

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

43.  
SAYI

YIL: 25 OCAK - HAZİRAN 2020  
ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

---



## HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

HARRAN UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

---

YIL: 25 SAYI: 43 OCAK - HAZİRAN 2020 ŞANLIURFA

---

---

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak - Haziran 2020

| I

*Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.*

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**HARRAN UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY**

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

ISSN: 1303-2054 e-ISSN: 2564-7741

**Yayıncı / Publisher**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Şanlıurfa, TÜRKİYE

**Sahibi / Owner**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Celil ABUZAR

**Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager**

Arş. Gör. Selim YILMAZ

**Editör / Managing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

**Alan Editörleri/ Field Editors**

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA

Arş. Gör. Adem MİDİLLİ

**Dil Editörleri/ Language Editors**

Arş. Gör. Adem Midilli (Arapça)

#### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

- Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)

#### **Danışma Kurulu/Advisory Board**

- Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis  
Prof. Dr. Hasan ONAT, Ankara Üniversitesi, İslâm Mezhepler Tarihi  
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir  
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam  
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir  
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi  
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi  
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ, Harran Üniversitesi Tefsir  
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi  
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm  
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi  
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Atatürk Üniversitesi, Hadis  
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis  
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

### **Dergimizin Yer Aldığı İndeks ve Platformlar:**

**TR DİZİN** Tübitak Ulakbim Türkiye Dergileri Dizini / Turkish Journals Index  
(Kabul / Accepted: 09.05.2019)

**OpenAIRE:** (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

**ResearchBib:** Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)

**Miar:** Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted:  
18.02.2018).

**İDEALONLINE:** Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

**ARAŞTIRMAX** Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

**Index Copernicus International** (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

**ERIH PLUS:** The European Reference Index for the Humanities and the Social  
Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

**Google Scholar:** Harran İlahiyat Dergi (Başlangıç/ S. Date :14.07.2017).

**SOBIAD:** Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul /Accepted: 01.03.2017).

**İSAM** İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database  
(Başlangıç /S. Date:1995) / (Kabul / Accepted: 25.03.2010.)

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında  
Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin ortak olarak kullandığı İsnad Atıf Sistemini  
kullanmaktadır.

Detaylı bilgiye aşağıdaki linklerden ulaşabilirsiniz.

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

<http://www.isnadsistemi.org>

### **Adres / Address**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa

[hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com)

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

**Haziran 2020 – Şanlıurfa/Türkiye**

### **Baskı**

**SONÇAĞ MATBAACILIK LTD. ŞTİ.**

İstanbul Cad İstanbul Carsisi No:48/48-49

İskitler, 06070 Ankara, 90 (312) 341 36 67

[uzun@uzundijital.com](mailto:uzun@uzundijital.com)

## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR .....VII

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

GAZÂLÎ'NİN NASÎHATÜ'L-MÛLÛK ADLI ESERİNDE SİYASETÜ'Ş-ŞERİYYE  
ESASLARI / THE PRINCIPLES OF ISLAMIC POLITICS IN GHAZALİ'S NASIHAT AL-  
MULUK ..... 1

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR

ŞEHİR TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN BABÛRNÂME'DE SEMERKAND ÖRNEĞİ /  
SAMARKAND AS AN EXAMPLE OF URBAN HISTORIOGRAPHY IN BABURNAMA ..... 31

Dr. Öğr. Üyesi Mesut AVCI

İMAM-I ŞÂFÎ'İN DİVANINDA BİR SÖZ SANATI OLARAK TEŞBİH-İ ZİMNÎ /  
THE IMPLICIT SIMILE AS A RHETORIC IN İMAM AL-SHÂFÎ'S DİWAN ..... 61

Doç. Dr. Adnan ARSLAN

MOLLA ABDURRAHMAN EL-PENCVÎNÎ VE EDAVÂTU'T-TA'LÎK ADLI  
MANZÛM FIKİH RİSÂLESİ / MULLAH ABD AL-RAHMAN AL-PENJWINI AND HIS  
POETICAL PAMPHLET OF ISLAMIC JURISPRUDENCE TITLED "EDAWAT AL-TA'LÎQ" 75

Dr. Öğr. Üyesi Macit SEVGİLİ

İSLÂM HUKUKU SİSTEMATİĞİNE DAİR BİR İNCELEME (KİTÂBU'N-NİKÂH  
ÖRNEĞİ) / AN ANALYSIS ON THE SYSTEMATICS OF ISLAMIC LAW: THE CASE OF  
KİTÂB EN-NİKÂH ..... 107

Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ

ABDURRAHMAN B. EBÎ BEKİR'İN HAYATI VE ERKEN DÖNEM İSLAM  
TARİHİNDEKİ FAALİYETLERİ / THE LIFE OF ABDURRAHMAN B. ABU BAKR AND  
HIS ACTIONS IN EARLY ISLAM HISTORY ..... 129

Arş. Gör. Dr. Hakan TEMİR

**HALK EGEMENLİĞİ KAVRAMININ TÜRK DİNİ DÜŞÜNCESİNE GİRİŞİ ÜZERİNE  
SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA / A SOCIOLOGICAL RESEARCH ON THE  
INTRODUCTION POPULAR SOVEREIGNTY CONCEPT IN TURKISH RELIGIOUS  
THOUGHT..... 155**

Arş. Gör. Dr. Orhan AYAZ

**İMÂM ŞÂFİ'İNİN (Ö. 204/820) TASAVVUFİ YAKLAŞIMLARI / SUFI  
APPROACHES OF İMÂM ŞÂFİ'İ (D. 204/820) ..... 183**

Dr. Öğr. Üyesi Eyyup AKDAĞ

**MU'TEZİLE'DE ÇOCUKLARIN DİNİ KONUMU / RELIGIOUS POSITION OF  
CHILDREN IN MU'TAZILAH ..... 209**

Doç. Dr. İbrahim BAYRAM

**MÂLİKİLERE GÖRE İSTİHSANIN MAHİYETİ / THE NATURE OF İSTİHSAN IN  
MALİKİ SECT..... 251**

Prof. Dr. Ali BAKKAL

**AHMET HIZAL VE HEYBELİADA KUR'ÂN KURSU / AHMET HIZAL AND THE  
QUR'ÂN COURSE IN HEYBELİADA ..... 283**

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AYDENİZ

**SEYYİD KUTUB'UN KELÂM ELEŞTİRİSİ / SAYYID QUTB'S CRITICISM OF KALÂM  
..... 311**

Yusuf ŞİMŞEK

#### **Kitap Değerlendirmesi / Book Review**

**KUR'ÂN'IN SELEFİ YORUMU: ŞEVKÂNİ'NİN TEFSİR YÖNTEMİ..... 331**

Arş. Gör. Soner AKSOY

**YAYIN İLKELERİ..... 339**

## EDİTÖRDEN

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 43. sayımızla siz değerli akademisyenlerin, İslam ilimleri camiasının ve meraklıların karşısındayız. Gerçekten sadece ülkemizde değil dünyada da gittikçe artan bir teveccühle akademik ve bilimsel dergiciliğin önemli bir kalite ölçütü haline gelen TR Dizin’de yer almanın haklı gururunu yaşıyoruz. Buna bağlı olarak dergimize yapılan makale başvurularının artmaya devam ettiğini görüyoruz. Bu münasebetle de dergimizi tercih eden yazarlarımıza teşekkür ederiz. Temas etmeden geçmememiz gereken bir diğer husus, kelimenin eksiksiz anlamıyla küresel bir boyut kazanan Covid-19 pandemisinin, makale başvurularındaki artışa katkı sağlamış olmasıdır. Elbette yalnızca ilmî bir heyecanla kendilerine gönderilen makaleleri değerlendirmek için zaman ve emek harcayan hakemlerimizi yad etmeden geçemeyiz, kendilerine müteşekkirimiz.

