları için mallarını yahut paralarını bakıcılarına şartlı olarak teslim eden yaşlılardan bir kısmı, bir müddet sonra anlaşmayı şartlarına uygun şekilde sona erdirip teslim ettiklerini geri alabiliyorlardı. Örneğin, H.1158/ M.1745 tarihli kayda göre, Üsküdar Hacı Hatun Mahallesi'nde yaşayan Saliha adlı kadın, kendisine ölünceye kadar bakıp gözetmek şartıyla yüz kuruş değerindeki evinin parasını Kayıkçı Ali adlı bir Müslüman'a vermişti. Ancak sekiz ay sonra Saliha Hanım, bu anlaşmadan vazgeçmiş, parasını teslim almış, Kayıkçı Ali'ye de sekiz aylık bakım masraflarını iade etmiştir.⁴⁷

2.3. Evlat Sahibi Bakıma Muhtaç Yaşlılar

Yetişkin ve sağlıklı bir evladı olan yaşlıların, bakım ve gündelik ihtiyaçlarının karşılanmasında ciddi sorun yaşamadıkları, evladı başta olmak üzere yakın akrabası bulunmayan yaşlılara nazaran ömürlerinin son dönemlerini daha rahat geçirdikleri ifade edilebilir. Yetişkin bir evladı bulunan yaşlıların bakımlarının bir mesele olarak mahkeme kayıtlarına yansması muhtemelen yaygın bir durum değildi. Yaşlı ebeveynin bakımı dolayısıyla mahkeme marifetiyle sorumluluk üstlenmek durumunda kalan kişilerin kaydı tutulduğundan, toplumda sayıları çok daha fazla olan ve mahkeme tutanaklarına yansımadağı için karşılaştırma yapamayacağımız "hayırlı" evlatlar bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Evlat sahibi yaşlıların durumuyla ilgili olarak öncelikle şunu belirtmek gerekir: Hem dinî hem kültürel hem de insanî bir vecibe olarak bu tür kimselerin bakım hizmetlerinin kendi çocukları tarafından üstlenilmesi gerekmektedir. Osmanlı toplumunda 1890'lı yıllara kadar, yaşlılar için Dârülaceze'ye benzer müstakil bir kurum veya mekânın ortaya çıkmaması, buna ihtiyaç hissedilmemesi dikkat çekicidir. Toplumda himayeye muhtaç kesimler için, örneğin yetimler için eytam sandıkları uygulaması yaygın şekilde tatbik edilirken yaşlılar için böyle bir kurumsal uygulamaya gidilmemiştir.⁴⁸ Başlangıçta kimsesiz yaşlıları kabul eden ve sonraları evlat sahibi insanların da kaldığı Dârülaceze gibi kurumsal bir yapının 1890'lı yıllara kadar ortaya çıkmaması, büyük ölçüde evlatların yaşlı anne ve babalarına bakmalarıyla ve diğer toplum-

İşmalarında Yaşlı Bakımı (Tokat Örneği)", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Ali Çelikel v.dğr. (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2015), 1/167.

⁴⁷ Erdal Kılıç, *1158-1159 (1745-1746) Tarihli Üsküdar Sicili*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 1.

⁴⁸ Dârülaceze öncesi yaşlılar için müstakil bir kurum bulunmamaktadır. Tanzimat'la beraber merkezi bürokrasinin ağırlık kazanması, yeni nezaretlerin kurulmasıyla kimsesiz olmayan ihtiyaç sahiplerine 'muhtacın maaşı' bağlanmıştır. Bk. Nadir Özbek, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Sosyal Yardım' Uygulamaları", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Mehmet Seyitdanhoğlu, Halil İnalıcık (Ankara: Phoneix Yayınevi, 2006).

sal-kültürel çözümlerle açıklanabilir.

Fıkıh kitaplarında yaşlıların durumuna anne-babanın bakımı, mihr ve nafaka başlıkları altında değinilmiştir. İhtiyacı olduğunda anne-babanın nafakasını temin etmekte evladın sorumlu olduğu zikredilmiştir. Bunun sebebi irsiyet değil cüziyet yani o insanların bir parçası olmalarıdır. Bu sebeple din farkı (anne-babanın gayrimüslim evladın Müslüman olması veya bunun tam tersi) sonucu değıştirmemektedir. Erkek ve kız çocukları yaşlı ebeveynlerine eşit derecede bakmakla sorumludur.⁴⁹ Evlatların bu sorumluluklarını yerine getirmemeleri durumunda kadı devreye girmekte, “*kadr-i maruf/kifâye*” yani o günkü şartlarda bir insanın günlük ihtiyacına göre belirlenen nafaka takdir edilmekteydi.⁵⁰ Mahkeme kayıtlarına göre, ebeveynler için belirlenmiş nafaka miktarlarını genellikle kadı takdir etmekteydi. Fıkıh kitaplarında, nafaka ödeme imkânı olmayan evlat sorumlu değildir, ifadesi yer almaktadır. Kadı sicillerindeki kayıtlarda maddi durumu nafaka ödeyemeyecek kadar kötü olan evlatlara rastlanmamıştır.

Mahkemede tanzim edilen ilgili belgeye *nafaka hücceti* denilmektedir. Bu belge, bir niza/dava konusu olmadan, tarafların müracaatı üzerine kadılığın durumu hukuken tescil ettiği kayıt türüne girmektedir. Genel kanaat olarak, Osmanlı hukukunda Tanzimat’a kadar olan dönemde yazılı belgelerin mahkemelerde delil olarak kullanımının kabul görmediği ifade edilmektedir. Nafaka hüccetleri bağlamında akla şu soru gelmektedir: Bu hüccetler şer’i açıdan delil kabul edilmeyen yazılı belge kategorisinde yer aldığına göre, niçin ve hangi amaçla düzenleniyor ve tutuluyordu? Yaptırım gücü, bağlayıcılığı ne düzeyde idi? Kuvvetle muhtemel ilgili nafaka hüccetleri tarafları bağlayıcı idi ve sonradan dava konusu olduğunda mahkemenin itibar ettiği bir delil olarak değerlendiriliyordu.⁵¹ Bakıma ve gelire muhtaç yaşlı insanlar kadıya müracaat ediyor, evladının maddi durumu müsait ise mahkeme ebeveynleri için ödemeleri gereken nafaka miktarını belirliyordu. Evlatların tayin edilmiş nafakayı ödememeleri durumunda,

⁴⁹ Ebevyne yönelik nafaka verilmesi hadisesi fıkıh kitaplarının mehir ve nafaka kısmında ele alınırken [bk. Ebû’l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğınanı, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü’l-Mübtedi*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 2/292-294; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, *el-Mebsut*, haz. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 5/222-229] konuya dair müstakil bir çalışma da yapılmıştır: Muhammed Emin Ömer ibn Abidin, “Usûl ve Fürû’un Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme”, çev. Kemal Yıldız, İlyas Yıldırım, Mehmet Gayretli, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 441-470.

⁵⁰ Örnek için bk. Üsküdar Şer’iyye Sicilleri, no. 334, vr. 108b

⁵¹ Mahkeme kayıtlarında yazılı belgelerin delil olarak kullanılma hususuyla ilgili değerlendirme ve açıklamalar için bk. İsmail E. Erünsal, “Osmanlı Mahkemelerinde Şâhitler: Şuhûdü’l-’Udûlden Şuhûdü’l-Hâle Geçiş”, *Osmanlı Araştırmaları* 53 (2019), 1-50. Nevzat Erkan, *Osmanlı Üsküdarı’nda Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar’da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri)*, 247-248.

söz konusu meblağ, mahkeme marifetiyle toplu halde sonradan tazmin edilebiliyordu. Nitekim H.1134/M.1722 tarihli kayıt, Yoros/Anadoluhisarı sakinlerinden el-Hâc Mustafa b. Abdullah adlı mühtedinin Üsküdar Kadılığı'na başvurarak oğlu Bogos'tan altı yıl önce kaleme alınmış nafaka hüccetine göre belirlenmiş nafaka alacağıının bir kısmını toplu halde tahsil ettiğini gösteriyordu.⁵²

Nafaka hüccetlerinin son kısmında yer alan “*meblağ-ı mefrûz mezkûru harc u sarf ve lede 'z-zarûre istidâneye ve vakt-i zaferde oğlu merkûm Ahmed üzerine rücû 'a mezbûr Hasan'a izin verilmeğın.*”⁵³ şeklindeki ifadelerin benzerleri bütün kayıtlarda yer almaktadır. Bu ifadelerle, yaşlı insanların yaptıkları alışverişlerin ve bunlar neticesinde ortaya çıkan borçların evlatları tarafından ödeneceği kayıt altına alınmıştır.

Eldeki örneklerden anlaşıldığı kadarıyla hemen hemen her evlat mahkemenin takdir ettiği nafakayı itirazsız kabul etmiş ve gereğini yerine getirmiştir. Eğer nafaka talebiyle ilgili itiraz söz konusu ise evladın ya da evlatların bunu mahkemeye gerekçeleriyle aktarmaları gerekiyordu. Örneğin, H.1137/M.1725 tarihli, Marotyâ binti Yamandi adlı Rum kadının hasta ve muhtaç olduğunu belirterek oğlu Hermez v. Yani'den kendisi için nafaka takdir edilmesini talep ettiği kayıta böyle bir durum söz konusudur. Oğlu, annesinin nafaka talebini reddederken annesinin başka biriyle evlendiğini (dolayısıyla eşinin onun ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu olduğunu ve bunu yapabildiğini) ve annesinin pek çok kişide alacağını bulunduğunu (yani maddi durumunun iyi olduğunu) söylemiştir. Mahkemenin yapmış olduğu tahkikat sonucunda annenin maddi durumunun iyi olduğu anlaşılmış ve nafaka takdir etmenin meşru olmayacağı sonucuna varılmıştır.⁵⁴

Osmanlı mahkemelerinde görülen davalarda kadı, davalı taraf mahkemede hazır bulunmadan hüküm vermezdi. Dinen ve hukuken zorunluluk arz eden nafaka tayini gibi konularda ise, nafaka ödeme sorumluluğu yüklenecek tarafın mahkemede bulunmaması, kadının ilgili konuda karar vermesini engelleliyordu. Hukuken bir engel olmaması, örneğin nafaka ödeyecek tarafın maddi durumunun bu sorumluluğa uygun olması durumunda kadı, uygun bir nafaka miktarı takdir edebiliyordu. Yaşlı insanların mahkemeye gelip durumlarını beyan etmeleri, şahitlerin de buna şahadet etmeleri

⁵² Konuyla ilgili kayıta “*pîr u 'alîl olup kesb-i iktidârım olmadığı ecilden işbu yedimde olan nafaka hücceti mantıkunca oğlum mezbûr üzerine farz-ı takdir ettirdiğim beher yevm ikişer pâreden târih-i kitaba gelince müctemi' olan 12600 akçenin 6300 akçesini oğlum yedinden ahz u istîfâ edüp...*” ifadeleri yer almaktaydı. Bk. Üsküdar Şer'iyeye Sicilleri, no. 367, vr. 79a'dan naklen Nevzat Erkan, *Osmanlı Üsküdarı'nda Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri)*, 145.

⁵³ Üsküdar Şer'iyeye Sicilleri, no. 328, vr. 90b.

⁵⁴ Taylan Akyıldırım, *259 Numaralı Şer'iyeye Sicili Defterine Göre Galata (Metin ve Değerlendirme)*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 284.

neticesinde kadı, yaşlı ve ihtiyaç sahibi bu insanların evladının mahkemeye gelip gelmemesine bakmaksızın, evladının durumu iyi ise nafaka takdir ediyordu. H.1091/M.1680 tarihinde dönemin Eyüp Sultan Kazası, Nişancı Paşa Mahallesi'nde oturan Ali Beşe b. Mehmed yaşlılığı, iş göremezliği ve bakıma olan ihtiyacı sebebiyle oğlu Ramazan'dan nafaka talebinde bulunmuştu. Eyüp Kadısı, o an için mahkemede bulunmayan oğlu üzerine sekiz akçe nafaka takdir etmiş, yaşlı Ali Beşe'nin giyim kuşam ve gıda için yapmış olduğu harcamaların da oğlu tarafından karşılanmasına hükmetmişti.⁵⁵ H.1154/M.1741 yılı Üsküdar kadı sicillerinde yer alan bir kayıta Üsküdar kadısı, Hâce Hâtûn Mahallesi'nde oturan Mehmed Beşe b. Yunus adlı yaşlı adamın nafaka talebiyle ilgili benzer hüküm vermiştir. Belgenin kayda alındığı vakitte Üsküdar'da bulunmayan oğlu Halil'e, mahkemede bulunan insanların nafaka vermeye kudretinin olduğu şeklindeki şahitlikleri neticesinde günlük beş pâre (15 akçe) nafaka takdir edilmiştir.⁵⁶

Bazı mahkeme tutanaklarında, nafaka talebinde bulunan yaşlı anne veya babanın yaşadığı yer ile kendisinden nafaka talep edilen evladın oturduğu yer farklıdır. Bu yaşlı ve nafakaya muhtaç kişiler yalnız mı yoksa başkalarının yanında mı yaşıyordu? İncelediğimiz belgelerde bu sorunun cevabı yer almamaktadır. Örneğin mahkemede kendi halini "*fakîr u mu'sir ve mu'dîm*" olarak tanımlayan Mustafa b. Abdullah, İstanbul Sultan Hamamı yakınlarında ikamet etmekteydi. Üsküdar mahkemesine başvuran Mustafa b. Abdullah, büyük oğlu Hasan'ın kendisine nafaka ödemesi talebini dile getiriyordu.⁵⁷ Mustafa b. Abdullah yalnız mı yaşıyordu? Eşi hayatta mıydı? Belgede oğlu Hasan büyük oğul olarak tanımlandığına göre küçük oğlu ya da varsa diğer çocuklarının yanında mı yaşıyordu? sorularının yanıtını belgede bulmak mümkün değilse de başka evlatlarının varlığı belgede ihsas ettirildiğinden, onun muhtemelen diğer çocuklarıyla yaşadığı varsayılabilir. Türk kültüründe öteden beri devam edegelmiş bir adet olarak baba ocağı en küçük evlada kalmakta, genelde anne-baba onun yanında yaşamaktaydı.⁵⁸

Anne-babaya bakma hususunda İslâm hukukunda erkek ve kız çocukların eşit derecede sorumlu tutulmuş olmalarına rağmen mahkeme kayıtlarında nafaka talebi genellikle erkek evlattan yapılmıştır. Bazı nafaka hüccetlerinde nadiren de olsa erkek çocuklarla birlikte kızlar da zikredilmiştir.

⁵⁵ *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi (Havass-I Refia) 90 Numaralı Sicil (H. 1090 - 1091 / M. 1679 - 1680)*, haz. Mehmet Akman ve diğ., (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 517-517 (hüküm no. 642).

⁵⁶ Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 402, vr. 10a.

⁵⁷ Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 328, vr. 108b.

⁵⁸ İbrahim Kafesoğlu, "Türkler", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1988), 12-2/220; Salim Koca, *Türk Kültürünün Temelleri*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 147; Kazım Sarıkavak, "Türk-İslâm Geleneğinde Yaşlılara Verilen Değer", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2017), 282.

7 Receb 1173/24 Şubat 1760 tarihinde kaleme alınmış Galata sicilinde, Fındıklı'da Selime Hatun Mahallesi'nde ikamet eden Rukiyye binti İsmail adlı kadın büyük oğlu Mehmed Raşid, kızları Emetullâh ve Zeyneb'den nafaka talebinde bulunmuştur. Kadı da her üç evlada ikişer pâreden toplam altı pâre (18 akçe) nafaka takdir etmiştir.⁵⁹ Bununla birlikte bir kimsenin erkek evladı olmayıp sadece kızı varsa mahkeme, nafaka takdirini kızı üzerine yapmaktaydı. Kız evlat vesilesiyle damatlar yerine göre bakım ve nafaka işlerini üstlenmekteydi. Erken dönem H.987/M.1589 tarihli Üsküdar sicilinde yer alan bilgiye göre Üsküdar kadısı, Tenzile binti İvaz adlı kadının nafaka ve diğer ihtiyaçları için erkek evladı olmadığından kızı vesilesiyle damadı Hamza'ya günlük iki akçe nafaka takdir etmiştir.⁶⁰

Anne-babaya verilen nafaka miktarı belgelerde "kadr-i ma'rûf" şeklinde o dönemin örfüne ve şartlarına uygun olarak takdir edilmekteydi. Nafaka takdiri, bölge kadısı (Kaza teşkilatı-Kadılık) tarafından belirlenir, kişilerin nafaka ihtiyacı olup olmadığı ehl-i vukuf tarafından araştırılır, netice kadının önüne getirilirdi. Örnek olarak, Eğrikapı içinde Avcıbey Mahallesi'nde oturan Dökine binti Dimitri adlı yaşlı Hıristiyan kadın, oğulları Todori ve Angili'den içinde bulunduğu zarurete binaen nafaka talebinde bulunmuştur. Kadı da durumu o mahallede oturan bilirkişi konumundaki Hıristiyanlara sordurmuş, Dökine'nin fakirliği ve nafakaya olan ihtiyacından dolayı her iki çocuğun toplam sekiz akçe ödemesine karar vermiştir.⁶¹ Bu örnek vesilesiyle anne-babaya nafaka vermek konusunun sadece Müslümanlar değil gayrimüslimler arasında da sıkça görülen bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.⁶²

Son olarak yaşlı insanlara verilen nafaka miktarlarına bakıldığında gerek para birimi gerek miktar konusunda değişken bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Kayıtlarda para birimi olarak genellikle akçe yer alırken bazen akçenin üç katı değerinde olan pâre ve 18. yüzyıl sonlarından itibaren kuruşun kullanımı söz konusudur.⁶³ 16 ve 17. yüzyıllara ait kadı sicillerine

⁵⁹ Resul Attila, *İstanbul Galata Kadılığı 353 Numaralı Şeri'ye Sicili* : 30.R.1173-7.Ca. 1173 (21 Aralık 1759-26 Ocak 1760), 80.

⁶⁰ *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (H. 987-988 / M. 1579-1580)*, haz. Rıfat Günalan (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 113.

⁶¹ *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-I Refia) 74 Numaralı Sicil (H. 1072 - 1073 / M. 1661 - 1662)*, haz. Mehmet Akman v.dğr. (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 248.

⁶² Örnekler için bk. Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 336, vr. 18b; no. 350, vr. 52a; no. 364, vr. 59a.

⁶³ Akçe, pâre ve kuruşa ilaveten bir kayıta "pâre-i Mısırî" şeklinde Mısır darphanesinde üretilen para üzerinden nafaka takdir edilmiştir. Bk. Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 334, vr. 108b.

dayalı bir çalışmada, kadınlara iddet müddetinde verilen nafaka ile usul⁶⁴ ve fūrū'a⁶⁵ verilen nafakaların mukayesesinde miktarların çeşitlilik arz ettiği tespit edilmiştir.⁶⁶ Nafaka miktarının tayininde dönemin örfünün yanı sıra evlatların maddi durumu da etkili olmaktadır. Bunun yanı sıra dönemsel farklılıklar da dikkat çekmektedir. 16. yüzyılda takdir edilen nafaka miktarı ortalama günlük iki akçe civarında iken⁶⁷ paranın sonraki asırlarda değer kaybetmesiyle 18. asrın sonunda bu rakam 25 kuruşa kadar çıkmıştır.⁶⁸ Belge yoğunluğunun çok olduğu 18. asrın ilk yarısında takdir edilen nafaka miktarı 3 akçe ile 12 akçe arasında değişmekteydi. Bu dönemde paranın alım gücüne bakmakta fayda vardır. H.1116/M.1704 tarihli Üsküdar sicilinde yer alan narh kaydına göre, 135 dirhemlik (yaklaşık 432 gr) has ekmeğin adet fiyatı 1 akçedir.⁶⁹ Bu narh kaydına nazaran en düşük yaşlı nafaka bedeliyle günlük üç büyük has ekmeğin alınabileceğini söyleyebiliriz.

SONUÇ

Birçok alanda sosyal müesseseler inşa eden Osmanlı, zorlu savaş şartlarının sonucu olarak kimsesiz yaşlılar için kurulan Dârülaceze ve sonrasında ülkenin her tarafında faaliyet gösteren huzurevlerine gelinceye kadar, yaşlılar için müstakil bir mekân inşa etmeyi düşünmemiştir. Bu meyanda vurgulanması gereken ilk husus dönemin dinî, kültürel, ekonomik ve hukuki norm ve geleneklerinin şekillendirdiği Osmanlı toplumunda yaşlı insanların geniş ailenin bir ferdi, hürmet edilen büyüğü, otorite kaynağı konumunda olduklarıdır. Bundan dolayı yaşlı bakımında yetişkinlerin gösterdiği tavır nesilden nesile aktarılmıştır. Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, hangi konuda olursa olsun yaşlı insanlar yaşamış oldukları mahalleden, sokaktan koparılmadan, yani sosyal hayattan tecrit edilmeden gündelik hayatlarına devam etmekteydiler. Arşiv kayıtlarında devletin ilgilendiği vergi muafiyeti, ihtiyacı olanlara belli bir maaş bağlanması ve şehirlerin fiziki şartlarında yaşlı insanlar için zorluk çıkaran problemlerin çözülmesi gibi hususlar yer almıştır. Mahkeme kayıtları ise bakım hizmetleri bağlamında bize fakir ve kimsesiz yaşlılar; varlık sahibi kimsesiz yaşlılar; evlat sahibi bakıma muhtaç yaşlılar gibi üçlü bir tasnifin yapılabildiğini göstermektedir.

Bakıma muhtaç hale gelmiş ve aynı zamanda fakir olan yaşlıların bakım

⁶⁴ Usul; anne, baba, dede ve nineyi ifade etmektedir.

⁶⁵ Fūrū'; evlat ve torunu ifade etmektedir.

⁶⁶ Mustafa Akkaya, "Osmanlıda 16. ve 17. Yüzyıllar Arasında Nafaka Uygulamaları ile Satın Alma Gücü Arasındaki İlişki", *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 10/7 (2018), 307.

⁶⁷ *İstanbul kadı sicilleri Üsküdar mahkemesi 51 numaralı sicil (H. 987-988 / M. 1579-1580)*, 113.

⁶⁸ Halil İbrahim Akbulut, *494 No'lu Galata Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi*, 494.

⁶⁹ Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, no. 332, vr. 114a.

ve ihtiyaçlarının karşılanmasında yaşlıların durumuna göre farklı çözümler bulunduğunu ifade edebiliriz. Evlat sahibi olan, nafakaya muhtaç yaşlılar mahkemeye başvurduğunda kadı, onların evlatlarından talep ettikleri nafakaları istisnalar dışında onaylıyordu. Din farkı mirasa engel olmasına rağmen, anne-babaya bakma hususunda bir engel teşkil etmemektedir. Osmanlı toplumunda bakıma muhtaç yaşlıların geçim problemi, yaygın olarak vakti yerinde olan evlatları üzerine nafaka takdir edilerek çözülmüştür. Cari İslâm hukukuna göre, anne-babaya bakma hususunda erkek evlat ile kız evlat aynı derecede yükümlü olmasına rağmen, mahkeme kayıtlarında kendilerinden nafaka talep edilenler genelde erkek evlatlar olmuştur. Evladı olmayıp maddi durumu yerinde olan insanlar -ki çoğunlukla bu kişiler yaşlı kadınlardır- evlerini, mahallelerini değiştirmeden çoğunlukla yaşadıkları bölgeden kendilerine bakacak bir kimse bulabilmekteydiler. Evladı ve malı olmayan yaşlılar için ise başka çözümlerin (toplumsal ve idari) yanı sıra hemen her Osmanlı şehrinde bulunan vakıflar (imaretler ve diğerleri) hizmet vermekteydi. Yaşlıların bakımı ve ihtiyaçlarının karşılanması konusunda Osmanlı toplumunun ortaya koyduğu tecrübenin gerek Müslüman gerekse gayrimüslim tebaayı kapsadığını belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Üsküdar Şer'iyeye Sicilleri

BOA Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümâyûn Sicillatı Mühimme Defterleri, *A.DVNSMHH.d*, no. 7/1106; *A.DVNSMHH.d*, no.12/1174; *A.DVNSMHH.d*, no.72/729; *A.DVNSMHH.d*, no. 81/447; *A.DVNSMHH.d*, no. 100/219.

BOA Ali Emiri Ahmed II *AE.SAMD.II*, no. 20/2196.

BOA Ali Emiri Mahmud I *AE.SMHD.I*, no. 14/11027, no. 57/3569, no. 148/11027.

BOA Ali Emiri Abdülhamid I *AE.SABH.I*, no. 146/9891, no. 173/11535, no. 247/16513, no. 272/18290.

BOA Ali Emiri Mustafa II *AE.SMST.II*, no. 7/625.

BOA Cevdet Belediye *C. BLD*, no. 12/582.

BOA Cevdet Evkâf *C.EV*, no. 281/14327.

BOA Cevdet Sıhhiye *C.SH*, no.13/637.

BOA İbnülemin Sıhhiye *İE.SH*, no. 2/161.

BOA Evkâf Defterleri *EV.d*, no. 38761.

Üsküdar Şer'iyeye Sicilleri, no. 328, no. 332, no. 333, no. 334, no. 336, no. 350, no. 367, no. 380, no. 402.

Kaynak Eserler ve İncelemeler

Akbulut, Halil İbrahim. *494 No 'lu Galata Şer'iyeye Sicilinin Değerlendirilmesi*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Akkaya, Mustafa. “Osmanlıda 16. ve 17. Yüzyıllar Arasında Nafaka Uygulamaları ile Satın Alma Gücü Arasındaki İlişki”. *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 10/7 (2018), 295-319.

Akyıldırım, Taylan. *259 Numaralı Şer‘iyye Sicili Defterine Göre Galata (Metin ve Değerlendirme)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Alkoç, Şule Sema. “Osmanlı Toplumunda Yaşlı Bakım Anlaşmaları ve Günümüz Çalışmalarında Yaşlı Bakımı (Tokat Örneği)”. *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Ali Çelikel v.dğr. I/159-184. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2015.

Arpacı, Fatma. “Geçmişten Günümüze Yaşlılık”. *Yaşlılık Sosyolojisi*. Ed. H. Ceylan. 1-19. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

Attila, Resul. *İstanbul Galata Kadılığı 353 Numaralı Şer‘iyye Sicili : 30.R.1173-7.Ca. 1173 (21 Aralık 1759-26 Ocak 1760)*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Bozkurt, Fatih. “Yetimi Kolla, Malını Korum! Tereke Defterleri ve Yetim Malları (1785-1875)”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2012), 69-90.

Doğruyol, Adnan. “Türk İktisat Tarihi Açısından Bir Anadolu Selçuklu Dönemi Vakfiyesi ve Mülknamesi: “Hacı İbrahim Sultan Vakfı ve Zaviyesi””. *Türk Dünyası Araştırmaları* 211 (2014), 35-58.

D’ohsson, J. Mouradgea. *XVIII. yüzyıl Türkiye’sinde örf ve adetler*. Çev. Zerhan Yüksel. İstanbul : Tercüman Gazetesi, t.y.

Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi. *el-Meb-sut*. Haz. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.

Ebü’l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginani. *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü’l-Mübtedi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Ekşi, Ahmet. “Hz. Ömer’in ‘Miskin’ Kavramıyla Zekât Uygulamalarına Getirdiği Açılım”. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, Ed. Ali Aksu. 3/129-134. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.

Ekşi, Ahmet. *Şer‘iyye Sicilleri Örneğinde İslâm Hukuku Bakımından Evlat Edinme*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Erkal, Mehmet, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Erkan, Nevzat. *Osmanlı Üsküdarı’nda Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar’da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri)*. İstanbul : Üsküdar Belediyesi, 2015.

Erünsal, İsmail E. “Osmanlı Mahkemelerinde Şâhitler: Şuhûdü’l-’Udûlden Şuhûdü’l-Hâle Geçiş”. *Osmanlı Araştırmaları* 53 (2019): 1-50.

Gedikli, Fethi. “Osmanlı Uygulamasında Vakıftan Geri Dönülebilir mi?”. *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*. Ed. Fethi Gedikli. 497-502. İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2012.

Genç, Mehmet. “Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar”.

Vakıflar Dergisi 42 (2014), 9-18.

Gündüz, Şinasi “İslâm ve Diğer Dinlerin Yaşlılığa Bakışı”. *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. Ed. M. Faruk Bayraktar. 69-80. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102 / M. 1691). Haz. Hüseyin Kılıç. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2012.

İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 970 - 971 / M. 1563). Haz. Mehmet Akman v.dğr. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-I Refia) 74 Numaralı Sicil (H. 1072 - 1073 / M. 1661 - 1662). Haz. Mehmet Akman v.dğr. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-I Refia) 90 Numaralı Sicil (H. 1090 - 1091 / M. 1679 - 1680). Haz. Mehmet Akman v.dğr. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H. 1005 - 1007 / M. 1596 - 1599). Haz. Mehmet Akman v.dğr. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.

İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 / M. 1663-1664). Haz. Rasim Erol. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2010.

İstanbul Kadı Sicilleri 76 İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (H. 1179-1180 / M. 1765-1767). Haz. Mehmet Akman v.dğr. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2019.

İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043 / M. 1633). Haz. Fuat Recep. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (H. 987-988 / M. 1579-1580). Haz. Rifat Günalan. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Kara, Mustafa. *Din, hayat, sanat açısından tekkeler ve zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Kazıcı, Ziya. “Kültürümüzde Yaşlılık ve Yabancı Gözüyle Ülkemizde Yaşlılar”. *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. Ed. M. Faruk Bayraktar. 239-253. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Kafesoğlu, İbrahim. “Türkler”. *İslâm Ansiklopedisi*. 142-280. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1988 12-2/220.

Kılıç, Erdal. *1158-1159 (1745-1746) Tarihli Üsküdar Sicili*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Köten, Akif. “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yaşlılara Saygı”. *Yaşlılık*

Dönemi ve Problemleri. Ed. M. Faruk Bayraktar. 267-278. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Köymen, Mehmet Altay. “Selçuklu Devri Kaynakları Olarak Vakfiyeler”. [CIEPO=Ciepo] *Studi Preottomani e Ottomani*. 153-163. Napoli : Istituto Universitario Orientale, 1976.

Lewis, Raphael. *Osmanlı Türkiyesi’nde Gündelik Hayat: (Adetler ve Gelenekler)*. Çev. Mefkûre Poroy. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1973.

Muhammed Emin Ömer ibn Abidin. “Usûl ve Fürû’un Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme”. Çev. Kemal Yıldız, İlyas Yıldırım, Mehmet Gayretli. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 441-470.

Öz, Fatma. “Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açından Gözden Geçirme”. *Kriz Dergisi* 10/2 (2002), 17-28.

Özaydın, Abdülkerim. “Bağdat: Kültür ve Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/437-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özbek, Nadir. “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Sosyal Yardım’ Uygulamaları”. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ed. Mehmet Seyitdanlıoğlu, Halil İnalçık. 401-423. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2006.

Özcan, Tahsin. “Osmanlı Mahallesi Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/1 (2001), 129-151.

Sancaklı, Saffet. “Hadislerde ‘Yaşlılık Olgusunun’ Değerlendirilişi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 49-71.

Sarıkavak, Kazım. “Türk-İslâm Geleneğinde Yaşlılara Verilen Değer”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2017), 281-287.

Sellam, Ebu Ubeyd Kasım b. *Kitabü’l-Emval İlk Dönem Ekonomi Yönetimi*. Çev. Cemaleddin Saylık. Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Tabakoğlu, Ahmet. “Osmanlı Sosyal Güvenlik Sistemi”. *Toplu Makaleler I: İktisat Tarihi*. 319-329. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

Usaybia, Ebû’l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b Kâsım İbn Ebû. *Uyunü’l-Enba’ fi Tabakati’l-Etubba*. Beyrut : Daru Mektebeti’l-Hayat, t.y.

Yazgan, Turan. “Sosyal Siyaset Açısından Vakıflar”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 48 (1987), 143-150.

Yertutan, Canan. “Yaşlılıkta Ortay Çıkan Fiziksel Değişiklikler”. *Aile ve Toplum*. 1/2 (1991), 63-66.

Tütün, Sevgi. “Kur’ân’da Erzeli’l-‘umur ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2016), 299-328.

Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyıl Türkiye’de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

ŞEHZADE KORKUD'A GÖRE İMAN-KÜFÜR SINIRI THE BORDERS OF FAITH-KUFUR ACCORDING TO SHAHZADE KORKUD

Geliş Tarihi: 03.01.2020 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ DR. FATİH KURT

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
DİNİ YAYINLAR GENEL MÜDÜRÜ
orcid/0000 0003 1283 1787
fatihkurt25@hotmail.com

ÖZ

Bu çalışmada Harîmî mahlası ile eserler kaleme alan Sultan II. Bayezid'in oğlu Şehzade Korkud'un (872-874/1467-1469) *Şerhu elfâzi'l-küfür* diğer bir ismiyle *Hâfizü'l-insân 'an lâfzîl iman* adlı eserinde Müslüman ve mürtekeb-i kebire kavramları çerçevesinde iman-küfür sınırı konusundaki görüşleri ele alınmaktadır. Şehzade Korkud tarafından XVI. asrın sonlarına denk gelen ve çalkantılı bir dönemde yazılan eser günümüz açısından da önemlidir.

İman-küfür sınırı İslâm'ın ilk asrından itibaren Müslümanlar arasında tartışılan bir konu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Şehzade Korkud da eserinde iman ve küfür kavramlarını tanımlayıp, kim veya kimlerin Müslüman olduğunu belirlemek amacıyla eserine "Müslüman kimdir?" sorusuyla başlamıştır. İslâm, iman ve küfür kavramlarının sınırlarını tespit ettikten sonra araştırmamızın da konusunu yakından ilgilendiren iman-küfür sınırı konusuna değinmiştir. Şehzade Korkud, tekfir-cilerin sınır tanımadan ve çoğu zaman kurallarını da ihlal ederek kullandığı ve Müslümanları din dışına atmakta hiçbir beis görmediği ve Müslümanları din dışına atmakta hiçbir beis görmediği bir hususun açıklığı kavuşturulması için önemli prensipleri sıralamıştır. Makalede Şehzade Korkud'un iman, küfür ve mürtekeb-i kebire tanımları çerçevesinde, çağdaş tekfirci söylem eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şehzade Korkud, Osmanlı, Müslüman, İman, Küfür, Tekfir.

ABSTRACT

This study deals with the views of Sultan II. Bayezid's son Shahzada Korkud (872-874 / 1467-1469), whose pen name is Harîmî, on the boundaries of iman- kufur within the context of Muslim and murtakib al- kabirah (those committing major sins) in his book named *Sharhu alfazi'l-kufur* also known as *Hafizu'l-insan 'an lafzi'l- iman*. The work, written by Shahzada Korkud at the end of XVI. century -a controversial period- has a significant place today as well.

Since the first century of Islam, the boundaries of iman and kufur have been and remains the matter of debate among Muslims. In order to define the concepts of iman and kufur and to determine who is a Muslim, Shahzada Korkud starts his book with the question of 'Who is a Muslim?' Upon determining the boundaries of the concepts of Islam, iman and kufur; he addresses the boundary of faith and kufur, which is closely related to the subject of this research. Shahzada Korkud lists the important principles to clarify a matter that the takfiri applied without any limitation and hesitation and often by violating its rules. In this article, contemporary takfiri discourse is discussed critically within the framework of Shahzade Korkud's conceptualization of iman, kufur and murtakib al- kabirah.

Keywords: Shahzade Korkud, Sufism, Faith, Kufur, Muslim, Ottoman.

THE BORDERS OF FAITH-KUFUR ACCORDING TO SHAHZADE KORKUD

SUMMARY

The Sultan II. Bayazid's son Shahzada Korkud (872/1467 or 874 1469), also known as Harimi, was born in Amasya, and was killed on 5 Muharram, 919 (March 13, 1513). He served in the name of the Ottoman Empire for a long time in and around Antalya. In addition to his political identity, he is known as a person admired for his knowledge of literature, poetry, and his works. Also known as the protector of artists, Korkud himself authored works, and some works were written on behalf of him. It is recorded in the sources that he knew the religious sciences such as fiqh and hadith as well as Islamic sects, kalam, and aqidah (Islamic creed). He argued that shar'i principles should be prioritized rather than traditions and customary practices.

The political-religious developments of the period led him to adopt an intellectual approach against the sufis. It is also stated that he followed the path of Shafi'i sect in religious matters with his own will and preference, however, he was not in a strict commitment but had religious tolerance. As a matter of fact, he has collected books containing the views of not only one sect but various sects and other sciences. Korkud decided that he should choose the Shafi'i sect upon a dream he had had. He was a scholar member of the Ottoman dynasty. He chose Shafi'i sect although he had been raised in a Hanafi circle, and became one of the leading fiqh scholars of the Shafi'i. Being a member of the Ottoman family did not prevent him from criticizing some practices preferred in a powerful and open political establishment which became a great empire thanks to the political, legal, and scholarly activities of his grandfather Fatih.

In this study, the boundaries of iman-kufr (faith-denial) shall be discussed in the context of modern takfirist religious discourse. Shahzada Korkud discussed his views on the boundaries of iman and kufr within the framework of the concepts of Muslim and Murtakib al-kabira in his work called Sharhu alfaz a'l-kufr, also known as Hafiz a'l-insan 'an lafz a'l-iman. Written in the XVI. Century, a controversial period of the Ottoman history, the book is of quite importance for today as well as the takfirist/Wahhabi discourse has rapidly gained strength with the support of some

circles since the XVII. century. These discourses are known to be anti-Ottoman from the beginning. This takfirist discourse accelerated the detachments from the Ottomans and resulted in the formation of new states under the shadow of external powers. Current rulers of these states have declared that they serve to the whole world the takfirist discourses (Wahhabiyya-Salafiyya), which play the Muslims off against each other and drag them into fire, upon the request and support of their friends. As a matter of fact, it is seen that contemporary takfirism is an ideology shaped in conflict zones. Today, takfirists form their own identity in various religious groups. Islamic movements are often shifting to the takfirist line through interpretations based on specific assessments. It is seen that the modern takfirists generally serve as ideologues, and the outer rings influenced by their ideas have more tendency to violence.

The boundary between iman and kufr has become and continues to be a matter of debate since the first century. Shahzada Korkud, in this line, defined the concepts of iman and kufr, and attempted to determine who is a Muslim in the XVI. century. Within this framework, he started his study with the question of who a Muslim is in order to determine the boundaries of iman and kufr. After defining Islam, iman and kufr and determining the boundaries, he brought an important issue to the agenda. This issue, which closely concerns the subject of this study, is the concepts of iman and kufr. Shahzada Korkud listed the important principles to clarify an issue that the takfirists use without limitation and by often violating the rules, and seeing no harm in considering Muslims out of religion. In this context, he stipulated the conditions of having iman, in other words, staying in the circle of iman. He listed the indications of the manifestation of iman. Thus, the limits of iman and kufr were drawn. After listing the issues that eliminates iman, he stated the iman definitions of Ahl al-Sunnah. This study evaluates the contemporary takfirist discourse with a critical approach within the framework of Shahzada Korkud's definitions of iman, kufr, and murtaakib al-kabirah.

GİRİŞ

Şehzade Korkud, 1470’te babası II. Bâyezîd’in valiliği esnasında Amasya’da doğmuştur. II. Bâyezîd’in sekiz şehzâdesinden biri olarak hayatta kalan üç oğlundan ortancasıdır. İstanbul’da dedesi Fatih Sultan Mehmet’in yanında ilk tahsilini yapmıştır. Daha çocuk yaşta sayılabilecek bir dönemde Şehzade Korkud taht ile tanışmış ve kararlarını uygulamaya koydurabilmiştir. Olay şöyle gerçekleşmiştir: 1481’de Sultan Mehmet’in vefatı sonrasında yeniçeriler ayaklanınca vezir İshak Paşa, Şehzade Korkud’u tahta geçirmiştir. Sadece onyedinci gün tahtta kalmasına rağmen Şehzade cesaretle olayların üzerine gitmiş ve yeniçerilerin ulufesini arttırmıştır. Böylelikle ayaklanma ve karışıkların önüne geçmiştir. Desteklediği II. Bâyezîd’in tahta geçmesi ile birlikte de tekrar Amasya’ya dönmüştür. Manisa ve Saruhan valiliklerinde bulunduktan sonra Amasya valisi şehzade Ahmed’in de telkinleri ile Antalya sancağına gönderilmiştir. Bu görevi esnasında Lazkiye ve Hamidili sancaklarının zeameti de ona bağlanarak yönetim alanı genişletilmiştir. Şehzade Ahmet’in gittikçe taraftar toplaması ve babasının da Ahmet’e yakınlık göstermesi üzerine inzivaya çekilme kararı almıştır.¹

Şehzade Korkud, 1509’da Mısır’a gitmiş, oradaki din adamları ile uzun görüşmeler gerçekleştirmiş ancak aradığını bulamamıştır. Nitekim Korkud’un, Mısır’da kaldığı süre zarfında Mısır’da beklediği dindarlık ve adaleti bulamadığı için hayal kırıklığına uğradığı ifade edilmektedir.² 1511 yılında Hacca gidmeden Mısır’dan Antalya’ya geri dönen Korkud, ani bir kararla Manisa’ya gitme kararı almış, ancak yolda Şahkulu Baba’nın saldırısına uğramıştır. Bunun üzerine karışıklıkları gidermek üzere Şehzade Korkud Saruhan Sancak Bey’i olarak görevlendirilmiştir.