Dergimizin akademik kalitesini arttırmak için yayın ekibi olarak elimizden gelen gayreti sarf etmeye devam ediyoruz. Bu minvalde, uzunca bir süredir hayata geçirmeyi düşündüğümüz bir yeniliği bu sayıdan itibaren gerçekleştiriyoruz. Artık makalelerimizin “Abstract” kısmı, işinin ehli bir uzman tarafından kontrol ve tashih edilmekte, uzmanımız tarafından onaylanmayan makaleler yayıma kabul edilmemektedir. Söz konusu kontrolü yayın ekibimiz içerisinde yürütecek kimse olmadığı için bu konuda dışarıdan destek almaktayız. Yazarlarımızın bir kısmı makalelerini dergimize gönderdikleri esnada bu uygulama henüz hayata geçirilmemişti. Bu nedenle bazı haklı eleştiriler aldık. Fakat 6 Mayıs 2020 tarihi itibarıyla dergimize makale gönderenler Dergipark platformu üzerinden artık konuyla ilgili bir bilgilendirme metniyle karşılaşılıyorlar. Yeri geldikçe dergimizin akademik kalitesini arttırmak için gerekli adımları atmaya, ihtiyaç duyulan değişiklikleri yapmaya devam edeceğiz.

Dergimize olan teveccühün artması, buna bağlı olarak iş yükümüzün artması ve makale süreçlerinin uzaması karşısında yayın ekibimizi güçlendirdik. Fakültemizin Arap Dili ve Belagati Arş. Gör. Adem Midilli ağır yükümüze omuz verecektir. Kendisine teşekkür ediyoruz.

Akademik dergi yayıncılığı ülkemizde hakikaten büyük bir özveriyle ancak yapılan bir faaliyettir. Bu nedenle uzayabilen değerlendirme süreçleri, zaman zaman ortaya çıkan aksaklıklar için yazarlarımızın göstereceği müsamaha ve sabırları için peşinen teşekkür ediyoruz. Ayrıca şunu tekrar hatırlatmakta fayda var ki, yazarlarımızın dergimizin yazım kılavuzlarını dikkatli bir şekilde incelemeleri ve makalelerini göndermeden önce birkaç



kişiyeye okutmaları yerinde olacaktır. Böylece hem makale değeriendirme süreci hızlanacak hem de hakemlerin sunacağı akademik katkı artacaktır.

Dergimizin bugünlere gelmesinde büyük emekleri olan tüm editör ve destekçilere, yayın ve danışma kurullarına, dergimizin yayıma hazırlanma sürecini titizlikle takip eden başta yazı işleri müdürü ve alan editörümüz Arş. Gör. Selim Yılmaz'a, alan editörlerimiz Arş. Gör. Havva İslam Çelik, Arş. Gör. Coşkun Borsbuğa, Arş. Gör. Mahmut Sabuncu ve ailemize yeni katılan Arş. Gör. Adem Midilli'ye Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

**GAZÂLÎ'NİN NASÎHATÜ'L-MÛLÛK ADLI ESERİNDE  
SİYASETÜ'Ş-ŞERİYYE ESASLARI**

THE PRINCIPLES OF ISLAMIC POLITICS IN GHAZALİ'S *NASIHAT  
AL-MULUK*

**Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR**

huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-4285-7478

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Fıkıh Ana Bilim Dalı  
Kocaeli/Türkiye

**Atıf@** Okur, Hüseyin. "Gazâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü'ş-Şeriyye Esasları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran, 2020): 1-30

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 31 Mayıs 2019/ 31 May 2019

**Kabul Tarihi / Accepted** : 11 Haziran 2020 / 11 June 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020

**Sayı – Issue** : 43

**Sayfa / Pages** : 1 - 30

**DOI** : 10.30623/harranilahiyatdergisi.572343

## Öz

İslam hukukunda bir yazım geleneği olarak siyâsetnâmeler ve bunun bir alt türü olarak nasihatnameler, İslam kamu hukukunun yapısını ve işleyişini, devlet başkanının, yardımcısının ve diğer görevli memurların görevlerini, kanunlar karşısındaki rol ve konumunu, yasama, yürütme ve yargı erklerinin kimlerden oluştuğunu bildiren, yargılamanın nasıl yapılacağını, idare hukukuna dair devlet teşkilatının idaresini ve devletler umumi hukukuna ait devletle diğer devletler ve devletin kendi fertleri arasındaki hukuksal işlemleri konu edinen metinlerdir. Ancak ilk dönemlerde yazılan siyâsetnâme ve nasihatnamelerde bütün bu hususlara dair verileri topluca bir arada görmek mümkün olmamıştır. Gazâlî'nin, zamanın Selçuklu sultanına yazmış olduğu bu nasihatname de, bir siyâsetnâme türü olarak mezkûr konuları kısmî olarak içermesi açısından önemlidir. Çalışmamızda, Gazâlî'nin kısa ismiyle *Nasîhatü'l-Mülûk* olarak bilinen eserinde ele aldığı şerî siyaset esasları incelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, Selçuklu, Siyâsetnâme, Kamu Hukuku

## Abstract

Being a part of literature conventions in Islamic law, books of politics, and books of counselling as a subgenre are scripts that state Islamic public law's structure and function and responsibilities of the president, vice president, and other commissioned officers. They also identify the roles and positions of these officers before the law. In addition, these texts specify who have executive, legislative and judicial powers and explain how the trial process is carried out. On the other hand, the books define the administration of state organization in accordance with administrative law and determine the legal processes among the state, its citizens and other states from the standpoint of public international law. However, first examples of these books of politics and counselling did not completely include the data related to all of these areas in the same document. *Nasihah al-Muluk*, which was written by Imam Ghazali for the Seljuk Sultan of the time, holds importance as a subgenre of books of politics since it partially contains the aforementioned topics. In this study, the principles of sharia politics, which Imam Ghazali addressed in his work, briefly named *Nasihah al-Muluk*, will be examined.

**Keywords:** Ghazali, *Nasihah al-Muluk*, The Seljuks, Book of Politics, Public Law.

## Giriş

Gazâlî, devlet başkanlarına nasihatleri ihtiva eden ve edebi tür olarak "Siyâsetnâme"lerden kabul edilen "*et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*" adlı eserini, zamanın Selçuklu sultanına yazmıştır. Abbasî ve Selçuklu

devletlerine ve ikisi arasındaki ilişkilere hiç değinmeden, *et-Tibrü'l-mesbûk*'un bir Selçuklu sultanına yazılmasını, Selçukluların Bağdat'ı fethetmesine bağlı olarak sadece sultan-ulema yakınlaşması olarak görmek yeterli olmayacaktır. Bu sebeple, öncelikle Selçukluların Gazâlî'ye kadarki dönemine değinmeyi önemli görüyoruz.