¹ Filiz Kılıç, “Osmanlı Hanedanı’ndan Bir Şair: Şehzade Korkut”, *bilig 2/Yaz 96*, 203-219.

² Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlı’da Âlim Bir Şehzade: Korkut”, *Beyaztarih*, www.beyaztarih.com (Erişim: 04.10.2019).

Ancak bu esnada Şehzade Ahmet ile Yavuz arasında zuhur eden saltanat çekişmesinde mütereddittir bir tavır sergilemesi Yavuz Sultan Selim'in dikkatlerinden kaçmamıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim tahta çıkınca, rakip olarak gördüğü kardeşi Korkud'u ortadan kaldırmaya karar vermiştir. Bu durumdan haberi olan Şehzade Korkud, 1513 yılında tekrar Mısır'a geçme niyetiyle Teke-İli yöresine doğru yola çıkmış ancak İstanos' da (Korkud-İli) yakalanıp Bursa'ya götürülürken Kapıcıbaşı Sinan Ağa tarafından boğularak öldürülmüştür.³ Naaşı Bursa'da Orhan Gazi Türbesi'ne getirilerek defnedilmiştir.⁴ Kâtip Çelebi açık yüreklilikle bu büyük bilgin ve siyaset adamının haksızlığa uğradığını ifade etmektedir. Ona göre Şehzade Korkud, kardeşi tarafından haksızlığa uğramış ve şehid olarak ölmüştür.⁵

Burada önemli bir hususa dikkatler çekilmelidir. O da şudur: Şehzade Korkud yönetim, idare veya siyasetle ilgili ciddi görevler üstlenmesine, görüş, öneri ve eleştirilerinin bulunmasına rağmen mizacı itibariyle bir devlet adamından daha ziyade ilim ve sanat adamıdır. Bu yüzden Osmanlı Hanedanı içerisinde onu asil ayrıcalıklı kılan husus, dinî ilimlerde uzmanlaşması, fıkıh, hadis gibi temel İslâmî ilimleri başta olmak üzere çeşitli alanlarda müstakil eserler ortaya koymasındır. Bu açıdan şiir dışında İslâmî ilimlerde kitapları veya eserleri bulunan tek hanedan üyesi olduğu bildirilmektedir.⁶ Şehzade Korkud'un, hanedan üyeleri arasında siyasi kimliğinin yanında ulema sınıfından, özellikle Şafî mezhebinde devrinin ileri gelenlerinden olması ona ayrı bir özellik kazandırmaktadır. Bu yüzden bizzat kendisinin kaleme aldığı eserlerin yanında onu anlatan eserler de günümüze kadar ulaşmıştır.⁷ Eserlerini Arapça yazabilen, usta bir hat sanatçısı olan ve saz çalabilen Korkud, bu özellikleri ile diğer tüm hanedan üyelerinden ayrılmaktadır.

İslâm fıkhi ve hadis gibi temel İslâmî ilimleri iyi bilmekle kalmamış ve Şafî mezhebinde uzmanlaşmış ve Kelâm ilmi ile ilgili konularda eserler vermiştir. Nitekim devrinin Şafî fıkıh uleması arasında şöhret bulmuştur. Hanedan üyeleri arasında devrine kadar yapılan uygulamaları İslâm fıkhi çerçevesinde ele alıp değerlendirme cesareti gösterebilen yegâne kişidir. Nitekim Şehzâde Korkud, dedesi Fatih Sultan Mehmed sonrası şekillenen

³ Feridun Emecen, "Şehzade Korkut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 205-207.

⁴ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset (2017)*, 243-270; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "II. Bâyezid'in Oğullarından Sultan Korkud", *Osmanlı Hanedanı Üstüne İncelemeler (Seçme Makaleler 2) içerisinde*, 157-214; Emecen, "Şehzade Korkut", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 205-207.

⁵ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl* (IRCICA 2010), 3;31.

⁶ Köksal, "Osmanlı'da Âlim Bir Şehzade: Korkut", *Beyaztarih*, www.beyaztarih.com (Erişim: 04.10.2019).

⁷ Mesela sürekli yanında bulunan Bursalı Gazâli onun adına *Dâfiu'l-gumûm* adlı bir eser yazmıştır.

Osmanlı siyaset geleneğini ve hukuk sistemini eleştirmiş ve yanlış uygulamalara karşı açıkça tavır takınmıştır. Bunu kaleme aldığı eserlerinde her fırsatta ifade edebilmiştir. Nitekim eğitimi yanında aldığı Fatih Sultan Mehmed'in ilmî çalışmaları, siyasî ve hukukî başarıları vesilesiyle büyük bir imparatorluk hâline gelen Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumu ve kendi konumunu düşünmeden Şer'i Şerife muhalif yanlışları açık yüreklilikle ifade etmiş ve çözüm önerileri sunmuştur. Osmanlı'nın siyasî teşekkülü, gerektiğinde yapılanları kıyasıya eleştirmesine engel olamamıştır.⁸

Şehzade Korkud'un yaşadığı dönemi de içerisine alan birkaç yüzyıl dikkate alındığında İslâmî ilimlerin duraklama ve gerileme devrine girdiği açıkça görülecektir. Son birkaç asırda Müslümanlar arasında yayılma eğilimi gösteren cehalet ve taassup başta olmak üzere haset ve menfaat elde etme girişimleri artmıştır. Manevi nüfuz ve ikbal arzusu, her geçen gün, bazı gurup ve kişileri, diğer Müslümanları küfürle itham etmeye sevk etmiştir. İslâm toplumlarındaki gerek iç gerekse dış nedenlerle din eğitimi değişkenliği veya yetersizliği ortak kavram ve ortak düşünce atmosferini bozmuştur. Şehzade Korkud iman-küfür kavramlarının ne derecede önemli olduğunun farkındalığı ile Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel hayattaki değişikliğini görmüştür. Aslında bu durum, ilk defa Hz. Osman devri olayları sonrası iman ve küfür kavramları konusunda görüş ayrılıkları ve tartışmaları ile ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili tartışmalar siyasetin de etkisiyle daha ilk asrın ortalarından itibaren müstakil mezheplerin oluşmasında etkili olmuştur. Nitekim Mürcie adıyla meşhur olan dinî tutum taraftarları iman ve küfür konusunda onlarca fırkaya bölünmüştür. Nitekim dördüncü asrın başında Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (v. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eserinde Mürcie'nin iman ve küfür konusunda en az 12, küfür konusunda ise 7 gruba ayrıldığını nakletmektedir.⁹

Şehzade Korkud'un Osmanlı toplumunda huzursuzluk meydana getirebilecek konuları çok erken sayılabilecek dönemde söz konusu etmesi ayrı bir öneme haizdir. Özellikle toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlayacak dinî kavramlar ve etrafında meydana getirilen kümeleşmeler önemlidir. Bunların en başında iman-küfür-şirk-irtidad ve bunlarla ilgili kavramlar gelmektedir. Şehzade Korkud, bir takım nedenlerle Müslümanlar arasında ortaya çıkabilecek anlayış farklılıklarının tekfire dayandırılması sonucu Müslüman toplumların birlik ve beraberliğini bozacak sorunlar üreteceğinin farkındadır. Nitekim çağdaşı İmam-ı Birgivi (v. 929/1518) de "vehha-

⁸ Köksal, "Osmanlı'da Âlim Bir Şehzade: Korkut", *Beyzarih*, www.beyzarih.com (Erişim: 04.10.2019).

⁹ Eş'arî, *İlk dönem İslâm Mezhepleri*, 204-218, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019). Ayrıca bk. Mehmet Dalkılıç, "Eş'arî'ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2004), 87-119.

bi” olarak yaftalanma pahasına aynı sorunlarla mücadele etmiştir. Halkın her geçen gün ana kaynaklardan uzaklaşması, bid’atlere sapması, gelenek ve görenekleri dinin emirlerinin önüne geçirmesi Birgivi’nin hem müderris olarak örgün eğitimde hem de vaiz olarak yaygın eğitimde başta din adamları olmak üzere halkın bilinçlenmesi amacıyla büyük bir gayret sarf etmesine neden olmuştur. Kitap ve Sünnet’e bağlılık Müslüman toplumların sağlıklı ve mutlu olmalarının temel şartıdır. Bu nedenle dinin ana ilkelelerine, Kitap ve Sünnet’e aykırı duygu ve düşünceler hevâ, dine aykırı; dinin özüne dahil edilen uygulamalar da bid’at olarak tanımlanmıştır. Birgivi de çağdaşı Şehzade Korkud gibi İslâm dininin emir, yasak ve uygulamalarının devrinin Müslümanlarına doğru/sahih kaynaklardan ulaştırılması amacıyla yönelik büyük bir titizlik ve gayret göstermiştir.¹⁰ İman, küfür, nifak ve bid’at kavramlarını söz konusu etmiş, halkı aydınlatmak amacıyla bir taraftan eserler kaleme almış diğer taraftan da vaazlar vermek suretiyle Müslümanları bilinçlendirme faaliyetlerini, zorluklarına rağmen, ömrünün soruna kadar sürdürmüştür.¹¹

Osmanlı’nın on altıncı asır da önde gelen bilginlerinden biri olan Birgivi Vehhâbi/Selefiyyeci düşüncesinin aksine bâtniyyeci unsurlar taşımayan tasavvuf/zühd hareketini tavsiye ve telkin etmiş, topyekün karşı çıkma yerine dinin aslını korumak amacıyla bid’at ve bâtil inançlardan uzak durmayı ve şeriata ittibâyı şîâr edinmiştir. Onun, Osmanlı toplumundaki bâtniyyeci tasavvuf ve tarikat hareketine karşı sert bir üslupla mücadele bayrağı açması ve bu mücadelesini gerek vaaz ve sohbetlerinde gerekse yazdığı eserlerinde sürekli gündemde tutmaya çalışması asla Vehhâbi/Selefiyyeci bir tutum, düşünce veya metot gereği değildir.¹²

Şehzade Korkud’un da aynı dönemde iman, küfür, nifak ve bid’at kavramları ile ilgili geniş ve ikna edici bir eser bulamadığından şikâyet edip bu konuları detaylı ve sahih kaynaklara dayalı olarak açıklamak üzere bir eser kaleme alması tesadüfi olamaz. Nitekim eserinde sadece kavramsal

¹⁰ Halil Saim Parlador, “Halk Dini Ortodoksi ile Karşılaştığında: İmam Birgivi Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2014): 65-86.

¹¹ Mesela bk. Süleyman Akkuş, *Balikesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. (Balıkesir: 2019), 2, 19-45; Mehmet Dalkılıç, “İslâm Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslâm Âlimi İmam Birgivi’nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhabilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları”, *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. (Balıkesir: 2019), 2, 45-76.

¹² Mesela bk. Mustafa Çağrıncı, “Gazzâlî’nin İhyâ’sı ile Birgivi’nin Tarikat-ı Muhammediyye’sinin Mukayesesi”, 477; Seda Özsoy, “Osmanlı Devleti’nin Yeniliklere Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme: Birgivi Ve Bid’at”, *Dört Öge* 3, (2013): 103-115. Recep Önal, “İmam Birgivi’nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı”, 240-243; Mehmet Dalkılıç, “İslâm Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslâm Âlimi İmam Birgivi’nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhabilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları”, 2: 45-76

çerçeve ile yetinmemiş, konunun felsefî, siyasî, kültürel ve sosyolojik boyutuyla da ilgilenmiştir. Günümüz Müslümanlarını da yakından ilgilendiren iman-küfür sınırı ile irtidad ve tekfir konusundaki görüş ayrılıkları ve tekfirci yaklaşımlar Müslümanların evlatlarını adeta ateş çukuruna sürüklemektedir. Korkud bu konudaki görüş ve önerilerini *Şerhu elfâzi'l-küfr*¹³ adlı eserinde ortaya koymuştur. Aslında bu isimlendirme sanki sonradan konulmuş gibi görülmektedir. Zira Korkud eserinden *Hâfizü'l-insân 'an lâfzil-ıman* diye söz etmektedir ki kitabın konusuna bu isimlendirme daha uygun düşmektedir. Dolayısıyla bu makalede söz konusu eser çerçevesinde Şehzade Korkud'a göre iman-küfür sınırı tespit edilecektir.

I. ŞERHU ELFÂZİ'L-KÜFR (شرح ألفاظ الكفر)

Şehzade Korkud araştırmacı kimliğini ve sosyal sorunları çözmeye yönelik çabalarını ortaya koyan önemli bir eser ortaya koymuştur. İman, küfür, irtidad gibi bir dinin en temel kavramlarını söz konusu etmektedir. Böylelikle iman ve küfür sınırını belirlemeye çalışmıştır. İslâm kelâmcılarının eserlerinde ilgili yerlerde iman konusu ve konuyla ilgili görüşler söz konusu edilmesine rağmen Korkud, ikna edici bilgi içeren müstakil bir eser bulamadığını ifade etmektedir. Bunun neticesinde *Şerhu elfâzi'l-küfr* adlı eserini, yaşadığı dönemde bu konuda yeterli bir eser bulamaması sebebiyle kaleme aldığını belirtmektedir. 17 satır ve 217 varaktan oluşan eser, çok okunaklı ve düzgün bir Arapça ile kaleme alınmıştır. Eserin çeşitli yerlerinde özellikle de sonuna doğru kenar notlarının bulunması müellifin tekrar okuduğunu, bazı yerleri düzeltip bazı yerleri de ilave açıklamalarla anlaşılır hale getirdiğini düşündürmektedir. Eser sadece iman, küfür ve irtidad konularıyla sınırlı olmayıp tarih boyunca Müslümanlar arasında ortaya çıkan bu kavramlar etrafında şekillenen bütün tartışmalı konuları içermektedir. Günümüzde de bir sorun olarak özellikle Vehhabi zihniyetin servis etmesiyle Müslümanlar arasında tartışma konusu olan “imanın artıp eksilmesi” konusu bunlardan sadece bir tanesidir. Furat'a göre eser, zâhriyesinde her ne kadar *Şerhu elfâzi'l-küfr* şeklinde isimlendirilmişse de gerçek isminin *Hâfizü'l-insân 'an lâfzil-ıman* olduğu mukaddimesinden anlaşılmaktadır.¹⁴ Şehzade Korkud, ilk sayfasında eserin adını ve niçin yazdığını açıkça ifade etmiştir.

Korkud, eserin mukaddimesinde kendi yaşadığı dönemde toplumdaki cahil insanların iman-küfür kavramlarını yaygın bir vaziyette kullandığına şahit olduğunu belirtmektedir. Bu derecede yaygın bir şekilde kullanılma-

¹³ Kayıtlara bu şekilde geçtiği için makalede bu isim kullanılacaktır. Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289.

¹⁴ Ahmet Hamdi Furat, “Osmanlı Hânedanında Şâfiî Bir Fakih: Şehzade Korkud (Ganîmet Ahkâmıyla Alakalı “Kitabu Halli İşkâli'l-efkâr Fî Hilli Emvâli'l-Küffâr” İsimli Eseri Bağlamında)”, *Ekev Akademi Dergisi* 14: 44 (Yaz 2010) 193-212.

sına rağmen iman ve küfür kavramları ile ilgili ne bu konuda aydınlanmak isteyenlerin ne de ilim ehlinin müracaat edebileceği bir kaynak bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre devrindeki sadece sıradan insanların dillerinde değil aynı zamanda ilim erbabı veya talebesinin de dillerinde küfür ile ilgili anlayış ve söylemler bol miktarda bulunmaktadır. Bunun gerçek nedeni insanların konuyla ilgili dinî bilgiden mahrum olmasıdır. Bu durum her geçen gün küfür konusundaki söylemlerin yayılmasına neden olmaktadır. Korkud, iman-küfür meselesinin ilim talebeleri tarafından dahi layıkıyla bilinmediğini görünce konuyla ilgili kaynak araştırmasına girişmiştir. Ancak kısa sürede bu konuda yazılmış eserlerin yetersizliğinin farkına varmış ve küfür söylemleri ile ilgili yeterince açıklayıcı ve detaylarıyla ikna edici bir eser bulamadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine küfür söylemi veya kavramı ile ilgili konuları kapsayan bir eser yazmaya karar vermiştir. Söz konusu eserde konuları tarih boyunca yazılan en temel ve sahih kaynaklardan toparlamayı, onları bölüm ve başlıklara ayırmak suretiyle şerh etmeyi ve müşküllerini hakkıyla açık bir şekilde çözüp her seviyeden okuyucuya açıklamayı planlamıştır.

Eserindeki bütün çalışma ve açıklamalarında İslâm akaidi ve kelâm-cıları ile fıkıh usulünün kurallarını metod olarak benimseyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca fûrû fıkıh kurallarını da asla göz ardı etmeyeceğini bildirmektedir. Bunun için öncelikle iman, küfür, irtidat gibi kavramların tanımları, sınırlarının tespiti ile ilgili tartışmaların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu kavramlardan ilki “iman”dır. Zira Hz. Peygamber bu duruma “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar...”¹⁵ sözleri ile dikkatleri çekmiştir. İkinci olarak imanı ortadan kaldıran durumlar, üçüncü olarak da irtidat hükümleri, dinden çıkma işlenecektir.¹⁶

Bütün dünyada Müslümanlar arasında Haricilik zihniyetine dayalı Vehhabi tekfirciliğinin hızla yayılması konunun günümüzde de ne derecede önemli olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷ Özellikle dış güçlerin kurgulaması sonucu oluşan grupların ortak özelliği tekfirci, dışlamacı ve ötekileştirici olmasıdır.¹⁸ Dinî bir terim olan “tekfir”: Söz, fiil veya inancından dolayı bir kimseyi veya topluluğu küfre nispet etmek anlamına gelmektedir. “Tekfircilik” ise Aydınalp’in tanımına baş vurursak, toplumsal ve dinî kuralların kenarlarında bulunmayı ifade eden marjinal bir karşıt kültür kimliği olup, yerleşmiş top-

¹⁵ Buhârî, “Tefsîr (Rûm)”, 2.

¹⁶ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi 'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 1a.

¹⁷ Halil Aydınalp, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, (Nisan 2014), 1-36.

¹⁸ Tekfirci zihniyetin önder temsilcisi olan Hariciler hakkında bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü 'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu 'l-Musallîn*, çev: Ömer Aydın-Mehmet Dalıç, Türkiye Yazmalar Kurumu Yayınları, 2019, 44.

lumsal ve dinî kurallardan ufak oranlarda uzaklaşma değil, bu kuralları ileri düzeyde ihlal etme anlamına gelmektedir.¹⁹ Bu bağlamda ona göre tekfircilik, aidiyet duygusunun düşük, sosyal kontrolün eksik, vatandaşlık bilincinin zayıf olduğu bir yapının ortaya çıkardığı kuralsızlık halidir.²⁰

Tekfircilerin Türkiye’de de az da olsa insan rezervine ve kendisini ifade edecek faaliyet alanlarına sahip olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte özellikle dış desteğe sahip organizasyonlarla daha kapsamlı örgütsel yapılara dönüşme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.²¹

Afrika’da Boko Haram, Ortadoğu, Balkanlar, Ortaasya ve Avrupa’da Selefiyye adı altında yayılan tekfircilik, Müslümanları ciddi bir şekilde ayırışmaya götürmüştür ve ayırıştırmaya da devam etmektedir. Tasavvuf düşmanlığı ve mezar yıkıcılığı ile özdeşleşen hareket sadece bununla kalmamış başta Timbuktu olmak üzere İslâm coğrafyasında birçok tarihi ve kültürel mirası yok etmiştir. Söz konusu gruplar sadece Müslümanlara karşı faaliyetler gerçekleştirme ve kendisi gibi inanmayan bütün Müslümanları hiçbir kural tanımadan tekfir edebilmektedir. Ayrıca Şia’nın imameti iman esası olarak kabul etmesi yeni ve tamamen farklı bir iman tanımlamasına götürmüştür. Bu yüzden Ali b. Ebi Talib’i birinci imam olarak görmeyen ashaba bile dil uzatıp tekfir edebilmişlerdir. Günümüzde de bunların uzantıları özellikle Haşdi Şa’bi ve Husiler gibi aşırıcı gruplarla devam etmektedir. Bütün bunların ortak özelliğinin iman konusunda Selefiye, Hariciler ve Mutezile’nin ameli imanının bir parçası olarak kabul eden düşünce sistemi olduğu ifade edilmelidir.²² İmanı kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve İslâm’ın bütün rükünlerini yerine getirmek olduğu iddiasında bulunan Selefiye, Hariciler ve Mutezile imanı üç esasın birlikte olmasına bağlamışlardır. Onların iddiasına göre bunlardan birinin eksikliği küfrü gerektirmektedir.²³ Burada Türkiye bağlamında önemli bir husus hatırlatılmalıdır. O da şudur: Selefiyeci, tekfirci ve dışlamacı söylemin Türkiye’de tutmayacağını ileri sürerek

¹⁹ Mesela bk. Faruk Furkan, *İslâm Hukuku Açısından Tekfir: Şartları ve Ahkâmı*, (Konya: 2010), 62.

²⁰ Halil Aydınalp, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/29, 31; Mehmet Ali Büyükkara, “Hariciliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik”, haz. Ahmet Emin Dağ, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*, İstanbul: İNSAMER, 2016] içinde 13-46;

²¹ Mesela bk. Bekir Altun, *Selefilik-Vehhabilik ve Türkiye’deki Faaliyetleri*, Yüksel Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, 2015; Halil Aydınalp, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34.

²² Daha geniş bilgi için bk. Ömer Aydın, *Kur’ân-ı Kerim’de iman-amel ilişkisi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2007; Fatma Candan Günaydın, *İman-amel ilişkisi bağlamında Kur’ân’da kurtuluş kavramı*, (İstanbul: Ekin Yayınları), 2004.

²³ Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi*, (İstanbul: 1984), 20-23.

bu konuda gerekli tedbirlerin alınmamasıdır. En yetkili kişilerin bile bu konuda görüş beyan ederken Anadolu topraklarında tekciriliğin tutmaya-çağını söylediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Ancak tasavvufi tarikatların bile birbirlerini tekfir etmesi günümüzde tekciriliğin bu toplumda hangi boyutlara geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.²⁴

Bütün bunlar Şehzade Korkud'un büyük bir isabetle dile getirdiği iman, küfür ve irtidat kavramlarındaki anlaşmazlıklardan ortaya çıkmaktadır. Özellikle iman-küfür sınırı ve tekcirilik konusunda yeterince kaynak bulunmaması ve ilim erbabının bilgisinin yetersizliği önemli sorunlardan biridir. Şehzade Korkud bu sorunu görmüş ve onu çözecek bir eser yazmayı planlayıp, konuya iman kavramı ile başlamıştır. Korkud bu hususta insafi elden bırakmayacağını, bilimsel kurallardan taviz vermeyeceğini ve sadece doğrulara tabi olacağını açık yüreklilikle ifade etmektedir.²⁵

II. İMAN ve KÜFÜR KAVRAMLARI

Şerhu elfâzi'l-küfür, küfür kelimeleri ve bunlarla ilgili meselelerin açıklanmasına dair Şehzade Korkud'un eseri temelde iman, küfür ve irtidat kavramları ile ilgilidir. Ancak söz konusu kavramların bir dinin temel terimleri olduğu göz önünde tutulacak olursa bunlarla ilgili birçok mesele ve sorunun bulunduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Bu nedenle her bir kavram tek tek incelenmeli ve ortaya çıkan meseleler çözüme kavuşturulmalıdır. Korkud da iman kavramını açıklamakla işe başlamaktadır.

A- İmanın Tarifi ve Muhtevası

İman, geçmişten geleceğe bütün insanlığı kuşatan bir kavram olmasına ve herkes tarafından bilinmesine rağmen kelimelerle tarif edilmeye teşebbüs edildiğinde ve mahiyeti belirlenmeye çalışıldığında tam bir muğlaklığın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu yüzden tarihten günümüze imanın tanımı ve muhtevası konusunda ciddi anlaşmazlıklar ortaya çıkmış, sorunları çözmek üzere kitaplar yazılmış ve uluslararası bilim şölenleri düzenlenmiştir.²⁶

Şehzade Korkud iman kelimesinin Arapça (e-m-n) kökünden geldiğini ve sözlükte, 'tasdik etmek' anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu nedenle kabullenmek, benimsemek, güven vermek ve inanmak kelimenin anlamları arasında yer almaktadır. Bu yüzden tasdik sözde ve fiilde kar-

²⁴ Mesela bk. Bekir Altun, *Selefilik-Vehhabilik ve Türkiye'deki Faaliyetleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), 2015.

²⁵ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfür*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr.. 1a.

²⁶ Mesela Geçen yıl, günümüz sorunları çerçevesinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından "Hayatın Anlamı: İman Sempozyumu" düzenlenmiştir. İstanbul, 13 Ekim 2018. Ayrıca bk. Abdülaziz b. Muhammed b. Ali Abdüllatif, *Nevâkı-zü'l-imân: el-kavliyye ve'l-ameliyye*, (Riyad: Medarü'l-Vatan, 2012/1433).

şısında bulunan kişiye şüphe vermeyecek şekilde içten, samimi ve kesin olmalıdır.²⁷ Terim olarak iman; Hz. Peygamberin Yüce Allah'tan aldığı kesin olarak bilinen hükümlerde O'nu tasdik etmektir. Bu tanıma göre bir mü'minin Peygamberin haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul etmesi, bunların doğruluğuna gönülden inanması gerekmektedir. Elbette diğer mezheplerin de kendilerine özgü iman tanımları bulunmakla birlikte Şehzade Korkud, imanı tanımlarken Ehl-i sünnet akaid ve kelâm bilginlerinin görüşlerine yer vermiştir. Bu çerçevede iman kavramının muhtevası ile ilgili görüş ayrılıklarını sırasıyla vermektedir. Başka bir ifade ile Ehl-i sünnet bilginlerinin imanın tanım ve içeriği ile ilgili görüşlerini toparlamaktadır.²⁸

1. İman kalbin tasdikidir: Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre iman, kalbin inanılması gereken hususları tasdik etmesidir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944),²⁹ Eş'arî (ö. 324/936),³⁰ Bâkılânî (ö. 403/1013),³¹ Cüveynî (ö. 478/1085),³² Gazzâlî (ö. 505/1111),³³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115),³⁴ Şehristânî (ö. 548/1153), Âmidî (ö. 631/1233)³⁵ gibi Sünnî kelâmcıların kanaati budur.³⁶ Korkud, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu gösteren âyet ve hadisleri de zikretmektedir. Mesela Yûsûf Suresi'nde geçen ve Hz. Yûsûf'un kardeşleri tarafından Hz. Ya'kûb'a hitaben söylenen "Sen bize inanıcı değilsin."³⁷ anlamındaki âyet, "Sen bizi tasdik edici değilsin." manasına gelmektedir. Hadislerde de iman tasdik anla-

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: ts.), 13: 21.

²⁸ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 1b vd.

²⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu'l-Tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), (İstanbul: 1970), 377.

³⁰ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red âla Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida* (nşr. Richard J. Mc Carthy), (Beyrut: 1953), 75.

³¹ Bâkılânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu'l-Temhîd*, nşr. J. Mc. Carthy S. J. (Beyrut: 1957), 389.

³² Cüveynî, İmâmu'l Haremeyn Abdülmelik, *Akîdetü'n-Nizâmîyye*, (nşr. Muhammed ez-Zebîdî), (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2003), 257; *Kitâbu'l-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yûsuf Musâ - Ali Abdülmunim Abdülhamîd), Mektebetü'l-Hancî, (Kahire: 1950), 397.

³³ Gazzâlî, Ebu Hâmid, *Faysalu't-Tefrika*, (nşr. Mustafa el-Kabbânî), (Kahire: 1901), 34.

³⁴ Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, (nşr. Claude Seleme), (Dimaşk: 1990), 1/25-26.

³⁵ Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Din*, (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), (Kahire: 2002), 5/9.

³⁶ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 1b vd. Bu görüşlerin kaynakları için ayrıca bk. A. Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, (İstanbul: 1982), 20-21; a.mlf., *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları), 2006.

³⁷ Yûsuf, 12/2, 12/17. Bu anlama gelen diğer âyetler için bk. İbrâhîm 14/4; eş-Şuarâ 26/195; el-Mâide, 5/41; el-En'âm, 6/125; en-Nahl, 16/106; el-Hucurât, 49/14; el-Mücâdele, 58/22.

mında kullanılmıştır. Nitekim Allah Resulü; “iman: Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, âhiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah’tan olduğuna, ölüme, öldükten sonra dirilmeye, inanıp tasdik etmendir.”³⁸ bu-yurmuşlardır.

2. İman dilin ikrarıdır: Mürcie ve Kerrâmiye başta olmak üzere bir kısım mezhepler imanı “dil ile söylemek ve açığa vurmak (ikrar)” şeklinde tanımlamışlardır. Bunlara göre iman, kalpte tasdik şartı olmadan, dilin ikrarından ibarettir. Söz konusu mezhepler, Hz. Peygamber’e nispet edilen “İnsanlar Allah’tan başka ilah yoktur. Muhammed onun elçisidir, deyinceye kadar kendileriyle savaşmaya emrolundum. Ne zaman bunu söylerlerse canlarını ve mallarını korurlar. Ancak dinî cezalar bundan müstesnadır. Kalplerindeki ise ancak Allah bilir.”³⁹ rivayetini imanın hakikatine delil olarak kullanmışlardır. Şehzade Korkud, iman sadece dil ile ikrardan ibaret olsaydı, münafıkların da mümin olarak kabul edilmesi gerekirdi, demek suretiyle imanın hakikatinin sadece dilin ikrarı ile olacağına dair geçerli bir delil bulunmadığını ifade etmiştir.⁴⁰

3. İman kalbin marifetidir: İman ile bilgi arasındaki ilişkiye dayandırılarak yapılan tanıma göre iman, “tasdik olmaksızın Allah’ı ve Hz. Peygamber’in insanlara ulaştırdığı bilgileri kalben bilmek” demektir. Buna göre iman sadece kalbin marifetinden ibarettir.⁴¹ Korkud, Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745) bu düşüncede olduğunu haber verdikten sonra bu tanımla ilgili detaylı bilgi vererek bu görüşü eleştirmektedir. Nitekim Mâtürîdî (ö. 333/944) de bu görüşü eleştirmiştir. Ona göre imanın, kalpteki mücerred bilgiden ibaret olması mümkün değildir. Zira “marifet, cehaletin zıddıdır. Hâlbuki imanın zıddı küfürdür. Eğer iman, marifet olsaydı, bilgisizliğin küfür olması, dolayısıyla her cahilin kâfir, her âlimin mümin olması gerekecekti ki bu, mümkün değildir.”⁴² İbn Hazm (ö. 456/1064) da imanın ‘marifet’ olarak tanımlanmasını eleştirmiştir. Ona göre iman, marifetten ibaret olsaydı, Kur’ân âyetlerine aykırı olarak ‘Yahudi ve Hıristiyanların Hz. Peygamberi, İblis’in de Allah’ı kabullenmeden iman sahibi olmaları gerekirdi.”⁴³

4. İman kalb ile tasdik, dil ile ikrardır: Hanefi usul ve fıkıhçılarının imanını, “inanılması gereken hususları kalbin tasdiki ve dilin ikrarı” şek-

³⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 19, “İmân”, 15; Müslim, “İmân”, 41, 60, 82, 84; Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 95; Tirmizî, “Birr”, 61; Nesâî, “İmân”, 18.

³⁹ Buhârî, “Cihâd”, 102; “İmân”, 17; Müslim, “İmân”, 8.

⁴⁰ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfî*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 8a-9b. Mesela bk. el-Bakara, 2/8; el-Hucurât, 49/14, 17; el-Münâfikûn, 63/1.

⁴¹ Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 132, 141; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 88.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, (Beyrut: 1970), 380 vd.

⁴³ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfî*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 9a, 50a-51b. İbn Hazm, *el-Fasl*, (Beyrut) 1395/1975, 3: 188, 198.

linde tanımladıkları belirtilmektedir.⁴⁴ Hanefilere göre kalptekini insanlar bilemeyeceği için kişinin dil ile ikrar etmesi ve buna göre muamele görmesi gerekmektedir. Böylelikle imanın iki rüknü bulunmaktadır. İlki kalp ile tasdik, ikincisi ise dil ile ikrardır. Kalbin tasdik etmesi, imanın hakikati, aslı ve değişmez rüknü olup, ikrar da bu asıl gerçeğin ortaya konulmasını sağlayan bir şarttır. Buna göre ikrar, dünya hükümlerinin uygulanabilmesi için bir şarttır. Buna göre kişinin âhirette ‘tasdik’, dünya uygulamalarında ise ‘ikrar’ ile muamele göreceği kabul edilmiştir.

5. İman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibarettir: Korkud, selef uleması ve hadisçilerin⁴⁵ imanı, “kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve İslâm’ın hükümlerini organlarla uygulamak”⁴⁶ şeklinde tanımladıklarını bildirmektedir. Buna göre imanın geçerli olabilmesi için kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelin bulunması gerekmektedir. Bu üç temel rükünlerden birinin bulunmaması halinde imanın gerçekleşmeyeceği kabul edildiği için ameli terk eden kimsenin mümin sayılmaması gerektiği ileri sürülmüştür. Selef âlimleri ve hadisçiler, ameli imanın gerekli şartı (cüzü) saymakla birlikte, kalben tasdik edip imanını diliyle de ikrar eden ve amelini ortaya koymak üzere kıbleye yönelmiş olan her şahsın iman sahibi olduğunu kabul etmişlerdir. Günahından dolayı kişiyi kâfir saymamış, günahkâr bir mümin kabul etmişlerdir.⁴⁷ Aynı iman tanımlamasını yani tasdik, ikrar ve amel şartlarının birlikte bulunmasının şart olduğunu söyleyen Hariciler ise diğer selef âlimlerinden ayrılmışlardır. Zira onlar imanın üç rükününden biri olan ameli/uygulamayı terk edeni kâfir saymıştır.⁴⁸

Üç rükünün birlikte imanın şartlarından olduğu iddiasında bulunanlar kendi aralarında anlayamamış farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela Mu'tezile ve Zeydiyye, iman ve küfür arasında fâsik olarak isimlendirdikleri mertebede kabul ederek o ameli terk eden kişiye mümin değil, fâsik demişlerdir. Ancak bunlara göre fâsik, ölmeden önce tövbe etmezse kâfir olarak kabul edilir ve ebedî cehenneme girer. Ameli imanın parçası sayan-

⁴⁴ Mesela bk. Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm*, (Mısır) 1367/1949, 69 vd.; Abdüllatîf Harpûfî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm ve tekmilesi*, (İstanbul: 1330/1911), 252 vd.

⁴⁵ Şehzade Korkud bu grupta Haricileri, Mutezile, Zeydiyye gibi mezheplerle birlikte İmam Mâlik (ö. 179/795), Evzâî (ö. 157/774), Şafîî (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Hazm (ö. 456/1064) İbn Teymiyye. (ö. 728/1328) gibi isimleri zikretmektedir.

⁴⁶ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâful-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, (İstanbul: 1929-1930), 1: 73, 293; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'ım Abdülhamîd (Mısır, 1369/1950), 396; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, (İstanbul: 1321), 3: 246 vd.

⁴⁷ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 9a-10b. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, (Riyad: 1381-1386), 3, 151; a.mlf., *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ*, (Beirut: 1392/1972), 1, 400.

⁴⁸ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 59a-70b.

lar başta “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir*”⁴⁹ anlamındaki âyeti kendi anlayışlarına göre yorumlayarak iddialarının doğruluğuna gerekçe göstermişlerdir. Oysa Ehl-i Sünnet kelâmcıları söz konusu âyetin istihlal yani haramı helal saymak suretiyle işlenen katlin, imanı yok edip küfre düşüreceğini ifade etmişlerdir.⁵⁰ Buna göre âyet “bir müminin katlinin helal görülerek öldürülmesi” veya “bir müminin imanı sebebiyle öldürülmesi neticesinde bunu yapan kişinin cezası içinde ebedî kalıcı olmak üzere cehennemdir” anlamına gelmektedir. Mutezile’nin de eşlik ettiği Harici zihniyetin yorumu, “*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; Bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*”⁵¹ anlamındaki âyetle açıkça çelişmektedir.⁵²

Hariciler ve Mu’tezile, Hz. Peygambere nispet edilen bazı rivayetleri amelin imandan bir parça olduğu görüşünü destekleyecek şekilde yorumlamışlardır. Mesela “*Zina yapan kişi, bunu yaparken mümin olarak yapamaz. Hırsızlık yapan da mümin olarak çalmaz. Şarap içerken de mümin olarak şarap içmiş olmaz*”⁵³ rivayeti bunlardan biridir. Onlara göre eğer amel, imanın bir parçası olmasaydı, ameli terk ederek günah işleyen (zina yapan, çalan, şarap içen) kimselerin mümin olmaları gerekirdi. Ehl-i sünnet ise Ebu Zerr el-Ğıfârî rivayetini⁵⁴ de dikkate alarak, yine istihlali esas almış ve “yaptığı işi helâl görerek yaparsa mümin olmaz” şeklinde anlamışlardır.⁵⁵

Şehzade Korkud iman-amel münasebetini de bu çerçevede söz konusu etmiştir. Bu konudaki soruları cevaplamak suretiyle amelin yani ibadetlerin imandan bir parça olmadığını Ehl-i Hak dediği Ehl-i sünnet bilginlerinin görüşleriyle açıklamıştır. İman ile amelin birbirinden farklı şeyler olduğunu delillerle ortaya koymuştur. Bu çerçevede inancını kalbiyle tasdik eden, diliyle ikrar eden ancak amellerden birini veya birkaçını terk eden veya günahlar işleyen kimsenin günahkâr mümin olduğunu söylemiştir.⁵⁶

⁴⁹ En-Nisâ, 4/93. Ayrıca bk. “Mümin olan hiç fasık olan gibi olur mu?” (Secde, 32/18);

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, 349; Cüveynî, *el-İrşâd*, 388; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, (Bağdâd: ts.), 477.

⁵¹ En-Nisâ, 4/48.

⁵² Daha geniş bilgi için bk. Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş*, 1-20.

⁵³ Buhârî, “Eşribe”, 1; Müslim, “İmân”, 24; Tirmizî, “İmân”, 11.

⁵⁴ Söz konusu rivayet şöyledir: “Allah elçisi Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur, deyip de bu sözü üzere ölen hiçbir kimse yoktur ki, cennete girmemiş olsun.” buyurdu. Ben: “o kişi zina yapsa, çalmış da olsa?” dedim. Bunun üzerine Rasûl-i Ekrem: “Evet, zina yapmış, hırsızlık etmiş de olsa (cennete girer)” cevabını verdi. Ben tekrar sordum, aynı cevabı aldım. Bu üç kez devam etti. Dördüncüde ise Rasûlullah: “Ebû Zerr bu durumdan hoşlanmasa bile (cennete girer.) buyurdu.” (Buhârî, “Tevhîd”, 33; “Rikâk”, 16; Müslim, “İmân”, 40; Tirmizî, “İmân”, 18.)

⁵⁵ Bk. Bâkılânî, *Kitâbu’l-temhîd*, 369; a.mlf. *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: 1382/1928), 173.

⁵⁶ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi’l-küfrî*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 95b vd.

Ehl-i Hak kelâmcıları iman ile amelin birbirinden farklı şeyler olduğunu âyet ve hadislere dayandırarak kabul etmiştir. Mesela “İman edenler ve salih amel işleyenler...” diye başlayan âyetleri buna delil göstermişlerdir.⁵⁷ Ehl-i sünnet bilginleri kalbinde iman bulunduğu ve bunu diliyle söylediği halde emirleri yerine getirmeyen ve yasaklanan fiillerden kaçınmayan kimseleri mümin sayıp, onun mümin olduğunda icma etmişlerdir.⁵⁸ Bu çerçevede ibadetlerde ihmal gösterip, onları yapmamak kişiyi dinden çıkarmaz. Ancak bu durum, dinî emirlere uyup yasaklarından kaçınmak anlamındaki amelin lüzumsuzluğunu asla ortaya koymaz.⁵⁹

Şehzade Korkud, Ehl-i Sünnet kelâm kaynaklarındaki gibi imanı, icmâlî ve tafsilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre inanılacak şeylere kısaca ve toptan inanmaya “icmâlî iman” denmiştir. Bu iman türü kelime-i tevhid, kelime-i şehadet ile formüle edilmiştir. Tafsilî iman, dinin emir ve yasaklarının her birine ayrıntılı bir şekilde, açık ve geniş olarak inanmaya denilmiştir. Bu, imanın en geniş şeklidir ve üç derecesi bulunmaktadır. Birinci derecesi Allah’a, Hz. Muhammed’in (s.a.s) peygamberliğine ve âhîret hayatına mutlak olarak inanmaktan ibarettir. İkinci derecesi ise “Allah’a, O’nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhîret gününe, öldükten sonra tekrar dirilmeğe, cennet ve cehennem mevcudiyetine, mükâfat ve azabın varlığına, kaza ve kadere ayrı ayrı inanmaktır.”⁶⁰ Hz. Muhammed’in Allah’tan alarak bizlere ulaştırdığı kesin olarak bilinen bütün haberlerin ve hükümlerin, diğer bir ifadeyle bütün itikadî, amelî ve ahlâkî hükümlerin hepsine bütün ayrıntıları ile inanmak ise tafsilî imanın üçüncü derecesidir. İman, vasıfları bakımından ayrıca taklîdî ve tahkîkî olarak da tasnif edilmiştir. Çevresinde bulunan insanlardan öğrenerek veya görerek iman etmeye taklîdî, akli ve nakli delillerle kuvvetlendirilene ise tahkîkî iman denilmiştir.⁶¹

Şehzade Korkud imanda artma ve eksilme ile iman ve İslâm münasebetini de söz konusu etmiştir. O, Hariciyye, Mu’tezile, Zeydiyye ve Selefîyye’nin aksine imanda artma ve eksilme olmayacağını savunmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe: “İman artmaz ve eksilmez. Çünkü imanın artması, ancak küfrün eksilmesiyle, imanın eksilmesi ise ancak küfrün artmasıyla mümkün olabilir. Bir şahsın aynı anda hem mümin, hem de kâfir olması ise yanlış bir düşünce şeklidir.”⁶² demiştir.

⁵⁷ el-Bakara, 2/277; Yûnus, 10/9; Hüd, 11/23; Ankebût, 29/7, 9; Lokmân, 31/8; el-Fâtır, 35/7; el-Fussilet, 41/8; eş-Şûra, 42/22; el-Bürûc, 85/11; el-Beyyine, 98/7.

⁵⁸ Bk. Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3: 248.

⁵⁹ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi’l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 9a-10b.

⁶⁰ Müslim, “İmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “İmân”, 4; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

⁶¹ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi’l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 96a vd.

⁶² Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi’l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 9a-10b, 96a vd. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *Şerhu’l-fikhî’l-ekber*, 1373, 79.

İman ile İslâm münasebetini de söz konusu eden Şehzade Korkud'a göre iman, Yüce Allah'a itaat edip Peygamberimiz Hz. Muhammed'in din adına bildirmiş olduğu şeylerin hepsini benimsemektir. Bu bağlamda Matürîdîler de iman ile İslâm'ı bir saymışlardır. Ancak onlara göre İslâm çok daha geniş bir kavramdır. Nitekim iman ile İslâm'ın ayrı şeyler olduğunu gösteren âyetler bulunmaktadır.⁶³ Burada önemli olan imanın geçerli olmasının şartlarının tahakkuk etmiş olmasıdır. Buna göre imanın sahibini ebedî kurtuluşa erdirebilmesi, geçerli olabilmesi için öncelikle “ümitsizlik” içermemesi gerekmektedir. İkinci olarak dinî inkâr etmeye ve yalanlamaya neden sayılacak şeylerden birini yapmaması gerekmektedir. İslâm'ın hükümlerinin hepsini bir bütün olarak kabul edip, herhangi birinin yerine getirilmemesinden çekinilmemesi, inatçılık yapılmaması ise üçüncü şarttır. Son olarak bir müminin Allah'ın rahmetinden ümitsiz, azabından da emin olmaması gerekmektedir.⁶⁴

B- KÜFÜR (ŞİRK-İRTİDAD-NİFAK)

Kelime anlamı “örtmek” olan küfür, terim olarak “Allah'ı ve Hz. Peygamberin Allah Teâlâ'dan getirdiği kesinlikle sabit olan, tevatüren bize ulaştırmış bulunan esaslardan birini veya birkaçını yalanlayıp inkâr etmek” demektir. Küfür, ilim adamları tarafından meydana gelişi, sebebi, şekli ve yeri itibarıyla genellikle dörde ayırmışlardır.⁶⁵ İlki küfr-i inkârî olup “Allah'ı, Hz. Peygamberi ve O'nun Allah'tan getirmiş olduğu esasları kişinin kalbiyle kabullenmemesi ve diliyle de inkâr etmesi” demektir. Küfr-i cühûd ise kişinin, kalbiyle Allah'a iman etmesi, fakat diliyle bunu söylememesi ve inanç esaslarını kabullenmeye yanaşmamasıdır. Üçüncü tür küfür ise ‘küfr-i inâdî’dir ve kişinin Allah'ı ve gerçeği kalbinde kabul edip, dil ile de bazen bunu açıklamasına rağmen, sapkınlık, şan, şöhret, makam gibi dünyevi endişeler ve kavmiyetçilik gibi nedenlerle İslâm'ı kabullenmemesidir. Son olarak küfr-i nifak “kişinin kalben inanmadığı halde diliyle inandığını ifade etmesidir.”⁶⁶ Aydınalp, bir kişinin küfürle itham edilmesi konusunda önemli bir hususa dikkatleri çekmiştir. O da şudur: Dünya ve âhiret açısından, sonuçlarının ağır olması sebebiyle ilk dönemlerden itibaren eserlerde “kavâidü't-tekfîr” başlığıyla tekfirin şartları ve engelleri özel olarak yer almıştır. Tekfir konusunda “zannî delile dayanan konularda tekfirin uygulanamayacağı ancak hakkında icma olan konularda insanların

⁶³ el-Hucurât, 49/14.

⁶⁴ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 89b vd.

⁶⁵ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 112a-114b.

⁶⁶ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 89b-95b. Ayrıca bk. İbn Manzûr, age, 5: 114; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, (İstanbul: 1305), 2: 662.

tekrir edilebileceği temel unsur olarak ifade edilmiştir.⁶⁷

Şirk, lügatte “ortak olmak veya ortak koşmak” manasında olup, “Allah’ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma”⁶⁸ olarak tanımlanmıştır. Günahların en büyüğü olan şirkin bağışlanmayacağı, zulüm ve adaletsizlik olduğu Kur’ân’da bildirilmiştir.⁶⁹ İslâm bilginleri şirkin beş çeşidinden söz etmektedirler: İlki şirk-i istiklâl olup “iki müstakil ilâh kabul edilmesi” demektir. Şirk-i teb’îz ise “Allah Teâlâ’nın bir olduğunu söylemekle birlikte ilâhlardan mürekkep olduğuna inananların şirkidir. Şirk-i takrîb “Âlemin yaratıcısının bir olduğunu kabul etmekle beraber, Allah’a yakınlık sağlamak amacıyla Allah katında aracı olsun diye, Allah’tan başkasına, heykelere, putlara tapanların şirkidir.” Şirk-i taklîd, cahiliyye Araplarında olduğu gibi, sırf atalarını taklîd ederek, “putlara ilâh adını verenlerin şirkidir”. Tabiatçı ve maddecilere dayandırılan şirk-i esbâb “eşyanın kendi kendisinin gerçek sebebi ve yaratıcısı olduğuna inanan ve evrendeki her türlü kanunun Allah’ın yaratmasıyla olmadığına inanların şirkidir.”⁷⁰

Sözlükte “dönmek” manasına gelen irtidâd ve ridde kelimeleri ise “bir Müslümanın dinden çıkması veya İslâm’dan başka bir dine girmesi” demektir. Bunu gerçekleştirerek dinden dönen kişiye ise mürted denir. Bunlar da kâfir zümresi içinde yer almakla birlikte mürtedleri gayr-ı müslimlerden ayıran birtakım özellikler vardır.

Nifak, kelime anlamı olarak “Mümin ve Müslüman gibi görünmek” demektir. Terim olarak nifak “zahiren inanıyor gibi görünürken, kalben Allah’ı, peygamberi, onun getirdiklerini kabullenmemek” manasına gelmektedir. Bir küfür çeşidi olmakla birlikte kalben iman etmeyip, ancak zahiren inanmış görünen kimseye münafık denir. Kur’ân âyetleri münafıkları âhirette ebedî azaba uğratılacaklarını bildirmektedir.⁷¹

Son olarak Şehzade Korkud, büyük günah/kebire ve mürtekb-i kebirinin (büyük günah işleyenin) durumunu söz konusu etmiştir.⁷² Günümüzde de büyük önem taşımaya devam eden bu kavramlar Müslümanlar arasında büyük fitne nedeni olmaya devam etmektedir. Bunlar tekfirci, dışlamacı Harici zihniyete dayalı bütün dinî akımların kullandığı kavramlar arasındadır. Günümüzde Vehhâbî düşünceden etkilenen sözde dinî akımların ve

⁶⁷ Halil Aydınalp, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *MÜİF Dergisi* 10.

⁶⁸ Mustafa Sinanoğlu, “şirk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 3:193

⁶⁹ En-Nisâ, 4/48, 116; Lokmân, 31/13.

⁷⁰ Mustafa Sinanoğlu, “şirk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 193-198.

⁷¹ el-Bakara, 2/8; el-Münâfikûn, 63/3; en-Nisâ, 4/145.

⁷² Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi 'l-küfri*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 111a vd.

kurgulanmış bütün yapıların araç olarak kullandığı önemli kavramlardır. Kebire/fisk âyet ve hadislerde büyük günah olarak zikredilen, işleyenin dünyada veya âhirette ceza almasına sebep olacağı bildirilen fiillerle âyet ve hadislerde belirtilmediği halde, fesadı onlar seviyesinde bulunan davranış ve fiillerdir. Bu bağlamda Şehzade Korkud da diğer İslâm bilginleri gibi günahların en büyüğü ve affedilmez olanının Allah'a ortak koşmak yani şirk ve küfür olduğunu bildirmiştir.⁷³ Büyük günahların sayısı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte nasta örnekleri bulunmaktadır: Mesela Hz. Peygambere nispet edilen bir rivayette “Size büyük günahların en büyüklerinden haber vereyim mi? Onlar: Allah’a şirk koşmak, ana-babaya itaatsizlik ve yalan şahitlikdir”⁷⁴ denilmiştir. “Allah’a ortak koşmak, sihir yapmak, haksız yere cana kıymak, yetim malı yemek, faiz yemek, savaştan kaçmak, iffetli ve iman sahibi bir kadına zina iftirasında bulunmak”⁷⁵ büyük günahlar arasında sayılmıştır.

Şehzade Korkud, burada İslâm toplumları için çok büyük bir tehlike arz eden bir duruma dikkatleri çekmektedir. Zira söz konusu durumun, toplumda tekfirçilik aracılığı ile fitne ateşini alevlendirip Müslümanları birbirine düşürme ihtimali çok yüksektir. Hz. Peygamber’den hemen sonra ortaya çıkan bu türden tartışmalar daima Müslümanların dirlik ve düzenini bozmuş, birbirlerine kılıç çekmelerine neden olmuştur. O da “Büyük günah işleyeninin durumu” konusudur. Korkud, mürtekb-i kebirinin fâsık olduğunu belirtmekle birlikte onun mümin olduğunu söylemiştir. Oysa kebir sahibi Haricilere göre kâfir, Mutezileye göre iman ile küfür arası bir mertebede sayılmıştır. Ölmeden önce tövbe etmezse ebedî cehennemlik, ölmeden önce tövbe ederse de mümin olarak kabul edilmiştir. Ehl-i Sünnet’e göre tövbe kapısı daima açıktır ve Yüce Allah mürtekb-i kebirini yani büyük günah sahibini günahı ölçüsünde cezalandırabileceği gibi dilerse affeder, dilerse şefaate muhatap kılar. Zira şirk ve küfür dışındaki büyük günahları işleyenlerin mümin olduğuna dair nass bulunmaktadır.⁷⁶

SONUÇ

Osmanlı hanedan üyelerinden biri olarak önemli devlet görevlerini üstlenen Şehzade Korkud’u asıl farklılaştıran döneminin ilim adamlarından biri olmasıdır. XVI. asır dikkate alındığında özellikle Osmanlı’nın yönetim ve dinî hayatla ilgili ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğu söylenebilir. Şehzade Korkud her iki sorunla da ilgilenmiş ve çözüme yönelik orijinal eserler vermiştir. Söz konusu eserlerde görüş ve eleştirilerini açık yürekli-

⁷³ Şehzade Korkud, *Şerhu elfâzi'l-küfr*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289, vr. 89b-95b.

⁷⁴ Buhârî, “Edeb”, 6; Müslim, “İmân”, 38; Tirmizî, “Tefsîr”, 5; Dârimî, “Diyât”, 9.

⁷⁵ Buhârî, “Vesâyâ”, 23; Müslim, “İmân”, 38; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 10.

⁷⁶ el-Bakara, 2/178; el-Hucurât 49/9.

likle ortaya koymuştur. Özellikle Osmanlı coğrafyasında kendi döneminde ileri gelen fakihliğinin yanında inanç sorunlarını da araştırmış, bu konuda çeşitli eserler vermiştir. Bu uğurda hemen bütün temel mezhepleri kendi kaynaklarından tetkik etmiş ve Hanefiliğin yaygın olduğu bir bölgede ve ailede yetişmiş olmasına rağmen kendi isteği ile Şafi mezhebini tercih etmiştir. Bununla da kalmamış bu mezhepte önemli eserler veren hatırı sayılır Şâfiî fakihler arasına girmiştir.

Şehzâde Korkud'u diğer hanedan üyelerinden ayıran önemli özelliği sadece ilim adamı olma kimliği değil aynı zamanda yanlış gördüğü uygulamaları eleştirmesi ve çözüm önerileri sunmasıdır. Bu dedesi Fatih bile olsa fark etmemiş ve gözünü budaktan esirgmeden eleştirmiştir. Söz konusu eleştirilerini sadece sözde değil eserlerine de taşımıştır. Özellikle fikhî ilgilendiren kardeş katli, cariye hukuku ve ganimet konularındaki Osmanlı uygulamalarını ciddi bir şekilde eleştirmiştir.

Bu makalenin konusu olan iman-küfür sınırı ve tanımları da Şehzade Korkud'un üzerinde önemle durduğu konular arasında yer almaktadır. Toplumsal ayrışmalara neden olabilecek iman ve küfür konularına çok büyük bir önem atfetmiştir. Bu konuda yazılan eserlerin çok dağınık ve yetersiz bulunduğunu ifade ederek kendi dönemine kadar yazılan temel ve sahih kaynaklardaki görüşleri toplayıp şerh etmiş ve her seviyeden okuyucunun anlayacağı şekilde izah etmiştir. Hemen her konuda soru ve cevap üslubu ile muhtemel sorunları ortaya koyup, geniş bir şekilde açıklama, tenkit ve uyarılarını ifade etmiştir. Bu bağlamda imanın tanımı, şartları veya rükunleri ile küfür ve çeşitlerini söz konusu etmiştir. Özellikle yabancı unsurlarca kurgulanmış tekfirî sözde dinî akımların kullandığı mürtekb-i kebirin (büyük günah işleyenin) durumu, iman-amel ilişkisi, uygulamaların iman ile alakası konusunda başta Matürîdîlerden ve Eş'arîlerden oluşan Ehl-i Sünnet mezhep ve âlimlerinin görüşleri olmak üzere Mürcie, Mu'tezile, Harici ve Rafizî ekollerin görüşlerine kendi kaynaklarını esas almak suretiyle yer vermiştir. Günümüzde de İslâm coğrafyasında terör estiren geleneksel İslâm anlayışına aykırı tekfirî grupların araç olarak kullandığı iman-amel, şirk ve küfür kavramlarına açıklık getiren hacimli bir eseri kaleme almıştır.

KAYNAKÇA

Abdüllatif, Abdülaziz b. Muhammed b. Ali. *Nevâkızü'l-imân: el-kavliyye ve'l-ameliyye*. Riyad: Medarü'l-Vatan, 2012/1433.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 cilt, Beyrut: ts.

Ak, Ahmet. "Ebu'l-Müîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi", *Dinî Araştırmalar*. 8/24 (2006), 245-252.

Akkuş, Süleyman. "Balıkesir'li Bir Osmanlı Âlimi İmam Birgivî'nin

Elfâz-ı Küfür Değerlendirmeleri Üzerine Bir Zihniyet Çözümlemesi”, *Balikesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. Balikesir: 2: 19-45. 2019.

Ali el-Kârî. *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*. İstanbul: 1373.

Altun, Bekir. Selefilik-Vehhabilik ve Türkiye'deki Faaliyetleri, (Yüksel Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, 2015.

Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*. (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî). Kahire: 2002.

Asım Efendi. *Kâmûs Tercemesi*. İstanbul: 1305.

Aydın, Ömer. *Kur'ân-ı Kerim'de iman-amel ilişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.

Aydınalp, Halil. “Kural Dışı Dinî Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 1-36.

Aydınalp, Halil. “Reducing God’s Cosmic Supremacy into a Political Language: How Sovereignty is Misinterpreted within the Radical Perspective”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (Temmuz-Aralık 2010).

Bâkîllânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib. el-İnsâf. Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: 1382/1928.

Bâkîllânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib. *Kitabu't-Temhîd*. Nşr. J. Mc. Carthy S. J. Beyrut: 1957.

Beyzâî, Kemâluddîn Ahmed b. Hasan. *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm*. Nşr. Yûsuf Abdürrezzâk. Mısır: 1367/1949.

Buhârî. Muhammed b. İsmail. *Es-Sahih*. Çağrı Yayınları. İstanbul 1981.

Büyükkara, Mehmet Ali. “Hariciliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik”. Ahmet Emin Dağ. Haz., *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*, İstanbul: İNSAMER, 2016 içinde 13-46.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhul-mevâkıf*, İstanbul: 1321.

Cüveynî, İmâmü'l-harameyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-irşâd ile kavâtu'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*. Nşr. M. Yûsuf Musa ve Ali Abdülmün'im Abdülhamid Mısır: 1369/1950.

Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî'nin İhyâ'sı ile Birgivi'nin Tarikat-ı Muhammediyyesi'nin Mukayesesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4, (2000): 473-478.

Çelebi, Kâtip. *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl* (IRCICA 2010), 3/31.

Dalkılıç, Mehmet. “Eş'arî'ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 2004, 87-119.

Dalkılıç, Mehmet. “İslâm Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslâm Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhabilik/Selefilikle Suçlan-

masının Günümüze Yansımaları”. *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. Balıkesir: 2, 45-76, 2019.

Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. Diyât, 9, II cild, Beyrut: ts.

Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eg’as. *es-Sünen*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 cild, Beyrut: “Cihâd, 95; Sünnet, 15; Vasâyâ, 10.

Emecen, Feridun, “Şehzade Korkud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 205-207.

Ebu’l-Hasen el-Eş’arî. *Makalatü’l-İslâmiyyin ve İhtilafu’l-Musallin*. Çev: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. Türkiye Yazmalar Kurumu Yayınları, 2019.

Furat, Ahmet Hamdi. “Osmanlı Hânedanında Şâfiî Bir Fakîh: Şehzade Korkud (Ganîmet Ahkâmıyla Alakalı “Kitabu Halli İşkâli’lefkâr Fî Hilli Emvâli’l-Küffâr” İsimli Eseri Bağlamında)”. *Ekev Akademi Dergisi* 14/44 (Yaz 2010) 193-212.

Furkan, Faruk. *İslâm Hukuku Açısından Tekfir: Şartları ve Ahkâmı*. Konya: 2010.

Gazzâlî, Ebu Hâmid, *Faysalu’t-Tefrika*. Nşr. Mustafa el-Kabbânî. Kahire: 1901.

Günaydın, Fatma Candan. *İman-amel ilişkisi bağlamında Kur’ân’da Kurtuluş Kavramı*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkihu’l-keîâm fî akâidi ehli’l-İslâm ve tekmilesi*. İstanbul: 1330/1911.

İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*. 5 Beyrut: 1395/1975.

İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 1:8 Beyrut: 1403/1983.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Nşr. M. Fuâd Abdüübâkî. Mısır: 1373/1954, Mukaddime 9; Fiten 1.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-arab*. Beyrut: ts.

İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûatü’r-resâili’l-kübrâ*. Beyrut: 1392/1972.

İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûu’l-fetâvâ*, Riyâd: 1381-1386.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm akaidi ve Kelâm’a Giriş*. Ensar Yayınları, İstanbul: 2006.

Kılavuz, A. Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: 1982.

Kılavuz, A. Saim. *İman Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi*. İstanbul: 1984.

Kılıç, Filiz. “Osmanlı Hanedanından Bir Şair: Şehzade Korkut”. *bilig-2/ Yaz’96*, 203-219.

Korkud, Şehzade. *Şerhu elfâzi’l-küfr*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289.

Köksal, Asım Cüneyd. “Osmanlı’da Âlim Bir Şehzade: Korkud”, *Beyaztarih*, www.beyaztarih.com (Erişim: 04.10.2019).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut: 1970.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahih*, 5 cild. Nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Mısır, 1374-1375/1955-1956, İmân, 1, 8, 24, 38, 40, 41, 60, 82, 84.

Nesâî, Ebû Abdîrrâhmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 cild, Mısır," 1383/1964, İmân, 18.

Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*. Nşr. Claude Seleme. Dimeşk: 1990.

Önal, Recep. "İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018): 2404-2437.

Özsoy, Seda. "Osmanlı Devleti'nin Yeniliklere Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme: Birgivi Ve Bid'at". *Dört Öge*, 3 (2013): 103-115.

Parladır, Halil Saim. "Halk Dinî Ortodoksi ile Karşılaştığında: İmam Birgivi Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2014): 65-86.

Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 193-198.

Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.

Şehristânî, Muhammed b, Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. II cild, Nşr. M. Seyyid Geylânî. Beyrut: 1395/1975.

Şehristânî, Muhammed b, Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*. Nşr. Alfred Guillaume, Bağdat, ts.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 cild, Kahire, 1381/1962, Birr, 61; İmân, 4, 11, 18; Tefsir, 5.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "II. Bâyezid'in Oğullarından Sultan Korkud", *Osmanlı Hanedanı Üstüne İncelemeler* (Seçme Makaleler 2) içerisinde, 157-214.

İMAM MÂTÜRÎDÎ'DE AKIL, İNSANÎ DOĞA (TAB') ve FITRAT* REASON, HUMAN NATURE (TAB') AND FITRAH ACCORDING TO IMAM AL-MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 12.12.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

@ OSMAN NURİ DEMİR

DR.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI / VAİZ

orcid.org/0000-0001-9701-6655

osmannuridemir@hotmail.com

ÖZ

Bu makale, akıl, doğa ve fitrat kavramlarını ve aralarındaki ilişkiyi Ehl-i sünnetin kurucu âlimlerinden ve İslâm kelâmının en önemli isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bakış açısıyla incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda makalede şu sorulara cevap aranmaktadır: İnsanoğlu için aklın fonksiyonu ve önemi nedir? İşlevsel olmayan akıl, insanî aklın var edilişiyle hedeflenen gayeye ulaştırabilir mi? İnsan doğuştan bir tabiata sahip midir? Şayet varsa insanoğlunun bu verili doğasının değişmesi mümkün müdür ve onun akli ile doğası arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Fitrat kavramı akıl ile doğa arasında hangi pozisyonda yer almakta ve ne anlam ifade etmektedir? Eğer fitratta değişim imkânı yoksa o zaman fitrat ve misâkla ilgili nasların nasıl yorumlanması gerekir? Bütün bu sorulara Mâtürîdî'nin verdiği cevaplar ve onun konu hakkındaki fikirleri muasırları ve takipçileri arasında ne oranda karşılık bulmuştur? İşte bu makalede bunlar ve benzeri sorulara Mâtürîdî'nin verdiği yanıtlar ve geliştirdiği çözümler incelenmekte ve onun düşüncelerinin farklı izdüşümlerine işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Akıl, İnsanî Doğa, Çatışma, Fitrat.

* Bu makale Dr. Osman Nuri Demir tarafından Prof. Dr. Hülya Alper danışmanlığında hazırlanan "Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru" isimli doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from the doctoral thesis titled "Mâtürîdî's Perception of Human Being" prepared by Dr. Osman Nuri Demir under the supervision of Prof. Dr. Hülya Alper.

ABSTRACT

This article aims to study the concepts of *aql*/reason, nature and *fitrah* (innate disposition) and their relationship to each other from the point of view of Imam al-Mâtürîdî (d. 333/944), one of the founding scholars of Ahl al-Sunnah and one of the most important figures of Kalâm/Islamic Theology. In this context, the article seeks answers to the following questions: What is the function and importance of reason for human beings? Can the non-functional reason/mind lead a person to the intended purpose for the creation of the mind? Does man have a nature from the birth? Is it possible, if any, that this given nature of man can change, and how does it relate to their mind and nature? What position does the concept of *fitrah* stand between mind and nature and what does it mean? If there is no possibility of change in *fitrah*, then how should we interpret the texts related to the *fitrah* and *mîsâq/covenant*? How did Mâtürîdî's answers to all these questions and his ideas on the subject were reacted among his peers and his followers? In this article, the answers given by Mâtürîdî to these and similar questions and the solutions he developed are examined, and different projections of his thoughts are pointed out.

Keywords: Kalâm, Mâtürîdî, reason/*aql*, Human Nature, Conflict, *Fitrah*.

REASON, HUMAN NATURE (TAB‘) AND FITRAH ACCORDING TO IMAM AL-MĀTURĪDĪ

SUMMARY

In this article, the concepts of ‘aql, nature and fitrah are examined in the perspective of the thoughts of Imam al-Māturīdī (d. 333/944), one of the most important figures of the Islamic Kalām and one of the founding names of the Ahl al-Sunnah. Undoubtedly, the views of Māturīdī on the nature and fitrah of human, who is known for his emphasis on ‘aql and freedom, also support his general thought. In this context, his position in the Islamic thought tradition is tried to be determined in the article by the meanings that Māturīdī attributes to the aforementioned concepts and the way he interprets the relationship between these concepts.

According to Māturīdī, ‘aql is the most supreme thing possessed by human, as it is their most valuable ability for freedom. As an intelligent being, human is made privileged not only by having reason, but also by reaching the truth by using their ‘aql. Their own being, the universe, the good, and the evil were all created for directing an intelligible being to reach the knowledge of the creator in the end. In essence, human is obliged to reason. Asking human not to reason means to ask them to abandon their original and unique nature, in other words, to deny their existence. As a matter of fact, when faced with such a situation, the ‘aql itself shows a tendency to resist the neglect of its use, and does not consent to be ignored. Human also knows that the feeling that inspires them not to use their ‘aql and think is nothing but a demonic specter. However, the purpose of such an act, which can be expected from the devil, is to prevent the person from collecting the fruition of the ‘aql and make them fear from using their mind –a divine trust given to them.

For this ‘aql, he thinks that the ‘aql that is not used in accordance with its purpose will cause satire, not praise, because the ‘aql he draws attention is the functional and all-duty, namely that is the ‘aql that is used by the owner as a means of information and mediates the achievement of the human by obtaining the information. Nevertheless, Māturīdī also takes into account the possibility of the mistake of the ‘aql, and argues that several human vulnerabilities may cause inaccuracy in determining wisdom. Likewise, according to him, lust, hope, intensity of pleasure, pain and suffering, and many other reasons may prevent the mind from making the right decision. One of the

reasons why Allah sent prophets is to direct people to raise doubt for such reasons.

Mâturîdî does not see human as a pure good being or accept that human has an absolute good nature. According to him, man is born with a nature that is prone to good and evil, with the possibility of choosing either of them. In this sense, Mâturîdî is of the opinion that human has a given nature and that he has a dual nature structure. Accordingly, human has a nature that desires some things, finds them nice and attractive, and sees them well. At the same time, human has been created with a nature that hates, fears, runs away, abhors, and perceives them as cheesy, evil, and ugly. On the other hand, according to Mâturîdî, human nature is not constant or unchangeable. In this context, Mâturîdî thinks that human nature may change under the guidance of religion. because according to him, it is possible for human nature to change through education, ascetism, abstinence and the abandonment of habits, and undergo a change in a positive or negative way.

As a matter of course, conflicts occur between this given nature and mind of human from time to time, who can grasp everything by their own being and evaluate the affairs according to their results. In this ongoing conflict between human nature and mind, humankind is subject to not their nature but their mind. In this context, the following expressions of Imam al-Mâturîdî in Kitâb al-Tawhid indicate the conflict of mind and nature as well as how to resolve this conflict: "Human was created by possessing nature and 'aql. Nature may not want something as it considers it ugly and abhors it. There may be sometimes an agreement between mind and nature, and opposition at others. In this case in order for truth to come to light, it is necessary to reason (evil eye) and contemplate (deliberation) as a matter of course."

The fitrah in the thought of Mâturîdî is that all beings testify tawhid by their fitrah. Because Allah has put traces for beings to bear witness to the existence and unity of Himself in everything He has created. So to speak, the Creator has stamped the existence and unity seal of Himself on every creature. However, the ignorant and stubborn people cannot realize that the creation witness to the existence and unity of Allah because they do not contemplate on their own creation.

GİRİŞ

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) eserlerinde insanı kapsamlı bir incelemeye tâbi tutmuştur. O, insanı hem ruh, nefis ve beden ilişkisi itibarıyla¹ hem de insan bedenine doğuştan yerleştirilen akıl, tabiat ve fitrat gibi özelliklerin mahiyetlerini ve aralarında bulunan ilişkinin keyfiyetini araştırma konusu yapmıştır. *Kitâbü 'l-Tevhîd* ve *Te'vilâtü 'l-Kur'ân*'ın tamamı okunarak hazırlanan bu makalede Mâtürîdî'nin mezkûr kavramlara yüklediği anlamlar tespit edilerek onun bu kavramlar arasında kurduğu ilişki ortaya konulacak ve sahip olduğu bu özelliklerin insan hayatındaki reel yansımalarına işaret edilecektir.

I. AKIL: İNSANIN İNSANİYETİ

Akıl, insanoğlunun sahip olduğu en yüce şey, en değerli yetenektir.² Âlemde insan varlığını değerli kılan ve kendisinden önce var edilenlerden onu ayıran bu anlamda insanın insanîyetini sağlayan şey akıldır. Çünkü İmam Mâtürîdî'ye göre insanın yaratılışından önce evrende aklın insana sağladığı temyiz gücüne sahip başka bir varlık bulunmamaktadır.³ Zira varlığın ve onu idare edenin bilgisine ulaşmak, hamdin ve üstün bilgilerin kadrini ve bunların zıtlarını bilebilmek ancak kendisine akıl yüklenen ve temyiz gücü lütfedilerek mükerrer kılınan insanoğlunun yaratılması ile mümkün olmuştur.⁴

¹ Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Kader* 17/1 (2019), 228-254.

² “العقل الذي هو أعز ما في البشر” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü 'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 2: 23.

³ İmam Mâtürîdî muhtemelen burada ya melekler ve cinlerden sarfınazar ederek insan dışında dünyevî varlık olarak bitki ve hayvanları dikkate almak suretiyle ya da insanın akli ve temyiz gücü ile melek ve cinler de dâhil olmak üzere bütün yaratılmışlardan farklı olduğuna işaret etmek üzere böyle bir açıklama yapmaktadır.

⁴ إذ لم يكن قبل ذلك من له التمييز. ومعرفة الملك والسلطان وقدر العلم بالمحامد والمعالي وأضداد ذلك إنما يكون بأولئك الذين ركب فيهم العقول وأكرموا بالتمييز” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü 'l-Kur'ân*, 5: 370; Aklın insan-

Âdemoğlunun mükerrerrem kılındığını belirten “Andolsun, biz insanoğlunu mükerrerrem kıldık...” mânasındaki âyetin⁵ tefsirinde insanoğlunun şerefli bir varlık oluşunun sebeplerini sayan İmam Mâtürîdî, bu nedenlerin başında insan varlığının akıl ile donatılmasını (*rakkebe*)⁶ zikretmiştir. Mâtürîdî buna gerekçe olarak; insanın aklıyla yüce olan şeyleri bayağı olanlardan tefrik etmesini, onunla iyi ve kötü şeyleri bilmesini, hikmetli ve hikmet dışı (sefeh) fiilleri birbirinden ayırmasını, hayır ve şer olan hususları öğrenmesini göstermiştir.⁷ Mâtürîdî’den önce Câhız da insanın kerîm tabiatını akılla donatılmış (*rakkebe*) olmasıyla⁸ ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmiştir. Her iki âlimin de bu fiili bilinçli olarak tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Câhız ve Mâtürîdî’nin bu kelime ile yaratılışa insanın nasıl şekillendirildiğinden bahseden “Terkibini de dilediği gibi yaptı.”⁹ mânasındaki âyete göndermede bulunarak aklın insan oluştaki önemine, insanın aklın terkibiyle yani ona aklın yüklenmesiyle kıymet kazandığına, insan varlığının akılla üstünlük sağladığına ve aklın insandaki en üstün şey olduğuna işaret ettikleri düşünülmektedir. Muhtemelen bu tercih daha sonra başkalarınca da kabul görmüş ve Pezdevî ile çağdaş olan Ebû Şekûr es-Sâlimî gibi bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimler de insana aklın yüklenmesini “*rakkebe*” fiili ile ifade etmişlerdir.¹⁰ Ayrıca Câhız *Kitâbü’l-Hayevân*’da yapmış olduğu “İnsan, Allah’ın güzellikte, itidalde, akılda ve cömertlikte diğer bütün canlılara üstün kıldığı saçları olan bir varlıktır”¹¹ şeklindeki tanımında da insan oluşta ve insanın oluşumunda (terkibinde) aklın değerine dikkat çekmiştir. Mâtürîdî, az önce bahsi geçen İnfîtâr Sûresi’nin 8. âyetini¹² “Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık”¹³ âyetiyle bağlantı kurarak açıklamıştır. Böylece İmam Mâtürîdî, insanın diğer canlılardan farklı ve mükerrerrem oluşunu,

da anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü olduğunu belirten Câhız’ın da akla mümeyyizlik vasfını yüklediği anlaşılmaktadır. krş. Câhız, *Kitâbü’l-Delâ’il vel-i’tibâr ‘ale’l-halk ve’l-tedbir*; (Kahire-Beyrut: Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye-Dâru’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1987-1988), 67-68.

⁵ el-İsrâ 17/70.

⁶ “كرمهم بأن ركب فيهم العقول” bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8: 325. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 257, 514; 5: 370; 6: 103; V7: 34, 255, 307; 8: 25; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 254, 266.

⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8: 325.

⁸ “الله قسم لك من الفهم والعقل وركب فيك من الطبع الكريم” bk. Câhız, *Risâle fi’l-meâş ve’l-meâd*, nşr. Abdusselâm Hârûn, Resâilü’l-Câhız içinde (Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1384/1964), 1: 96.

⁹ el-İnfîtâr, 82/8.

¹⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni’l-tevhîd*, nşr. Ömür Türkmen (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017), 50.

¹¹ Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Lübnan: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa, 1384/1965), 5: 484.

¹² “Terkibini de dilediği gibi yaptı.” bk. el-İnfîtâr, 82/8.

¹³ el-İsrâ, 17/70.

bu anlamda göklerin, yerlerin ve diğer canlıların insana musahhar kılınmasını; yaratılışında insana aklın yüklenmiş olmasına bağlamıştır.¹⁴

Fahreddin Râzî'nin naklettiğine göre Ebû Ali el-Fârisî de (ö. 377/987) ilgili âyeti Câhız ve Mâtürîdî'ye yakın bir şekilde yorumlamaktadır. el-Fârisî'ye göre âyet; insanın en güzel şekilde yaratılması (ahsen-i takvîm) yani onun aklı, kudreti ve fikri kabul etmeye hazır (müstaid) bir şekilde var edilmesi, kendisine verilen bu kemâl nedeniyle, onun bütün canlılara ve bitkilere hükmeder pozisyona yükseltilip âlemdeki varlıklardan hiç birinin erişemeyeceği mükemmelliğe ulaştırılması anlamına gelmektedir.¹⁵ Mâtürîdî'nin aksine Zemahşerî ve Ebû'l-Berekât en-Neseî İnfîtâr Sûresi'nin 8. âyetini yorumlarken insan terkihi ile akıl arasında herhangi bir bağ kurmamış ve bu terkihin güzelliğinde aklın önemine ilişkin bir yoruma yer vermemiştir. Onlara göre âyet, insan terkihinin güzelliğine ve insanların iyilik, kötülük, erkeklik, dişilik, uzunluk, kısalık gibi özelliklerine ve bazı akrabalarına benzemesi ya da benzememesi yönlerinden birbirinden farklı niteliklerde yaratıldıklarına işaret etmektedir.¹⁶ Anlaşılan o ki Mâtürîdî'ye göre burada insana ihsan edilen aklın, insanı insan yapan en önemli şey olduğuna, insanın insanîyetini ancak aklını kullanarak gerçekleştirebileceğine,¹⁷ aynı şekilde insan terkihindeki güzelliğin akıldan kaynaklandığına ve insanın akılla mükerrer kılındığına vurgu yapılmaktadır. Buna göre insanın mükerrer oluşu ve insanîyet mânasını gerçekleştirmesiyle, aklını verilmiş gayesine uygun bir tarzda kullanması arasında doğru bir orantı bulunmaktadır. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan şey akıldır. Akıl sayesinde insan iyiyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırıp tanımaktadır.¹⁸ Nitekim akıllı bir canlı olarak insanoğlu, kendisini diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan şeyin akıl olduğunu bilir ve yine bu sayede evreni paylaştığı diğer canlıları yönetme kabiliyetini elde etmiş olur.¹⁹ Çünkü insan akıl yürütmesinin bir neticesi olarak yaratılmışları idare etme özelliğine sahip olmuştur. Akıllı bir varlık olarak insanoğlu diğer varlıklar arasında hem kendisi ve insan türü hem de bütün yaratılmışlar için aklen en elverişli olanı araştırmak, iyi ve güzel olanı bulmak; kötü ve çirkin olandan sakınmakla temayüz etmiştir.²⁰ Akıllı olması insana varoluşsal açıdan üstün olmanın kapılarını aralamış, epistemolojik yönden akıl insanın bilgi ile yücelişine kaynaklık etmiştir.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 92.

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru Fikir, 1981), 31: 71.

¹⁶ Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, (Beyrut: Dârü'l-Mârif, 1430/2009), 1185; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü'l-tenzîl*, nşr. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011), 3: 611.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 251. Ayrıca bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 49, 51-96.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 207, 209.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 207.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17.

Mehâsin ve mesâvîyi bilme ve bunlardan birini tercih etme ehliyetine hâiz kılınan akıl, ontolojik ve epistemik cihetlerde olduğu gibi ahlâki değerler alanında da insanın insaniyetine temel teşkil etmiştir.

Akıllı bir varlık olarak insan sadece akla sahip olarak değil, aklını kullanarak hakikate ulaşabilmesiyle mümtaz kılınmıştır. Kendi varlığının, evrenin, iyi ve kötünün nihayet bunların hepsini Yaratanın bilgisine ulaşmak üzere insan akledebilen bir varlık olarak yaratılmıştır. Özü gereği o akletmekle mükelleftir. Renklerin karışmasında göze, seslerin tanınmaması halinde kulağa başvurulduğu gibi benzer şekilde karışan her şeyin ayırt edilmesi ve doğru bir şekilde algılanması için müracaat edilmesi gereken araç; birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri ayırma özelliğine sahip olan akıldan başkası değildir.²¹ Zira Mâtürîdî'ye göre insanoğlu için akıl yürütmek fitrî bir eylemdir. İnsandan akletmemesini istemek ise ondan zâtî ve biricik tabiatını terk etmesini başka bir ifadeyle varlığını inkâr etmesini talep etmektir.²² Zaten böyle bir durumla karşılaşınca aklın bizzat kendisi, kullanılmamasının ihmaline karşı bir direniş temayülü göstermekte ve muattal bırakılmasına razı olmamaktadır.²³ İnsan şunu da bilir ki ona aklını kullanmamayı ve düşünmemeyi telkin eden his şeytanî vesveseden başka bir şey değildir. Ancak şeytandan beklenebilecek böyle bir davranışın amacı ise kişiyi aklın semeresini²⁴ toplamaktan alıkoymak ve kendisine ilâhî bir emanet olarak verilen akılı kullanma konusunda onu korkutmaktır.²⁵ Meseleyi Mâtürîdî ile aynı düzlemde ele alan ve akletmenin insanda bir yaratılış özelliği olduğuna vurgu yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de insanın ihtiyaç halinde akıl yürütmeye, aklın tefekkür ve istidlâline karşı direnmeye istese bile güç yetiremeyeceğini belirtmektedir.²⁶

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye âlimleri açısından bilgi kaynağı olan aklın eyleme dönüşen, işlevsel²⁷ ve fonksiyonel akıl olduğu ortaya çıktığına göre tersten bir okumayla böyle bir özelliği bulunmayan veya bu özelliği işletilmeyen bir aklın hakiki mânada bilgi sağlamasının ve sahibini doğru yöne iletmesinin beklenmemesi gerektiği şeklinde bir yargıya varmak da yanlış olmayacaktır.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 6, 17.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 190; J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", trc. İlhami Güler, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, der. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 316.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 158.