Türk-İslam tarihinde önemli bir dönemi temsil eden Selçuklu Devleti'nin kurulması, 1040 yılında Tuğrul Bey'in Gaznelileri mağlup etmesiyle başlamıştır.<sup>1</sup> Güçlenip küçük bir boy olmaktan çıkan Oğuzların bu boyu, etrafındaki diğer kavimleri ve batının büyük tehdidi Bizans'ı yendikten sonra Horasan Selçukluları ve Büyük Selçuklular adıyla bir imparatorluk hâline gelmiş, Bağdat başkent yapılmış, devletin sınırlarını Musul'dan İsfahan'a kadar genişletmiştir. Ayrıca Anadolu içlerine kadar seferler düzenlenerek buralardaki sınır kasabaları fethedilmiş ve Selçuklular dönemin en büyük Türk devleti haline gelmiştir.<sup>2</sup>

Bu dönemde Selçukluların hâkimiyet ve himayesine giren devletlerden biri de Abbâsîlerdir. Abbâsî devleti 750-847 arası yani Mansûr, Mehdi, Hârûn Reşîd, Me'mûn, Mu'tasım gibi güçlü halifeler döneminde altın çağlarını yaşamış fakat iktidarın çeşitli sebeplerle zayıflamasından sonra durum değişmiştir. X. asra doğru halifelerin yanlış siyasetleri sebebiyle otoritesi iyiden iyiye zayıflayan Abbâsîlere, temsil ettiği halifelığe hürmet dışında pek fazla itibar kalmamıştı.<sup>3</sup> Bağdat, bir taşra kasabası haline dönmüş, halifeliğin namı ve itibarı neredeyse kalmamıştı.<sup>4</sup> Abbâsî devletinin zayıflayan bölgesel otoritesi, dinî ve siyasî çekişmeler sebebiyle kendi başına hareket eden küçük devletlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. En meşhurları, Mâverâhünnehir'de Sâ mânîler, Fars bölgesinde Safârililer, Horasan'da Tâhiriler, Güney İran ve Irak bölgesinde Büveyhîler idi. Bunlar arasında halifelerin otoritesini elinden almak ve Şîî yönetim sistemini

<sup>1</sup> Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1992), 18.

<sup>2</sup> Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, 22-25.

<sup>3</sup> Daha çok Selçukâme adıyla meşhur "*el-Avâmiru'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*" müellifi İbn Bibi el-Müneccime (Emir Nasreddin Hüseyin b. Muhammed) (ö. 670/1272) bu hususu mezkûr eserinde şöyle izah eder: "Abbâsîoğulları devletinin temelleri yıkıntıya uğradığı; onların saltanat sürme ve hüküm verme günleri sona erdiği; hilafet namusunun beyni zedelenip imamlık düzeninin sağlığının bozulduğu; bağış kaynaklarının kuruyup âlimlerin ülkeye giriş çıkışlarının durduğu bir sırada Selçukluların –Allah onların büyüklüğünü artırsın- hizmetlerinden dolayı seyyidlik ve naiblik makamı olan Irak ülkesinin tahtı, Horasan'a, Fars ve Kirman'a bağlanarak büyük bir ihtişama, önemli bir güce ve mutlu bir çehreye kavuştu. Dünyayı aydınlatan adaletin ışığıyla ve hayır dualarla yükselip gelişti. Bkz. İbn Bibi, Emir Nasreddin, *el-Avâmiru'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, trc. Mürsel Öztürk, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 33.

<sup>4</sup> Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. M. Karabaşoğlu vd., (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2:3.

getirmek isteyenlerin başında Büveyhîler bulunuyordu. Fatimîlerin de siyasi desteğini alan Büveyhîler, Abbasî hilafetini ilga etmek için öteden beri sürdürdükleri baskılarını halife Kadir Billah döneminden (991-1030) itibaren daha da sıklaştırmışlardı.<sup>5</sup> Bu dönem ayrıca Abbâsî iktidarının Şiilere karşı güç kaybetmeye başladığı bir dönem olmuş, Bağdat'ın bazı bölgelerinde Şiiler kendi imamları adına hutbeler okutmaya bile başlamışlardı.

Büveyhîlerin Bağdat ve çevresinde zulmü iyice artırmasının üzerine Kâim Biemrillah, yardım için Tuğrul Bey'i çağırırdı. Ordusuyla Bağdat'a giren Tuğrul Bey (1055)<sup>6</sup> çok kısa sürede Şîi Büveyhîlerin zulmüne son verdi. Böylece yaklaşık yüz yıldır (945-1055) halifelîğe dayalı bir iktidar hâkimiyeti kurmayı düşünen Şiiler başarısız oldular.<sup>7</sup> İslam dünyasında ikilik ve kin yaratmalarından ötürü Şiilikle mücadele, Selçuklu imparatorluğunun ana siyaset çizgilerinden biriydi. Esasen Şîi-Sünnî muhalefetinin en belirgin damarı Selçuklular ile başlayan dönemde ortaya çıkmış oldu.

Tuğrul Bey'in bu zaferinin ardından halife, Bağdat'ta hutbeyi Tuğrul Bey adına okuttu ve bundan sonra da onun adına okutulmasını emretti. Ardından büyük bir merasimle Tuğrul Bey'e taç giydirdi. "Doğu'nun ve Batı'nın Hâkimi" anlamına gelen iki altın kılıçla kuşattı ve "Cihan Sultanı" unvanını verdi.<sup>8</sup> Böylece Tuğrul Bey Bağdat'ı ve beraberindeki Türk boylarının yayılmış olduğu bu coğrafyayı devletine bağlamış oldu. Aynı zamanda Abbasi halifesini himaye etmesiyle sünnî İslam dünyasının müdafaasını da üzerine almış bulunuyordu. Ayrıca Türklerin İslam'dan önce şuurunu taşıdıkları ve gerçekleştirmeye çalıştıkları cihan hâkimiyeti mefkûresi, İslam devrinde de Tuğrul Bey ile tekrar tarih sahnesine çıkıyordu. Böylece Tuğrul Bey İslam dünyası hâkimiyetini Türklerin eline veriyor ve bu mirası, cihan hâkimiyeti idealini halefleri Selçuklu ve Osmanlı sultanlarına bırakıyordu.<sup>9</sup>

Selçuklu-Abbâsî münasebetleri, bir başka deyişle sultan-halife ilişkileri, bu devrede başlamıştı. Selçuklu sultanları sahip oldukları iktidar

<sup>5</sup> Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), 157-158.

<sup>6</sup> Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, 25.

<sup>7</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2: 15.

<sup>8</sup> Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu* (La Turquie pré-Ottomane), trc. Erol Üyepazarcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 2. Hammer'in "*Osmanlı Devleti Tarihi*" olarak çevrilen eserinde Tuğrul Bey'e unvan olarak "Emîrül-umera" lakabı verildiği kaydedilse de zamanın devlet teamüllerinin bir gereği olarak "Sultan" unvanının verilmiş olduğunu öngörmek daha doğru olacaktır. Bkz. Joseph Von Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, 18 cilt, trc. Mehmed Ata, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983), 1: 43.

<sup>9</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, 10. Baskı (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 35.

gücüne rağmen dinî lider olarak halifeye karşı saygıda kusur etmemişler; aksine onların kaybettikleri itibarı ve Bağdat dışına çıkamayan nüfuzlarını iade etmişlerdi. Abbasî halifeleri de onlara dünya saltanatını ve iktidarını bırakmışlar, İslam diyarlarında adlarına hutbe okutmuşlardı. Selçuklu hükümdarının bu tavrı, onun fetihlerdeki gayesinin sadece Türk boylarına yurt kazandırmak değil, İslam'ı korumak ve yaymak amacına matuf olduğunu da göstermekteydi.<sup>10</sup>

Büyük Selçuklu Devleti'nin yükselişi Sultan Alp Arslan (1063-1072) ile devam etmiştir. Sultan Alp Arslan'ın yaptığı seferlerin en büyüğü ve önemlisi, Bizans kralı Romanos Diogenes ile yaptığı muharebedir. İki ordu 1071 Ağustos'unda Malazgirt yakınlarında karşılaşmış ve savaş Bizanslılar için ezici bir yenilgiyle sonuçlanmış; tarihte ilk kez bir Bizans imparatoru Müslüman bir ordu tarafından esir alınmıştır.<sup>11</sup>

Alp Arslan döneminde gelişen önemli olaylardan birisi de Eş'ariler aleyhinde büyük fitneye sebep olan vezir Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064)<sup>12</sup> idam edilerek yerine Nizamülmülk'ün atanmasıydı. Sultan Alp Arslan döneminde (1063-1072) Gazâlî henüz küçük yaşta olduğu için bu dönemi bu kadar anlatmakla yetiniyoruz.

Sultan Alp Arslan'dan sonra Selçuklu Devleti'nin ihtişamlı devrinin hükümdarı olan Sultan Melikşah gelmektedir (1072-1092). Bu dönemde de fetihler devam etmiş; devletin sınırları Mâverâünnehr ve Horasan'a ilave olarak, Irak, Şam ve Hicazı içine alan bir bölgede genişletmiştir. Sultan-halife ilişkileri bu dönemde de aynı şekilde gelişmeye devam etmiş ve Halife el-Muktedî Billah tarafından Sultan Melikşah'a, "*Doğu'nun ve Batı'nın Hükümdarı*" unvanını verilmiştir. Bu uygulama, Abbasi halifeleri tarafından

<sup>10</sup> Heyet, *Türk Tarihinin Ana Hatları*, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Devlet Matbaası, 1930), 5.

<sup>11</sup> Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 80; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 3.

<sup>12</sup> Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064) Büyük Selçuklu devleti siyasetinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Selçuklular'la Abbâsîler arasındaki münasebetlerin geliştirilmesinde onun katkıları büyüktür. Hatta Tuğrul Bey daha önce dört vezir değiştirdiği halde ölümüne kadar sekiz küsur yıl Kündürî ile çalışması ve kendisine çok geniş yetkiler vermesi onun devlet idaresinde ne derece yetenekli olduğunu göstermektedir. Vezir Kündürî'nin öldürülmesindeki saikler arasında onun Selçuklu ailesindeki taht mücadelelerine fiili olarak müdahil olmasının yanında Eş'arilere karşı olan tavrının da sebep olduğu bilinmektedir. Onun Şâfiîler'le Eş'ariler'e düşmanlığı ve özellikle Şâfiî aleyhindeki konuşmaları yüzünden Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi âlimler Horasan'ı terk ederek kendisine tepki göstermişlerdir. Onun Horasan camilerinde Râfiziler'le birlikte Eş'ariler'in de lânetlenmesini istediği, ancak daha sonra bu tavrından vazgeçtiği rivayet edilir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "*Kündürî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 554-555.

Tuğrul Bey'den sonra gelen her Selçuklu sultanına yapılmış ve benzeri unvanlar verilmiştir. Bazı çalışmalarda Abbâsi hilafetinin, ilk Türk İslam devletleri için bir meşruiyet ve bağımsızlık kaynağı olarak görüldüğü ve bu sebeple de Abbasi halifelerinin yönetimi elinde bulunduran hükümdarlara da çeşitli vesilelerle unvan ve lakap tevcihinde bulduklarından söz edilmektedir.<sup>13</sup>

Melikşah döneminde Gazâlî, vezir Nizamülmülk'ün kurmuş olduğu Nizamiye Medreseleri'nden Nişabur Nizamiye medresesinde öğrenimini devam ettirmekteydi.<sup>14</sup> Ancak hocası İmâmu'l-Harameyn'in (ö. 478/1085) vefatından sonra Nişabur'dan ayrılan Gazâlî, âlimlere ve bilginlere son derece kıymet veren ve yanında pek çok seçkin âlim bulunduran vezir Nizamülmülk'ün yanına gitti. Mükemmel zekâsı ve aklî ilimlerdeki üstünlüğü ile kısa zamanda takdirini kazandı. Altı-yedi yıl kadar onun yanında ilmî müşaviri ve hukuk danışmanı olarak kaldı.<sup>15</sup>

Gazâlî 1091 yılında, otuz üç yaşında henüz genç denilebilecek bir dönemde Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizamiye medresesine baş müderris olarak atandı.<sup>16</sup> Burada dört yıl kadar dersler verdi.<sup>17</sup> Ancak atanmasının üzerinden henüz bir sene geçmeden, Nizamülmülk bir Bâtınî suikastçısı (Haşhaşi) tarafından hançerlenerek öldürüldü. Bundan birkaç yıl sonra da Gazâlî Bağdat'tan ayrıldı.

Gazâlî'nin çalışmalarını, Bağdat öncesinde, geldikten sonra Nizamiye medresesinde ve buradan ayrıldıktan sonraki dönemlerde yazdığı bilinmektedir. Hem Bağdat medresesinde hem de Nizamülmülk'ün yanında müşavirlik ve hukuk danışmanlığı yaptığı süre içinde kitap telifiyle meşgul olmuştur. Hatta bu dönemde yirmi beş kadar kitap telif ettiği nakledilmektedir.<sup>18</sup>

*Nasîhatü'l-Mülûk*'un Gazâlî'ye aidiyetinde şüphe olmamakla birlikte hangi dönemde ve hangi Selçuklu sultanına yazıldığı hakkında ihtilafın bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira eserin mukaddimesinde veya bir başka yerinde kime yazıldığına dair bir isim bulunmamaktadır. Fakat bazı işaretler bize, eserin Melikşah ya da Sancar'a yazıldığı konusunda ipuçları

<sup>13</sup> İhsan Arslan, "İlk Türk- İslâm Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri", *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 75.

<sup>14</sup> Sadi S. Kucur, vd., *Büyük Selçuklu Tarihi Büyük Selçuklu Devlet Teşkilatı*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2013), 198.

<sup>15</sup> Ahmet Ocak, *Nizamiye Medreseleri*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 147.

<sup>16</sup> Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), 136.

<sup>17</sup> Ahmet Ocak, *Nizamiye Medreseleri*, 147.