²⁴ ثمرة العقل

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 208.

²⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 1: 28-29.

²⁷ İşlevsel aklın mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

Varılan bu yargıya, ontolojik açıdan aklın varlığının insanda zorunlu olarak bilgiyi açığa çıkarmadığı hususunu da eklemek gerekir. Zira aklın insana doğuştan zarurî olarak bilgi sağladığı şeklindeki bir çıkarım eksiktir. Böyle bir çıkarıma gitmek belki “bir şeyin bütünü parçasından büyüktür” bilgisi gibi tefekküre ihtiyaç bırakmadan bedîhî (apaçık) olarak gerçekleşen zarurî bilgiler göz önüne alınarak doğru kabul edilebilir. Ancak dumanın görülmesinin ateşin varlığına delâlet etmesi gibi çıkarımla (istidlâl), gayret ve çalışma sonucunda elde edilebilen iktisabî bir başka isimlendirmeye ihtiyarî bilginin gerçekleşmesi akıl sahibi insanın teemmül etmesine, düşünmesine, nazar, istidlâl ve tefekküre başvurmasına yani aklını kullanmasına bağlıdır.²⁸ Kelâm ilminde akıl bu özelliği sebebiylekiye ayrılarak incelenmiştir. Bunlardan ilki doğuştan getirilen ve müktesep akla da temel teşkil eden garizî akıl; ikincisi ise bu akla dayanarak deney, tecrübe, gözlem ve öğrenme yoluyla kazanılan tecrübî²⁹ ya da iktisabî akıldır.³⁰ Ancak aklın kemâli müktesep, bir başka tabirle müstefâd olmasına bağlıdır. Aklın mezkûr şekilde ikili taksimini zikreden Câhız, filozofların matbû aklın ve garizî keremin ancak müstefâd aklın yardımıyla kemâle kavuşabileceği üzerinde görüş birliği içinde olduklarını nakletmektedir. Buradaki ifadelerinden kendisinin de bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.³¹ Nitekim Câhız, insanın kemâl üzere yaratılmasının anlamının ancak aklın müstefâd hale gelmesi ile ortaya çıkacağı görüşündedir. Ebû'l-Hüzeyl de bu ayrıma işaret etmekte ancak o, insanın kendi zâtı ile cansız varlıkları, yerle göğü birbirinden ayırmasına yarayan garizî akli ızdırârî akıl olarak isimlendirmektedir.³² İmam Mâtürîdî ise doğru yolu bulamamaları sebe-

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 61; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 17-18; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-ukûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî (Bağdat: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, 1407/1987), 8-9; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 18-19; a.mlf., *el-Kifâye fi'l-hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları/Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 48-49; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâ-yere fi'l-'akâidi'l-münciye fi'l-âhire* (İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâidi'l-münciye fi'l-âhire* içinde, nşr. Kemâleddin Kârî-İzzeddin Ma'meyş (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004), 41; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk (Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004), 75; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî' de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 59.

²⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 75.

³⁰ Râgîb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, nşr. Ebû Yezîd el-Acemî (Kahire: Dâru's-Sahve, 1405/1985), 169; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 5: 9; Yûsuf Şevki Yavuz, “Akıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1989), 2: 242-244.

³¹ Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde, 1: 96.

³² Eş'arî, *MaKâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980), 480.

biyle Allah tarafından akletmeyen, kör, sağır ve dilsiz kimseler olarak nitelenen kâfirlerin; ya akla ve duyu organlarına sahip oldukları halde akıllarını ve organlarını gereği gibi kullanmadıklarından ya da garîzî olan bu özelliklerini işleterek müktesep hale dönüştürmediklerinden akılsız adedildiklerini belirtmektedir. Ayrıca Mâtürîdî kâfirlerin her iki durumda da akıl ve duyu organlarından usulüne uygun olarak yararlanmadıklarından yani garîzî olan özelliklerini müktesep, işlevsel ve fonksiyonel pozisyona yükseltmemelerinden dolayı bu duruma düştüklerini ifade etmektedir.³³ Beyâzîzâde bu konuyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin (İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî ve çoğu Irak Ulemâsının) naklî bilgi olmasa bile garîzî akıl ve istidlâl yoluyla aklın Allah'ın varlığının bilinmesini gerekli (vâcib) kılacağı konusunda görüş birliği içinde olduklarını aktarmaktadır.³⁴

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî felsefesinde aklın ihmaline ve düşünmenin terkine cevaz yoktur. Yaratıcı, insanın yapısına akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir. Öte yandan hayatın zaruretleri meselâ kişinin müşahede ettiği çeşitli haller, kendi organları, yarar ve zararı insanı istidlâle yönlendirip tefekküre sevk eder.³⁵ Karşılaştığı problemlere çözüm üretme ihtiyacı, bedeni ve çevresine ilişkin faaliyetleri, kendisi ve âlemde alâka duyduğu şeylerle ilgili yarar ve zarar bilinci insan için aklın kullanılmasını zarurî kılmaktadır. Bir başka deyişle varoluşsal özellikleri insanı akletmeye davet etmektedir.³⁶ Ayrıca burada Câhîz gibi Mâtürîdî'nin de insanın ihtiyaçlarının müktesep aklın oluşumundaki konumuna işaret ettiği görülmektedir.³⁷

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 61.

³⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 75.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 210.

³⁶ İmam Mâtürîdî'nin insanın akletmesine ilişkin açıklamaları ve insanın bu özelliğini temellendirirken onun bedeni, çevresi ve diğer varlıklarla olan münasebetlerine vurgu yapması önemlidir. Kuşkusuz insanla diğer varlıkları sözgelimi hayvanları birbirinden ayıran, insana, çevreye ve bilcümle varlığa karşı insanî bilinci geliştiren şey akıldır. Hatta materyalizm, pozitivism ve bunlar gibi düşüncelerin etkisiyle özellikle 19. yy. dan itibaren insan doğasıyla hayvan doğasını eşitleme temayülü gösteren bazı düşünürler bile ister istemez insanın bilinci itibarıyla diğer varlıklardan farklı olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır. Bu anlamda Batı düşüncesinde insan doğası ile hayvan doğasının doğaya karşı geliştirdikleri bilincin farklılığına ilk defa işaret eden de Hegel (1770-1831) olmuştur. Ayrıntı ve krş. Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özünü*, trc. Oğuz Özügöl (İstanbul: Say Yayınları), 2008, 35; G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, trc. Önay Sözer (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011), 63; a.mlf. *Tinin Görüngübilimi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: Idea Yayınları, 1986), 60; Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, trc. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 1995), 106.

³⁷ Câhîz'in konuyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fî'l-tefsîr-Dirâse fî kadıyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*,

Aklın yegâne görevinin insana bilgi akışını sağlamak olduğu da düşünülmemelidir. Akıl bir taraftan nazar, istidlâl ve kıyasla hakikatin bilgisine ulaşırken öbür yandan teemmül, tefekkür ve düşünme yoluyla sahibini âkıbete yani asıl gaye olan âhiret hayatına hazırlamalıdır.³⁸ Mâtürîdî'ye göre tefekkür eden insan bilir ki dünya zevâle mahkûmdur ve insanın kalıcı karar yurdu için azık biriktirmesi gerekir. Böylece insan, akli sayesinde uzak ve bâkî olan âhireti; yakın ve muvakkat olan dünyaya önceler ve akıllı bir kimseden bekleneceği üzere bütün gücüyle ebedî yaşam yurdunda kendisini sıkıntıya sokacak durumlardan kurtulmak için çalışır.³⁹ Yoksa akıl insana sadece dünyada bedensel ve şehvânî arzuları tatmin edecek yolları göstermek, daha iyi, daha rahat, daha fazla lüks, çok daha konfor içinde yaşamasını sağlamak için verilmemiştir. Bizatihi aklın kendisi durumun böyle olmadığına şahittir. Çünkü insanın dışındaki diğer varlıklar akıldan yoksun oldukları halde ne dünyada bu ihtiyaçlarını gidermek için akla gerek duymaktadırlar ne de âkil olmanın olumsuzlukları arasında değerlendirilebilecek; geçmiş yaşantılarına ilişkin üzüntü ve sevinç hissine ve gelecekteki hayatlarına dair kaygı ve endişe duygusuna sahiptirler. Bu yönüyle onlar belki de aklını kullanmayan ve sadece bedensel ihtiyaçlarının teminine odaklanan bir insana kıyasla - görece olarak- daha mutlu şekilde hayat sürebilirler. Mâtürîdî açısından böyle bir hayatın tercih edilmesi akli ve akıl sahibini küçültmek, onları bayağı şeylerle meşgul etmek anlamına gelmektedir.⁴⁰ Bununla beraber Mâtürîdî, akla uymayan kişinin hayvânî hislere yenik düşmesinin ve insana uygun olmayan davranışlara yönelmesinin de kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

Bu bağlamda günümüzde türlü vasıtalar, kitle iletişim araçları ve sosyal medya vasıtasıyla empoze edilen hazzın kutsallaştırılması, aklın ve insanın akıl varlığı yönünün ötelenmesi, şehvet ve arzuların sınırsızca tatmini, insanın tensel özgürlük adına bedensel arzu ve isteklerinin esaretine teslim edilmesi, düşünsel özgürlüğün kaynağı olan aklın hayvânî yönelimlere araç ve bu eğilimlerin kısılcacında tutsak edilmesinin Mâtürîdî'nin insan tasavvuru açısından kabul edilebilir bir yanı olmadığını ifade etmek gerekir.

(Beyrut: ed-Dârü'l-Beydâ), 1998, 51.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 368-369.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 24, 245.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 56-57.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 41; 3: 173. Ayrıca Mâtürîdî aklın yanı sıra ihtimalini de daima göz önünde tutar. Bu sebeptendir ki Mâtürîdî bir takım beşeri zafiyetlerin, hikmeti tayin etmede isabetsizliğe neden olabileceğini ileri sürer. Aynı şekilde ona göre genel mânada şehvet, ümit, hazların yoğunluğu, acı ve ıstıraplar ve daha birçok neden aklın doğru karar vermesine engel olabilir. Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyaç duyulmasının nedenlerinden biri de insanın bu gibi sebeplerden dolayı şüpheye düşmesidir. Ayrıntı için bk. Hulusi Arslan, *Mâtürîdî'de İnsanın Yarattığı Hikmeti* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013), 106-107.

II. TAB' (DOĞA): İNSANIN DİĞER YÜZÜ

İmam Mâtürîdî, insan doğası anlamında çoğunlukla tab' bazen de aynı mânayı karşılamak üzere başka İslâm âlimlerinin de kullandığı nefis⁴² ve hevâ⁴³ kavramlarını tercih etmektedir. İnsana akılla beraber bazı arzular da doğuştan yüklenmiş ve insanoğluna, bünyesindeki bu arzulara meyleden bir tabiat verilmiştir.⁴⁴ İnsan lezzetli, süslü ve erişilmesi kolay gelen şeyele-re meyleden, yöneldiği nesne ya da fiili gerçekte güzel değilse bile güzel olarak algılayan; buna karşılık kendisine zarar ve elem verecek şeylerden kaçınan; meylettiği şeylerin aksine kaçındıklarından nefret eden bir tabiat-ta yaratılmıştır.⁴⁵

Bu yönüyle insan, içindeki ses tarafından sadece iyiye ve güzele davet edilen; çirkin ve kötüyü seçme imkânı verilmeyen tek kutuplu bir varlık değildir. Bir akıl ve irade varlığı olarak temayüz eden insanın diğer yüzü onun çift kutupluluğuna; aklının yanında farklı eğilimlere sahip bir tabiatının da bulunduğu işaret etmektedir. Akıl varlığı kimliğiyle öne çıkan insanın aynı zamanda yadsınamaz bir doğasının da bulunduğu yani aklî tarafına ilâve olarak bir de tabiat varlığı yönünün mevcudiyeti de Mâtürîdî tarafından kabul edilmektedir.

Mâtürîdî'nin insanın bir doğasının bulunmadığına ilişkin herhangi bir açıklama yapmaması, bu açıdan konuyu tartışmaya açmaması, başkalarından da bu mânaya gelebilecek olumsuz bir aktarımda bulunmaması İmam Mâtürîdî'nin olumlamanın ötesinde insanî doğanın varlığı konusunda tereddüt etmediğini göstermektedir.

Öte yandan Mâtürîdî, düşünce tarihinde insanî tab'ın varlığına işaret etmede ilk olmadığı gibi bu hususta yalnız da değildir. İnsanın tab'ı meselesi Mâtürîdî'den önce ve sonra da filozofların ve mütekellimlerinin gündemini meşgul etmiştir. Meselâ Câhiz *Kitâbü'l-Hayevân*'da ve farklı risâlelerde insan tab'ının varlığına işaret etmiş ve özelliklerine dikkat çekmiştir. Câhiz, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*'da konuya ilişkin olarak; Allah'ın mah-lûkatı yarattığını ve tabiatlarına faydalı olan şeyleri elde etme ve zararlı olanlardan kaçınma sevgisini, tersine durumlara karşı da onların doğasına nefret etme duygusunu yerleştirdiğini belirtmekte; bu tabiatın insanlar ve hayvanlar arasında ortak olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.⁴⁶

Aynı şekilde *Fusûl*'de insanın doğası itibarıyla fazilet veya rezilet du-

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3: 16; 4: 312; 7: 322; 17: 42, 307-308.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 289-290; 4: 312; 7: 322; 17: 42, 307-308; Râgıp el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi bazı âlimlerin de tab' yerine "hevâ" kavramını kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 92-95.

⁴⁴ "رُكِبَ فِيهِمْ مِنَ الشَّهَوَاتِ وَمِيلَ الطَّبِيعِ إِلَيْهِ" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 9.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 255; 16: 101; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354.

⁴⁶ Câhiz, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1: 102; krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 407.

rumlarına meyletmesinin mümkün olduğunu dile getiren Fârâbî'nin de Câhız ve Mâtürîdî gibi insanın iyiye ve kötüye meyyal çift kutuplu bir tabiatta yaratıldığını düşündüğü anlaşılmaktadır.⁴⁷

Aslında benzer yaklaşımların Batı düşüncesinde de var olduğu görülmektedir. Nitekim insanî doğanın tüm insanları ölümden kaçınmaya sürüklediğini belirten Thomas Hobbes (1588-1679) insanın doğuştan yarar verene yönelen ve zararı dokunandan kaçınan bir doğayla var olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁸

Zaten dinî ve felsefî gelenekte insan doğası etrafında cereyan eden tartışmalar böyle bir tabiatın varlığını sorgulamaktan ziyade genelde varlığı kabul edilen insanî doğanın keyfiyeti etrafında yürütülmüştür. Meselâ doğanın canlılar arasında eşit yahut farklı oluşu, insanın tabiatı itibariyle yansız mı⁴⁹ yoksa tek kutuplu yani yalnız iyi veya tamamen kötü mü olduğu, ya da hem iyi hem de kötüye yatkın çift yönlü bir tabiata mı sahip olduğu gibi hususlar hakkında tartışma yapılan problemlerdendir.⁵⁰

Başka bir ifadeyle Platon⁵¹ ve öğrencisi Aristoteles'ten⁵² itibaren birçok

⁴⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-münezia*, nşr. Fevzi M. Neccâr (İran: Mektebetü'z-Zehra), 1405, 30-31; a.mlf., *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. Sahbân Halîfât (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 180-181.

⁴⁸ Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, trc. Cihan Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 4.

⁴⁹ İnsan tabiatının nötr ya da tabula rasa (boş sayfa) olduğu iddiası hakkında ayrıntı için bk. Steven Pinker, *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı*, trc. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 18-21.

⁵⁰ İnsan doğasının varlığı ve nasıllığı üzerine farklı değerlendirmeler için bk. Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, trc. Suat Başar Çağlan (Konya: Literatürk, 2012), 33-37; Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, trc. Elif Yıldırım (İstanbul: Roman Oda Yayınları, 2017), 5, 7-30; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, trc. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 17-20; Thomas Hobbes; *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, trc. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 94; a.mlf., *Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*, 4; John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap*, trc. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 11; Edward O. Wilson, *İnsanın Doğası İnsanın İnsan Olma Serüveni ve Doğasına Dair Eşsiz Bir Yolculuk*, trc. Belkıs Çorakçı Dişbudak (İstanbul: Thales, 2017), 1-11; Marshall Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, trc. Emine Ayhan-Zeynep Demirsü (İstanbul: Bgst Yayınları, 2012), 9-12; Olkan Senemoğlu, *Marx'ı Yeniden Düşünmek İnsan Doğası Toplum ve Özgürlük* (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 101, 133-143; a.mlf., "Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi", *İnsan & Toplum*, 7/1 (2017): 188-191; Semra Tüfenkçi, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 9-11; Yavuz Kılıç; *"İnsanın Doğası" Kavramı Üzerine Bir Çalışma* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2004), 46-63.

⁵¹ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001), 359a-360a.

⁵² Aristoteles, *Nikamagos'a Etik*, trc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 1103a-15.

düşünürün nasıllığı hakkında farklı yargılara sahip olsalar bile insanî doğanın varlığı temelinde büyük ölçüde ittifak halinde oldukları görülmektedir. İnsan tab'ının varlığı hakkında bir anlamda görüş birliği oluştuğunu ve İmam Mâtürîdî'nin de bu görüş içinde yer aldığını ifade ettikten sonra artık İmam Mâtürîdî konuya yaklaşımının ayrıntılarına girebiliriz.

Mâtürîdî insanın ikili tabiata sahip olduğu görüşündedir. İnsan verili olarak doğuştan bazı şeylere karşı arzu ve şehvet duyan, hoş ve sevimli bulan, iyi ve güzel gören tabiattadır. Aynı zamanda insan bazı şeylerden de nefret eden, korkan, uzaklaşan, tiksinen ve onları sevimsiz, kötü ve çirkin olarak algılayan bir doğaya sahip olarak yaratılmıştır.⁵³

Mâtürîdî insanın nötr bir tabiatının olduğunu kabul etmemekte yani insan tabiatını insanoğlunun engin hayal gücü ve deneyimleri ile işlenmeye hazır boş bir sayfa olarak görmemektedir. Dolayısıyla Latince bir terim olan ve genelde John Locke'a (1632-1704) atfedilen "tabula rasa" (boş tablet) kavramı⁵⁴ ile ifade edilen yansız bir doğa anlayışı Mâtürîdî açısından geçersizdir. Ancak insanın bilmesi söz konusu edildiğinde İmam Mâtürîdî açısından tabula rasa kavramının doğruluğu kabul edilebilir. Mâtürîdî, "Sizler hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı."⁵⁵ âyetinin tefsirinde kendilerine bilgi edinme yolu verilen, bilgi verilmiş gibidir yorumunu yapar. Burada insanın hiçbir şey bilmez bir şekilde dünyaya geldiğine dikkat çekmekte ve insanoğlunun doğuştan bilen değil bilme kabiliyeti olan bir varlık olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

Çift kutuplu insanî doğanın niteliklerini incelemeye geçmeden önce; insana niçin böyle bir tabiatın verildiğini sorgulamak gerekir. Vâki olacak böyle bir sorunun cevabının Mâtürîdî'nin varlık sınıflandırmasında, imtihan olgusunda ve insanın yapısında aranması uygundur. Mâtürîdî'ye göre insana, çoğu zaman aklın karşısında duran bir doğanın verilmesi insanın insan olma imtihanına uygun bir yapıda yaratılmasıyla alâkalıdır. Meselâ insan neden melek tabiatında değildir de insandır ya da birtakım behimî ve şehvî yönelimlere sahipken neden ona bunlara her zaman yönelmesine ve diğer canlılar gibi sınırsız zevk almasına engel olan bir de akıl verilmiştir? Mâtürîdî bu soruları insanın insaniyeti temelinde cevaplandırmaktadır. Yani akıl ve doğaya sahip insanı günah işlemeyen, kötü ve çirkine yönelmesi mümkün olmayan bir tabiatla yaratılan meleklerden farklı ve fert

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255; 16, 101; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354.

⁵⁴ Steven Pinker, *Boş Sayfa*, 22.

⁵⁵ en-Nahl, 16/78.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 160-162. Tabula rasa düşüncesine insanın dünyaya bilgi yüklenmiş olarak gönderilmediğini ifade etmek üzere bazı İslâm âlimlerinde de rastlanmaktadır. Gazzâlî'nin de bu görüşü kabul edenler arasında olduğu ifade edilmiştir. bk. Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 327-328; krş. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1434/2013), 46.

bazında üstün kılan şey onun günaha meyyal,⁵⁷ iyi ve kötüye eğilimli bir tabiatla iken günahattan, çirkin ve kötüden aklıyla sakınabilmesidir. Ayrıca insanoğlunun işlediği günahattan pişmanlık duyup tövbe edebilmesi, düştüğü hatadan dönebilmesidir. Behimî hislere sahip olmasına rağmen insanı hayvanlardan ayıran husus da onun bu doğasının arzularına hudutsuzca uymasına engel bir aklının bulunmasıdır.

Ayrıca Mâtürîdî yaratılışı gereği günah işlemeyen kimsenin övgüyü hak etmediğine dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre şayet bu gibi durumlarda övgü lüzumlu hâle gelseydi yaratılışı gereği âsi olamayan bütün ölülerin ve hatta hayvanların övülmesi gerekirdi. Hâlbuki böyle bir düşüncenin hakikatten uzak olduğu açıktır.⁵⁸

İmam Mâtürîdî'ye göre emredilen hususların çoğu insan tabiatına aykırıdır. Buna rağmen insanın, doğasının arzuladığı şeyleri terk etmesi ve Yüce Allah'ın rızasına uygun biçimde insan tabiatına zıt olsa bile ilâhî talebi yerine getirmesi gerekmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bir şeyin nefis ve tabiatça hoş görülmemesi onun akıl ve din açısından tercih edilmesiyle gelişmemektedir.⁵⁹

Peki, insanın neden bir doğası bulunmaktadır? İnsanoğlunun dünyevî ihtiyaçlarını karşılaması, neslin devamı, bedenlerin canlılığı ve kıvamı, ecel vaktine kadar hayatın sürmesi insanî doğanın bu gibi şeylere meyilli bir şekilde yaratılması ile mümkün olmaktadır. Şayet insan doğası bunlara meyilli olmasa idi dünyevî hayat sürdürülemezdi ve insan tadı acı olan ilaçtan veya şiddetli bir imtihandan kaçtığı gibi bunlardan da kaçınabilirdi.⁶⁰

Burada Mâtürîdî'nin vurguladığı başka bir hususa da dikkat çekmek gerekir ki o da insanın doğası itibarıyla arzu duyduğu hayatî şeylerden dünyevî işleri idare edebilecek, hayatı idâme ettirebilecek ölçüde ve meşru⁶ şekilde yararlanması gerektiğidir. Aslında Mâtürîdî burada hem insanın tamamen arzularını köreltmesini yanlış gördüğünü ifade etmekte hem de onun arzularının peşinde bir hayat sürmesinin de yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Esasen sınırsız zevk ve lezzet yeri dünya değil cennettir.⁶¹ Dolayısıyla insanın dünyevî ve shevî eğilimlerini bu hayatında araç mesabesinden çıkarıp amaç haline dönüştürmesi doğru ve olumlu bir davranış değildir.

Mâtürîdî insanların farklı tabiatlarda yaratılmasını; onların çeşitli şekillerde imtihan edilmeleriyle, dünya hayatının devamı, menfaat ve bilgilerin

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 94, 106.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 103.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 257, 265; İmam Gazzâlî de insanın melek ve hayvan arasında bir tabiatla yaratıldığını belirtmektedir. krş. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1964), 209.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 47.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 46-47.

temini ve paylaşımı için bunun gerekli olmasıyla açıklamaktadır. Allah insanları farklı gayret ve tavırlarda yaratmış; onların tamamını ulvi işleri arzulayan, konumu yüksek mesleklere rağbet eden ve isminin yüceltilmesini isteyen tek bir insan tipinde halk etmemiştir. İnsanlardan bazıları konumu yüksek olmayan işlere ve mesleklere rağbet etmektedirler. Meselâ bir kısmı haccamlığa (hacamat yapan kimse), bir kısmı deri tabaklamaya, diğer bir kısmı ise dokumacılığa meyletmiştir.⁶² Sosyal hayatta ihtiyaç duyulan mezkûr mesleklere ve benzer iş kollarına yönelenlerin bulunması dünya hayatında olası bazı sıkıntıları da ortadan kaldırmakta, iş ve işlemlerin iş-bölümü ile yürütülmesini sağlamaktadır.

Fârâbî'ye göre de insanlar doğalarının yatkın olduğu şeyi yaparlar ve mecbur olmadıkça başka bir şeyle uğraşmazlar. Bu anlamda Fârâbî'ye göre meselâ melikler sadece iradeleri ile melik değildir. Bilakis onlar tabiatlarıyla da meliktir. Aynı şekilde hizmetçiler ilk olarak tabiatlarıyla, ikinci aşamada ise iradeleriyle hizmetçi olmuştur.⁶³ Ayrıca *Tahsilü's-saâde*'de insanların farklı tabiatlarda yaratılmalarının dünya hayatının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için gerekli olduğunu belirten Fârâbî'nin de bu hususta Mâtürîdî ile benzer düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴

Peki, o zaman farklı tabiatlarda ve eşit olmayan şartlarda yaratılanlar nasıl aynı imtihana tâbi olabilir, şeklinde bir itiraz gelebilir. Ancak imtihanın herkes için aynı olmadığı, kişinin içinde bulunduğu şartlara göre mesuliyet alanının belirlendiği; bir anlamda her insanın bir başkasıyla değil, konumuna göre kendi kendisiyle yarışmasından sorguya çekileceği düşünüldüğünde şüphesiz böyle bir itiraz geçersiz sayılacaktır.

Mâtürîdî insanın bazılarına Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen aceleci (*'acel*),⁶⁵ cimri (*katîr*),⁶⁶ hırslı ve sabırsız (*helû'a*)⁶⁷ gibi olumsuz özelliklerini insan tabiatı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Meselâ insan, tabiatı itibarıyla kötülük karşısında kolayca tahrik olabilen,⁶⁸ zayıf tabiatlı,⁶⁹ zorluklardan hoşlanmayan,⁷⁰ meşakkati görünce sıvışan,⁷¹ günah işlemeye⁷² ve unutkanlığa meyyal,⁷³ bolluk ve genişliği seven; bolluk ve genişliğe ka-

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 236.

⁶³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Ali Bû Melhem (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 69-70.

⁶⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 43-44.

⁶⁵ el-Enbiyâ, 21/37; krş. el-İsrâ, 17/11.

⁶⁶ el-İsrâ, 17/100.

⁶⁷ el-Me'âric, 70/19.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 99.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 174, 332-333.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 16.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 149.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 99.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 93.

vuşunca rehavete kapılan⁷⁴ fakat darlık ve sıkıntıda Allah'a sığınan bir varlıktır.⁷⁵ Yine insan savaştan korkan,⁷⁶ malını, canını seven,⁷⁷ ölümden nefret eden,⁷⁸ bekâ ve ebedilik arzusuna sahip bir canlıdır.⁷⁹ İnsan doğası tasadduk etmekten hoşlanmaz,⁸⁰ bütün zararlı ve eziyet verici şeylere düşmanlık eder.⁸¹ Ayrıca insan tabiatında nankörlük,⁸² bencillik ve mala düşkünlük,⁸³ acelecilik,⁸⁴ evlilik ve şehvet temayülü,⁸⁵ menfaatine olanı tercih etmek⁸⁶ gibi daha birçok özelliği bulunmaktadır.⁸⁷

Yukarıda sayılan özelliklerinden hareketle insanî doğanın büsbütün kötü olduğu düşünülmemelidir. Çünkü insan doğası itibariyle cesur, cömert, tok gözlü, îsâr hasletine sahip,⁸⁸ âkıbet kaygısıyla nefesine ağır geleni tercih eden,⁸⁹ ibadet ve namaza düşkün,⁹⁰ helalleri hoş gören, haramlardan tiksinen, dinin helal saydığını doğası itibariyle temiz (tayyip) olarak; dinin haram kıldığını tabiatı itibariyle pis (habîs) olarak algılayan bir yapıya da sahiptir.⁹¹

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre insanî doğa sabit, değişmez bir nitelikte de değildir. İnsan tabiatına muhalefet edebilir.⁹² İnsan tab'ının eğitim, zühd, riyazet yoluyla ve alışkanlıkların terkedilmesiyle değişime uğraması, olumlu ve olumsuz anlamda farklılaşması mümkündür.⁹³

Mâtürîdî insan tabiatının değişebileceğinin en güzel örnekliğinin saadet

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 91.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 23; 8: 346.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 179.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 316.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 207; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 104, 276; 4: 501; 6: 84.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 96, 104.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 308.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 106.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 145; 7: 503; 8: 323-324.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 353.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 179; 8: 235; 9: 281.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 316.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 316.

⁸⁷ Ramazan Biçer, "Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004): 41-60.

⁸⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de îsâra örnek olarak zikredilen ensarın muhacirlere karşı sergilediği tutumu Mâtürîdî tab'a muhalefet ekseninde yorumlamaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 76.

⁸⁹ Mâtürîdî Hz. Yûsuf'un zindanı şehvî davete tercih etmesini buna örnek olarak göstermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 322.

⁹⁰ Hz. Peygamber'e namazın sevdirmesi bunun gibidir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 265.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 292-293.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 289-290, 332.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354-355; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 232; 8: 235-236.

asrında yaşandığını düşünmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, ashabını onlar dünyaya bağlandıkları halde zühde; aralarında tefâhur, aşiretlerinin sayısal çokluğu ve kabilelerinin üstünlüğüyle övünme davranışı zuhur etmesine rağmen dinde kardeşliğe ve cömertliğe davet etti. Yine Allah elçisi insanların tabiatlarında var olan ve onlar için âkıbet itibariyle doğru kabul edilmeyip yerilen bütün özelliklerini âkıbete uygun olanlarla değiştirmelerini talep etti. Netice olarak Hz. Peygamber'in davet ve eğitimi ile sahabe özelinde âdetlerin değişebileceği ve tabiata muhalif hareket edilebileceği örneklenmiş ve insanoğlunun tabiatına boyun eğmek zorunda olmadığı bizzat yaşanarak gösterilmiştir.⁹⁴ Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre doğaları itibariyle insandan kaçan vahşi hayvanların, eğitim yoluyla insana alışıp çağrısına cevap vermesi gibi müminler de yaratıldıkları tabiatın dışına çıkıp olumsuz taraflarını izâle ederek başka bir tabiata girmeyi başarabilirler.⁹⁵

III. AKIL VE TAB' ARASINDA İNSAN

Akıl ve doğa esasında birbirinin rakibi ya da hasmı değildir. Akıl tabiatı gereği âlemle ve insanla realist ve epistemik bir ilişki içindedir. Tab' ise yine doğası gereği evren ve insanla fizikî, biyolojik ve çoğu zaman pragmatist bir alâka kurmaktadır. Bu yönüyle akıl ve tab' kendi fonksiyonlarını icra etmek üzere farklı gayelere matuf olarak yaratılmıştır. Ancak icra ettikleri fonksiyonlar aynı tabiatla (âlemde) ve tek bir (insanî) bünyede gerçekleşmektedir. Akıl ve tab' aynı bünyede ve tek bir dış âlemde farklı algılara sahip olarak çoğu zaman birbirleriyle çelişen sonuçlara odaklanmaktadır. Mecra ve muhatapta birlik varken algı ve amaçta muhalefet oluşmaktadır. Sonuç olarak; aynı alanda faaliyet yürüten akıl ve tab'ın gaye, istek ve amaçladıkları netice farklılaşabilmekte dolayısıyla çoğu zaman çatışmaları kaçınılmaz hale gelmektedir.

Henüz ilk insanın yaratılışı esnasında melekler ve Allah Teâlâ arasında geçen diyalog da insanoğlunun akıl ve tabiatı arasında yaşanacak olan bu çatışmaya delâlet etmektedir. Çünkü burada meleklerin taaccübünü tetikleyen şey; onların: "Allah insanoğluna çok büyük nimetler vermişken ve bizim aklımız böyle bir şeyi kabul etmezken; nasıl olur da insan akli Allah'a karşı isyanı yüklenebilir?" sorusuna cevap aramalarıdır. Allah Teâlâ'nın bu soruya⁹⁶ verdiği cevap⁹⁷ insanın imtihan gereği akıl ve tab' çatışması yaşayacağına işaret etmekte ve şu anlama gelmektedir:

"Ben âdemoğullarını tabiatlarına yerleştirilen ve nefislerine baskın ge-

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 232.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354-355; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 303-304.

⁹⁶ Burada meleklerin şaşkınlığını açığa çıkaran şey, onların Allah Teâlâ'ya yönelttikleri: "...Orada kan dökecek ve fesat çıkararak birini mi yaratacaksın?..." meâlindeki sorudur. Bk. el-Bakara, 2/30.

⁹⁷ "...Şüphesiz ki ben sizin bilmediklerinizi bilirim." bk. el-Bakara, 2/30.

len şehvetlere rağmen imtihana tâbi tutacağımdan; çeşitli gaffetlere maruz kalacaklarından, düşmanlarının çokluğu ve arzularının baskısı yüzünden onlara daima uyanık kalmak ve bilinçli olmak zor gelecektir. Tâbi tutulacakları imtihan çok çetin olacağından, onlar sözü edilen kötülükleri yapabileceklerdir.”⁹⁸

İmam Mâtürîdî’ye göre Allah insanoğluna dünyada şehvet ve lezzetleri idrak edecek bir tab‘ ve işlerin âkıbetini ve neticelerini algılayabilecek bir akıl vermiş fakat tab‘dan farklı olarak akli dikkat, teyakkuz ve basiret yönünden ziyadeleştirmiştir.⁹⁹ Allah insanda yarattığı tabiata güzellik ve menfaate karşı sevgi duyma ve onları elde etme isteği vermiştir. İnsan tab‘ına kötü ve zararlı şeylerden nefret etme ve kaçınma özelliği de verilmiştir. Sonra Allah insanoğlunu tab‘an yöneldiği veya kaçındığı şeylerle imtihan etmiştir. Meselâ insanî doğa mal ve servet biriktirmeye düşkün olduğu halde Allah insana sevdiği şeylerden infak etmeyi emretmiştir. Burada insan cimrilikten korunmak, sevaba erişmek ve kurtuluşa ulaşmak için harcamaya yapmaya yani yaratıldığı tabiata muhalefet etmeye davet edilmiştir.¹⁰⁰ Oysa böyle bir davranış insanî doğa nazarında hoş karşılanan bir eylem değildir. Zira insanî doğa infaka değil servete meyyal olarak yaratılmıştır.

Akıl ve tab‘ çatışması burada başlamaktadır. Çünkü insanî doğa nazarında hoş olmayan bu gibi eylemler akıl nazarında iyi ve güzeldir. Tab‘ı insanı dünyevî şehvet ve lezzetlerden çoğu zaman ölçüsüzce faydalanmaya çağırırken; akıl ona her zaman ölçülü olmayı, âkıbette ümit edilen mükâfatı hatırdan çıkarmamayı tavsiye etmektedir.¹⁰¹ Meselâ insanoğlu tabiatı itibariyle yemeye, içmeye meyyal olduğu, yiyecek ve içecekler karşısında iştahı kabardığı halde hastalık korkusuyla (âkıbet endişesiyle) bu meylini sınırlayabilmekte ve isteğini bastırabilmektedir.¹⁰² Kuşkusuz Mâtürîdî felsefesi açısından burada âkıbet vurgusu önemlidir. Çünkü Mâtürîdî’nin hikmet doktrini âkıbet/âhiret düşüncesi etrafında şekillenmiştir.¹⁰³ Zira İmam Mâtürîdî’ye göre doğruluk ve bütün hayırlar âkıbetinden dolayı akılcı iyi sayılmış ve tezyin edilmişken, küfür ve bütün günahlar yine âkıbetinden dolayı yine akılcı kötü görülmüştür.¹⁰⁴

Üzerinde durulması gereken diğer önemli bir husus da akıl ve tab‘ın iyi ve kötü algısıdır. Meselâ insanî doğa iyi ve kötünün neliği ve miktarı

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 74-75.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17: 307-308.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 15: 76.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 14; 17: 308.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 223.

¹⁰³ Mâtürîdî’nin hikmet doktrini hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emine Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 152-158; Fatih Kurt, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Bazı Âhiret Aşamaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019): 641-662.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10: 48, 356.

konusunda kıstas olabilir mi? İnsanî doğanın güzel görüp meylettiği veya çirkin sayıp nefret ettiği şey hakikatte de öyle midir? Mâtürîdî'nin bu sorulara olumlu yanıt verdiğini söyleyemeyiz. Çünkü ona göre insanî tab' yöneldiği veya kaçındığı şeyin hakikatte ne olduğu ile ilgilenmez. İnsanî doğa yöneldiği veya kaçındığı nesne ya da olayla fayda-zarar ilişkisi kurar. Şöyle ki, bir şey tab' için faydalı ise o iyi ve güzel; şayet tab' açısından zararlı ise bu durumda kötü ve çirkindir. Tab' o şeyin gerçek hükmü ile ya da o hükmün kendi yargısı ile uyuşup uyuşmadığıyla ilgilenmez. Fakat akıl için böyle bir durum söz konusu değildir. Aklen iyi ve güzel görülen şey Mâtürîdî'ye göre hakikatte de âkıbette de güzeldir. Tersine de böyledir. Zira akıl kötü ve çirkin olan şey hakkında da hükmünü gerçeğe ve âkıbete uygun olarak verir. Yani aklın iyi ve kötü algısı eşyanın hakikatteki niteliği ile örtüşür durumdadır. Akıl açısından burada bir fayda-zarar münasebeti değil, gerçeklik ve âkıbet (dünyevî sonuç ve uhrevî karşılık) bağlantısı kurulmaktadır. Bu husus *Te'vilât*'ta şöyle anlatılmaktadır:

“Akıl rağbet gösterdiği ve meylettiği şeyler hususunda tab' için bir engeldir. Çünkü tab' mutlak sûrette insan için lezzetli, arzulanan ve kolay gelen şeylere rağbet eder; zarar ve elem veren şeylerden ise nefret eder. Fakat akıl ancak hakikatte çirkin (kabîh) olan şeylerden nefret eder ve yalnızca gerçekte güzel (hasen) olan şeyleri güzel olarak görür.”¹⁰⁵

İnsanî doğa sadece akıl ile değil; birini diğerine tercih etme durumunda kalarak kendi eğilimleri ile de çelişkiye düşebilmektedir. Tab' elde edeceği fayda ve zararı hedeflerken akıl ve din (şeriat) bütün helalleri güzel, bütün haramları da çirkin görmektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla tab' hiçbir zaman kıstas olamaz. Nitekim Mâtürîdî Câsiye Sûresi'nde ilgili âyette yer alan “Nefsinin arzusunu ilâh edinen...”¹⁰⁷ mânasındaki ifadeyi yorumlarken tab'ın (hevâ) güzel gördüğü şeylere uyup onları mâbud haline getirenleri ve “güzel”in belirlenmesinde hevâyı kıstas edinenleri eleştirmektedir.¹⁰⁸ Bu bağlamda modern zamanlarda -şayet kulak verilmesi istenen ses tab'ın sesi ise- “İçindeki sesi dinle ve yüreğinin götürdüğü yere git” gibi sloganlarla her şeyi ile insanın, doğasının; nefis ve hevâsının emrine girmeye davet edildiği bir felsefe ile yetiştirilen insan modelinin Mâtürîdî düşüncede yeri olmadığını ifade etmek gerekir. Ona göre müslümanların bir görevi de yeryüzünde kötülüğü engelleyecek birikimli insanlar yetiştirmektir.¹⁰⁹

Bununla beraber akıl ve tab' arasında mutlak bir çatışma ve çelişkiden bahsedilemez. Yaratan'ın insanî doğaya yerleştirdiği bazı eğilim ve tercihlerin aklın ölçüleri ile uyum içinde olması da söz konusudur. Meselâ insan

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 414; 7: 212.