<sup>18</sup> Mustafa Çağrı, "Gazâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 489-505.

vermektedir. Şöyle ki, eserin mukaddimesindeki birinci mektup, “Ey Doğu’nun ve Batı’nın sultanı” ifadesiyle başlamaktadır. Bu dönemde bu unvanın, halife Muktedî-Biemrillâh tarafından Sultan Melikşah’a ithaf edildiği göz önüne alındığında,<sup>19</sup> kitabın Sultan Melikşah için yazıldığı düşünülebilir.

Bazı çalışmalarda ise eserin Sultan Sancar için yazıldığı nakledilmektedir.<sup>20</sup> Buna gerekçe olarak Sancar’ın Gazâlî’yi karargâhına çağırması, onunla bazı konular hakkında konuşması ve özellikle nasihatler istemesi gösterilmektedir. Bu düşünce sahiplerine göre Gazâlî, Sancar ile görüşmesinin ardından devlet idaresine dair nasihat ve tavsiyelerin bulunduğu bu eserini ona göndermiştir.<sup>21</sup> Ayrıca Gazâlî, *Nasîhatü’l-Mülûk*’ta, “Dördüncü Esas (Asıl)” adlı bölümü işlerken ve sultanın gazap hâlinde yapıp yapmaması gerektiği hususları anlatırken, “bu konuyu Rubu’l-mühlikât’ın gazap kitabında açıkladık”<sup>22</sup> demesi, eserin *İhyâ*’dan sonra kaleme alındığını göstermektedir. Gazâlî, *İhyâ*’yı Nizamiye medresesinden ayrılıp inzivaya çekildiği dönemde kaleme almıştır. Bu sıralarda ise Selçuklu tahtında Sultan Sancar bulunmaktaydı.

Sultan Melikşah, devlet işlerinin istikrar içinde seyretmesi ve doğru kararlar verilebilmesi için, hükümdarların uygulayacakları kanun ve adetleri, görülen aksaklıkları ve alınması gereken tedbirleri ihtiva eden bir eser yazmasını Nizamülmülk’ten istemiş o da bir siyâsetnâme kaleme almıştır.<sup>23</sup> Bu durum da bizi, benzer bir siyâsetnâmenin, Sultan Sancar tarafından kendisi için de yazılması isteğini doğurmuş olabileceğini düşündürmektedir.

Sancar’ın doğum tarihi 1086<sup>24</sup> olmakla birlikte son Büyük Selçuklu hükümdarı olarak tahta geçiş tarihi 1118’dir. Gazâlî 1111’de vefat ettiğine göre, onun Sancar’a bu kitabı yazdığını düşünsek bile, Sancar’ın emirliği dönemlerindeki yazmış olmalıdır. Ancak bu dönemde Abbâsî halifesi tarafından Sancar’a, “Doğu’nun ve Batı’nın Sultanı” lakabı verildiğini bilmiyoruz.

<sup>19</sup> Kucur, Bezer, Çevik vd., *Büyük Selçuklu Tarihi “Büyük Selçuklu Devlet Teşkilatı”*, 173.

<sup>20</sup> Gazâlî’nin Sancar ile görüşmesi ve ona yazdığı belirtilen mektup için bkz: Mehmed Şerefeddin, “Sancar ve Gazâlî”, *Dâru’l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 (1928): 42-51.

<sup>21</sup> Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969), 254.

<sup>22</sup> Bkz. Gazâlî, *İhyâ ulûmi’-d-dîn*, (Beyrut: Dâru’s-Sader, 2000), 3: 204-218.

<sup>23</sup> Kucur, Bezer, Çevik vd., *Büyük Selçuklu Tarihi Büyük Selçuklu Devlet Teşkilatı*, 67.

<sup>24</sup> Ali Sevim, Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset Teşkilat ve Kültür*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 2004.



Bu iki ihtimalin dışında, eserin her iki sultana yazılan mektupların bir araya getirilmesiyle meydana getirilmiş olabileceği, üçüncü bir şık olarak kaşımızda durmaktadır.

### 1. Siyâsetnâmeler Tarihi

İslam dünyasında siyaset ve riyaset tartışmaları, Hz. Peygamber'in vefatının ardından halife tayini esasına bağlı olarak çıkmıştır. Bu durum özellikle dört halife döneminin bitiminden sonra ortaya çıkan kelmâ tartışmalarla daha da alevlenmiştir. Hz. Peygamber döneminde devlet yönetiminin temel prensipleri, bizzat onun uygulamalı sünneti tarafından inşâ edildiği için İslam devletinin anayasal esasları diyebileceğimiz prensipler üzerinde tartışmalar meydana gelmemiştir.

Siyâsetnâmeler, içeriği itibarıyla İslam anayasa ve kamu hukuku alanında mütalaa edilmiştir. Bu türden eserlerin ilk kaynaklarını Kitap ve Sünnet oluşturur. Örneğin Kur'an'a göre, toplumlar kendilerini yönetme hususunda yetkili olmakla birlikte bu, mutlak bir yetki olmayıp, ilahî iradenin emir ve buyrukları ile sınırlıdır. Benzer şekilde yöneticiler de yetkilerini maruf çerçevesinde kullanmakla sorumludurlar. Maruf, toplumun yöneticilere itaat etme sınırını da belirlemektedir. Yöneticilerin emir, işlem ve eylemleri ancak maruf kapsamında kaldığı sürece toplumun onlara itaat etme yükümlülüğünden söz edilebilir (Nisâ, 4/59; Mâide, 5/2; Ahzâb, 33/36). Maruf, ilahî irade tarafından öngörülen dinî, ahlâkî ve hukukî meşruiyet alanı biçiminde tanımlanabilir. Kur'an, inananların yöneticilerini kendi içlerinden seçmelerini ya da yöneticilerin inanan kimselerden olmalarını şart koşmaktadır. Ayrıca Kur'an, yöneticilerin yönetime ilişkin yetkileri kullanmaya ehil kimselerden olmasını da önemsemektedir. (Nisâ, 4/58, 59). Şura, Kur'an'da temel bir yönetim ilkesi olarak öngörülmüştür. Başta Hz. Peygamber'in toplumu olmak üzere, tüm Müslüman toplumlara kamusal işlerini istişare yoluyla karara bağlamaları açıkça emredilmiştir (Al-i İmrân 3/159; Şûrâ 42/38). Hakkaniyet, adalet, mürüvvet gibi esaslar üzerine kurulu olan ve İslam devletinin esaslarını oluşturan bu ve benzeri temel ilkeler Hz. Peygamber'in hayatında iken belirlenmiştir.

Fetihlerle birlikte İslam topraklarının genişlemesi, beraberinde yeni topluluklar ve onların sahip oldukları kültürle beraber yaşamayı gerekli kılmıştır. Bu noktada karşılaşılan önemli sorunlardan biri de İslam toplumunun bu yeni kozmopolit devlet yapısının nasıl idare edileceği olmuştur.