¹⁰⁷ el-Câsiye, 45/23.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13: 334.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 253.

tabiatında konumu ve değeri yüksek olan birisine itaat etme özelliği mevcuttur.¹¹⁰ Böyle bir şey akıl nazarında da çirkin değildir. Fakat tab‘ bu gibi durumlarda her halükârda doğru bir davranış sergileyemez. Çünkü tab‘ her durumda konumu yüksek olana menfaat ve korku gibi başka sâikleri de göz önünde bulundurarak itaat edebilir. Nitekim hemen bütün peygamberler hakka davet ettikleri toplumların -şer, zulüm ve haksızlık altında bulunsalar bile- kurulu düzene bağlılıkları ve itaat arzuları ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu noktada tab‘ın iyi ve güzel algısının tümel olarak doğru olsa bile tikel anlamda yanılabilirdiği görülmektedir. O halde doğru olan şey; tab‘ın şaibeli algısının peşinden koşmak değil, delile (hüccet ve beyyineye), nakle (sem‘) dayanmak ve aklın güzel gördüğüne tâbi olmaktır.¹¹¹

İnsan doğasına tabiatıta var olan ve din nazarında helal kılınan temiz şeylere meyletme ve güzel görme özelliği yerleştirilmiştir. Aynı şekilde doğada bulunan ve insanın istifadesine sunulan bitki ve hayvanlardan yenilmesine müsaade edilenlerin kesilerek, pişirilerek, kızartılarak ya da fırınlanarak yenilmesi insan doğasıncı güzel karşılanmaktadır.¹¹² Mâtürîdî, insanî doğa nazarında kerih görülen hayvanların kesilmeden yenmesinin din ve akıl nazarında da haram ve kötü olduğunu belirtmekte ve bununla ilgili olarak İmam Muhammed’in *Kitabü ‘z-ziyâdât*’da yer verdiği, avına yönlendirilen köpeğin hayvanı yaralamadan öldürmesi halinde helal olmayacağı yönündeki fetvasını nakletmektedir.¹¹³ Ayrıca Mâtürîdî insanî doğa açısından iyi ve kötü olan şeylerin dinen helal ve haram olarak nitelendiğini belirtmektedir.¹¹⁴ Bu bağlamda o, Enfâl Sûresi’nde geçen “*helâlen tayyiben*”¹¹⁵ ifadesini “Dinde (şer‘) helâl, tab‘da tayyip”¹¹⁶ şeklinde yorumlamakta ve aynı şekilde din nazarında haram kılınan şeyin de insan tabiatında pis (habîs) olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷

İnsanî doğa ve haram-helal ilgisi bağlamında işaret edilmesi gereken başka bir nokta da Hanefî-Mâtürîdî gelenekte yenilmesi helal ya da haram olan şeylerin gerekçeleri arasında insan tab‘ının o şeylerden hoşlanmasının veya nefret etmesinin sayılmasıdır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden nakledilen bu görüşü¹¹⁸ İmam Mâtürîdî’nin de paylaştığı anlaşılmaktadır. Meselâ Mâtürîdî, A’râf Sûresi’nin 157. âyetinde geçen “...Onlara temiz şeyler

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 1: 86.

¹¹¹ “إنما يتبع الحجة والسمع وما يستحسنه العقل” bk. Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 5: 79.

¹¹² Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 4: 153.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 1: 153-154; 8: 78-80.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 6: 270.

¹¹⁵ el-Enfâl, 8/69.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 6: 270.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 6: 270.

¹¹⁸ Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale ‘l-mezâhibi ‘l-erba ‘a* (Beyrut: Dârü ‘l-Kütübi ‘l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 5-6.

helâl kılındı...¹¹⁹ mânasındaki ifadeyi “Akıl ve tabiatça temiz olan şey”¹²⁰ diye tefsir etmiştir. Gazzâlî ise akan kanı olmayan bazı canlıların haram kılınmasını insan tabiatının onları kerih görmesine bağlamaktadır. Bu gibi şeylerden bazı insan tabiatlarının nefret etmemesi dikkate alınmaz. Çünkü hüküm çoğunluğa göredir.¹²¹ Ancak bir mezhebin insan tab'ına dayanarak yasakladığı şeyi diğer fikhî mezheplerin yine tab'a dayanarak ya da aklî ve naklî başka gerekçelerle helal sayabildikleri görülmektedir.¹²² Bu da insanî doğanın hüküm koymada dayanılacak objektif bir ölçüt olmadığını göstermektedir.

İnsan tabiatında bulunan inat, kibir, iktidar ve menfaate düşkünlük¹²³ kin ve kıskançlık,¹²⁴ zevke düşkünlük, liderliğin devamı arzusu, shehevî arzulara meyil,¹²⁵ tamah,¹²⁶ haset ve temenni,¹²⁷ akla direnme¹²⁸ gibi özellikler de tab'ın iyi ve kötü algısını olumsuz yönde etkilemektedir.

İmam Mâtürîdî'ye göre tabiattaki nesne ve olaylar imtihana tabi tutulmamız ve bir süzgeçten geçirilmemiz için yaratılmıştır.¹²⁹ Nitekim insan buna uygun olarak ileride elde edeceği büyük faydalar için mevcut sıkıntılara göğüs gerecek bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla aklın emrettikleri her zaman tabiata ağır gelmez. Bu anlamda aralarında mutlak bir karşıtlık olduğu söylenemez. Zira insanın uzakta bulunan sevdiği bir şeyi kazanmak için çalışması ve ileride gerçekleşebilecek nefret ettiği şeylerden kaçınması da yine yaratılışının gereğidir.¹³⁰ Meselâ bir tüccar büyük fayda, daha fazla kâr elde edeceği düşüncesiyle yolculuğa çıkar, pek çok meşakkate katlanır ve uzunca bir sefer yapar. Yani uzakta olan değerli şeye ulaşabilmek için şimdiki zamanda bir takım sıkıntı ve meşakkatleri göğüslemek ona ağır gelmez.¹³¹ Aslî tabiat (*tab'u'l-cevher*) ile sadece şimdi olan ve şu anda duyu alanına giren (hâzır) şey algılanıp şekillendirilebilir. Akıl yoluyla ise hem hazırda hem de gaipte olanlar bilinir,¹³² hem duyulur âlemde hem de

¹¹⁹ el-A'râf 7/157.

¹²⁰ “ما هو طيب في العقل والطبع” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 81; Aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 245; 5: 125.

¹²¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 2: 539-540.

¹²² Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2: 5-9.

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 116.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 262.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 221.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 9.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 102.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 159.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 59.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 102-103.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 102-103.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 383.

duyular ötesinde bulunanlar algıdır.¹³³

Mâtürîdî'ye göre beşerî tabiatlar nesne ve olayları güzel ve çirkin göstermede çoğu kez akla muhalif düşmektedir. Bu yüzden nesnelerin güzelliği (meşruluğu) aslî tabiatla veya onun güzel ifadelendirmesiyle takdir edilmemiş, aksine bu husus güzeli çirkin görmeyen akıl kriteri ile değerlendirilmiştir. Zira akıl her türlü işin konum ve düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir.¹³⁴ Bu durumda akıl (tab' gibi) değişikliğe uğramayan ve herhangi bir değişiklik sebebiyle geçersiz hale getirilmeyen duyu bilgisi gibidir.¹³⁵

Netice olarak her tikelin tab'ın tümel olarak verdiği hükmün kapsamına girmediği; tab'ın küllî olarak verdiği bazı yargılarda isabet etse bile o nev'in parçalarında yanlabildiği, verdiği hükümlerde çelişkiye düşebildiği ve akılla çoğunlukla çatışma halinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak akıl her şeyin gerçekliğine ve âkıbetine göre hüküm verdiği için böyle bir şey söz konusu olmamaktadır. Kaldı ki Mâtürîdî'ye göre insanın yaratıldığı tab'a mecbur değildir. İnsanî doğanın çeşitli vesileler ile değişmesinin imkân dâhilindedir. Akıl ve tarihî tecrübe böyle bir değişimi olası görmektedir. Hakikat nazarında da insan tab'ının aklın hakemliğini kabul etmesi ve eğilimlerini buna göre yönlendirmesi gerektiği yadsınamaz bir gerçektir.

Bu sebeple yalnızca tabiatının yönlendirmesine uyan bir insanın her zaman iyiye ve güzele ulaşma imkânının kalmayacağı açıkça görülmektedir. Zaten insan doğasının bu noktadaki değerlendirmeleri, içinde bulunduğu konuma göre de değişim arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre "Cennet hoş görülmeyle şeylerle, cehennem ise şehvetler ve hoş görülen şeylerle kuşatıldı." anlamındaki hadisin¹³⁶ birinci kısmı ile "tab'ın hoş görmediği" şeyler kastedilmektedir. Ayrıca "Hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı."¹³⁷ anlamındaki âyette de bahsedilen şey kerâhet-i tab' yani tab'ın hoşuna gitmemesidir.¹³⁸

İnsanî doğanın kıstas olduğu bir ortamda akıl ve âkıbet nazarında kâmil mânada bireysel ve toplumsal saadetten ve adaletli bir sosyal hayattan bahsedilemez. Çünkü aklın hakemliğinin kabul edilmediği; tab'ın arzu ve emellerinin akla öncelendiği bir durumda insanlar adedince istenç ve isteksizlikler doğacak; her bir insan kendi rahatına olanı talep edecek, sıkıntı verene de itiraz edecektir.

Peki, çözüm nedir? İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Tevhîd*'de yer alan şu

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 355.

¹³⁴ "هو الأصل الذي يلزم تسوية كل أمر من الأمور عليه" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 356.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 356.

¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, 2: 260; Müslim, "Cennet", 1.

¹³⁷ el-Bakara, 2/216.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255; krş. Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1: 105.

ifadeleri hem akıl ve tab' çatışmasına hem de bu çatışmanın nasıl giderileceğine işaret etmektedir:

“İnsan tabiata ve akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu şey; tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret ettiği şey olabilir. Ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında muvafakat, diğerinde ise muhalefet bulunabilir. Şu halde hakikatin ortaya çıkması için her işte akıl yürütmek (nazar) ve tefekkür etmek (teemmül) gerekir.”¹³⁹

Ayrıca Zâhid el-Buhârî'nin (ö. 546/1151) *Mehâsinü'l-İslâm* adlı eserinde Mâtürîdî'den naklettiği şu ifadeler hem insanî doğadaki istenmeyen bir özelliğin bu anlamda meselâ cimrilüğün eğitim yoluyla değiştirilebileceğine işaret etmekte hem de bu değişimin nasıl olacağı noktasında İmam Mâtürîdî'nin tavsiyelerini içermektedir:

“Ebû Mansûr şöyle demiştir: Bir müminin, çocuğuna tevhibi ve imanı öğretmesi nasıl gerekiyorsa, aynı şekilde cömertliği de öğretmesi icap etmektedir. Zira dinar sevgisi her türlü hatadan daha kötüdür. Malın bir müddet kendisine arkadaşlık ettiği bir kimsenin kalbine bu arkadaşlık iyice tesir eder ve kişi bu sevgi yüzünden helâk olur. Böyle bir durumda olan kimsenin dininin, dünyasının, buradaki ve öbür taraftaki hayatının kurtuluşu malı elinden çıkarmasından, onu elinde tutmamasından geçer. Bir elden diğerine geçerek elden çıkarılan malla kişi kendisini kurtarıırken, aslında bir başkasını da ateşe atmış olur.”¹⁴⁰

IV. FITRAT: YARATAN'A İŞARET EDEN İNSANİYET

İmam Mâtürîdî, yaratılış, tabiat, tıynet ve huy gibi anlamlara gelen¹⁴¹ fitrat kelimesini Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği şekliyle¹⁴² daha çok “yaratılış” anlamında kullanmaktadır.¹⁴³ Mâtürîdî, tab'ın aksine fitrat terimine sadece

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17.

¹⁴⁰ Zâhid el-Buhârî, *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâiu'l-İslâm*, nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî 1357/1938), 96.

¹⁴¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ftr” md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ftr” md.; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “fitra” md..

¹⁴² “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratışında değişme olmaz. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.” bk. er-Rûm 30/30.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 66, 110, 148, 249-250, 254; 2: 229, 261, 333, 351, 385, 397; 5: 124, 133, 249-250, 272; 6: 10, 81, 106-108, 119, 147; 7: 33, 120, 146-147, 156, 257, 402, 406-407, 417; 8: 150, 184-186; 11: 185-186, 270. Fitrat hakkında ayrıntı için bk. Takiyyüddin Sübkî, *Küllü mevlûdin yüledu ale'l-fitra*, nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme (Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1410/1990), 16-19; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, nşr. Mustafa Ulu v.dğr. (Ma'rib: Vezâretü umûmu'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 17: 68-69; Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 16: 422-423; Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema*, nşr. Seyit Bahçivan (Beirut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd 1428/2007, 100; İbn Tey-

müsbet anlamlar yüklemektedir. Bu da Mâtürîdî düşüncede tab‘ ve fitrat kavramlarına farklı anlamlar yüklendiğini göstermektedir. Tab‘ insanın verili olarak doğuştan getirdiği bazı olumsuz yönlerine de işaret ederken fitrat, hilkatin Yaratan’a işaret eden aslî güzelliğinden referans almaktadır.

İmam Mâtürîdî “fitratullah” ifadesini şöyle açıklamaktadır:

“Fitratullah, Allah’ın insanı üzerinde yarattığı mârifetullah ve her çocuğa bahsettiği şuurulluk halidir ki çocuk onunla Rabbinin rubûbiyetini ve vahdâniyetini bilebilir. Bu mârifet, Allah’ın bebekliklerinde kendileri için gıda olan sütü anne göğsünden emme şuurunu insanlara ihsan etmesi gibidir. Nitekim Hz. Peygamber fitrat hadisiyle bunu kastetmiştir. Allah’ın dağlarda tesbih ve O’na hamd etme şuurunu da yaratması böyledir. Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetir ve onu aslî fitratından uzaklaştırır.”¹⁴⁴

Mâtürîdî’nin bu ifadeleri onun fitratı, insanın inanmaya müsait bir varlık olarak yaratılması şeklinde yorumladığını göstermektedir. Buna göre insan doğuştan ne mümin ne de kâfirdir. Ancak o yaratılışı itibariyle inanacak ve tevhid bilgisine ulaşabilecek şekilde programlanmıştır. Ona ihsan edilen akıl ve basiret gibi özellikler mârifetullah için verilmiştir. Aklının ve yaratılışının yol göstericiliğinde hareket eden insanın tevhid ve hakikat bilgisine erişmesi kaçınılmazdır.

Allah bütün mahlûkatı, her biri şayet yaratılışları üzerinde düşünebilecekler (*nazar*) ve dikkatle bakabilecekler (*tedebbür*) yaratılışlarının ulûhiyete ve rubûbiyete şahitlik ettiğini anlayabilecekleri bir özellikte halk etmiştir.¹⁴⁵ Her bir ferdin kendi yaratılışı Allah’ın vahdâniyetine şahittir.¹⁴⁶ Allah, yaratmış olduğu her şeye vahdâniyetine ve ulûhiyetine şahitlik edecek nitelikte izler koymuş; tabir caizse her yaratılmışa Yaratanın varlık ve birlik mührünü vurmuştur.¹⁴⁷ Sadece cahil kimseler kendi yaratılışları üzerinde düşünmedikleri (teemmül) ve tefekkür etmedikleri için hilkatin

miyye, *Der’u te’ârûzi’l-’akl ve’n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Beyrut: Dârü’l-Künûzi’l-Edebiyye, 1978), 8: 383; Hayati Hökelekli, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 47-48; Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 106-108; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, 162-171; Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, 322-342; Yâsin Muhammed, “Fitrat ve İslâm Psikolojisi”, trc. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1416/1995): 43-61; Fatma Aygün, “Allah’ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Fitrat Delili (Hilkat Delili)”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/4 (2015): 93-125.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11: 185-186.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 261.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 385.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11: 270.

ulûhiyyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini idrak edemez.¹⁴⁸

Mâtürîdî fitrat âyetinde¹⁴⁹ yer alan “*fatarahüm*” ifadesini şöyle yorumlamaktadır:

“Fatarahüm ve cebelehüm; onları yarattı ve onlara öyle bir kıvam verdi ki şayet insanlar yaratılmış oldukları fitrat üzerinde akılları ile serbest bırakılmış olsalar Allah’ın rubûbiyyetini ve vahdâniyyetini bilir ve tanır. Çünkü insanların yaratılışları Allah’ın rubûbiyyet ve vahdâniyyetine delâlet eder.”¹⁵⁰

Akledibilen, temyîz ve tefekkür gücüne sahip olan bütün insanlar dışsal ve çevresel faktörlerden arınarak düşünebildikleri takdirde tevhidi idrak edebilecek kabiliyette yaratılmıştır. Çünkü “Allah, düşünme yeteneği olan bütün insanlara umumî bir tevhid anlayışı vermiştir.”¹⁵¹

Ebû Hanîfe’ye benzer şekilde İmam Mâtürîdî de fitratı yaratılış (hilkat) şeklinde anlamakta ve buna göre yorumlamaktadır.¹⁵² İmâm-ı Âzam’a göre “Allah insanları küfür ve imandan hâli olarak yaratmış, yaratılıştan insanları küfür ve imana zorlamamış ve onları mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır.”¹⁵³

Burada iman ve küfürden hâli olma ifadesiyle tamamen tarafsız, nötr bir fitrat kastedilmemektedir. Âdemoğlu imana ve küfre müsait bir şekilde dünyaya gelir. Bu anlamda insan fitratı kâfir ya da mümin diye belirlenmemiştir. Fakat yaratılış itibariyle insan bünyesi bir yaratıcının olduğuna hem işaret edecek hem de Yaratan’ın bilgisine ulaşabilecek mahiyettedir. Başka bir ifadeyle insan fitratı mârifetullaha ulaşabilecek bir kıvamda yaratılmıştır. Olumsuz dış tesirler onu farklı yönlere savurmadıkça akleden ve tefekkür eden kişi temyîz çağından itibaren Yaratan’ın doğru bilgisine kendi ihtiyarıyla ulaşabilecektir.¹⁵⁴ Fitrat ve mîsâk âyetleri¹⁵⁵ gibi fitrat hadisi de

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 2: 261.

¹⁴⁹ er-Rûm 30/30.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 11: 186.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 185. Ayrıca aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 206.

¹⁵² İslâm düşünce geleneğinde fitrat farklı şekillerde anlaşılmıştır. Sübkî’ye (ö. 756/1355) göre içerisinde Eş’ariyye ve Mu‘tezile’nin de bulunduğu çoğunluk fitratı İslâm şeklinde anlamıştır. Ayrıntı için bk. Takiyyüddin Sübkî, *Küllü mevlûdin yûledu ale'l-fitra*, 16-19; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 68-69, Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, 16: 422-423; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûzi'l-’akl ve’n-nakl*, 383; Mestçizâde, *el-Mesâlik*, 100-101; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 164-165.

¹⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*; nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri İçinde (İstanbul: İFAV Yayınları 2008), 72; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerr hi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1419/1998), 145-148.

¹⁵⁴ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 68-69,

¹⁵⁵ Mîsâk âyeti şu meâldedir: “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriâ yetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik’ dememeniz içindir.” bk. el-A’râf, 7/172.

aynı mânaya yani yaratılışın tevhide, rubûbiyyet ve ulûhiyyete şahit kılındığına işaret etmektedir.¹⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî de fitrat âyetinden hareketle fitratın insana yerleştirilen Allah'ı bilme yeteneği olduğunu, fitratullahın¹⁵⁷ insanın Allah'a iman bilgisine güç yetirmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸

Anlaşılan o ki İmâm-ı Âzam gibi Mâtürîdî'ye göre de Allah insanları kâfir veya mümin şeklinde belirlenmiş olarak değil fakat yaratılışlarının lisân-ı hâliyle Allah'ın birliğini ve terbiye ediciliğini ikrar edecek bir mahiyette dünyaya göndermiştir. Dünya hayatında ise her insan bu aslî fitratın gereğini yerine getirememiş böylece insanoğlunun bazı fertleri dünya hayatında bu fitrata uygun olarak hareket etmemiş ve kendi ihtiyarıyla fitratlarının hal diliyle delâlet ettiği mîsâkı bozmuştur. Ebû Hanîfe buradan hareketle insanların başlangıçta fitratlarının delâlet ettiği inanma potansiyelini daha sonra tevhidden uzaklaşarak zayı ettiklerini, bu fitratı bilinçli bir ikrara dönüştüremeyip aksine ona muhalefet ederek değiştirip bozduklarını ve böylece küfre saptıklarını belirtmektedir.¹⁵⁹

Muhtemelen Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî bu gerekçeyle ve iman konusunda akıl, irade ve ihtiyarın rolünün tamamen ortadan kalkacağı düşüncesiyle fitratı İslâm şeklinde anlamamışlardır. Nitekim İmâm Mâtürîdî'ye göre zorlamanın olduğu, seçim hakkının bulunmadığı yerde imandan bahsedilemez, ızdırar altında gerçekleşen şeye iman ismi verilemez.¹⁶⁰ Öte yandan fitratı İslâm şeklinde yorumladığı ifade edilen İmâm Gazzâlî fitrattan bahsederken Mâtürîdî gibi cibilliyete (*cebele*) yani yaratılışa vurgu yapmakta ve fitratı yaratılıştan insanda bulunan rubûbiyyet şuuru şeklinde açıklamaktadır.¹⁶¹

Fitratı mîsâk çerçevesinde yorumlayan bazı âlimler –insanlar hatırlaması da- âlem-i ervahta mîsâkın fiilî olarak gerçekleşmiş olduğu kanaatinde dir.¹⁶² Ancak İmâm Mâtürîdî mîsâkın bir metafor olduğu görüşündedir. Mâtürîdî'ye göre mîsâk, insanoğlunun -şayet vâki olsaydı- “elestü birabbiküm” sualine “belâ” cevabını verebilecek istidatta yaratılmış olmasıdır.¹⁶³ Mâtürîdî'nin mîsâkı mecaz kabul edip bu çerçevede yorumlaması hem ori-

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 101-107; 7: 32.

¹⁵⁷ İmâm Mâtürîdî ilgili âyette (el-Bakara 2/138) geçen “sıbgatullah” ifadesini “fitratullah” şeklinde tefsir etmekte ve bu bağlamda fitrat hadisine de yer vermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 254.

¹⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ftr” md..

¹⁵⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, 146.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 250; 8: 184.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 248-249; 11: 185; Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, 335-336; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, 46.

¹⁶² Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema*, 100.

¹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 107.

jinal hem de yaşadığı dönem dikkate alındığında tepkiye neden olabilecek mahiyettedir.¹⁶⁴ Nitekim Mestçizâde (1150/1737) *el-Mesâlik*'te İmâm Mâtürîdî ve Mu'tezile dışındaki çoğunluğun mîsâkı hakikî mânaya hamlettiğini zikrettikten ve Mâtürîdî'nin mîsâkı mecaz olarak yorumlamasının kendisi açısından şaşkınlık verici olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda İmâm Mâtürîdî'nin eleştirildiğini de nakletmektedir.¹⁶⁵

Mâtürîdî, mîsâk âyetini tefsir ederken âyet çerçevesinde ileri sürülen farklı yorumları zikrederek tenkit etmiştir. Mâtürîdî'nin aktarımına göre meselâ Hasan-ı Basrî âyeti, sanki bütün insanlar buluş çağına erıştırildiler ve temyîz ehli oldukları halde insanlarla Allah arasında böyle bir ahitleşme gerçekleşti, şeklinde tefsir etmiştir. Bazıları ise ahitleşmenin muhatabı ruhlardı, demişlerdir.¹⁶⁶ Ancak İmâm Mâtürîdî bunlar gibi âyeti hakiki mânaya hamlederek yapılan yorumları eleştirmiş ve âyetin bu şekilde anlaşılmasının doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁶⁷

Mâtürîdî'ye göre Allah ile yapılan sözleşme (mîsâk) iki şekildedir. Bunlardan birincisi, yaratılış (*hilkat*) ahdidir ki bu Allah Teâlâ'nın her insanın yaratılışına O'nun varlığını ve birliğini kanıtlayan delilleri yerleştirmiş olması ve insanoğlunda kendisinin amaçsız icat edilmediği, başıboş ve sorumsuz bırakılmayacağı şuurunun var edilmesi anlamına gelmektedir.¹⁶⁸ İkincisi ise Allah'ın gönderdiği peygamberlerin diliyle aldığı *risâlet* ahdidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de risâlet ahidine delâlet eden birçok âyet-i kerîme mevcuttur. Mâtürîdî, risâlet ahidine örnek olarak¹⁶⁹ şu âyetleri zikretmektedir:

“Allah şöyle buyurdu: Eğer namaz kılar, zekât verir, elçilerime inanır, onları desteklerseniz ve bir de Allah'a veriyormuş gibi O'nun rızâsı için karşılıksız borç verirseniz günahlarınızı örter ve sizi zemininden ırmaklar akan cennetlere koyarım.”¹⁷⁰ “Allah kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacak ve asla gizlemeyeceksiniz’ diye söz almıştı.”¹⁷¹ “Bir zamanlar biz İsrâiloğullarından ‘Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz, anne-babaya, yakınlarınıza, yetimlere ve yoksullara iyilik

¹⁶⁴ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Mâtürîdî'nin mîsâkın mecazî oluşuyla ilgili görüşünü naklettikten sonra Zeccâc (ö. 311/923) ve Zemahşerî'nin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 617.

¹⁶⁵ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, 100-101.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 101.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 101-107.

¹⁶⁸ Ayrıntı için bk. Hulusi Arslan, “Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı*, 2/4 (2009): 71-90.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 66, 110, 148, 250; 6: 10. Ayrıca Mâtürîdî, genel mîsâkın dışında özel mîsâkların da bulunduğunu belirterek bunlara ilişkin örneklere de yer vermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 110-111.

¹⁷⁰ el-Mâide, 5/12.

¹⁷¹ Âl-i İmrân, 3/187.

edeceksiniz’ diye söz almıştık.”¹⁷²

Mâtürîdî fitrat bağlamındaki değerlendirmelerini mîsâkın birinci şeklinden yani mîsâkın hilkat ahdi oluşundan hareketle yapmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî, mîsâkın dilin konuşması şeklinde anlaşılmasını uygun görmemektedir. Ona göre mîsâk, lisân-ı hâl ile bir konuşmadır. Fitrat veya mîsâkın anlamı; şayet akıllar ve fikirler böyle bir mîsâk meclisinde kendi hallerine bırakılsalardı; o takdirde Allah’ın birliğine (*tevhid*) şahitlik ederlerdi, demektir.¹⁷³ Hatta Mâtürîdî’ye göre fitrat hadisi de bu anlama gelmekte ve insanda verili olarak var edilen bu potansiyele işaret etmektedir.¹⁷⁴ İnsan bilkuvve olarak tevhid bilgisine ulaşabilecek fitrattadır. Fitrat ve mîsâk insanın dilerse bilfiil olarak tevhid bilgisine erişebileceğini göstermektedir.

Mâtürîdî, mîsâk âyetinin bu şekilde yorumlanmasına Selef’in anlayışıyla ters düşeceği gerekçesiyle itiraz edilebileceğini öngörmüş ve bu anlamda vâki olabilecek eleştirilere de cevap vermiştir. İmam Mâtürîdî’nin bu noktadaki açıklamaları hem Mestçizâde’nin şaşkınlığını izâle etmeye yetecek hem de *Mesâlik* sahibinin Ömer en-Nesefî’ye (ö. 537/1142) atfederek naklettiği mîsâkı mecaza hamletmesinden dolayı Mâtürîdî’ye yöneltilen eleştirilere cevap olabilecek niteliktedir.¹⁷⁵ Mâtürîdî, âyetin Selef tarafından hakikî anlamda imanın teklifi ve kabulü şeklinde yorumlanmasını; muhtemelen onlar bu konuda bir habere ulaştılar ve bu habere dayanarak âyetin böyle te’vîl edilmesinin münasip olacağını zannettiler, diye gerekçelendirmektedir. İmam Mâtürîdî’ye göre aksi takdirde başka bir delile dayanmaksızın böyle bir yorum yapılması âyette ekleme veya eksiltme anlamına gelir ki bu da doğru değildir.¹⁷⁶ Keza sonraki dönemlerde -aklen izahının zorluğundan olsa gerek- Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi birçok âlimin bir takım kıssalarla mîsâk meclisinin tasviri eşliğinde mîsâkın lafzî olarak yorumlanmasını terk edip mecazî yorumun doğruluğunu kabul etme cihetine gittikleri anlaşılmaktadır.¹⁷⁷

Mâtürîdî, fitrat âyetinde yer alan “Allah’ın yaratmasında değişme yoktur (*lâ tebdîle li halkillâh*).” ifadesini ise fitratın yani mahlûkatın Allah’ın vahdâniyyetine delâlet ve rubûbiyyetine şehâdet etme özelliğinin asla değişmeyeceği şeklinde yorumlamaktadır.¹⁷⁸ Esasen İslâm hakkındaki bütün

¹⁷² el-Bakara, 2/83.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 107; 11: 185-186.

¹⁷⁴ Konuyla ilgili olarak *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ta yer alan metni aynen aktarıyoruz bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 106-107. “أن في الفطرة شهادة بالتوحيد. وهذا معني ماروي عن رسول الله صل الله عليه وسلم أنه قال: كل مولود يولد على الفطرة. أي: علي حال لو تركت العقول والفكر فيها لشهدت بالتوحيد.”

¹⁷⁵ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, 101.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 107.

¹⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, 5: 107.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11: 186.

menfi propagandalara, çevresel baskılara ve müslümanların bazı olumsuz örnekliklerine rağmen tarihten günümüze kadar dünyanın her yerinde farklı devirlerde, her yaş aralığında ve azımsanamayacak sayıda insanın çoğu zaman kendi tefekkür ve tedebbürü ile hidâyete kavuşmaya devam etmesi; fitratın kıyamete kadar değişmeyeceğinin ve Yaratan'a şahitlik edeceğinin en önemli göstergelerindedir.

Peki, fitrat Yaratan'a nasıl işaret eder ya da bu konuda nasıl akıl yürütülür? Mâtürîdî *Te'vilât*'ta hilkatın Yaratan'a şahitlinin keyfiyetini anlatırken İslâmî gelenekte sıkça kullanılan "Kim nefsini bilirse Rabbini bilir" sözüne yer vermekte ve hilkatın şehadeti bağlamında bu ifadeyi kendini tanıyan, nefsi üzerinde nazar ve teemmül eden Rabbini de tanır,¹⁷⁹ şeklinde açıklamaktadır. İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de ise yine "Kim nefsini bilirse Rabbini bilir" sözünden hareketle buradaki bilmenin; kendi yaratılışının ve mahlûkatın hilkatının delâletiyle ilâhî kudretin büyüklüğünü idrak etmenin, bu anlamda akıl yürütmenin nasıllığını örneklendirmektedir.¹⁸⁰

SONUÇ

İmam Mâtürîdî insanoğlunun hem akıl hem de onun kendine has bir doğa ile yaratıldığını düşünmektedir. Ona göre insanın bu verili tabiatıyla, her şeyi kendi gerçekliğiyle kavrayabilen ve işleri sonuçlarına göre değerlendiren akli arasında işin doğası gereği zaman zaman çatışmalar yaşanmaktadır. İnsan doğasıyla akıl arasında süregelen bu çatışmada insanoğlunun yapması gereken tabiatına değil aklına tâbi olmasıdır. Bu bağlamda Mâtürîdî akıl ve dinin rehberliğinde verili insan tabiatının değişebileceği hususunu da mümkün görmektedir. Mâtürîdî düşüncesinde fitrat ise hem insanın hem de bütün varlıkların yaratılışları itibarıyla tevhide şahitlik etmesidir. Zira Allah, yaratmış olduğu her şeye vahdâniyyetine ve ulûhiyyetine şahitlik edecek nitelikte izler koymuş; tabir caizse her yaratılmışa Yaratanın varlık ve birlik mührünü vurmuştur. Ancak cahil ve inatçı kimseler kendi yaratılışları üzerinde düşünmedikleri (teemmül) ve tefekkür etmedikleri için hilkatın ulûhiyyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini idrak edemez.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 66. Kur'an'a ve klasik kaynaklara dayanan fakat aynı zamanda çağdaş felsefe ve bilim ışığında geliştirilen Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesi'nin temel hareket noktasının da bu ifade olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim İkbâl'in Benlik Felsefesi günümüz İslâm tefekkürü açısından da önemli bir merhale olarak kabul edilmektedir. Ayrıntı için bk. Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987):83-106.

¹⁸⁰ Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159-160, 345; Ayrıca bk. Ramazan Biçer, "Kişilik ve Bir Kur'an Terimi Olarak Şakile", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/12 (2011): 399-418.

KAYNAKÇA

Ali el-Kârî. *Minehu 'r-ravzi 'l-ezher fî şerhi 'l-Fıkhi 'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1419/1998.

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Aristoteles. *Nikamakos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Arslan, Hulusi. "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti". *Hikmet Yurdu İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, 2/4 (2009): 71-90.

Arslan, Hulusi. *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013.

Aydın, Mehmet S.. "İkbâl'in Felsefesinde İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29 (1987): 83-106.

Aygün, Fatma. "Allah'ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili (Hilkat Delili)". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. 4/4 (2015): 93-125.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Nşr. Yûsuf Abdürrezzâk. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004.

Biçer, Ramazan. "Kişilik ve Bir Kur'an Terimi Olarak Şakile". *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/12 (2011): 399-418.

Biçer, Ramazan. "Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaf- lar ve Tezahürleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004): 41-60.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'd-Delâ'il vel-i'tibâr 'ale'l-halk ve 'l-tedbîr*. Kahire-Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1987-1988.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 cilt. Lübnan: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa 1384/1965.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız*. Nşr. Abdusselâm Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964.

Cezîrî, Abdurrahmân. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 2. cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016): 322-342.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. Nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008: 69-77.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr. *MaKâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980.

Fahreddin er-Râzî. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan.

Mefâtihü'l-ğayb. 31. cilt. Beyrut: Dâru Fikir, 1981.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Fusûlü'l-müntezia*. Nşr. Fevzi M. Neccâr. İran: Mektebetü'z-Zehra, 1405.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*. Nşr. Sahbân Halifât. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Tahsîlü's-saâde*. Nşr. Ali Bû Melhem. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkız mine'd-dalâl*. Nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-'amel*. Nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1964.

Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*. Trc. Önay Sözer. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011.

Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

Hobbes, Thomas. *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. Trc. Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.

Hobbes, Thomas. *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Trc. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2007.

Hökelekli, Hayati. "Fitrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13: 47-48.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Trc. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd*. Nşr. Mustafa Ulu v.dğr.. Ma'rib: Vezâretü umûmü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*. Nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. Beyrut: Dârü'l-Künûzi'l-Edebiyye, 1978.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire* (İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâidi'l-münciye fi'l-âhire* İçinde. Nşr. Kemâleddin Kârî-İzzeddin Ma'meş. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004.

Kant, Immanuel. *Saf Akılın Sınırları Dâhilinde Din*. Trc. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk, 2012.

Kılıç, Yavuz, "İnsanın Doğası" Kavramı Üzerine Bir Çalışma. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2004.

Kurt, Fatih. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhret Aşamaları." *Diyanet*

İlmi Dergi 55/3 (2019): 641-662.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi 'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap*. Trc. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*. Trc. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Nşr. Komisyon. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.

Mestçizâde, Abdullah Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema*. Nşr. Seyit Bahçivan. Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd, 1428/2007.

Mohamed, Yasien. "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi". Trc. F. Mehveş Kayani. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1416/1995): 43-61.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr-Dirâse fî Kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'Inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: ed-Dârü'l-Beydâ, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vil*. Nşr. Yûsuf Ali Bedevî. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Kitâbü't-temhîd li kavâ'idi't-tevhîd*. Nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006).

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Tebşiratü'l-edille*. Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

O. Wilson, Edward. *İnsanın Doğası İnsanın İnsan Olma Serüveni ve Doğasına Dair Eşsiz Bir Yolculuk*. Trc. Belkıs Çorakçı Dişbudak. İstanbul: Thales, 2017.

Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Pessagno, J. Meric, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik". Trc. İlhami Güler, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. Der. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016: 312-321.

Pinker, Steven. *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı*. Trc. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.

Platon, *Devlet*, Trc. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1412/1992.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *Kitâbü'z-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîâ*. Nşr. Ebû Yezîd el-Acemî. Kahire: Dârü's-Sahve, 1405/1985.

Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Trc. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 1995.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. Nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Nşr. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları/Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.

Sahlins, Marshall. *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*. Trc. Emine Ayhan-Zeynep Demirsü. İstanbul: Bgst Yayınları, 2012.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Nşr. Ömür Türkmen. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017.

Schopenhauer, Arthur. *İnsan Doğası Üzerine*. Trc. Elif Yıldırım. İstanbul: Roman Oda Yayınları, 2017.

Semer kandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'uKûl*. Nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî. Bağdat: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, 1407/1987.

Senemoğlu, Olkan. "Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi", *İnsan & Toplum*, 7/1 (2017): 188-191.

Senemoğlu, Olkan. *Marx'ı Yeniden Düşünmek İnsan Doğası Toplum ve Özgürlük*. Ankara: Hece Yayınları, 2017.

Sübkî, Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *Küllü mevlûdin yûledu ale'l-fitra*. Nşr. Muhammed Seyyid Ebû Âmme. Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1410/1990.

Tüfenkçi, Semra. *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul TDV Yayınları, 1992, 6: 106-108.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 242-244. İstanbul 1989.

Zâhid el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahman. *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâiu'l-İslâm*. Nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1357/1938.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîrü'l-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Mâriفة, 1430/2009.

MOLLA SADRÂ'DA VÂCİBÜ'L-VÜCÛD'UN İSPATINDA BURHAN-I SİDDİKÎN

PROOF OF THE TRUTHFUL IN PROVING THE NECESSARY EXISTENCE IN MULLĀ ŠADRĀ

Geliş Tarihi: 26.11.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ SEDAT BARAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BATMAN ÜNİVERSİTESİ İSLÂMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9875-6046

sedat.baran@batman.edu.tr

ÖZ

Mümkün varlıklarını aracı kılmadan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlama çabalarının bir sonucu olan sıddıkîn burhanı ilk defa Müslüman filozoflar tarafından dillendirildi. İbn Sînâ (ö. 428/1037) da Fârâbî'nin etkisiyle yeni bir burhan açıkladı ve buna sıddıkîn adını verdi. Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) varlığın asaleti ilkesini mutasavvıflardan, teşkik ilkesini de Sühreverdî'den iktibas ederek yeni bir sıddıkîn burhanı dillendirdi. Bu burhanın, varlığın asaleti, basîtlığı/yalınlığı, teşkiki ve ma'lûlün illete ihtiyacı olmak üzere bazı öncülleri vardır. O, bu öncülleri açıkladıktan sonra teselsüle ihtiyaç duymadan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlar. Onun burhanı diğer sıddıkîn burhanlarına nispetle bazı üstün özelliklere sahiptir. Öncelikle bu burhan varlığın asaleti ilkesi üzerine bina edildiğinden dayanağı varlık kavramı değil, varlığın nesnel hakikatidir. İkincisi bu burhan Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatlamakla birlikte Vâcibü'l-Vücûd'un birliğini ve kemâlî sıfatlarını ispatlar. Üçüncüsü bu burhana göre mümkün varlıklar hiçbir aracı olmadan Vâcibü'l-Vücûd'a bağımlı olduklarından burhanın açıklanmasında teselsül ve kısır döngüden yararlanma ihtiyacı yoktur. Molla Sadrâ'nın teselsül ve kısır döngüden de yararlanarak Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatladığı burhanlar da vardır. Molla Sadrâ bu burhanıyla hem Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ve hem de onun kemâlî sıfatlarını ispatladığını iddia eder. Bu çalışmada bu iddia incelenecek ve ispat-ı vacip meselesinde Molla Sadrâ'nın ne gibi yenilikler getirdiği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Vâcibü'l-Vücûd, Varlığın Asaleti, Varlığın Teşkiki, Molla Sadrâ.