İlk dönemlerde hukuk normlarının aktarımı, daha çok şifahi gelenek üzerine kurulu iken hicri ikinci yüzyılın başlarından itibaren tedvin edilmeye başlanmıştır. Ayrıca bu dönemde, fıkıhın tam konularını ihtiva eden eserlerin

siyer, cihâd, imâmet, bağı, hudûd ve velâyete ilişkin bölümleri ile genel kelâm kitaplarının imâmet bölümlerinde, şerî siyasetin ve İslam anayasa hukukunun esaslarına dair hükümler de zamanın ihtiyaçlarına göre yazılmaya başlanmıştır. Ayrıca harâc, emvâl türü eserler içinde kısmen devlet idaresine ve özelde devletin mali politikasına dair malumatlar içermektedir. Dolayısıyla İslam anayasa, kamu ve yargı hukuklarını muhtevi olan siyâsetnâme türü müstakil çalışmalar ancak fihhın tedvininin tamamlanma sürecine yakın bir dönemde yazılmaya başlanmıştır.

Ancak daha erken dönemlerde bu türün örneklerine rastlamak mümkündür. Hz. Ali'nin Mısır valisi Mâlik el-Eşter en-Nehaî'ye (ö. 37/657 [?]) gönderdiği rivayet edilen, görevi sırasında uyması gereken kuralları en ince ayrıntılarına kadar anlattığı hacimli mektup, İslâm tarihinde siyâsetnâmenin ilk örneklerindedir.<sup>25</sup> Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından derlenen ve Hz. Ali'ye nisbet edilen *Nehcü'l-Belâgâ'sı* da ilk siyâsetnâme eserlerindedir. Emevîler döneminde Mevlâ Ebu'l-Âlâ Sâlim'in *Kitâb fî-Siyâseti'l-Âmmiyye* adlı eseri, İbnu'l-Mukaffâ'nın (ö. 142/759) *Edebü'l-kebîr* ve *Edebü's-sâğîr*'i, Abbâsî halifesi Mansûr için yazdığı *Risâletu's-sahâbe*'si de siyâsî, askerî, idârî, malî, adlî ve içtimâî sorunlar ve çözümleri üzerine kaleme alınmış ilk telif eserlerindedir. Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Teshîlü'n-nazâr ve ta'cîlü'z-zafer fî ahlâki'l-melîk ve siyâseti'l-mülk* ve *Edebü'l-vezi*'i, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Misbâhu'l-mudî fî hilâfeti'l-müstazî* ve Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Kenzü'l-mülûk fî keyfiyeti's-sulûk*'u da siyâset, tarih, ahlâk, hilâfetin önemi, ulema ile ilişkiler, devlet ve maliye yönetimine ayrılmış siyâsetnâme eserleridir.<sup>26</sup>

Abbasi ve Selçuklu dönemine ait bu eserlerin benzerleri Osmanlı döneminde de kaleme alınmıştır. Bu meyanda ilk telif siyâsetnâme, 1401'de Şeyhoğlu Mustafa (ö. 817/1414 [?]) tarafından kaleme alınmış olan *Kenzü'l-kuberâ ve mehekku'l-ulemâ*'dır. Osmanlı döneminde yazılan önemli siyâsetnâmelerden biri de Dede Cöngî namıyla bilinen Kemâlüddîn İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm (ö. 975/1567) *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı eseridir. Arapça kaleme alınan eser *Siyâsetnâme* adıyla da bilinmektedir. Türkçe'ye yapılmış üç ayrı tercümesi bulunmaktadır.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 37: 304-306.

<sup>26</sup> Murat Erten, *Tercüme-i Siyâsetnâme'nin Tahlîli ve Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 26-27.

<sup>27</sup> Siyâsetnâme geleneği ve siyâsetnâmeler tarihi hakkında daha geniş bilgi için bkz., Erten, *Tercüme-i Siyâsetnâme'nin Tahlîli ve Değerlendirmesi*, 26-27.

## 2. Siyâsetnâmelerin Özellikleri Çerçevesinde *Nasihatü'l-Mülûk*'un Muhteviyatı

Siyâsetnâme olarak karşımıza çıkan metinler, genellikle yaşanan coğrafyada kaosun hâkim olduğu toplumsal durumların yaşandığı dönemlerde yazılmış ve bu eserlerin yazarları tarafından, kargaşanın nedenlerini ortadan kaldıracak, devleti ve milleti tekrardan sükûnete kavuşmasını sağlayacak ilkeler ve yöntemler ifade edilmeye çalışılmıştır. Selçuklular dönemi siyasî ve fikrî gelişmelerin yanında, hilâfet-saltanat mefhumları üzerinde de değişik anlayışların oluştuğu bir dönem olmuştur. Dönemin önemli siyaset bilimcileri ki, bir kısmı Nizâmiye Medresesi müderrisleridir, siyaset, devlet ve iktidar gibi meseleler üzerinde eserler kaleme alarak, konuyu teorik açıdan enine boyuna tartışıp hilâfet ve saltanat kurumlarının hukuki, tarihî ve sosyal temellerini göstermenin yanında, dönemin şartlarına göre yeni yorumlara da yönelmişlerdir.<sup>28</sup> Dolayısıyla bu dönem siyaset-i şer'iyye konularını da muhtevi olan, ahkâm-ı sultâniye, nasihatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk ve tuhfetü'l-mülûk gibi edebi türlerin yazıldığı bir dönem olmuştur.<sup>29</sup>

Siyâset-i şer'iyye, kamu otoritesinin yönettiği toplumun maslahatına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar gerçekleştirme yetkisini ifade eder. Dolayısıyla "siyaset" in "şer'iyye" sıfatıyla nitelendirilmesi, devlet yönetimi ve yargıyla ilgili düzenlemelerin şer'in "insanların yararını gerçekleştirme" olarak formüle edilen temel amacının dışında olmadığını ve siyasetin belli bir kısmının fıkıhın genel sistematığının içinde olduğunu belirtmeye yöneliktir.<sup>30</sup> Böylece siyâset-i şer'iyyenin en temel amacının, adaletin gerçekleştirilmesi, kimsenin haksızlığa uğratılmaması, her hakkın hak sahibine ulaştırılması ve kamu yararının sağlanması şeklinde özetlenebilir.<sup>31</sup>

Siyâset-i şer'iyye üst kavramı altında yazılan eserlerin muhteviyatı genel bir ifadeyle "kamu hukuku" ve "anayasa hukuku"dur. Siyâsetnâme türünde yazılmış eserlerde, parça parça da olsa; devletin şeklini, yapısını, müesseselerini, yasama, yürütme ve yargı erklerinin kimlerden oluştuğunu bildiren İslam anayasa hukukuna dair verileri ve idare hukukuna dair devlet teşkilatının idaresini, kamusal işlerinin nasıl ve kimler tarafından yürütüleceğini bulmak mümkündür. Yine muhakeme hukukuna dair;

<sup>28</sup> Ocak, *Nizamiye Medreseleri*, 44-45.

<sup>29</sup> Daha geniş bilgi için bkz.: Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâme" 37: 304-306.

<sup>30</sup> Yunus Apaydın, "Siyaset-i Şer'iyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 299-304.

<sup>31</sup> Apaydın, "Siyaset-i Şer'iyye", 37: 301.

mahkemelerinin işleyiş tarzını, devlet başkanının kanunlar karşısındaki rol ve konumunu, yargılamanın nasıl yapılacağını, devletler umumî hukukuna ait devletle diğer devletler ve bunların fertleri arasındaki hukuksal işlemler ile savaş, barış ve tarafsızlık gibi durumlarda riayet edilmesi gereken esasların neler olduğu bulunabilir.

Gazâlî'nin *Nasîhatü'l-Mülûk*'u da bu tarz çalışmalardan biridir. Ancak Gazâlî'nin nasihatnâme/siyâsetnâmesi, devlet yönetimine dair şer'î prensiplerin ilamından ziyade bir ahlaki öğütler manzumesi kabilindedir. Bu yüzden yürürlükte olan yapıyı değil daha ziyade olması gerekeni anlatan bir eser mahiyetindedir. O, Mâverdî'nin *Ahkâmu's-Sultâniyyesi*'nde olduğu gibi, "halifenin nasıl tayin edileceği, vezir, vali ve ordu kumandanlarının tayini, yargı meseleleri, mahkemeler, zekât ve idaresi, fey ve ganimetlerin taksimi, cizye ve haraç, suçlar ve hükümleri" gibi siyâset-i şer'iyyenin hukuki ve yargısal cihetlerine değinmekten ziyade, itikad, adalet, mürüvvet, insaf, yönetici olmanın önemi, merhamet, israftan sakınma, övgülere aldanmama, Allah rızası için iş yapma, dünyanın hile ve aldatmacaları, şehirlerin imarı, halktan fazla vergi almama, tasarruflu olma, tedbirli olma, devletlerin çöküş sebepleri, davalarda eşitliği gözetme gibi devletin varlık sebebi olan temel dinamiklere değinmeyi tercih etmiştir. Bu yönüyle eser, İslam kamu yönetiminde kaleme alınan ve fıkıhçıların tercih ettiği, daha ziyade işin yargısal fonksiyonunun ön planda tutulduğu yazım türünden ayrılmaktadır. Eser, yer yer temel siyâsetnâme yazım özelliklerini barındırmakla birlikte nasihatnâme olması yönüyle menkıbe ve öğüt yönü daha ağırlıklıdır.<sup>32</sup>

Esasen siyaset-i şer'iyyenin, "Allah'ın, Kur'ân-ı Kerîm üzerinden somutlaştırdığı iradesi doğrultusunda fakat Kitap'ta hakkında açık hüküm bulunmayan konularda, dindarlığın zayıflaması veya yüzeyselleşmesine, genel ahlâkın bozulmasına ve istismarların artmasına karşın devletin nizamı ve toplumun faydası için, hükümdara verilmiş düzenleme yetkisidir"<sup>33</sup> şeklindeki tanımından hareketle, eserin muhtevasının, hukuki formdan ziyade devlet otoritesinin yönetsel anlamda edinmesi gereken ahlak ve erdemler ile onlara tanınan hukuksal alan şeklinde kısaca tanımlamak da mümkündür. Zira aynı zamanda bir hukukçu olan Gazâlî'nin eserinin bu formda yazmasının sebebi, bölgedeki İslam topraklarının yeni sahiplerine, zaten bildikleri idare sanatının hukuksal yönünü anlatmak değil, devlet yapısına sahip hukuksal bir sistemin nasıl sürdürülebilirliğini izah etmek olmuştur.

<sup>32</sup> Vecdi Akyüz, "İslam Kamu Hukukunda el-Ahkâmu's-Sultaniyye Literatürü", *Makalat*, 1 (1999): 295-304.

<sup>33</sup> Erten, *Tercüme-i Siyâsetnâme'nin Tahlîli ve Değerlendirmesi*, 229.

Bazı çalışmalarda İslâm siyâset düşüncesine ilişkin eserlerin iki ana grupta toplanabileceği ifade edilmiştir. İlk grupta yer alan, Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Tahsilu's-Saâde* ve *el-Medînetu'l-Fâzîlâ'sı*, İbn Bacce'nin (ö. 533/1139) *Tedbîru'l-Mutevâhhîd'i* ve İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve İbn Tüfeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy İbn Yekzân'ı* gibi eserler, Antik Yunan düşüncesinden etkilenerek ve bu düşünce geleneğini takip etmek sûretiyle kaleme alınmıştır. İkinci grupta yer alan, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Nasîhâtu'l-Mulûk'u*, Nizâmu'l-Mülk'ün (ö. 485/1092) *Siyâsetnâme'si* ve Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Ahkâmu's-Sultâniyye'si* gibi eserler ise İran ve Hint düşünce geleneğinden etkilenilerek yazıldığı söylenebilir.<sup>34</sup>

Ann Lambton da (1912-2008)<sup>35</sup>, kıssa ve hikâye kültürünün ön planda olması sebebiyle Gazâlî'nin bu eserinin İran saray kültürünün anlatıldığı çalışmalara çok benzediğini söylemekte ve Gazâlî'nin o dönemde kaleme alınan eserlerden çok fazla etkilendiğini düşünmektedir.<sup>36</sup> Ancak bunu negatif anlamda bir kültür etkileşimi olduğunu farz etmekten öte Gazâlî'nin doğup büyüdüğü bir coğrafyanın eski sahiplerinin gerçek hikâyelerinin yeni sahiplerine aktarılması şeklinde tasavvur etmek daha isabetli olur. Bununla beraber Gazâlî'nin eserindeki Sâsânî ve Hint bölgesi hükümdar kıssalarının oranı diğer Emevî, Abbâsi hükümdarlardan daha fazla da değildir.

Yazarlar nasihatname türünde, devletin karşılaştığı meselelere acil çözümler üretilmesi gerektiği düşüncesini ön plana çıkararak yukarıda bahsettiğimiz mevzular dâhilinde, devletin her kademesindeki görevli kişilerin vazifelerini ve toplum fertlerinin devlete karşı olan görevlerini, etkisinin kuvvetli oluşundan ötürü, daha önce yaşamış peygamber, devlet adamları, âlimler ve filozof gibi önemli kişilerin söz ve hayatlarından örnekler vererek anlatmaya çalışmışlardır. Bu minvalde, Gazâlî eserinde genellikle şu kişilere atıflarda bulunmuştur: Dört halifeden özellikle devlet yönetimiyle öne çıkmış Ömer b. Hattâb ve Ali b. Ebî Tâlib'e, yöneticilik vasıflarıyla tanınan sahâbî Ebû Musa el-Eş'arî'ye<sup>37</sup>; kral peygamberlerden Hz. Davud, Hz. Süleyman, Zülkarneyn ve diğer İsrailoğulları peygamberlerine<sup>38</sup>; hükümdarlardan Rum Meliki Kayser, Selçuklu devletinin hükümdarı olduğu toprakların eski sahipleri olan Sâsânî hükümdarlarından

<sup>34</sup> Erten, *Tercüme-i Siyâsetnâme'nin Tahlîli ve Değerlendirmesi*, 26.

<sup>35</sup> Osman Gazi Özgündenli, "Lambton", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-2: 145-146.

<sup>36</sup> Ann K.S. Lamton, "Gazzâlî'nin Nasîhâtu'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi", trc. Seyfi Say, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2014-Sonbahar): 209-220.

<sup>37</sup> Bkz. Gazâlî, Ebu Hamid, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 19, 54, 56, 57.

<sup>38</sup> Bkz. Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, 25, 32, 40, 48, 49, 71.