ABSTRACT

A result of the attempts to prove the existence of The Necessary Existence without the mediation of possible beings, proof of the truthful was first expressed by Muslim philosophers called it sıddıkîn. Mullâ Šadrâ's "proof" that he explains has certain premises such as the fundamental of existence, indivisibility of the existence, existential gradation, effect's need for cause. After explaining these premises, Mullâ Šadrâ then proves the Necessary Existence without needing succession. Mullâ Šadrâ's proof of the truthful has certain superior features than the proofs of truthful expressed before him. First of all, as this proof is built upon the principle of the fundamental of existence, its foundation is the external truth of existence, not the concept of existence itself. Secondly, this proof proves the unity and perfection attributes of The Necessary Existence as well as proving the existence of the Necessary Existence. Thirdly, according to this proof, as all possible existences are dependent on The Necessary Existence without any mediation, there is no need to benefit from succession and vicious circle in explaining the proof. However, Mullâ Šadrâ proves the Necessary Existence by benefitting from succession and vicious circle in other proofs. Mullâ Šadrâ asserts that this proof demonstrates the presence of The Necessary Existence and its perfection attributions. This study examines this assertion and addresses what kind of innovations was brought by Mullâ Šadrâ in terms of proving The Necessary Existence.

Keywords: Islamic Philosophy, The Necessary Existence, Fundamental of Existence, Gradation of Existence, Mullâ Šadrâ.

PROOF OF THE TRUTHFUL IN PROVING THE NECESSARY EXISTENCE IN MULLĀ SADRĀ

SUMMARY

The Necessary Existence has always been the most important intellectual problem of humans. Many philosophers have put forward different proofs to prove the Necessary Existence. One of these is the proof of the righteous (siddiqin) proposed by Mullā Sadra.

The most important problem of proving the Necessary Existence is with which phenomena that the proofs can prove the presence of the Necessary Existence. At the same time it is the most important criterion that determines the attributes of the arguments proving the presence of the Necessary Existence. Some Muslim philosophers tried to prove the presence of the Necessary Existence without using the possible existence or proposing a priori evidence that is not based on experiment/observation and experience. Proof of the righteous is a result of these efforts.

According to the proof of the righteous, the presence of the Necessary Existence is proven by only focusing on the “presence”. Therefore, Mullā Sadra states that the proof of righteous is the most solid and true proof out of those proposed about the divine essence. No presence can be used in the proof of the righteous in order to prove the presence of the Necessary Existence. Even though the presence of the beings and the possible world is doubted, the proof of the righteous is able to prove the presence of the Necessary Existence.

An important change and development occurred for the proof of the righteous because the principles of fundamental of existence and existential gradation led to the proof of the righteous in two different areas. Mullā Sadra was inspired by Sufis in using the fundamental of existence principle and by Suhrawardi in using the existential gradation principle. Then, he formed a new proof of the righteous within the framework of the philosophical principles of the Transcendent Philosophy School.

This proof of Mullā Sadra was built on some premises. The first of these premises is the principle of the fundamental of existence. According to this principle, the only indicator of the objective reality is the presence.

The other a priori is the indivisibility of the asset. Another a priori is the existential gradation principle. According to this principle, the presence has different ranks and degrees while having only one truth in existing

beings. Another a priori is the effect-cause relation principle. According to this principle, effect is identical to deficiency and need and all effects are dependent presences due to their essence.

Mullā Sadra proves the presence of the Necessary Existence after explaining these a priori. The only objective reality is the presence and the absence of the presence is impossible. *Essentia* is the limit of all the possible assets that have the disguise of a presence. Presence is an indivisible truth that is away from all combinations and compounds and it has many ranks. The top rank has unlimited perfection and it is outside of all needs and deficiencies. On the other hand, other ranks are identical to need and dependence. Otherwise, that high rank that does not have any deficiency ceases to exist, other ranks cannot exist either. However, the attribute of all the ranks and their assets except for the highest rank of the presence lineup are being dependent and needy.

Mullā Sadra does not examine the presence as a concept. He examines it within the objective reality and does not state metaphorical and notional attributes in the a priori of the proof. He uses the natural attributes and qualities of the presence. Therefore, he proves the presence of the Necessary Existence by stating the needy/existential opportunity that represents the need and dependence.

The proof of Mullā Sadra is better and superior to that of Fārābī, Avicenna and Suhrawardī due to some of its attributes. First, he does not base this proof on the concept of presence but it is the objective truth of the presence since it is built on the fundamental of existence principle. Second, this proof both proves the presence of the Necessary Existence and its unity. Because the statement in the proof as indicating that the presence is an indivisible truth without any deficiencies proves the unity of the Necessary Existence. Third, this proof proves the perfection attributes of the Necessary Existence. Knowledge and life in the perfection attributes are nothing but the presence itself and they coexist with the presence. Therefore, the presence is congeneric with knowledge and life attributes. Will and strength attributes are subjected to life and knowledge attributes and indispensable to them. Hence, most Muslim philosophers believe that perfection attributes such as knowledge, will, life and strength are identical to the divine essence.

GİRİŞ

Felsefî araştırmaların önemli bir meselesi olan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı daima insanların en önemli düşünsel problemlerinden biri olmuştur. Tarih boyunca birçok düşünür Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlamak için farklı deliller dillendirmiştir. İslâm dünyasında da İslâmî öğretilerin de etkisiyle birçok delil zikredilmiştir.

Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan delillerin hangi olgular vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'u ispatlayabileceği problemi ispat-ı vacip meselesinin en önemli problemidir. Bu aynı zamanda Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan argümanların niteliklerini belirleyen en önemli ölçütür. Bazı Müslüman filozoflar mümkün varlıkları aracı kılmadan veya deney/gözlem ve tecrübeye dayanmadan apriori/önsel bir delil bularak Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlamaya çalıştılar. Bu çabaların bir neticesi olan siddikîn burhanı diğer burhanlardan farklı olarak varlığın kendisinden hareket ile Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlar.

Siddikîn burhanı İslâm düşüncesinde on dokuz farklı şekilde beyan edilmiştir. Molla Sadrâ'nın dillendirdiği siddikîn burhanı söz konusu burhanlar içinde belki de en rasyonel olanıdır. Molla Sadrâ kendi felsefî ilkeleri çerçevesinde dillendirdiği bu burhanın hem Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını hem de onun kemâlî sıfatlarını ispatladığını iddia eder.

Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan deliller hakkında ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır. Ancak araştırmamızda Molla Sadrâ bağlamında Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan her hangi bir akademik çalışmaya rastlamadık. Bu çalışmada Molla Sadrâ bağlamında hem Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı ispatlanacak ve hem de Molla Sadrâ'nın konu hakkında ne gibi yenilikler getirdiği ele alınacaktır. Bundan ötürü bu çalışmanın alana önemli katkılar yapacağı kanaatindeyiz.

1. BURHAN TÜRLERİ VE SİDDİKÎN BURHANININ EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

Siddikîn burhanını ele almadan önce burhanın

tanımı yapılmalı, türleri açıklanmalı ve bunların felsefî değerleri izah edilmelidir. Akabinde de siddîkîn burhanının hangi burhan kategorisi içinde yer aldığı belirlenmeli ve bunun epistemolojik değeri açıklanmalıdır.¹

Arapça bir kelime olan burhan “b-r-h” kökünden türemiştir. Sözlükte “berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak, delil getirmek”² ve “kesin olan açık hüccet” anlamındadır.³ Terim anlamı ise öncülleri yakinî olan ve yakinî bir şekilde hakikate ulaşmayı amaçlayan bir kıyastır.⁴ Başka bir ifade ile mantıkta *Beş Sanat* diye adlandırılan kıyas türlerinin aksine yakiniyattan olan ve kesin bilgi veren öncüller ile yapılan⁵ yani kesin bir sonuç elde etmek amacıyla kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş bir kıyas türüdür.⁶

Burhan her kıyas gibi büyük terim, küçük terim ve orta terim olmak üzere üç terimden oluşur. Burhanda büyük terim ile küçük terim arasında ilişkiyi kurarak göz önünde bulundurulmuş sonuca ulaşmayı olanaklı kıldığından asıl rolü orta terim ifa eder.⁷ Orta terim kıyasın sonucu sayılan büyük terimin küçük terim için ispat veya selb nedenidir.⁸ Yani orta terim burhanda tasdik sebebidir. Bu yüzden orta terimin sonuç için sahip olduğu nedenselliğin konumuna göre burhan, inni ve limmi olmak üzere ikiye ayrılır.

Orta terimin zihinde büyük terimin küçük terim için ispat aracı olmasına nesnel âlemde de büyük terimin küçük terim için varlık nedeni olmasına limmi burhan denilir. Yani limmi burhanda orta terim hem ispat ve hem de sübüt aracıdır. Kıyasta illetin varlığından ma'lûlün varlığını ispatlayan yani müessirden esere götüren bir çıkarımdır.⁹ Limmi burhan yakin nedeni-

¹ Allah'ın varlığını ispatlayan argümanlar farklı şekillerde kategorize edilmiştir. Bu çalışmada ele aldığımız illet ve ma'lûl eksenli inni ve limmi burhanlar sınıflandırmasına ilave olarak “yol, yolcu ve hedef” eksenli başka bir burhanlar sınıflandırması da mevcuttur. Bu ikinci kategoriye göre siddîkîn burhanı gibi bazı burhanlarda yol ve hedef bir iken nefis burhanı gibi bazı burhanlarda yol ve yolcu bir olup hedef, yol ve yolcudan ayrıdır. Nizam burhanı gibi bazı burhanlarda ise yol, yolcu ve hedefin üçü de birbirinde ayrıdır. Bk. Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye* (Meşhed: Müessesesi-i Matbuât-ı Dinî, 1388/2009), 1: 46.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 429-430.

³ Zeynüddin Ömer b. Sehlan Sâvî, *Tebsera* (Tahran: İntişârât-ı Danîşgâh-ı Tahran, 1337/1958), 113.

⁴ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *el-Mantukiyyat*, thk. Muhammed Takî Dânişpejuh (Kum: Mektebetu Ayetullah Maraşî, 1410/1990), 1: 272.

⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 207.

⁶ İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 263.

⁷ Ali Çetin, “Beş Sanat ve Öncülleri”, *Toplum Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2011): 147.

⁸ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, 4. Baskı (Kum: İntişârât-ı İsmailiyan, 1366/1987), 315.

⁹ İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 256.

dir. Zira tam illet bilindiği zaman söz konusu illetin ma'lûlü de bilinir. Yani illet hakkında bilgi ma'lûl hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir.¹⁰ Ancak Vâcibü'l-Vücûd'un kendisi vesilesiyle tanınacak bir illeti olmadığından ispat-ı vacip meselesinde limmi burhandan istifade edilmemektedir.

Orta terimin sadece zihinde büyük terimin küçük terim için ispat aracı olmasına da inni burhan denilir. Yani inni burhanda orta terim sadece ispat aracıdır.¹¹ Kıyasta inni burhan, limmi burhanın aksine bir şeyi eseriyle ispatlar. Yani eserden müessire, ma'lûlden illete götüren bir çıkarımdır.¹² İnni burhan iki kısımdır. Bazen orta terim, küçük terimde büyük terimin ma'lûlüdür. Yani ma'lûlden illete doğru bir istidlaldır ve ma'lûl vesilesiyle illetin varlığı ispatlanır. Bu burhan türüne “delil” de denilmektedir. Bazen de orta terim ve büyük terimin her ikisi üçüncü bir illetin ma'lûlüdür. Yani tek bir illete sahip gereksinimlerden biri vesilesiyle diğer gereksinimin varlığının ispatlanmasıdır. Başka bir ifade ile birbirinin gereksinimi olan iki ma'lûlden biri hakkındaki bilginin başka bir ma'lûlün bilinmesine vesile olmasıdır. Zira “A” ma'lûlü hakkındaki bilgi vesilesiyle bunun illeti hakkında bilgi sahibi oluruz ve illet hakkındaki bilgiden de “B” ma'lûlü hakkında bilgi sahibi oluruz. Bu yüzden hem limmi ve hem de inni burhanın özelliklerine sahiptir. Bu burhan türüne “inni mutlak”¹³ da denilmektedir.¹⁴

İnni burhanın birinci türü olan “delil” yakın sebebi değildir. Çünkü ma'lûl hakkında sahip olduğumuz bilgi bizi her zaman söz konusu ma'lûlün illeti hakkında kesin bir şekilde bilgi sahibi yapmaz. Bazen bir ma'lûlün birden fazla illeti olabilir. Örneğin su; ateş, güneş veya başka bir şeyin etkisiyle ısınabilir. Dolayısıyla suyun kesin bir şekilde ateş vesilesiyle ısındığı söylenemez. Buna ilave olarak bu burhan türü mahlûkları esas alarak Vâcibü'l-Vücûd'un zâtını ispatladığından söz konusu mahlûkun varlığının inkârı durumunda Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı da ispatlanamaz.¹⁵

İspat-ı vacip meselesinde yakın sebebi tek burhan türü bir gereksinimden başka bir gereksinime doğru istinbatı ifade eden “inni mutlak” burhanıdır. Nitekim bir filozof, varlığın farklı gereksinimleri arasındaki ilişkiyi

¹⁰ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü 'l-Müte'âliye fi Esfâri 'l-Akliyyeti 'l-Erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûras, 1401/1981), 6: 177.

¹¹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mantık-ı Nuvin Müştemel Ber el-Lemeatü 'l-Meşrikiyye fi 'l-Fununi 'l-Mantikiyye* (Tahran: İna tişârât-ı Agâh, 1362/1983), 35.

¹² Çapak, *Gazâli'nin Mantık Anlayışı*, 257-258.

¹³ Bu burhan türünün belli bir ismi yoktur ve buna “limmi benzeri” burhan da denilmektedir.

¹⁴ Seyyid Muhammed Halid Gaffari, *Ferhenge Istilahat-ı Asar-ı Şeyh İşrak* (Tahran: Neşr-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1380/2001), 102.

¹⁵ Ebü'l-Berekat el-Bağdadî, *el-Muteber fil-Hikme*, 2. Baskı (İsfahan: İntişârât-ı DaB nişgah, 1373/1994), 1: 210.

algılamaya ve bundan felsefî sonuçlar çıkarmaya çalışır. Örneğin birbirlerinin gereksinimi olan imkân ve ihtiyaç sıfatları göz önünde bulundurulduğunda filozof, Vâcibü'l-Vücûd'un imkân sıfatına sahip olmamasından muhtaç varlık olmamasını istinbat eder.

Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlayan delillerin çoğu yakın sebebi olmayan inni burhanın birinci türü olan “delil” ile ifade edilmiştir. Yani Vâcibü'l-Vücûd'un ma'lûl olan olgulardan istifade edilerek Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlar. Örneğin natüralistler tabiattaki olguları öncül kıldıkları hareket delilinde âlemde mevcut olan hareketten hareket ettirici ve hareket ettiriciden hareketsiz hareket ettiriciye ulaşırlar. Nefis delilinde de bedenin hudûsundan nefsin hadis olmasına, nefsin hadis olmasından da mücerret fâile ulaşırlar. Mütakellimler de hudûs delilinde âlemin hudûsundan muhdis veya nizam delilinde âlemdeki nizamdan mükemmel olan nâzıma ulaşırlar. Filozoflardan bir grup da imkân delili ile mümkün varlıkları vasıta kılarak vacibe ulaşırlar.¹⁶ Molla Sadrâ bu duruma vurguda bulunarak filozofların ekseriyetinin imkân, natüralistlerin hareket, mütakellimlerin ise hûdus aracılığıyla Allah'ı ve sıfatlarını tanımaya çalıştıklarını söyler.¹⁷

Siddikîn burhanında orta terim varlıktır.¹⁸ Başka bir ifade ile siddikîn burhanında sadece “varlık” göz önünde bulundurularak Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı ispatlanır. Bu yüzden Molla Sadrâ ilahî zât hakkında dillendirilen istidlaller arasında siddikîn burhanının en sağlam ve en doğru burhan olduğunu söyler.¹⁹ Siddikîn burhanında hiçbir ma'lûl Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının ispatı için aracı kılınmaz. Yakın sebebi olan “inni mutlak” burhanı vesilesiyle sırf varlığın gereksinimi mutlak varlık olan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ispatlanır. Bu yüzden mahlûklardan ve imkân âleminin varlığından şüphe bile edilse yine de siddikîn burhanı Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlamaya kadirdir. Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtâbâi (ö. 1360/1981) bu hususta şöyle der: “Allah Teâla'nın varlığına delalet eden burhanlar fazladır. Bunların en güvenilir ve en sağlam olanı Allah'ın varlığını varlık vesilesiyle ispatlayan burhandır. Buna burhan-ı siddikîn adını vermişlerdir. Zira bu kavim Allah'ı başkası vesilesiyle değil Allah'ın kendisiyle tanırlar.”²⁰

¹⁶ Saide Sadat Nebevî, *Burhan-ı Siddikîn Der Tefekkur-i İslâmî* (Kum: Pejuhişgah-ı Ulum ve Ferheng-i İslâmî, 1389/2010), 30-32; Muhammed Hasan Kadrdan Karamelikî, *Hüda Şinasi*, 2. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişeyi İslâmî, 1388/2009), 56-57; Abdullah Cevâdî Amulî, *Tebyin-i Berahin-i İspat-ı Hüda* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsra, 1374/1985), 169-176.

¹⁷ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 14.

¹⁸ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 13-14.

¹⁹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî Molla Sadrâ, *Esrarü'l-Ayat*, thk. Muhammed Hacevi (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefeyi İnan, 1360/1981), 26.

²⁰ Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtâbâi,

Yukarıdaki ifadeler binaen siddikîn burhanının sahip olması gereken iki ölçütü vardır. Birincisi varlığın orta terim kılınması ikincisi de mah-lûklar ve imkân âlemi göz önünde bulundurulmadan vacibin varlığını ispatlamasıdır. Tabii, varlıktan kasıt varlık kavramı değildir, varlığın nesnel hakikatidir.

2. SİDDİKÎN BURHANININ TARİHİ ARKA PLANI

İnkâr ihtimali bulunan deney ve tecrübeye dayalı delillerden uzak apri-ori/önsel bir argüman olan²¹ siddikîn burhanı meşhur görüşe göre ilk defa Fârâbî tarafından dillendirilmiştir.²² Bu burhanın ilk temel taşı felsefe tarihinde ilk defa Fârâbî tarafından dillendirilen varlık ve mâhiyet ayırımıdır. Fârâbî burhanının merkezine nesnel gerçekliği alır. Buna göre nesnel varlıkların varlık ve mâhiyet olmak üzere iki özelliği vardır. Varlığı mâhiyetinden farklı olan varlık, varlığını başka yerden alan mümkün varlıktır. Varlığı mâhiyetinden ayrı olmayan ve illetler silsilesinin kendisiyle son bulunduğu varlık ise varlığı zorunlu olan vaciptir.²³

Fârâbî'den sonra onun etkisiyle İbn Sînâ orta terimde ma'lûllerden istifade etmeyerek yeni bir burhan dillendirdi ve buna siddikîn adını verdi. Abdurrahman Bedevi (ö. 2002), Fârâbî'nin bu burhanı *Uyunu'l-Mesâil ve Şerhu Risalet-i Zenun el-Kebir* adlı eserlerinde zikrettiğini ve İbn Sînâ'nın bu eserlerden istifade ederek burhanını açıkladığını söyler.²⁴

Siddikîn burhanını mâhiyetsel imkân (imkân-ı mahuvi) üzerine bina eden İbn Sînâ öncelikle varlığı mümkün ve vacip diye ayırır. Akabinde göz önünde bulundurulan varlığın vacip olması durumunda talep edilenin hâsıl olacağını aksi durumda teselsül batıl olduğu için illetler silsilesinin mümkün olmayan vacip bir illet ile son bulması gerektiğini söyler.²⁵

İbn Sînâ'nın dillendirdiği bu burhan İslâm dünyasındaki kelâmî, irfanî

Nihâyetü'l-Hikme (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 3: 180.

²¹ Murtazâ Mutahharî, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizim* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1375/1996), 5: 120.

²² Abdurrahman Bedevi, *Mevsüatü'l-Felsefe* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1984), 2: 102; Hasan Hasanzade Amulî, *Nusûsü'l-Hikem Ber Fusûsü'l-Hikem*, 2. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Reça, 1375/1996), 92. Ahmed Beheştî, *Hestî ve İlel-i An* (Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1383/2004), 442.

²³ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-İlahiyyât min Kitabi'ş-Şifâ*, thk. Hasan-zade Amulî (Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebligat-ı İslâmî, 1376/1997), 49; Nebevî, *Burhan-ı Siddikîn*, 64.

²⁴ Bedevi, *Mevsüatü'l-Felsefe*, 2: 102.

²⁵ Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe* (Tahran: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2: 371; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 213; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, thk. Abdullah Nurani, *el-Mebde ve'l-Me'âd* (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî, 1363/1984.), 22; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, thk. Müçteba Zariî, *el-İşârât ve't-Tenbihât*. (Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1381/2002.), 266-267.

ve felsefî bütün düşünce ekollerinin ilgi odağı oldu ve birçok filozof, mütekellem ve mutasavvıf bu burhanı kendi eserlerinde nakletti. Ama aynı zamanda eleştirilerin de hedefi oldu.²⁶ Tabi bu eleştirilerle beraber siddikîn yöntemine uygun ma'lûllerin aracı kılınmadığı yeni burhanlar açıklama girişimleri de oldu. Molla Sadrâ'yı etkilemesi bağlamında ilki mutasavvıfların ikincisi de İsrakî filozofların dillendirdiği burhanlar bu girişimlerin en önemli neticesidir.

Mutasavvıflar, İbn Sînâ'nın iddiasının aksine onun eserden müessire istinbatta bulunduğunu yani ma'lûl olan mümkün varlıktan istifade ederek Allah'ın varlığını ispatladığını söylediler. Ardından tasavvufî ilkelere uygun siddikîn yöntemiyle başka burhanlar dile getirdiler.²⁷ Çok ve birbirinden farklı olan bu burhanların ortak özelliği varlığın asaleti ilkesi üzerine bina edilmeleridir. Örnek olması açısından Dâvûd-i Kayserî (ö.751/1350) Allah'ın varlığının ispatı hakkında şöyle bir burhan nakleder: "Varlık özü itibarıyla vaciptir. Eğer mümkün olsaydı var olmak için illete sahip olması gerekirdi ki bu da kısır döngüyü ve bir şeyin kendisinden öncelikli olmasını gerektirir."²⁸

Sûfî meşrep bir filozof olan Şeyh Şehâbeddîn Sühreverdî (ö. 587/1191) ise antik İran kültürünün etkisiyle felsefî sistemini üzerine bina ettiği nur ve zulmet ile nurun farklı yoğunluk derecesine sahip müşekkek bir hakikat olmasından istifade ederek mutasavvıfların burhanlarından farklı siddikîn yöntemine uygun yeni bir siddikîn burhanı açıkladı.²⁹

Sühreverdî'ye göre mücerret nur mevcuttur. Akli ihtimallere göre bu mücerret nur ya gani/zengin veya fakirdir. Eğer gani/zengin olursa talep edilen hâsil olmuştur. Eğer fakir olursa illete muhtaçtır. Teselsül batıl olduğundan illetler silsilesinin illete muhtaç olmayan mutlak nurla yani Nuru'l Envar ile son bulması gerekir.³⁰

Yukarıda açıklandığı üzere siddikîn burhanı düşüncesi İslâm felsefesi geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından dillendirildi. Varlığın asaleti ilkesi ile teşkik ilkesinin siddikîn burhanına yol bulması sonucu iki farklı havzada iki önemli ve esaslı değişim ve terakki yaşandı.³¹ Bu burhan Molla Sadrâ'nın eline ulaştığı zaman söz konusu değişim daha görünür oldu

²⁶ Amulî, *Berahin-i İspat-ı Hüda*, 154.

²⁷ Mutasavvıflar her ne kadar Allah'ın varlığını bedihi bilse de bazen iddialarının anlaşılması, bazen diğer Müslüman düşünürlerle uyum içinde olma ve bazen de Müslümanların tasavvufa ilgi duymalarını sağlamak amacıyla akli deliller de sunmuşlardır.

²⁸ Mahmud b. Dâvûd-i Kayserî, *Resail-i Kayserî*, thk. Seyyid Celaleddin Aştıyanî (Tahran: Müessesesi-i Pejuhiş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1381/2002), 81-82.

²⁹ Nebevî, *Burhan-ı Siddikîn*, 128.

³⁰ Ebü'l-Fütûh Şehâbeddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Mecmuâ-i Müsannefât-ı Şeyh-i İsrâk*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhenî, 1380/2001), 1: 427.

³¹ Nebevî, *Burhan-ı Siddikîn*, 149-150.

ve Molla Sadrâ varlığın asaleti ilkesini mutasavvıflardan teşkîk ilkesini de Sühreverdî'den iktibas ederek birleştirdi. Bu vesileyle yeni bir siddikîn burhanı kaleme aldı ki aşağıda bu burhan geniş bir şekilde incelenecektir.

3. SİDDİKÎN BURHANININ ÖNCÜLLERİ

Molla Sadrâ kendisinden önce dillendirilen siddikîn iddiasına sahip burhanlardan hiçbirini benimsemedi. Hem İbn Sînâ ve hem de Sühreverdî'nin burhanlarının problemlerini açıkladı. Akabinde de öncüsü olduğu Hikmet-i Mûtealiye ekolünün felsefî ilkeleri çerçevesinde yeni bir burhan dile getirdi. Molla Sadrâ'nın dillendirdiği bu burhanın bazı öncülleri vardır. Burhanın anlaşılması bu öncüllerin açıklanmasına bağlı olduğu için öncelikle bu öncüller akabinde de burhanın kendisi açıklanacaktır.

3.1. Varlığın Asaleti

Hikmet-i Mûtealiye ekolünün temel meselesi ve birçok felsefî problemin çözüm anahtarı olan varlığın asaleti ilkesine göre nesnel gerçeklik inkâr edilemeyecek kadar açık olup bedihidir.³² Herkes çok açık bir şekilde ve delile ihtiyaç duymadan bir gerçekliğin yani varlığın olduğu tasavvuruna sahiptir.³³ Hatta çok az bir tasavvura sahip olan bir çocuğun dahi zihninde varlık ve yokluk tasavvuru açık bir şekilde vardır. Varlığı inkâr etmeye kalkışanlar veya bundan şüphe edenler bile her şeyden önce kendi varlıklarını veya şüphelerinin varlıklarını kesin kabul ettikten sonra bu iddiada bulunabilirler.³⁴ İnsan zihni nesnel âlemde tek bir fertte tahakkuk bulan bu gerçeklikten soyutlama ile biri varlık diğeri de mâhiyet olmak üzere iki kavram elde eder.³⁵ Filozoflar bu iki kavramdan birinin asıl diğeri ise itibari olduğunu söylemektedirler. Varlığın asıl olması; nesnel gerçekliğin varlık kavramının bi'z-zât mısdağ ve göstergesi olduğu mâhiyet kavramının ise sadece bu gerçekliğin sınırlarını ifade ederek buna bi'l-araz yüklem olması anlamındadır. Mâhiyetin asıl olması; nesnel gerçekliğin mâhiyet

³² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir* (Tahran: Kitaphane-i Tahuri, 1363/1984), 6; Muhammed Takî Misbâh Yazdî, *Şerh-i Nihayetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeş ve Pejuhiş, 1383/2004), 1-2: 85; Abdullah Cevâdî Amulî, *Felsefe-i Sadrâ* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1387/2008), 1: 34.

³³ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtâbâî, *Usul-i Felsefe Realizm* (Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1387/2012), 163.

³⁴ Murtazâ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr: Şerh-i Manzume* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1378/1999), 5: 197; Muhsin Gareviyân, *İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 82.

³⁵ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtâbâî, *Bidayetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Darü'l-İlm, 1377/1998), 22; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, trc. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 96.

kavramının bi'z-zât mısdağ ve göstergesi olduğu ve varlık kavramının da bi'l-araz buna nispet edildiği anlamındadır.³⁶

Molla Sadrâ'ya göre asıl olan varlıktır. Yani nesnel gerçekliğin göstergesi varlıktır. Çünkü mâhiyet özü itibarıyla ne varlığı ve ne de yokluğu gerektirir. Ne varlığı ve ne de yokluğu gerektirmeyen bir şey nesnel gerçekliğin göstergesi olamaz.³⁷ İnsan zihni her ne kadar eşya ile ilişkisinde ilk aşamada eşyanın mâhiyetini algılasa da aslında nesnel âlemde tahakkuk bulan ve nesnel âlemi meydana getiren varlıktır.³⁸

Bu ilkeye göre varlığın hakikati mevcut olmakla özdeştir ve özü itibarıyla yokluğu kendisinden uzaklaştırır. Aynı şekilde var olması ve gerçekliğe sahip olması açısından hiçbir şart ve kayda bağlı değildir. Yani varlık, varlık olduğu için mevcuttur ve varlık dışından hiçbir ölçüt varlığın mevcut olmasında rol sahibi değildir ve müdahalede bulunamaz. Ayrıca yokluk, sınırlılık, ihtiyaç, imkân gibi niteliklerin karşıtı olan yetkinlik, azamet, yeterlilik, sınırsızlık, zorunluluk gibi bütün niteliklerin kaynağı varlıktır ve varlık dışında bir hakikat yoktur.³⁹

3.2. Varlığın Basitliđi/Yalınlığı

Basit/yalın kavramının birçok anlamı vardır. Ancak felsefede muhtelif cüz ve parçalardan oluşmayan ve her türlü terkip ve bileşimden uzak olan anlamındadır.⁴⁰ İslâm felsefesi geleneğinde terkip farklı açılardan ele alınır ve varlığın basitliği/yalınlığı meselesinde hakiki terkip incelenir. Hakiki terkipte insanın ruh ve bedenden mürekkep olması veya cismin madde ve suretten mürekkep olması gibi mürekkebin farklı parçaları arasında gerçek vahdet/birlik hâkimdir. Varlık akli, nesnel ve niceliksel terkiplerin hiçbirine sahip değildir.⁴¹ Dolayısıyla varlık cins, fasl, tür, ilinti, tümel ve tikel değildir.⁴²

Molla Sadrâ varlığın basit/yalın olması hakkında şöyle der: “Var olması açısından varlık nesnel âlemde nur ve basit/yalın bir hakikattir. Külli, tür, cins ve diğer ikinci makuller/analitikler ve mantiki kavramlar buna arız ve yüklem olmaz. Zira varlığın kendisine uygun zihni sureti yoktur. Aksi halde varlık, varlık ve mâhiyetin bileşimi olması gerekirdi ki bu da imkân-

³⁶ Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, 1: 343.

³⁷ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 164.

³⁸ Nebevî, *Burhan-ı Sıddikîn*, 150.

³⁹ Muhammed Emin Sadıkî Urzeganî, *Netayic-i Kelami Hikmet-i Sadrâyi* (Kum: İnK tişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1388/2009), 71.

⁴⁰ Mustafa Çağırıcı, “Basit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 106-107.

⁴¹ Ali Şirvanî, *Şerh-i Mustalihat-ı Felsefi Bidayetü'l-Hikme ve Nihayetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1391/2011), 37-38.

⁴² İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 123-125.

sızdır.”⁴³ Tabi Molla Sadrâ seleflerinden farklı olarak varlık kavramının basît/yalın olması ile varlığın hakikatının basît/yalın olması meselesini birbirinden ayırır. Varlığın basît/yalın olması meselesini kavram bazında değil nesnel gerçeklik bazında ele alır ve “varlık, basît/yalın hüviyete sahiptir ve hakikatının mutlak şekilde cins, tür ve külli anlamı yoktur.” der.⁴⁴

3.3. Varlığın Teşkîkî

Molla Sadrâ’ya göre varlık bütün mevcut olan şeylerde tek bir hakikat olmakla beraber farklı merteye ve yoğunluk derecelerine sahip bir hakikatır.⁴⁵ Varlığın asaleti teorisine göre sadece varlık tahakkuka sahip olduğundan bu hakikatin hem mertebelerinin farklılığı ve hem de bu farklı mertebeleri birbirine bağlayan ortak yönünün kaynağı varlıktır. Örneğin biri seksen diğeri de yüz volt olan iki ampul karşılaştırıldığında bu ampullerin hem farklılıkları ve hem de ortak yönleri ampullerde bulunan ışıktır.

Buna göre varlık silsilesindeki her merteye bir alt mertebeye oranla daha yetkin iken bir üst mertebeye oranla daha zayıftır. Bu silsilenin en üst mertebesinde yetkinliğinde sınırsız olan Vâcibü’l-Vücûd en alt mertebesinde ise ilk madde ve heyula yer alır.⁴⁶ Bu silsilede en üst merteye mutlak kemâl ve ihtiyaçsızlıkla özdeş iken diğer mertebeler ihtiyaç ile özdeştir. Başka bir ifade ile zuhur ile özdeş olan varlığın yoğunluğu azaldıkça zuhuru da zayıf olur ve mutlak varlığa yakınlaştıkça yani yoğunluğu arttıkça zuhuru da şiddetli olur.⁴⁷ Bütün bu mertebelerin hakikati birdir ve hepsi varlıktır. Ancak yoğunluk ve zaaftan, kemâl ve noksanlıktan ötürü bu hakikat kesrete ve birçok mertebeye sahiptir.⁴⁸ Dolayısıyla tek bir hakikat olan varlık vahit/bir olmakla beraber kesir/çok, kesir olmakla beraber vahittir.⁴⁹

3.4. Ma’lûlün İllete İhtiyacı

Molla Sadrâ’ya göre ma’lûl ihtiyaç ile özdeştir ve her mümkün varlığın illeti vardır. Ancak mümkün varlıkların neden veya hangi özelliklerinden ötürü illete muhtaç oldukları hakkında filozofların hem kendi içlerinde ve hem mütekellimler ile aralarında ihtilaf vardır.

⁴³ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihü’l-Gayb*, thk. Muhammed Hâcevi (Tahran: Müessesesi-i Mütâlâât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1363/1984), 462.

⁴⁴ Molla Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erbaa*, 1: 50.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erbaa*, 1: 341.

⁴⁶ Sedat Baran, “Molla Sadrâ”, *Elli Müslüman Düşünür*, haz. Mustafa Tekin (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 390.

⁴⁷ Cevâdî Amulî, *Felsefe-i Sadrâ*, 1: 85.

⁴⁸ Cafer Sübhanî, *Hesti Şınasi Der Mektab-i Sadrülmüteellihin* (Kum: İntişârât-ı Neşr-i Kıyam, 1398/1978), 139; Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü’r-Rubûbiyye*, 1: 7.

⁴⁹ Tabâtabâî, *Nihâyetü’l-Hikme*, 1: 81.

Mütetekellimlerin ekseriyetine göre mümkün varlıklar hadis oldukları için yani önceden olmayıp sonradan var oldukları için illete muhtaçtılar. Allah ise ezeli yani kadim olduğundan illete muhtaç değildir.⁵⁰ Molla Sadrâ'ya göre illet mertebe olarak daima ma'lûlden önceliklidir. Eğer hudûs illete ihtiyacın nedeni ve ölçütü olursa mertebe olarak hudûsun ihtiyaçtan öncelikli olması gerekir. Oysa illet ihtiyaçtan, ihtiyaç icattan, icat varlıktan, varlık da hudûstan önceliklidir. Buna göre eğer hudûs ihtiyaç ölçütü olursa kendi zâtına nispetle öncelikli olacaktır. Bir şeyin kendi zatından öncelikli olması doğru olmadığından hudûs illete ihtiyaç nedeni ve ölçütü olamaz.⁵¹

Filozofların ekseriyetine göre de illete olan bu ihtiyacın nedeni mümkün varlıkların imkân sıfatına sahip olmasıdır. Ancak insan aklı imkân sıfatını varlık ve yokluğun mâhiyet için zorunlu olmamasından çıkarır. Varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan bir şeyin varlık ve yokluğa eşitlik haletinden çıkması için dışardaki bir etkenin müdahalesi zorunludur.⁵² Buna ilave olarak imkân (mâhiyetsel imkân) mâhiyetin gereksinimidir. Mâhiyetten sonraki mertebede bulunur ve insan zihni tarafından mâhiyetten soyutlanır.⁵³ Buna göre eğer illete ihtiyacın ölçütü ve nedeni imkân olursa bu ihtiyaç nesnel âlemde değil sadece aklın itibar ettiği öznel âlemde vuku bulur. Oysa ihtiyacın ölçütü meselesinden nesnel âlemde mevcut olan varlıkların neden illete ihtiyaç duyduğu sorusuna cevap aranır.

Molla Sadrâ'ya göre illete ihtiyacın ölçütü ve nedeni ne hudûs ve ne de imkân sıfatlarıdır.⁵⁴ Varlığın asaleti ilkesine göre ma'lûl olmak eksiklik ve ihtiyaç ile özdeş olmaktır ve bütün ma'lûller özleri itibarıyla bağımlı var-

⁵⁰ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 206; 6: 310.

⁵¹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 207.

⁵² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 217.

⁵³ Merziye Ahlakî, *Şerh-i eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye: Hüda Şinası*, (Tahran: İntişârât-ı Bunyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1391/2012), 36; Nebevî, *Burhan-ı Siddikîn*, 154.

⁵⁴ Molla Sadrâ "Mümkün varlıkların illete ihtiyacının ölçütü" meselesinde ihtiyaç ölçütünü mâhiyetsel imkân bilmektedir. Ancak "Bekada mümkün varlıkların illete ihtiyacı" meselesinde ihtiyaç ölçütünün muhtaç/fakir/varlıksal imkân olduğuna inanmaktadır. Molla Sadrâ'ya göre eğer mümkünün illete ihtiyacı öznel âlem ve akli tahlillerle ilintili olursa mümkünün illete ihtiyacının ölçütü mâhiyetsel imkân olur. Çünkü öznel âlemde ve akli tahlilde mâhiyet varlığa mukaddemdir. Mâhiyetin gereksinimi olan imkân da varlığa mukaddemdir. Bu yüzden mâhiyetin ihtiyaç kaynağı ve ölçütü olabilir. Ancak eğer mümkünün illete ihtiyacı nesnel âlemle ilintili olursa nesnel âlemde varlık mâhiyete mukaddemdir. Çünkü her türlü nesnel etki ve eserin sahibi varlıktır ve mâhiyet mümkün varlıkların sınırlarından soyutlanır. Dolayısıyla mâhiyetin gereksinimi olan imkân varlıktan müteahhidir ve illete ihtiyacın ölçütü ve kaynağı olamaz. Ancak felsefi meselelerde nesnel âlem göz önünde bulundurduğundan mümkünün illete ihtiyacının ölçütü ne hudûs ve ne mâhiyetsel imkândır. Mümkünün illete ihtiyacının ölçütü varlıksal veya muhtaç/fakir imkândır. Bk. Ali Rabbani Gulpayigani, *İzahü'l-Hikme fi Şerh-i Bidayetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Merkez-i Cihani Ulum-i İslâmi, 1386/2007), 195.

lıklardır.⁵⁵ Buna göre bütün bağımlı varlıklar ister ömrü kısa ve hadis olsun ve isterse zamansal kadim olsun illete muhtaçtır. İllet ise zâtî açısından ma'lûlden daha önce olup ondan müstağnidir.⁵⁶

4. SİDDİKÎN BURHANININ AÇIKLANMASI

Molla Sadrâ'nın açıkladığı siddikîn burhanı Hikmet-i Mütealiye ekolünün yukarıda açıklanan felsefî ilkeleri üzerine bina edilmiştir. Bu ilkelere göre tek nesnel gerçeklik varlıktır ve varlık asil olup yokluğu imkânsızdır. Mâhiyet ise varlık vesilesiyle varlık elbisesine bürünmüş mümkün varlıkların sınırlandırmasıdır. Bu varlık terkip ve bileşimden uzak basit/yalın bir hakikat olup zâtına kâimdir ve birçok mertebesi vardır. En üstün mertebesi sınırsız kemâllere sahip olup her türlü ihtiyaç ve eksiklikten uzaktır. Diğer mertebeleri ise ihtiyaç ve bağımlılıkla özdeştir. Eğer her türlü eksiklikte uzak olan o yüce mertebeye tahakkuk bulmazsa diğer mertebeler de tahakkuk bulmaz. Çünkü varlığın en yüce mertebesinin tahakkuku olmadan diğer mertebelerin tahakkuk bulmasının gereksinimi söz konusu mertebelerin de müstakil ve ihtiyaçsız olmalarıdır. Oysa varlık silsilesinin en üst mertebesi dışındaki bütün mertebelerde yer alan varlıkların özelliği ve varlıklarının gereksinimi bağımlı ve muhtaç olmalarıdır.⁵⁷ Başka bir ifade ile varlık ve hakikat ya kendisinden daha kâmil tasavvur edilemeyen ve başkasına muhtaç olmayan sırf ve mutlak varlıktır veya zâtî itibarıyla mutlak varlığa bağımlı muhtaç varlıktır. Bu varlık ve hakikat eğer her açıdan kâmil ve gani ise vacip ve eğer eksik ve muhtaç ise mümkün varlıktır.⁵⁸

Bu burhanı önerme formunda ifade etmek istersek şöyle diyebiliriz:

- 1- Nesnel âlemde bir gerçeklik vardır. (Bedihidir)
- 2- Bu gerçeklik varlığın hakikatidir. (Varlığın asaleti ilkesi)
- 3- Nesnel âlemde birçok varlık mevcuttur. (Bedihidir)
- 4- Nesnel varlıkların çokluğu mertebelerinin çokluğundandır. (Varlığın teşkîkî ilkesi)
- 5- Varlığın farklı mertebeleri arasında illet ve ma'lûl ilişkisi vardır. (Nedensellik ilkesi)
- 6- Varlık silsilesinde kâmil olan mertebeye zayıf olan mertebenin illetidir. (4. ve 5. öncülünden çıkarım)
- 7- Varlığın en üst mertebesinde ma'lûl olmayan illet vardır. (4. ve 6. öncülünden çıkarım)
- 8- Varlık silsilesinin en üst mertebesinde Vâcibü'l-Vücûd vardır. (7. öncülünden çıkarım)

⁵⁵ Gareviyân, *İslâm Felsefesine Giriş*, 114.

⁵⁶ Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İllet Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 87.

⁵⁷ Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, 2: 372.

⁵⁸ Ahlakî, *Şerh-i eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 37.

Molla Sadrâ bu delili şu sözlerle açıklar: “Varlık basît/yalın, tek bir hakikattir. Fertleri arasındaki ihtilafın kaynağı bazen kemâl, eksiklik, şiddet ve zaaf bazen de bir mâhiyet türünün fertleri arasındaki ihtilaf gibi buna zait/ilave durumlardır. Nihai kemâl kendisinden daha mükemmel bir varlık bulunmayan ve daha mükemmelinin tasavvur edilmediği başkasına bağımlı olmayan varlıktır... Dolayısıyla varlık ya başkasına muhtaç değildir veya zatından ötürü başkasına muhtaçtır. İlki kendisinden daha mükemmel olmayan ve yokluk ile eksiklikten uzak sırf varlık Vâcibü'l-Vücûd'tur. İkincisi ise vacibe kâim vacibin fiil ve eseri olan mâsivâsıdır.”⁵⁹

Görüldüğü üzere Molla Sadrâ bu burhanda varlığı nesnel gerçeklik boyutuyla göz önünde bulundurur ve hiçbir şekilde burhanın öncüllerinde mecazi ve itibari özelliklerden yararlanmaz. Sadece varlığın hakiki özellik ve sıfatlarından istifade eder. Bu yüzden mâhiyet ve mâhiyetsel imkânı değil, varlık mertebelerini ve varlığı bağımlılıktan başka bir şey olmayan muhtaç/varlıksal imkânı dillendirerek Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlar.

5. MOLLA SADRÂ'NIN SİDDİKÎN BURHANININ AYRICALIĞI

Molla Sadrâ'nın sıddikîn burhanı sahip olduğu bazı özelliklerden ötürü yukarıda açıklanan Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin sıddikîn burhanlarını nispetle birkaç açıdan daha mükemmel ve üstündür.

Öncelikle bu burhan varlığın asaleti ilkesi üzerine bina edildiğinden dayanacağı varlık kavramı değil, varlığın nesnel hakikatidir. Bu yüzden burhanda mâhiyet ve mâhiyetsel imkândan istifade edilmemiştir.⁶⁰

İkincisi bu burhan Vâcibü'l-Vücûd'un zatını ispatlamakla birlikte birliğini de ispatlar. Zira burhanda varlığın her türlü eksiklikten uzak basît/yalın bir hakikat olduğu ifadesi Vâcibü'l-Vücûd'un birliğini dillendirir. Başka bir ifade ile burhanda ispatlandığı üzere Vâcibü'l-Vücûd her türlü eksiklikten uzak mutlak kemâl ve sırf varlıktır. Bir şeyin sırf ve mutlak olması ikilik ve çokluğu imkânsız kılar. Tabi burada ifade edilen birlik sayısal birlik değildir. Belirtildiği üzere basît/yalın birliktir. Molla Sadrâ bu hususta şöyle der: “Sırf varlıktan daha kâmil bir varlık yoktur. Kendisi için ikincilik farz edilen bu ikinciye bakıldığında bu ikincinin evvelin aynısı olduğu görülür. Çünkü sırf olan şey ayrılık kabul etmez. Dolayısıyla Allah'ın varlığının bi'z-zât olan vücûbu zati tevhide de delalet etmektedir.”⁶¹

Vâcibü'l-Vücûd'un sırf varlık olması onun kendi zâtına kâim olmasını da ifade eder. Kendi zâtına kâim varlık da zaman ile mukayyet olmadığından zâtı itibarıyla ezeli ve ebedi olan varlıktır. Yani zâtı mertebesinde zaman söz konusu olmadığından ezeli olması ebedi olmasıyla ebedi olması

⁵⁹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 14-15.

⁶⁰ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 24-26.

⁶¹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1: 135.

da ezeli olmasıyla özdeşir.

Bu burhan aynı şekilde Vâcibü'l-Vücûd için kemâlî sıfatları da ispatlar. Kemâlî sıfatlardan ilim ve hayat sıfatları varlıktan başka bir şey değildir ve varlığın olduğu her yerde hayat ve ilim vardır. Bu yüzden varlık ilim ve hayat sıfatlarıyla türdeşir.⁶² İrade ve kudret sıfatları da hayat ve ilim sıfatlarına tabidir ve bu ikisinden ayrılamaz. Nitekim birçok Müslüman filozof ilim, irade, hayat, kudret gibi kemâlî sıfatların ilahi zât ile aynı olduğuna inanmaktadır. Molla Sadrâ ayrı bir burhana ihtiyaç duymadan sıddıkîn burhanıyla hem ilahi zâtı ve hem de bu kemâlî sıfatları ispatlar.

Üçüncüsü Molla Sadrâ bu burhanında teselsül ve kısır döngünün batıl olmasından istifade etmez. Hatta sıddıkîn burhanı için vacibin ispatında teselsül ve kısır döngüye ihtiyaç olmadığını savunur ve der ki: “Bu yol ve yöntem en şerefli ve en güzel yol ve yöntemdir. Çünkü bu yolun yolcusu Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini bilme hususunda ondan başkasına muhtaç değildir. Aynı şekilde teselsül ve kısır döngünün batıl olmasından yardım almaya ihtiyacı yoktur.”⁶³

Molla Sadrâ'nın teselsül ve kısır döngüden istifade etmemesinin nedeni şudur; ona göre Vâcibü'l-Vücûd imkân burhanında ifade edildiği şekliyle mümkün varlıklar silsilesinin başında yer almaz. Bütün mümkün varlıklar özleri itibarıyla bağımlı ve muhtaç varlıklar olduklarından hiçbir aracı olmadan o mutlak ganiye muhtaçtır. O mutlak gani de varlık feyzi ile hiçbir aracı ve silsile olmadan bütün mümkün varlıkları ihata etmiştir.⁶⁴

Ancak bazı kimseler Molla Sadrâ'nın “Vâcibü'l-Vücûd'un ispatında teselsül ve kısır döngüye ihtiyaç yoktur” ifadesinden teselsül ve kısır döngünün burhanın öncüllerinden istifade edilmemesini sıddıkîn burhanının zorunlu şartlarından biri addetmişlerdir.⁶⁵ Lakin Molla Sadrâ başka eserlerinde Vâcibü'l-Vücûd'un ispatı için teselsülden istifade eder. Örneğin eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye adlı eserinde⁶⁶ teselsülün batıl olmasından yararlanarak Vâcibü'l-Vücûd'u şu şekilde ispatlar:

⁶² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 3: 297; 6: 417.

⁶³ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 25-26.

⁶⁴ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 6: 373.

⁶⁵ Muhammed Hidecî, *Talikatü'l-Hidecî Ala'l-Manzume* (Tahran: Müessesesi-i İlamî, 1365/1986), 335.

⁶⁶ Molla Sadrâ eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye kitabına ilave olarak *Kitâbü'l-Meşâ'ir, Esrarü'l-Ayat, el-Mebde ve'l-Me'âd, Risâletü'l-Hikmeti'l-Arşîyye* adlı eserlerinde de teselsül ve kısır döngünün batıl olmasından istifade ederek Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatlar. Bk. Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Risâletü'l-Hikmeti'l-Arşîyye*, thk. Muhammed Hâcevi (Tahran: İntişârât-ı Mevla, 1391/2012), 133-134; Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, 45-46; Molla Sadrâ, *Esrarü'l-Ayat*, 26-27; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd* (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefeyi İnan, 1354/1975), 16.

Bir varlık vardır. Bu varlık ya başkasına bağımlıdır veya başkasına bağımlı değildir. Eğer başkasına bağımlı olmazsa talep edilen hâsıl olur. Yani Vâcibü'l-Vücûd ispatlanmış olur. Ama eğer başkasına bağımlı olursa muhtaç/varlıksal imkân teorisine binaen o şey mâhiyetinden ötürü değil varlığının zayıflığından ötürü bağımlıdır. Bu bağımlının varlığı eğer kendi zâtına kâim olursa talep edilen hâsıl olur. Ama eğer başkasına kâim olursa diğer kâim olunana bakılır. Bu durumun tekrarlanması teselsüle sebep olur. Teselsül ve kısır döngü batıl olduğundan bağımlı varlığın kendisine bağımlı olduğu Vâcibü'l-Vücûd adında zâtına kâim varlık vardır.⁶⁷

Görüldüğü üzere Molla Sadrâ'nın bu burhanı yukarıda zikredilen diğer burhanından farklıdır. O, bu burhanının temelini nesnel gerçekliğin kabulünü oturtur. Muhtaç/varlıksal imkânı bunun üzerine kurar ve ma'lûlün illete ihtiyaç ölçütünün varlık olduğunu beyan ettikten sonra teselsül ile kısır döngünün batıl olması vesilesiyle Vâcibü'l-Vücûd'un zatını ispatlar. Ancak teselsül ve kısır döngünün olmaması bütün burhan türleri için bir üstünlük sebebidir. Bu açıdan ilk burhan teselsülden istifade eden bu burhandan daha üstündür.

SONUÇ

İlk defa Müslüman filozofların dillendirdiği siddikîn burhanı mutlak varlık olan Vâcibü'l-Vücûd'un ispatında mutlak varlıktan başka bir şeye ihtiyaç duymaması açısından diğer bütün burhanlardan farklıdır. Molla Sadrâ farklı eserlerinde Allah'ın varlığını ispatlamak için birçok burhan zikretmesine rağmen bu özelliğinden ötürü bu burhanın en sağlam ve en üstün burhan olduğunu ifade eder.

Bu burhanın her şeyden soyut salt bir şekilde filozofların zihni ve düşünsel çabalarının bir ürünü olduğu söylenemez. Nitekim hem İbn Sînâ ve hem de Molla Sadrâ bu burhanı açıklarken İslâmî metinlere istinat etmeleri siddikîn burhanının ilham kaynağı ve kökeninin İslâmî metinler olduğunu ortaya koyar.

Molla Sadrâ daha önce Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî tarafında dillendirilen siddikîn burhanları kendisini ikna etmediği için Hikmet-i Mütealiye ekolünün ilkeleri olan varlığın asaleti, varlığın teşkîkî, varlığın basîtlîği ve ma'lûlün illete ihtiyaç ölçütü muhtaç/varlıksal imkân (imkân-ı fakri) ilkeleri üzerine bina ettiği yeni bir siddikîn burhanı açıklar.

Bu burhanın en önemli özelliği orta terimde kavram olarak değil nesnel gerçeklik olarak varlıktan istifade etmesidir. Nitekim burhanda dillendirilen imkân da mevcut mâhiyetin akli sıfatı olan mâhiyetsel imkân değil, varlıksal (imkân-ı fakri) imkândır. Molla Sadrâ, bu özellikten yoksun olduğu için Fârâbî ve İbn Sînâ'nın burhanlarını benimsemez ve burhanla-

⁶⁷ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 35-36.

rını varlık kavramı üzerine bina ettikleri için bu iki filozofu eleştirir. Bu burhanın bir diğer özelliği Vâcibü'l-Vücûd'un zatını ispatlamakla beraber Vâcibü'l-Vücûd'un birliğini, bütün mümkün varlıkları ihata etmesini, ezeli ve ebedi olmasını ve kemâlî sıfatlarını da ispatlamasıdır. Bu, diğer sıddıkîn burhanlarının yoksun olduğu bir özelliktir.

Bu burhanın en önemli sonucu bütün mümkün varlıkların özleri itibarıyla muhtaç varlıklar oldukları ve her türlü ihtiyaçtan uzak mutlak kemâl olan Vâcibü'l-Vücûd'a bağımlı oldukları gerçeğini ispatlamasıdır. Bu gerçek Kur'ân'da da "Allah gani olandır fakir olan sizlersiniz." ifadesiyle dile getirilmiştir.

KAYNAKÇA

Ahlaki, Merziye. *Şerh-i eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye: Hüda Şinasi*. Tahran: Bunyad-ı Hikmet-i İslâmî Sadra, 1391/2012.

Amulî, Abdullah Cevâdî. *Felsefe Sadra*. Kum: Merkez-i Neşr-i İsra, 1387/2008.

Amulî, Abdullah Cevâdî. *Tebyin-i Berahin-i İspat-ı Hüda*. Kum: Merkez-i Neşr-i İsra, 1374/1985.

Amulî, Hasan Hasanzade. *Nusûsü'l-Hikem Ber Fusûsü'l-Hikem*. 2. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Reca, 1375/1996.

Bağdadî, Ebü'l-Berekat. *el-Muteber fil-Hikme*. 3 Cilt. 2. Baskı. İsfahan: İntişârât-ı Danışgah, 1373/1994.

Baran, Sedat. "Molla Sadra". *Elli Müslüman Düşünür*. Haz. Mustafa Tekin. 387-395. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Bedevidi, Abdurrahman. *Mevsüatü'l-Felsefe*. 3 Cilt. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1984.

Beheştî, Ahmed. *Hesti ve İlel-i An*. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1383/2004.

Çağrı, Mustafa. "Basît". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Çapak, İbrahim. *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Çetin, Ali. "Beş Sanat ve Öncülleri". *Toplum Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2011): 145-154.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *el-Mantikiyyat*. Thk. Muhammed Takî Dânişpejuh. 3 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah Maraşî, 1410/1990.

Gaffari, Seyyid Muhammed Halid. *Ferhenge Istilahat-ı Asar-ı Şeyh İşrak*. Tahran: Neşr-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1380/2001.

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

Gulpayiganî, Ali Rabbani. *İzahü'l-Hikme fi Şerh-i Bidayetü'l-Hikme*. Kum: İntişârât-ı Merkez-i Cihani Ulum-i İslâmî, 1386/2007.

Hidecî, Muhammed. *Talikatü'l-Hidecî Ala'l-Manzume*. Tahran: Müessesese-i İlamî, 1365/1986.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İlahiyyât min Kitabî 'ş-Şifâ*. Thk. Hasanzade Amulî. Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebligat-ı İslâmî, 1376/1997.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. Thk. Müçteba Zariî. Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitab, 1381/2002.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde ve'l-Me'ad*. Thk. Abdullah Nurani. Tahran: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmî, 1363/1984.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. Trc. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Karamelikî, Muhammed Hasan Kadrân. *Hüda Şinasi*. 2. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Pejuhişgah-ı Ferheng ve Endişeyi İslâmî, 1388/2009.

Kayserî, Mahmud b. Dâvûd-i. *Resail-i Kayserî*. Thk. Seyyid Celaleddin Aştıyanî. Tahran: Müessesese-i Pejuhiş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1381/2002.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Molla Sadra, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türas, 1401/1981.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Mebde ve'l-Me'ad*. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefeyi İran, 1354/1975.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Esrarü'l-Ayat*. Thk. Muhammed Hacevi. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefeyi İran, 1360/1981.

Molla Sadra, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. 2 Cilt. Meşhed: Müessesese-i Matbuat-ı Dinî, 1388/2009.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Kitâbü'l-Meşâ'ir*. Tahran: Kitaphane-i Tahuri, 1363/1984.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Mantık-ı Nuvin Müştemel Ber el-Lemeatü'l-Meşrikiyye fi'l-Fununi'l-Mantıkiyye*. Tahran: İntişârât-ı Agâh, 1362/1983.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Risaletü'l-Hikmeti'l-Arşıyye*. Thk. Muhammed Hacevî. Tahran: İntişârât-ı

Mevla, 1391/2012.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Mefâtihi'l-Gayb*. Thk. Muhammed Hacevi. Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1363/1984.

Mutahharî, Murtazâ. *Mecmua-i Asar*. 30 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sadra, 1378/1999.

Mutahharî, Murtazâ. *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*. 5 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1375/1996.

Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Mantık*. 4. Baskı. Kum: İntişârât-ı İsmailiyan, 1366/1987.

Nebevî, Saide Sadat. *Burhan-ı Sıddıkîn Der Tefekkur-i İslâmî*. Kum: Pejuhişgah-ı Ulum ve Ferheng-i İslâmî, 1389/2010.

Sâvî, Zeynüddin Ömer b. Sehlan. *Tebsera*. Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1337/1958.

Sübhanî, Cafer. *Hesti Şınasi Der Mekteb-i Sadrülmüteellihin*. Kum: İntişârât-ı Neşr-i Kıyam, 1398/1978.

Sühreverdî, Ebü'l-Fütuh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş. *Mecmua-i Müsannefat-ı Şeyh-i İsrak*. Thk. Henry Corbin. Tahran: Pejuhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.

Şirvanî, Ali. *Şerh-i Mustalihat-ı Felsefî Bidayetü'l-Hikme ve Nihayetü'l-Hikme*. Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1391/2011.

Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Bidayetü'l-Hikme*. Kum: İntişârât-ı Darü'l-İlm, 1377/1998.

Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Nihayetü'l-Hikme*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligat-ı İslâmî, 1378/1999.

Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Usul-i Felsefe Realizm*. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1387/2012.

Urzegânî, Muhammed Emin Sadıkî. *Netayic-i Kelâmî Hikmet-i Sadrâyi*. Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1388/2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yezdî, Muhammed Taki Misbah. *Amuzeş-i Felsefe*. 2 Cilt. Kum: Sazman-ı Tebligat-ı İslâmî, 1378/1999.

Yezdî, Muhammed Takî Misbâh. *Şerh-i Nihayetü'l-Hikme*. 2 Cilt. Kum: İntişârât-ı Müessese-i Amuzeş ve Pejuhiş, 1383/2004.

Yiğit, Fevzi. *Hikmet ve İllet Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.

GÜNÜMÜZ İMAM-MÜEZZİN İLİŞKİSİNE ÖRNEKLİLİĞİ AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER İLE MÜEZZİNİ BİLÂL-İ HABEŞÎ ARASINDAKİ İLETİŞİM THE COMMUNICATION BETWEEN THE PROPHET MUHAMMAD AND MUAZZİN BİLAL AL-HABASHI AS A MODEL FOR TODAY'S İMAM- MUAZZİN RELATIONSHIP

Geliş Tarihi: 13.11.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ RECEP ERTUĞAY

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-7289-0338

receptugay@hotmail.com

ÖZ

Ülkemizde din hizmetleri resmî olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından; 'Müftü', 'Vaiz', 'Murakıp', 'Kur'ân Kursu Öğreticisi', 'İmam', 'Müezzin-Kayyim', 'Aile Danışmanı' vb. görevliler tarafından yürütülmektedir. Bu görevlilerden halkla en fazla iletişim içerisinde olanlar imamlar ve müezzinlerdir. Sürekli göz önünde bulunmaları nedeni ile imam-müezzin arası ilişkiler, cemaat tarafından yakından izlenmektedir. Bu sebeple imam-müezzin arası iletişimin sağlıklı olması son derece önemlidir. Zira bu iletişim, kürsüde mihrapta ve minberde söylenenleri test etme niteliğine sahiptir. Ayrıca imam ve müezzin, din hizmetlerinin ve din görevlilerinin halka dönük yüzüdür. Dolayısıyla imam-müezzin ilişkisi din görevlileri hakkında olumlu/olumsuz kanaat oluşturabilecek özelliktedir. İmam-müezzin arası ilişkilerde olumsuz örneklerle rastlanmaktadır. Bu makalede Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Hz. Bilâl (r.a.) arasındaki iletişim imam-müezzin özelinden/penceresinden değerlendirilecektir. Çalışma genel olarak meslekî dayanışmaya özel olarak da imam-müezzin arası ilişkiye örnek olması amacı ile hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Görevlisi, İmam, Müezzin, Cami, İletişim, Hz. Bilâl.

ABSTRACT

Religious activities in Turkey are carried out by officials such as "Mufti", "Preacher", "Qur'anic Course Teacher" "Imam", "Muazzin", "Family Counselor" etc., assigned by the Presidency of Religious Affairs (Diyanet). Among these officials, imams and muazzins are the ones who are in closest relations and communication with the public. The relations between imams and muazzins are closely monitored by the community as they are constantly in the public eye. For this reason, it is extremely important that there is a healthy communication between imam and muazzin since this communication has the quality to test what is preached in the mihrab and pulpit. In addition, the imam and muazzin are the showcases of religious services and religious officials. Therefore, the relationship between the imam and muazzin could cause positive / negative opinion about religious officials. Negative examples are observed in the relations between imam and muazzin. Although these negativities cannot be completely eliminated, they are expected to be reduced to minimum. In this article, the communication between the Prophet and Bilal will be evaluated within the framework of imam-muazzin relationship to set an example for Professional solidarity.

Keywords: Religious Official, Imam, Muazzin, Mosque, Communication, Bilal al-Habashi.

THE COMMUNICATION BETWEEN THE PROPHET MUHAMMAD AND MUAZZIN BILAL AL-HABASHI AS A MODEL FOR TODAY'S IMAM-MUAZZIN RELATIONSHIP

SUMMARY

Mosques are indispensable places of our religious life. What makes mosques meaningful is its community. Imams and muazzins are the people who unite the mosque with the community and the neighborhood, and make it the center of life.

Imams and muazzins address the minds with the prayers in the mihrab, the sermons and preaches in the pulpit, the salas and adhans in the minarets, and invite people to be in contact with people, the environment and Allah.

One of the elements in which the invitation language is reflected to the community is the communication between imam and muazzin. It can be said that what is reflected through their relationship is more effective than what is preached from the mihrab and pulpit. This relationship is always in front of the community. While what is reflected from the mihrab is “lisan-ı kâl” (the message one gives by their words), those reflected by the compassion or hatred of muazzin-imam stand out as “lisan’ı hâl” (the message one gives by their behaviors). Their relationship is in a sense a “test of sincerity” of what is said in the pulpit. Therefore, their relationship, solidarity, respect, conversation, socialization, friendship, success and ability to work together are of high importance.

Researches indicate that there is a direct relation between the reputation of the person in communication and the audience’s change of attitude. The message from a highly respected person can be more easily accepted by the listener. The credibility of the religious officials as the source of religious services, particularly the imam and muazzin, depends on their reliability, competence, dignity, popularity, objectivity, sincerity, and consistency.

If an imam or muazzin behaves impatiently, disrespectfully or unfairly while on the other side talking about such values as patience, kindness, forgiveness, right, love, unity, peace, nationality, the community may easily feel it and distance themselves from not only the imam and muazzin but also from from the mosque or even all religious officials. Because their relationship is in a position to affect people’s opinions and trust in religious officials.

At this point, this article has been prepared with the objective to be beneficial in terms of the communication between the Prophet Muhammad as an imam(saw) and muazzin Bilal Habashi (ra), by setting an example of this relationship and its reflections on the community.

It is understood that there was a sincere relationship between them based on

compassion, respect, and cooperation.

Bilal was always with the Prophet. We observe that the Prophet shared duties with Bilal, and preferred him when he was in search for someone to assign a duty. We witness that he had heart to heart talks with Bilal and protected him. We comprehend that the Prophet was prioritizing Bilal on especially masjid-centered activities, collaborated with him and gave him significant duties from dividing the booty to people to important works regarding treasury and organizing charity activities.

We learn that the Prophet prioritized him while choosing a deputy instead of himself, empowered him for directing other duties.

It is also noteworthy that the Prophet complimented Bilal on many occasions. It can be said taking into account many hadiths stating the meaning and importance of being muazzin that he would compliment being muazzin in general sense, and Bilal in particular, as he was identified with his duty as a muazzin.

In addition to the general compliments, we also see special compliments of the Prophet Muhammad to Bilal such as “What a beautiful person Bilal is. He is the master of the muazzins.”

As mosque officials, imams and muazzins should be aware that while they are trying to ensure calmness in the mosque for a peaceful worship, their negative attitudes and behaviors towards each other prevent the communication in the mosque and have serious consequences such as destroying the peaceful environment.

Their relationship cannot be hidden from the community. Having a good relationship will have a positive effect on the community’s commitment to the mosque.

Bilal acted with the Prophet as much as possible both inside and outside the mosque. The Prophet ensured that Bilal was actively involved in the activities he carried out inside and outside the mosque, and gave priority to him.

As in their example, imams and muazzins should act together at least in the mosque-centered activities, should support each other, develop a sincere dialogue, and have a relationship based on love and respect. They should motivate each other with an encouraging style, take an approach that will honor one another both in the presence and absence of the community, and should strive to use a heartfelt language.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerim’in ele alıp bizlere rehberlik ettiği konulardan birisi de insanlar arası ilişkilerdir. Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerim’de teorik olarak yer alan bu ilişkileri, anlatmak, yaşamak ve yaşatmak için gönderilmiştir. Onun sünneti bu ilkelerin, teoriden pratiğe yansıtılmasının yolları, yöntemleri, canlı ve can alıcı örnekleridir.

Hz. Peygamber, “Allah’tan bir rahmetle muhataplarına şefkatle davranmış” (Âl-i İmran 3/159.), “Mümin ülfet eden ve kendisi ile ülfet edildir. Ülfet etmeyen ve kendisi ile ülfet edilemeyen kimsede hayır yoktur.”¹ buyurmuştur. Ümmetini de “elinden ve dilinden kimsenin incinmediği”, “temiz yiyecekler yiyen, temiz yerlere konan ve konuştuğu dalı incitmeyen, içtiği suyu bulandırmayan bal arısı”² gibi olmaya davet etmiştir.

Bugün bu davetin muhatapları bütün Müslümanlar olmakla birlikte en başta din görevlileridir. Din görevlilerinin temel vazifesi, insanlar arası ilişkileri Allah’ın -celle celâlüh- vahyi ve Rasûlü’nün -sallahü aleyhi ve sellem- sünneti çerçevesine taşımaya davet etmektir. Bu davet, özel olarak camide -minberde, kürsüde, mihrapta- genel olarak da caminin dışında -çarşıda, pazarda, dükkânda, evde, bahçede, caddede, sokakta...- yapılmaktadır.

Davet dilinin cemaate yansıdığı en önemli kaynak imam ve müezzindir. İmam-müezzin arası iletişimden aksedenlerin, kürsüden, mihraptan ve minberden anlatılanlardan daha etkili olduğu söylenebilir. Bu ilişki her daim cemaatin gözü önündedir. Kürsüden yansıyanlar “lisan-ı kâl”³ iken müezzin-imam birliktelik veya ayrılığından yan-

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûdî, Adil Mürşîd (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1416), 17: 106.

² “...إِنَّ مَثَلَ الْمُؤْمِنِ لَكَمَثَلِ النَّحْلَةِ أَكَلَتْ طَيْبًا وَوَضَعَتْ طَيْبًا وَوَقَعَتْ فَلَمْ تُكْسِرْ وَلَمْ تُفْسِدْ...” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 457.

³ Söz, laf, lakırdı. Nevin Kardeş, v.dğr., “lisan-ı kal”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi Yayınları, 1979), 2: 1495.

sıyanlar “lisan’ı hâl”⁴ olarak öne çıkmaktadır. İmam-müezzin ilişkisi bir bakıma kürsüde ve minberde söylenenlerin samimiyet testi niteliğindedir. Bundan dolayı imam-müezzin arası sohbet, dayanışma, hürmet, muhabbet, kaynaşma, ülfet ve birlikte iş yapabilme başarısı ehemmiyet arz etmektedir.

Şüphesiz bugün insanlık, çok sayıda faktörün toplum hayatını derinden etkilediği, köklü değişikliklerin insan hayatını neredeyse her gün yeniden şekillendirdiği bir zaman dilimini idrak etmektedir. Değişimle birlikte değerler çatışması yaşanmakta, insan ilişkileri daha karmaşık bir hâl almakta ve toplum gittikçe kendi kültürüne yabancılaşmaktadır. Toplum yabancı etkilere karşı ayakta tutan dinamiklerin devamı, irşat vazifesiyle görevli olan din görevlilerinin çok değerli hizmetleriyle mümkün olabilir. Zira onlar, yaptıkları çalışmalarla manevi dinamiklerin ayakta kalmasını sağlamakta; aynı zamanda, toplumun sahip olduğu manevi kimlik ve kültürün inşasında sessiz mimarlar olarak çok önemli bir vazifeyi ifa etmektedirler. Din görevlileri, toplumun hemen her kesiminden onlarca insanla muhatap bulunmakta ve onlara, erdemli bir müslümanın nasıl olması gerektiğini anlatmaktadırlar.⁵

Müftü, vaiz, imam-hatip, müezzin-kayyım, vb. din görevlileri hedef kitlede dini tutum ve davranışlar geliştirmeye veya var olanı pekiştirmeye çalışırken dinî iletişimde bulunmaktadırlar. İletişim sürecinin; ‘kaynak’, ‘alıcı’, ‘mesaj’, ‘ortam’ ve ‘yansıma’ gibi unsurları bulunmaktadır. “Kaynak”, iletişim sürecini başlatan ve mesajın kendisinden yayıldığı unsurdur. Muhatap kitle, “alıcı”; kaynaktan alıcıya gönderilenler, “ileti”/“mesaj”; alıcıdan kaynağa geri dönenler ise “yansıma”/“dönüt” olarak adlandırılmaktadır. Mesajın, kaynaktan alıcıya ulaşmasını sağlayan fiziki ya da teknik yollar “oluk”, iletişim sürecini etkileme niteliği olan ve iletişim içinde bulunan kişi, nesne ve olayların tümü de “iletişim ortamı” olarak tanımlanmaktadır.⁶

Yapılan araştırmalar, iletişimde bulunan kişinin saygınlığı ile dinleyiciye meydana gelen tutum değişikliği arasında doğrudan bir ilişkili olduğunu göstermiştir. Saygınlığı yüksek olan bir kişiden gelen ileti, muhatap tarafından daha kolay kabul edilebilmektedir.⁷ İnsanlar, güvenilir şahsiyetleri algılamaya, anlamaya, anlamlandırmaya ve kabule daha hazırdırlar. Dolayısıyla inanılır kaynaklardan gelen mesajlar, alıcılarda istenen istikamette duygu, düşünce, bilgi, kanaat, tutum ve davranış değişikliği meydana getirme konu-

⁴ Bir kimsenin halinden, duruşundan anlaşılan şey, hal dili. Kardeş, v.dğr., “lisan-ı hal”, 3: 1861.

⁵ Şirin Gül, “Davranış Bilimleri Açısından Etkileyici İletişim ve Unsurları”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1-3.

⁶ Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (Rize: STS, 2010), 13-23.

⁷ Suat Cebeci, “Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde İletişim”, *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 165.

sunda etkili ve başarılı olmaktadır. Din hizmetlerinde kaynak konumunda olan din görevlilerinin, konumuz itibarıyla imam ve müezzinin inanırlılığı; güvenilirliklerine, uzmanlıklarına, saygınlıklarına, sevilirliklerine, tarafsızlıklarına, samimiyetlerine ve tutarlılıklarına bağlıdır.⁸ İmam müezzin arası ilişkiler bu sayılan niteliklerin test edildiği önemli bir alandır. İslâm'ı anlatmak durumunda olanlar, özellikle de imam ve müezzinler meslekî temsil noktasında hassasiyet içerisinde bulunmak mecburiyetindedirler.⁹

Bu nedendir ki din hizmetiyle görevli olanların üstlendikleri vazife çok önemli ve bir o kadar hassas ve zordur. Din görevlisinin temel amacı, inancını davranış hâline getirebilmiş, ahlakî olgunluğa sahip bireylerden müteşekkil bir toplum oluşumuna katkı sağlamak, hatta önderlik etmektir.¹⁰ Bu noktada her daim cemaatin önünde olan imam-müezzin arası iletişim önem arz etmektedir.

Sabırdan, nezaketten, aftan, haktan, sevgiden birlikten, barıştan, ülfetten bahseden bir imam ya da müezzin, birbirlerine karşı sabırsız, nezaketsiz, haksız tutumlar içerisine girmişse bunu cemaat tez zamanda hissedebilir, imam ve müezzin, dahası camiden hatta bütün din görevlilerinden uzaklaşabilir. Çünkü imam ve müezzin ilişkisi insanların din görevlileri ile ilgili kanaatlerine, güven ve itimatlarına etki edecek konumdur.

İmam ve müezzin, özel olarak; minberde, mihrapta, kürsüde, mahfilde genel olarak camide ve çevresinde cemaatle sürekli iletişim halindedir. Caminin aktif görevlileri olarak imam ve müezzinle cemaat arasındaki iletişimde kürsü, mihrap, minber, mahfil birer oluk hükmündedir. Cami ve çevresi imam ve müezzinin cemaatle etkileşimde olduğu bir iletişim ortamıdır.

İletişimin istenilen şekilde gerçekleşmesini engelleyen her türlü etken, bir iletişim engelidir. Bir başka ifadeyle mesajın iletimine ya da alıcıya ulaşan mesajın doğru algılanması ve anlamlandırılmasına mâni olan her şey, “gürültü”/“engel” olarak adlandırılır. Gürültünün olduğu yerde sağlıklı iletişim imkânı azalırken bıkkınlık artmaktadır. Gürültü ya da engeller bazen kaynaktan, bazen kanaldan, bazen alıcıdan, bazen de iletişim ortamından kaynaklanabilir¹¹ Yüz yüze yapılan iletişimde ortamın gürültülü, havasız, soğuk, aşırı sıcak vb. oluşu, etkin iletişimi engelleyen fiziksel faktörlerdir. Bu tür engellerin giderilmesi ve arızaların tamiri nispeten kolaydır. Önemli olan sosyo-psikolojik engellerdir.¹² Kaynağın tutum ve davranışları söyle-

⁸ Halil Altuntaş, “Din Görevlilerinin İşlevsel Açından İletişim Metodları”, *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (Mart 2008): 146; Gül, “Davranış Bilimleri Açısından Etkileyici İletişim ve Unsurları”, 180-183.

⁹ Altuntaş, “Din Görevlilerinin İşlevsel Açından İletişim Metodları”, 48.

¹⁰ Altuntaş, “Din Görevlilerinin İşlevsel Açından İletişim Metodları”, 49.

¹¹ Recep Tayfun, *Etkili İletişim ve Beden Dili* (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 17.

¹² Eren Erol, *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*, 5. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 1998), 283.

diklerinin aksi istikametinde olursa, bu tutumlar, davranışlar ve tercihler birer gürültü hüviyeti kazanacak ve iletişimi engelleyecektir. İmam-müezzin arası ilişki sağlıklı olmadığı takdirde bu durum, cemaatin camiyle, din görevlileri ile hatta İslâm ile iletişimini ciddi şekilde engelleyen sosyopsikolojik bir gürültü olacaktır.

İmam-müezzin arası ilişkide kendini gösteren ülfet ve muhabbet dilinin, camiye ve cemaati ısıttığını oradan da bütün bir mahalleyi kuşattığı görülmektedir. Güzel örneklerin yanında üzüntü verici olaylara da şahit olunmakta birbirine dargın, biri diğerini görmeye dahi tahammül edemeyen hatta kavgalı olan, müezzin-imam ilişkilerinin varlığı da duyulmakta, bu durumun camide soğuk ve donuk bir hava oluşturduğu da müşahade edilmektedir.

Bu noktada bir imam olarak Hz. Muhammed -sallahü aleyhi ve sellem- ile müezzin Hz. Bilâl-i Habeşî -radiyallâhu anh- arasındaki iletişime, muhabbet ve ülfete, dayanışmaya ve tercih edilen üslûba bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmada “Günümüz İmam-Müezzin ilişkisine örnekliliği ve cemaate yansımaları açısından Hz. Muhammed -sallahü aleyhi ve sellem- ile Müezzini Bilâl-i Habeşî -radiyallâhu anh- arasındaki iletişim dilinin önemi hadisler ışığında ele alınacaktır. Konuya Allah Rasûl’ün müezzinlerinin kısa bir tanıtımının yapılarak başlanması faydalı olacaktır.

1. BİR İMÂM OLARAK HZ. PEYGAMBER VE MÜEZZİNLERİ

İmâm, kelime olarak “öne geçmek, sevk ve idare etmek” manasındadır. Terim olarak “cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse” ve “devlet başkanı” anlamlarını taşır.¹³

Kaynaklarda, Hz. Peygamber’e imamlık yapmayı Cebrâil’in öğrettiği ve onun önce Kâbe’nin yanında, sonraları müşriklerin baskısı sebebiyle Mekke’nin ıssız kesimlerindeki bazı evlerde kendisine tâbi olanlara namaz kıldırıldığı haber verilir.¹⁴ Allah Rasûlü, hicret yolculuğunda Kubâ’da inşa ettirdiği Mescid-i Kubâ’dan, Benî Sâlim yurduna vardığında Cuma namazının farz olması ile birlikte Sâlim b. Avf kabilesine ait namazgâhta, daha sonra da Mescid-i Nebevî’de ve gazveler dolayısıyla farklı mekânlarda imamlık vazifesini sürdürmüştür.¹⁵

Müezzin, kelime olarak “davet eden, namaz vakitlerini bildirmek üzere ezan okuyan, kamet getiren kimse” demektir.¹⁶ Hadislerde bu manada kullanılan ‘müezzin’ kavramı,¹⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de de nidâ eden/çağırın şeklinde

¹³ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 188.

¹⁴ Küçükbaşçı, “İmam”, 22: 188.

¹⁵ Küçükbaşçı, “İmam”, 22: 188.

¹⁶ Kardaş, v.dğr., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. 3: 2040.

¹⁷ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahihu'l-Buhârî* (İstanbul:

yer almıştır. (el-Mâî’de 5/59; el-Cuma 62/9; el-A’râf 7/44; Yûsuf 12/70)¹⁸

Medine’ye hicret ile birlikte sayıları hızla artan Müslümanların namaz vakitlerinden haberdar olmalarını sağlayacak bir uygulama ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Hz. Peygamber’in ashabıyla istişarelerinde çeşitli teklifler gündeme gelmiş, fakat bir karar verilememişti. Daha sonra Allah’ın bir ikramı olarak Abdullah b. Zeyd’e o gece rüyasında öğretilen cümleler ile aranan yöntem bulunmuş oldu.¹⁹ Tevhîdin ilânını, risâletin beyanını ve huzurun/namazın davetini ihtiva eden bu cümleler,²⁰ Hz. Peygamber’in onayı ile “Ezan” hüviyetini kazandı. Ezanı nidâ etmek üzere işaret edilen, Hz. Bilâl de ilk “Müezzin” oldu. Böylece günümüze kadar devam eden “müezzinlik” müessesesi kurulmuş oldu.²¹

İslâm’ın ilk müezzinleri olarak, Bilâl-i Habeşî, Ebû Mahzûre, Abdullah b. Ümmü Mektûm ve Sa’ d b. Âiz zikredilmektedir. “Hz. Bilâl, ve Abdullah b. Ümmü Mektûm’un Medîne’de; Sa’ d’ın Kubâ’da; Ebû Mahzûre’nin de Mekke’de müezzinlik yaptığı belirtilmektedir.”²²

1.1. Bilâl-i Habeşî

Bilâl-i Habeşî, Habeş asıllı bir köledir. Arabistan’da dünyaya gelmiştir. Köle bir ailenin çocuğu olması Bilâl’in de köle olmasını gerekli kılmıştı. Müslümanlığı tercih etmesi sebebiyle efendisi Ümeyye b. Halef’in uyguladığı ağır işkencelerden Hz. Ebûbekir’in onu satın alıp azad etmesiyle kurtulmuştur.²³

İslâm tarihinde ezanın ilk okuyucusu olan Bilâl, her daim Hz. Peygamber’in yakınında yer aldı ve Hz. Peygamber’in bütün seferlerine katıldı. Medîne’de ve Medîne’nin dışına sefere çıkıldığında müezzinlik görevinde bulundu. Mekke’nin fethedildiği gün Allah Rasûlü’nün isteği ile Kâbe’nin üzerine çıkarak²⁴ Mescîd-i Haram’ın ilk ezanını da o okudu. Böylece Mekke’nin tevhide teslim olduğunu ilan etmek de Bilâl’e nasip oldu.²⁵ Bu aynı zamanda cahiliye toplumunun yanlış adetlerinin de yere vurulmasıydı. Hz. Peygamber, itilen, horlanan ve eşya gibi alınıp satılan bir köleyi/Bilâl’i

Çağrı Yayınları, 1981), “Vuđû”, 5; “Ezân”, 7.

¹⁸ «وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...» «... فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ...» «... ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ...»

¹⁹ Buhârî, “Ezan”, 1, 2.

²⁰ Mehmet Akbaş “Asr-ı Saadetin İlk Müezzinleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2014): 2.

²¹ Küçükkaşçı, “Müezzin”, 31: 491.

²² Ömer Sabuncu, “İslâm Tarihinde Ezan’ın Teşrii ve İlk Müezzinler,” *Ortak Dilimiz Ezan*, Editör, Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida yayınları, 2018), 22, 23.

²³ Buhârî, “Fezâ’ ilü Aşhâbi’n-Nebi”, 23

²⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk., Habîburrahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1983), “Meğâzî”, 34.

²⁵ Buhârî, “Şalât”, 30.

İslâm'ın en kutsal mekânı olan Kâbe'nin üzerine çıkarmıştı.

Genel kanaate göre Hz. Bilâl, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra müezzini yapmamıştır. Bilâl-i Habeşî altmış küsur yaşında Dimaşk'ta vefat etmiştir.²⁶

1.2. Abdullah b. Ümmü Mektûm

Abdullah b. Ümmü Mektûm, annesine nispetle bu isimi almıştır. Hz. Hatice'nin dayısının oğludur. Mekke'de İslâmiyet'i ilk kabul edenlerden biridir. Hicretten önce Mekke'de Rasûlullâh'a müezzini yapan²⁷ Abdullah b. Ümmü Mektûm, Musab b. Umeyr ile Medine'ye ilk hicret edenlerdendir. Kur'ân öğretiminde Musab'a yardımcı olmuş daha sonra Mescid-i Nebevî'de müezzini olarak görevlendirilmiştir. Bilâl daha çok ezan okurken Abdullah b. Ümmü Mektûm da kamet getirmiştir.²⁸

1.3. Sa'd b. Âiz

Sa'd b. Âiz, Hz. Peygamber'in sağlığında Kubâ Mescidi'nin müezzini olarak görevlendirilmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde Mescid-i Nebevî müezzini olarak atandı ve böylece Hz. Bilâl'in halefi oldu. Sa'd, Hz. Ömer döneminde de görevini sürdürmüş kendisinden sonra da bu görevi oğulları devam ettirmiştir.²⁹

1.4. Ebû Mahzûre el-Cumahî

Ebû Mahzûre el-Cumahî, Kureyş'in Cumah koluna mensuptur. Ebû Mahzûre künyesiyle meşhur olmuştur. Asıl adının 'Selman', 'Semüre', 'Sümeir' veya 'Seleme', babasının adının da 'Umeyr' olduğu belirtilmiştir. Mekke'nin fethedildiği yıl Müslüman olmuştur. Ezan okumaya olan isteği ve sesinin de uygun olması nedeni ile Hz. Peygamber, Ebû Mahzûre'yi Mescid-i Harâm'ın müezzini olarak görevlendirmiştir. Ebû Mahzûre, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafetinin sonlarında ölünceye kadar bu görevi sürdürmüştür. Onun Mescid-i Harâm'daki müezzini görevi, kendisinden sonra da bugüne kadar çocuklarının ve torunlarının elinde devam etmiştir.³⁰

²⁶ Mustfa Fayda "Bilâl-i Habeşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 153.

²⁷ Buhârî, "Ezân", 11; Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim en-Nişâbü'rî el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk., Halil, Memûn Şeyhâ (Lübnan: Dâru'l-marife, 2005), "Salât", 8.

²⁸ 74; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebevîyye* (Beyrut: Müessesetü'l-maarif, thsz), 531; Abdullah Aydın, "Abdullah b. Ümmü Mektûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 434.

²⁹ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*: 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 2: 340; Sabuncu, "İslâm Tarihinde Ezan'ın Teşrii ve İlk Müezzini", 28.

³⁰ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2. Bas-

2. HZ. PEYGAMBER'LE HZ. BİLÂL ARASINDAKİ YAKINLIK

Hiz. Peygamber ile Hiz. Bilâl arasında samimi bir yakınlığın, sevgi ve saygıya dayalı bir birliktelik ve güçlü bir iş birliği olduğu anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber'e hizmet etmeyi seven Zû Mihmer³¹ anlatıyor: "Bir sefer esnasında dinlenmek üzere yolculuğa ara vermiştik. Rasûlullah'ın onayı ile bekçi olarak görevlendirilmiştim. Fakat uyuya kalmışım. Uyan-
dığımda güneş bir hayli yükselmişti. Dolayısıyla kimse sabah namazına uyanamamıştı. Derken herkes birbirini uyandırdı. Allah Rasûlü de uyandı. "Bilâl'e, 'Su kabında su var mı?' diye seslendi. "Evet, sana kurban olayım Yâ Resûlallah." dedi ve abdest suyunu getirdi. Sonra Bilâl'e ezan okumasını emretti, o da ezan okudu..."³²

Benzer bir yorucu yolculuk da Hayber dönüşünde yaşanmıştı. Ordunun su ihtiyacı vardı. Bir an önce su kaynaklarına ulaşmak için ara vermeksizin yürünmüştü. Kısa bir dinlenme arası vermek zorunlu hal almıştı. Bu defa sabah namazı için 'Ben sizi uyandırırım.' demiş nöbet görevine Hiz. Bilâl talip olmuştu. Fakat o da uykusuna yenik düştü. Hiz. Peygamber namaz vaktinin geçtiğini, Bilâl'in de uyuya kaldığını görünce "Bilâl ne söz vermiştin şimdi ne oldu?" diye seslendi. Daha sonra da "Allah dilediği zaman uytur/ruhlarınızı alır, dilediği zaman da geri verir..."³³ buyurdu.

İlk örnekte Hiz. Peygamber'in uyandıığında aklına gelen ilk isim Hiz. Bilâl olmuştu. Ondandır abdest suyunu sorup, onun da 'Sana kurban olurum' hitabıyla gâyet sevgi dolu bir yaklaşımla karşılık verdiğini görmüştük. İkinci olayda Bilâl'in aldığı görevi yerine getiremediğini sabah namazının vaktinde kılınmasını sağlayamadığını anlıyoruz. Durumdan müteessir olan Hiz. Peygamber, "Bilâl ne söz vermiştin şimdi ne oldu?" diye bir serzenişte bulunmuş vazifesini ihmal etmenin hüznünü yaşayan Bilâl'in bu durumuna da gönlü razı olmamış olacak ki "Allah dilediği zaman uytur/ruhlarınızı alır, dilediği zaman da geri verir..." sözüyle Bilâl'e sahip çıkmış topluluk içerisinde onurunu muhafaza etmiştir.

Hiz. Aişe validemizin beyanına göre bir defasında Hiz. Peygamber, "Ya Aişe! Bu gece Rabbime ibadet için bana izin verir misin?"³⁴ diyerek izin

kı (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l- 'ilmiyye, 1418/1997), 6: 7; Murat Sarıçık, "Ebû Mahzûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 179; Sabuncu, "İslâm Tarihinde Ezan'ın Teşrii ve İlk Müezzinler," 26; Akbaş "Asr-ı Saadetin İlk Müezzinleri", 4-8.

³¹ "وهو ابن أخي الجاشي" İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 2: 222.

³² "فَقَالَ يَا بِلَالُ هَلْ لِي فِي الْمَيْضَاءِ يَعْنِي الْإِدَاوَةَ قَالَ نَعَمْ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ فَأَتَاهُ بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ لَمْ يَلْتَمِثْ مِنْهُ النَّزَابُ فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَذَّنَ ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 90.

³³ "...يا بلال! أين ما قلت..." Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 35; Ebû Abdîrrahman b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İmâmet", 47.

³⁴ "...يا عائشة ذريني أتعبد الليلة لربي..." İbn Hibbân, *Sahîh*, 2: 386

istemmiş, sonra namaz için kıyama kalktığında sakalları ıslanına kadar ağlamış, secdeye varınca da gözyaşları secde zeminini ıslatmıştı. Derken yanı üzere uzanmıştı ki ezan okumak üzere Bilâl geldi. Hz. Peygamber'in ağlamasından etkilenmiş ve ağlamasan/üzülmesen anlamında "Senin gelmiş geçmiş günahların bağışlandığı halde niye ağlıyorsun ki?"³⁵ demişti. Hz. Peygamber, Hz. Bilâl'e kayıtsız kalmamış duygularını şu cümlelerle paylaşmıştı: "Bilâl! Nasıl ağlamasam ki? Bu gece bana, 'Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün peş peşe gelmesinde akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.' âyeti indirildi." (Âl-i İmrân, 3/190.) 'Bu âyetleri okuyup da gereği üzerinde düşünmeyenlerin vay hâline!'"³⁶ Bu olay, Hz. Bilâl ile Hz. Peygamber arasındaki sıcak ilişkinin güzel bir örneğidir. Bir tarafta Hz. Peygamber'in ağlamasına hüzünlenen bir gönül, diğer tarafta duygularını müezzini ile paylaşan onu hemdert olmaya değer gören ve sözüne "Bilâl" diye başlayan bir Peygamber bulunmaktadır.

Sosyal olaylar insanların davranışlarından anında çekilip çıkarılmaz. Ancak belirli bir süreçte silinebilirler. Cahiliye toplumu ırkçılığı esas alan bir anlayışa sahipti. Onun etkisinden olacak ki Ebû Zer ile Bilâl arasında bir tartışma yaşanmış,³⁷ Ebû Zer Bilâl'i "Siyah kadının oğlu" sözüyle ayıplamıştı. Bundan çok etkilenen Bilâl, hüznünü Hz. Peygamber'le paylaşmıştı. Hz. Peygamber Bilâl'i teselli etmiş, Ebu Zer'i gördüğünde de "Ebû Zer! Onu annesi sebebiyle mi kınıyorsun? O halde sen, üzerinde câhiliye kalıntıları taşıyan birisisin."³⁸ diyerek uyarılmıştı.

Hz. Bilâl'in hüznünü Hz. Peygamber'le paylaşması ikili arasındaki duygudaşlığın güzel bir örneğidir. Hz. Peygamber'in olayı takip etmesi de Hz. Bilâl'e muhabbetinin bir göstergesidir.

Hadisler, Hz. Bilâl'in Hz. Peygamberle olabildiğince beraber olduğu sonucunu çıkarmamıza sebep oluyor. Örneğin Ebû Huzeyfe Hz. Peygamber'in sıkıldığı anlarda namaz kıldığını bunun için de Bilâl'e "Kalk! Bilâl bizi rahatlat."³⁹ diye Bilâl'den ezan okumasını istediğini rivâyet etmektedir. Bu rivâyet, namaz vakitleri dışında da Hz. Bilâl'in her an Hz. Peygamber'in emrine âmâde olarak yanında, yakınında yer aldığını göstermektedir.

Hz. Peygamber bir bayram namazı sonrası namaza iştirak eden hanımlardan yardım talebinde bulunmuştu. Zeynep es-Sakafî, aile geçimini temin ediyor, evinde yetim çocuklar barındırıyordu. "Bu yaptıkları sadaka yerine

³⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, 2: 386. " ... ففجاء بلال يؤذنه بالصلاة فلما رآه يبكي قال : يا رسول الله لم تبكي ... "

³⁶ İbn Balabân, Ebu'l-Hasan Alâaddin Ali b. Balabân b. Abdullah, *el-İhsân fî takrîbi sahihi ibn Hibbân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 996), 2: 386.

³⁷ Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu sünen-i ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994), 14: 45.

³⁸ " ... يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ ... " Buhârî, "İmân", 22, 30; Müslim, "Eymân", 38.

³⁹ " ... يَا بِلَالُ أقم الصلاة أرخنا بها ... " Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk, Muhammed Nasiruddin Elbânî, (Beyrut: Dâr'u İbnü'l-Hazm, 2005), "Edeb", 78.

ki birlikte bir yardım organizasyonu yapılmış. Namaz öncesi belki günler öncesi bir plan oluşturulmuş ve üzerinde çalışılmış bayram geldiğinde de faaliyet gerçekleştirilmiştir. Anlaşılan o ki hanımları yardıma teşvik için konuşma vazifesini bir imam olarak Hz. Peygamber üstlenmiş, yardımların toplanacağı kumaşı yayma görevi de Bilâl-i Habeşî'ye bırakılmıştır.

Mescid-i Nebevî'de bir Ramazan Bayramı'nda gerçekleştiği anlaşılan bu yardım olayını içeren hadis, Cabir -radiyallahü anh- aracılığı ile bize ulaşan bir başka tarikinde⁴⁴ "Bilâl elbiseyi açmış Hz. Peygamber de Bilâl'in eline/koluna dayanır vaziyette idi."⁴⁵ ziyadesi yer almaktadır. Hadisin ilgili kısmını "Bilâl'in koluna girmişti" şeklinde tercüme etmek de mümkündür. Hz. Peygamber'in müezzini Bilâl'in koluna girmiş olması samimi bir dokunuş, muhabbet dolu ve tevazu içerikli bir davranıştır. Dokunma, bir insana en kısa yoldan 'Sen benim için önemlisin, seni yalnız bırakmayacağım.' mesajını verir. Hiçbir söz bu mesajı dokunma kadar etkili şekilde ifade edemez.⁴⁶ Nitekim sosyal açıdan konumu yüksek olan bir kişinin, daha aşağıda olan birinin omzuna elini koyması hem statü farkı hem de himaye altına alma işareti olarak kabul edilmektedir. Omuza el koymak himaye içerir olmakla birlikte üstenci bir yaklaşım tarafı da bulunmaktadır. Daha çok uzun kisanın, büyük küçüğün, üst altın omzuna el koyar.⁴⁷ Kola girmek ise eşitler arası bir temas şeklidir. O nedenle Hz. Peygamber'in Hz. Bilâl'e dokunma eylemini, yani eline dayanmasını/koluna girmesini, arkadaşvari bir yaklaşım ve içten bir sevgi ile aralarındaki yakınlık duygusunu vurgulaması olarak düşünmekteyiz.

H. Bilâl'in Hz. Peygamber'in her daim yanında ve yakınında yer aldığı bir örneği de şöyledir: Mekke'nin fethini müteakip, Hz. Peygamber, Kâbe'nin hizmetlerini yürütmekte olan Osman b. Talha'ya Kâbe'nin anahtarlarını getirsin diye Hz. Bilâl'i göndermişti.⁴⁸ Anahtar geldikten sonra da Kâbenin kapısını açıp içeriye giren ve kapıyı kapatıp içeride bir saat kadar kalan Hz. Peygamber'in yanında üç kişi daha vardı. Kâbe hizmetlerini yürüten, Osman b. Talha, aileden Üsâme b. Zeyd ve bir de Bilâl-i Habeşî bulunmaktaydı⁴⁹ Daha sonra da Kâbe'ye ilk olarak Abdullah b. Ömer girdi.

⁴⁴ Hadisi/Haberi, sonraki nesillere ulaştıran kişilerin tarihi sırayla yer aldığı, kısım, dinleyiciyi söze/habere ulaştıran kişiler zinciri, bir haberi bize taşıyan farklı yolar. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 10. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 335.

⁴⁵ " وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ... وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى يَدِ بِلَالٍ وَبِلَالٌ بِاسِطٌ ثَوْبُهُ... " Buhârî, "İdeyn", 19; Müslim, "Salâtu'l-İdeyn", 2.

⁴⁶ Yusuf Macit, "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Nisan 2012), 40.

⁴⁷ Otto Schober, *Beden Dili*, çev. Süeda Özbet (İstanbul: Arion Yayınları, 1999), 69.

⁴⁸ " ... ثُمَّ أُرْسِلَ بِلَالًا إِلَى عُثْمَانَ بْنِ طَلْحَةَ يَأْتِيهِ بِمِفْتَاحِ ... " Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemî, *Meğâzî*, thk., Marsden Jones (Beyrut: Alemü'l-kütüb, t.y.), 2: 833.

⁴⁹ " ... فَفَتَحَ الْبَابَ ، فَخَلَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِلَالٌ وَأَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَعُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ ، ثُمَّ أَغْلَقَ الْبَابَ ، فَلَبِثَ فِيهِ سَاعَةً... " "

Abdullah, Allah Rasûlü'nün nerede namaz kıldığını merak ediyordu. Merakını gidermek için sorusunu orada ayakta bekleyen Bilâl'e sordu. Bilâl de Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yeri işaret etti.⁵⁰ Hz. Peygamber, o gün öğle vakti geldiğinde de Kâbe'nin damına çıkartmak suretiyle ezanı Bilâl'e okuttu.⁵¹

Bu örneklerde Osman b. Talha'yı çağırarak üzere Bilâl'in görevlendirilmesi, Kâbe'nin içerisine giren üç kişiden birinin Bilâl olması, yine Abdullah'ın Hz. Peygamber'le ilgili bir hususu öğrenebileceği kişi olarak Bilâl'i tercih etmesi, Hz. Bilâl ile Hz. Peygamber arasında nedenli bir yakın ilişki olduğunu göstermektedir. Mekke'nin fethini müteakip, belki de fethin en önemli eylemi olan Kâbe'nin kapısının açılmasında Hz. Peygamber, müezzini Bilâl-i Habeşî'nin önüne kimseyi almamıştır. Kâbenin hizmetçisinin çağrılmasından kapının açılıp içeride kalınmasına kadar yapılan bütün eylemleri Bilâl ile birlikte gerçekleştirmiştir. Kâbenin içerisine aldığı üçüncü kişi olarak da Bilâl'i tercih etmesi imam-müezzin birlikteliği açısından üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir ayrıntıdır. Kâbenin üzerine çıkartılıp ezan okutulması müezzin olması ve sesinin gür olması hasebiyle Bilâl'in görevi olduğu söylenebilir. Fakat Kâbe'nin anahtarlarını getirilmesinde ve Kâbe'nin içerisine girilme hususunda Bilâl'in tercih edilmesinin sebebi mesleki birliktelikten başkası olmasa gerektir.

Dikkatimizi çeken bir diğer örnek de Hamrâu'l-Esed gazvesidir. Hamrâu'l-Esed gazvesi, Uhut Savaşı'nın hemen ardından gerçekleşmiştir. Uhut Savaşı sona ermiş, düşman Uhut'tan ayrılmıştı. Fakat tehlike henüz geçmiş değildi. Düşmanın geri dönmesi muhtemeldi. Bu nedenle Hz. Peygamber sabah namazını müteakip Kureyş ordusunu takip etme kararı almış ve takibin, Uhut Savaşı'na iştirak etmiş gazilerle olacağı talimatını vermişti. Bu tâlimatın muhatabı yine Bilâl-i Habeşî olmuştu.⁵² Olayın ilk bileni ve ayrıntılarına kadar meseleye vakıf olanı Hz. Bilâl'di. Burada da bir sırra ve istihbari bir eyleme Hz. Bilâl'in ortak edildiğini verilen talimatla ikinci adam konumuna yükseltildiğini düşündüğümüzü belirtmek isteriz.

Hz. Peygamber döneminde hazinenin en önemli geliri ganimet mallarına dayanıyordu. Ganimet mallarının taksimi Enfal Suresinde "...ganimet olarak ele geçirilenlerin beşte birinin Allah'a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara..." ait olduğu belirtilmişti. (el-Enfal 8/41.) Bu nedenle bu malların muhtaçlara dağıtımı konusunda Allah Rasûlü acele davranıyordu. Bir keresinde ganimet mallarının dağıtımında geç kalındığını görmüş, yine Bilâl'e ganimet mallarının taksimatı yapılması

Buhârî, Salât, 8, Megâzî, 50; Müslim, "Hac", 389.

⁵⁰ "... فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَوَّلَ مَنْ دَخَلَ ، فَوَجَدَ يَدًا وَرَاءَ الْبَابِ قَائِمًا ، فَسَأَلَهُ أَيْنَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَشَارَ لَهُ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي صَلَّى فِيهِ ..."

Buhârî, "Megâzî", 50, "Cihâd", 127.

⁵¹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1: 846.

⁵² Vâkîdî, *Meğâzî*, 1: 334.

talimatını vermiş, mallar hak sahiplerine ulaştırılmadan evine dönmeyeceğini belirtmiş ve geceyi mescitte geçirmişti. Sabahleyin Bilâl'in gerekeni yaptığını öğrenince de çok mesrur olmuştu.⁵³ Bir başka zaman da mücahitlerin yanlarında bulunan ganimetlerin bir araya toplanması hususunda Hz. Bilâl'e görev vermiş⁵⁴ hatta elindeki ganimeti getirmekte geç kalan bir sahabiden, getirdiğini kabul etmemiş “artık sen ahirette getirirsin” demişti.⁵⁵

Bu örneklerde de görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Hz. Bilâl'e güvenmiş, en önemli işlerden birisi olan mali konularda ona görev vermiş ve iş yükünü onunla paylaşmıştır. Bilâl'in de verilen görevleri yüksünmeden hakkıyla ve gece gündüz oluşuna bakmadan ivedilikle yerine getirdiğini görmekteyiz. Bilâl aracılığı ile gelen çağrılara da ashabın koşulsuz itaat ettiğini izlemekteyiz.

Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüşen kişi ya da hey'etlerin istisnalar dışında hemen hepsi İslâm ile şereflenerek memleketlerine dönüyorlardı. Hz. Peygamber Medine'den dönen hey'etlerin bilâistisna hepsine hediyeler verilmesini emrederdi. Bu konuda da Hz. Bilâl'in aktif olarak görevlendirildiğini görmekteyiz. Mescid'in bitişiğindeki devlet hazinesinin yönetimini Hz. Peygamber Hz. Bilâl'e vermişti. Hz. Bilâl hediyeleri hazineden temin eder, hazinede bir şey yoksa borç toplamaya başvururdu. Daha sonra da gelen yardımlardan borçları karşıladı.⁵⁶

Müezzin-imam birlikteliği açısından üzerinde durulması gereken bir başka örnek şöyle cereyan etmiştir. Medine'nin iki büyük kabilesi Evs ve Hazreç arasında öteden beri devam eden bir husumet vardı. Hicreti müteakip bu husumet İslâm kardeşliği ile son bulmuştu. (Enfal, 9/63.) Evs kabilesinin kollarından Amr b. Avfoğulları, Medine yakınında Kuba'da ikamet etmekteydiler. Allah Rasûlü Amr b. Avfoğulları'nın aralarında kavga varan bir tartışma olduğu haberini almıştı.⁵⁷ Durumu yerinde çözüme bağlamak üzere Medine'den Kuba'ya hareket etti. Medine'den ayrılırken Bilâl'i yanına çağırdı ve ona, “İkindi namazına yetişemezsem Ebûbekir'e haber ver, namazı o kıldırın.”⁵⁸ dedi. Bilâl de öyle yaptı. Hz. Peygamber, Kuba'dan döndüğünde namaza yetişti her ne kadar namaza devam etmesini işaret ettiyse de Hz. Ebubekir imameti bırakınca namazın kalan kısmını da kendisi tamamladı.

Bu olayda Hz. Peygamber'in son anda da olsa namazı bir nevi imam

⁵³ Ebû Dâvûd, “İmâre”, 33, 35.

⁵⁴ “... كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَصَابَ غَنِيمَةً أَمَرَ بِلَالٍ فَنَادَى فِي النَّاسِ فَيَجِيبُونَ بِغَنَائِمِهِمْ...” Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 134.

⁵⁵ “... كُنْ أَنْتَ تَجِيءُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَنْ أَقْبَلَهُ عَنْكَ...” Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 134.

⁵⁶ Mustafa Ağırman, *Hz. Muhammed (s.a.v.) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 1997), 165.

⁵⁷ Nesâî, “İmâmet”, 15.

⁵⁸ “ يَا بِلَالُ إِذَا حَضَرَ الْعَصْرُ وَلَمْ آتِ فَزُرْنَا بِكَرٍ فَلْيَصِلْ بِالنَّاسِ ” Nesâî, “İmâmet”, 15.

olarak görevli olduğu Mescîd'i Nebevî'ye yetişme gayretini görüyoruz. Görev mahallinden ayrılırken yerine bir sorumlu bırakma arayışına şahit oluyoruz. Yerine birini bırakırken de Hz. Bilâl'i öne çıkardığını görevleri yönelendirmek üzere yetkilendirdiğini/destek aldığını öğrenmiş oluyoruz. Hz. Bilâl'e "Hz. Ebû Bekir'e haber ver" demek yerine kendisi bizzat Hz. Ebû Bekir'e bunu söyleyebilirdi. Fakat öyle yapmamış müezzininin söylemesini tercih etmiştir. Buradan anlaşılan odur ki görevden ayrılma durumunda müezzinle koordine olmak ve şartları zorlayarak görev mahalline yetişmeyi dert edinmek gerekmektedir.

Hz. Peygamber ile Hz. Bilâl arasındaki sıcak ilişkiyi, birlikte iş yapma özelliğini gösteren başka bir örnek şöyledir: Ashâb-ı Kirâmdan ihtiyacı olanlarla ilgili bir haber bir istek Hz. Peygamber'e ulaştığında Hz. Peygamber'in bu ihtiyacı karşılamak üzere zaman zaman borç aldığı bunun için de Bilâl'i görevlendirdiğini görmekteyiz.⁵⁹ Hz. Bilâl'in görevlendirilmesi, Hz. Peygamber'in Bilâl'e kefil olması ve borç verenlerin tereddüt etmeden Bilâl'in isteklerini yerine getirmesi üzerinde düşünmek gerekir.

Bu durumdan, caminin gelir gider işlerinin -imam-müezzin- her iki görevlinin bilgisi ve birlikteliği dâhilinde yürütülmesi gerektiği değerlendirilmesine varılabilir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı ihtiyaçların çözümü camiden, cami görevlilerinden beklenmektedir. Problemlerin çözümünde ya da hareket merkezi cami olan bütün projelerde Hz. Peygamber ashâbı kiramdan bir başkası ile de yoluna devam edebilir, Bilâl'e 'senin işin vakti geldiğinde ezanını okumak, kaametini getirmek' diyebilirdi. Fakat o öyle yapmamış müezzinini geri plana atmamıştır.

Hz. Peygamber'in Hz. Bilâl'le bütünleştiğinin birçok örneği günümüze kadar ulaşmıştır. Örneğin; Mekke'nin fethinden tedirginlik duyan çevre kabilelerden Hevâzin ve Sakif kabilesi güç birliği yapmış Mekke'yi yeniden ele geçirmeyi planlamışlardı.⁶⁰ Durumu haber alan Hz. Peygamber, gerekli hazırlıkların yapılması emrini verdi. Hazırlıklar tamamlandıca da Hz. Bilâl'e "Kalk Ya Bilâl" dedi. Hz. Bilâl, "Başım üstüne canım sana feda" diyerek derhal kalktı. "Atımı benim için eyerle" dedi. Hz. Bilâl Hz. Peygamber'in isteği üzere atını hazırladı.⁶¹ Böylece Huneyn Savaşı olarak tarihe geçen bu savaşa doğru İslâm ordusu yola koyuldu. Burada da ilk adımı birlikte atan iki kişi vardı. Biri Allah'ın elçisi aynı zamanda Mescîd-i Nebevî'nin imamı Hz. Muhammed -sallahü aleyhi ve sellem- diğeri de Allah Rasûlü'nün müezzini, Seyyidü'l Müezzinin Bilâl-i Habeşî -radiyallahü anh- idi.

Bu örnekte görüldüğü gibi yapılmasını istediği bir işle ilgili olarak Hz.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, "İmâre", 33-35

⁶⁰ Buhârî, "Meğâzî", 57.

⁶¹ "فَقَالَ لِبِلَالٍ فُمْ... قَالَ... يَا بِلَالُ فُمْ... فَقَالَ لِبِلَالٍ وَأَنَا فِدَاؤُكَ فَقَالَ "أَمْرٌ لِي الْفَرَسُ..."" Ebû Dâvûd, "Edeb", 154-15.

Peygamber'in gözü ilk önce Hz. Bilâl'i görmektedir. Kişi sevdiğinden talepte bulunur. Aynı zamanda yine sevgiliden talep gelmesi beklenir. Hz. Peygamber, ashab-ı kiramdan kime baksa elbette her biri "Annem baba sana feda olsun" diyerek koşacaktır. Fakat Bilâl'i tercih etmesi ona ayrıca bir değer verdiğinin, onun duygularına kıymet verdiğinin bir göstergesi olarak düşünülmelidir.

Hz. Peygamber tercihlerini his ve heyecanla yapmamıştır. O aklı-selim ile düşünerek ve insanların bilgi birikimlerini de kullanarak hareket etmiştir. Asr-ı Saadet'te bunun pek çok örneği vardır. Şu hâlde, din görevlisi, his ve heyecanı ile değil, akıl ve mantığıyla hareket ettiği sürece, insanları bir amaç etrafında kenetleyebilecektir. Bu durum bize şunu açıkça göstermektedir ki, her konuda olduğu gibi iş arkadaşlığı konusunda da örnekleri Hz. Peygamber'den aldığımız sürece sağlıklı bir sonuca ulaşabileceğiz.⁶²

4. HZ. PEYGAMBER'İN HZ. BİLÂL'E TALTİFLERİ

Taltif, iyilik ederek gönül alma, hoş davranma, iltifat etme anlamlarına gelmektedir.⁶³ Hz. Peygamber'in ashabının tamamına hoş davrandığı muhakkaktır. Fakat ashabı kiramdan bazılarına daha özel ilgi ve alaka gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu manada Bilâl-i Habeşî'nin de müstesna bir yeri olduğuna şahit olmaktadır.

Hz. Peygamber'in müezzinliğin mana ve mahiyetinin ne denli önemli olduğunu ifade eden çok sayıda hadis-i şerif bulunmaktadır. Bu hadislerin genelde müezzinliği özelde de müezzinlikle özdeşleşmiş olan Hz. Bilâl'i taltif ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü müezzin denince gözler Hz. Bilâl'e çevrilmektedir.

Ebû Hüreyre anlatıyor. Resûlullah şöyle buyurdu: "İnsanlar ezandaki ve birinci saftaki sevabı bilselerdi, ezan okumak ve birinci safta yer almak için aralarında kura çekmekten başka bir yol bulamazlar ve sonunda kura çekerlerdi..."⁶⁴, "Müezzin, sesini ulaştırmak için ne kadar güç sarf ederse o kadar bağışlanır. Kuru ve yaş ne varsa hepsi onun lehine şahitlik eder."⁶⁵, "Müezzini işiten hiçbir cin, insan, ağaç, taş yoktur ki kıyamet günü onun lehine şahitlik etmesin."⁶⁶, "...Müezzin kendisine güvenilen kimsedir..."⁶⁷,

⁶² Altuntaş, "Din Görevlilerinin İşlevsel Açından İletişim Metodları", 51.

⁶³ Kardeş, v.dğr., "Taltif", 4: 2746.

⁶⁴ " ... لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي النَّدَاءِ وَالصَّفِّ الْأَوَّلِ ثُمَّ لَمْ يَجِدُوا إِلَّا أَنْ يَسْتَهْمُوا عَلَيْهِ لَاسْتَهْمُوا... " Buhârî, "Ezân" 9, 32, "Şehâdât" 30; Müslim, "Salât", 129; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk., Beşşâr b. Avvâd, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996), "Mevâkîf", 52; Nesâî, "Mevâkîf", 22, "Ezân", 31..

⁶⁵ " ... الْمُوَذِّنُ يُعْفَرُ لَهُ مَدَى صَوْتِهِ، وَيَشْهَدُ لَهُ كُلُّ رَطْبٍ وَيَابِسٍ... " Ebû Dâvûd, "Salât", 31.

⁶⁶ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk, Muhammed b. Sâlih Râcî, (Riyâd: Beytü'l-efkârî'd-düveliyeye, thsz.), "Ezân", 5.

⁶⁷ " ...وَالْمُوَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ... " Tirmizî, "Salât", 39.

Bu vakıadan da çıkarılacak çok anlamlar dersler bulunmaktadır. Hz. Peygamber, bir hayli ileri bir tercih olan bu vakıada Hz. Bilâl'e "ezana ilavede ya da bana hatırlatmada bulunmak senin ne haddine" dememiştir. Bu bir işi birlikte yürütenler doğruya yönlendirme adına birbirlerine yol göstermeleri ve muhatap oldukları dikkat çekici uyarılara yüksünmeden olumlu cevap vermeleri gerekliliğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Cami görevlileri olarak imamlar ve müezzinler, huzurlu bir ibadet için camide sükûneti temin etmeye gayretle yersiz konuşmalara müdahale ederken aslında birbirlerine karşı olumsuz tutum ve davranışlarının, camideki iletişimi engelleyen ve sükûneti/mehâbeti yok etmek gibi ağır sonuçları olduğunun ve daha ciddi bir gürültü oluşturduğunun farkında olmalıdır.

İmam ve müezzin ilişkisi cemaatten gizli kalmaz. İlişkinin güzel olması cemaatin, camiye bağlılığını olumlu yönde etkileyecek, din görevlileri hakkında pozitif kanaate sahip olmasını sağlayacak ve cemaatin İslâm ile münasebetinin kavi hale gelmesine katkı sağlayacaktır. Aksi durumda cami-cemaat, cemaat-din görevlisi, cemaat-din ilişkisinin zayıflamasına sebep olabilecektir.

Hz. Bilâl, cami içinde ve dışında, sosyal işlerden ekonomik işlere kadar olabildiğince Hz. Peygamberle beraber hareket etmiş, kendisinden beklenen görevleri kusursuz olarak yerine getirme gayretinde olmuştur. Hz. Peygamber cami içinde ve cami dışında yaptığı faaliyetlerde Hz. Bilâl'in aktif olarak görev almasını sağlamış ve Bilâl'i ön planda tutmuştur. Arkadaşına sevgiyle yaklaşmış ailevi bir yakınlık göstermiştir. Bilâl'e değer vermiş, onu onurlandırmış çok az kişiye nasip olacak taltiflerle ona iltifat etmiştir. Öyle ki aradaki yakınlık yaşanan hüzünlerde biri diğerine hemdert olma noktasına ulaşmıştır. Bir ekşiği olduğunda da Hz. Bilâl'in toplum içerisinde mahcup olmasına engel olacak bir yaklaşım sergilemiştir.

Hz. Bilâl de Hz. Peygamber'in emrine amade bir şekilde "Allah Rasûlü benden bir şey istese de yapsam" diyerek adeta Hz. Peygamber'in gölgesi olmuştur. Hz. Peygamber "Ya Bilâl!" dediğinde de sözü daha ağızdan çıkar çıkmaz "Başım üstüne canım sana feda" diyerek derhal harekete geçmiştir.

Hz. Peygamber, Hz. Bilâl örneğinde olduğu gibi, imam ve müezzinler en azından cami merkezli olarak yapılacak faaliyetlerde birlikte hareket etmeli, birbirlerine sürekli destek olmalı, samimi bir diyalog geliştirmeli, sevgi ve saygıya dayalı bir ilişki içerisinde olmalıdır. Teşvik edici, taltif edici bir üslupla birbirlerini motive etmeli, cemaatin huzurunda ya da cemaatin giyabında biri diğerini onurlandıracak bir yaklaşım içerisinde bulunmalı ve gönül alıcı bir dil kullanma gayretinde olmalıdır.

Hz. Peygamber-Hz. Bilâl arasındaki iletişim özelde imam-müezzin genel olarak da diğer meslek gurupları açısından bir üsve-i hasenedir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaûdî - Âdil Mürşîd. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1416.

Ağırman, Mustafa. *H. Muhammed (s.a.s.) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1997.

Akbaş, Mehmet. "Asr-ı Saadetin İlk Müezzinleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/2 (Aralık, 2014): 1-17.

Altuntaş, Halil. "Din Görevlilerinin İşlevsel Açından İletişim Metodları". *Diyanet İlmî Dergi*. 44/1 (Mart 2008): 47-78.

Askalânî, İbn Hacer. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Aydınlı, Abdullah. "Abdullah b. Ümmü Mektûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aydınlı, Aydınlı. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. 10. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1415/1994.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Cebeci, Suat. "Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde İletişim", *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.

el-İsfehanî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc Müslim en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Halîl Memûn Şeyhâ. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005.

Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl. *Sünenü'd-Dârîmî*. Thk. Hüseyin Selim Esed. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Erol, Eren. *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*. İstanbul: Beta Yayınları, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî. Beyrut: Dâr'u İbnü'l-Hazm, 2005.

Fayda, Mustafa. "Bilâl-i Habeşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Gül, Şirin. "Davranış Bilimleri Açısından Etkileyici İletişim ve Unsurları", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*. Ed. İsmail Derin. 177-192. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed b. Sâlih Râcî, Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, thsz.

İbn Balabân, Ebu'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balabân b. Abdullah. *El-İh-*

sân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 996.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musanef*. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: El-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thy.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebevîyye*. Beyrut: Müessesetü'l- Maarif, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd ez-Zühri. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- 'İlmiyye, 1418/1997.

Keyifli, Şükrü. "Cami İçi Din Eğitimi ve İletişim Süreci Olarak Hutbeler". *EKEV Akademi Dergisi*. 17/55. (Haziran, 2013), 71-88.

Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 188-190 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Müezzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 491-496 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kardaş, Nevin – Önen, Salih – Duman, Mesut- Fidan, Ahmet. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi Yayınları, 1979.

Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. Rize: STS Yayınları, 2010.

Macit, Yusuf. "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/1 (Nisan 2012), 29-44.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Sabuncu, Ömer. "İslâm Tarihinde Ezanın Teşrii ve İlk Müezzinler." *Ortak Dilimiz Ezan*. Ed. Mahmut Öztürk. İstanbul: Nida Yayınları, 2018.

Sarıcık, Murat. "Ebû Mahzûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Schober, Otto. *Beden Dili. Terc. Süeda Özbirt. İstanbul: Arion Yayınları, 1999.*

T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevlerihakkında Kanun". Erişim: 21.08.2019. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>

Tayfun, Recep. *Etkili İletişim ve Beden Dili*. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmîzî*. Thk. Beşşâr b. Avvâd, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1996.

Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemî. *el-Meğâzî*. Thk. Marsden Jones. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

MÂLİKÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ İHTİLÂF
INTRA-SECT CONFLICT IN THE MALİKİ SCHOOL
HAFSA KESGİN

FIKİH USÛLÜNDE NÂSİH VE MENSUH OLMA YÖNÜNDEN İCMÂ
IJMA IN TERMS OF BEING ABROGATOR AND ABROGATED IN FIKH METHODOLOGY
RECEP ÇETİNTAŞ

İSLÂM HUKUKUNDA SUÇ-CEZA DENGESİNİN ADALETLE İLİŞKİSİ
BALANCE OF JUSTICE AND PUNISHMENT IN ISLAMIC LAW
YAŞAR YİĞİT

ÂYETLER ÇERÇEVESİNDE EZANIN MUHTEVASININ TAHLİLİ
AN ANALYSIS OF ADHAN'S CONTENT WITHIN THE FRAMEWORK OF QUR'ANIC VERSES
FATİH TOK

ARŞİV VE MAHKEME KAYITLARINA GÖRE OSMANLI PAYİTAHTINDA
YAŞLI OLMAK (16-18. YÜZYILLAR)
BEING OLD IN OTTOMAN CAPITAL ACCORDING TO ARCHIVES AND COURT RECORDS
(16TH-18TH CENTURIES)
NEVZAT ERKAN

ŞEHZADE KORKUD'A GÖRE İMAN-KÜFÜR SINIRI
THE BORDERS OF FAITH-KUFUR ACCORDING TO SHAHZADE KORKUD
FATİH KURT

İMAM MÂTÜRİDÎ'DE AKIL, İNSANÎ DOĞA (TAB') ve FITRAT
REASON, HUMAN NATURE (TAB') AND FITRAH ACCORDING TO IMAM AL-MÂTÜRİDÎ
OSMAN NURİ DEMİR

MOLLA SADRÂ'DA VÂCİBÜ'L-VÜCÛD'UN İSPATINDA
BURHAN-I SİDDİKÎN
PROOF OF THE TRUTHFUL IN PROVING THE NECESSARY EXISTENCE IN MULLÂ SADRÂ
SEDAT BARAN

GÜNÜMÜZ İMAM-MÜEZZİN İLİŞKİSİNE ÖRNEKLİĞİ
AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER İLE MÜEZZİNİ BİLÂL-İ HABEŞİ
ARASINDAKİ İLETİŞİM
THE COMMUNICATION BETWEEN THE PROPHET MUHAMMAD AND MUAZZIN BILAL
AL-HABASHI AS A MODEL FOR TODAY'S IMAM-MUAZZIN RELATIONSHIP
RECEP ERTUĞAY



Fiyatı: 14,00 ₺