Ezduşir, Feridûn, Behrâm, Nûşîrevan ile zulümleriyle bilinen Dahhâk, Efrasiyab gibi hükümdarlar'a...<sup>39</sup> Ayrıca Gazâlî eserinde Çin, Yunan ve Hindistan hükümdarlarına ve filozoflarının kıssalarına yer verir.<sup>40</sup>

Gazâlî, ayrıca Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz, Süleyman b. Abdülmelik, Hişâm b. Abdilmelik, Velîd b. Abdilmelik, Abbasî halifelerinden Harun er-Reşid<sup>41</sup>, Ebû Cafer el-Mansûr, sufilere Şakîk-i Belhî, Fudayl b. İyâd, Ebû Ali ed-Dekkâk, Emevî ve Abbasî dönemlerinde yaşamış arif, bilge ve komutanlık yapmış zatlardan Katâde, Ebû Kilâbe, Ebu Hazım, Ahnef b. Kays, Yezîd e-Rakkâşî, Ebû Ali b. İlyas, Muhammed b. Fazl gibi zatların nasihatlerine yer verir.<sup>42</sup> Aristo, Sokrat ve Öklid gibi filozofların hikmetli sözlerine de değindiği olmuştur.<sup>43</sup>

Gazâlî'nin siyâsetnâmesi zikrettiği örnekler bağlamında Nizamülmülk'ün siyâsetnâmesine çok benzemektedir. Hatta zaman zaman Nizamülmülk'ün eserine de atıflar yapan Gazâlî, bu eserde geçen hikâyeleri de olduğu gibi naklettiği de olmuştur.<sup>44</sup>

Ayrıca Gazâlî dönemin hitap geleneğine uygun olarak, Selçuklu hükümdarına, "sultan" ve "melik" kelimelerini kullanmayı tercih etmiştir. "Melik" kelimesini birkaç yerde kullanmıştır. "Sultan" veya "Cihan Sultanı" unvanlarını daha fazla tekrar ettiğini söyleyebiliriz. "Sultan" kelimesi Abbâsiler döneminde halife tarafından bazı yerel yöneticiler ve valiler için kullanılmıştır. Gaznelî Mahmut için de "sultan" denilmiştir. Ancak siyasî bir kavram olarak ilk defa Selçuklularca devlet başkanları için kullanılmıştır. Bu sebeple Gazâlî onların tercih ettiği bir kavram olarak "sultan" kelimesiyle hitap etmiştir. Bundan sonraki süreçte kavramın, bu coğrafyadaki devlet başkanları için kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) açıklamalarına göre, iki veya daha fazla bölgeye hâkim olanlar hakkında "sultan" kavramı, sadece bir şehir/bölge hükümdarı olanlara ise sadece "melik" denilmiştir.<sup>45</sup> Ancak o dönem için, kavramlar arasında böyle bir ayırımın meydana geldiğini söylemek zor gözükmektedir.

<sup>39</sup> Bkz. Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, 45, 46, 60, 65.

<sup>40</sup> Bkz. Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, 52, 53.

<sup>41</sup> Bkz. Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, 21, 22.

<sup>42</sup> Bkz. Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, 39, 73.

<sup>43</sup> Bkz. Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, 61, 72, 76, 87, 107, 120.

<sup>44</sup> Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, 58. Karşılaştırma yapmak için bkz. Aşık Çelebi, *Tercüme-i tibrü'l-mesbûk fi nesâhiyi'l-vüzerâ ve'l-mülûk*, çev. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018). Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Farsçadan Çeviren: Mehmet Taha Ayar, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011).

<sup>45</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Tanâhî, Abdülfettah Muhammed Hulv, (Beyrut: Daru'l-Hicr, 1413), 5: 15.

### 3. *Nasihati'l-Mülûk*'ta Siyaset-i Şer'iyye Esasları

#### 3. 1. Saltanatın ve Devlet Yönetiminin Önemi

Gazâlî'ye göre saltanat, taşıdığı risklere rağmen ilahi bir lütuftur. Hakıyla yerine getirilmesi durumunda ebedi saadet kaynağı, aksi takdirde bedbahtlığın sebebidir.<sup>46</sup> Allah peygamberleri ve sultanları seçkin olarak yaratmıştır. Peygamberleri, insanlara Allah'a nasıl kulluk edeceklerini öğretmek; devlet başkanlarını ve yöneticileri ise halkın birbirlerine karşı düşmanlık ve taşkınlık yapmaktan korumak için seçmiş, dolayısıyla hem toplumsal düzenin hem de bozulmanın sebebini onlara bağlamıştır. Gazâlî konuyla ilgili olarak meşhur, "*Sultanlar/yöneticiler yeryüzünde Allah'ın (c.c) gölgesidir*"<sup>47</sup> hadisinin bu anlamda değerlendirildiğini söylemiştir.<sup>48</sup> Devlet başkanlarına verilen bu payeden (zıll-i ilâhî) ötürü, halkın din sahibi idarecilere karşı itaat edip sevgi göstermeleri gerekir.<sup>49</sup> Ona karşı isyan etmeleri caiz değildir. Nitekim bu hususta Kur'ân'da şöyle buyrulmuştur: "*Ey iman edenler! Allah'a, Resûlüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin!*" (en-Nisâ 4/59)

Gazâlî'ye göre sultanın "zıll-i ilâhî"yi temsil edebilmesi için kendisinde, akıl, ilim, keskin zekâ, olayları kavrayabilme, sağlam ve sağlıklı bir beden, liderliğini gösterebilme, feraset, insaf, temkinli olabilme, cesaret, güzel ahlak, halka karşı sevgi, risk alabilme ve ihtimallere yer verebilme, yerinde müdahale gibi karakter, ahlak ve erdemlerin bulunması gerekir.<sup>50</sup>

Gazâlî'nin bu beyanları aynı zamanda devlet başkanının hukuki konumunu göstermektedir. Buna göre o, görevini Allah'ın adaletini yeryüzünde tecelli ettirme payesinde, halka nispetle "vekil", Hz. Peygamber'e ve halifelere nispetle de "nâib" olarak yerine getirmektedir.

<sup>46</sup> Gazâlî, *et Nasihati'l-Mülûk*, 14.

<sup>47</sup> Heysemî, Nureddin, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, (Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1412), 5: 355 (8998). Hadisin başka bir varyantında şöyle geçmektedir: "Bir beldeye uğradığınızda, şayet buranın bir sultanı/hükümdarı yoksa oraya girmeyiniz. Sultan, yeryüzünde Allah'ın gölgesi ve mızrağıdır." Bkz.: Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârif en-Nizamiyye, 1344), 7: 162. "Sultan/devlet reisi, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Allah'ın bütün mazlum kulları ona sığınır. İnsanların ona teşekkür etmesi gerekir..." Bkz.: Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed, *Şuabu'l-İmân*, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410), 6: 17 (7372). "Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Herkim ona ikramda (izzet ve ihsan) bulunursa, Allah da ona ikramda bulunur. Herkim ona ihanet ederse, Allah da ona ihanet eder." Bkz.: Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 6: 17 (7373). "Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Onu aldan yolunu kaybeder, dalalete düşer, ona nasihat eden yolunu bulur." Bkz.: Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 6: 17 (7376).

<sup>48</sup> Gazâlî, *Nasihati'l-Mülûk*, 43.

<sup>49</sup> Gazâlî, *Nasihati'l-Mülûk*, 43.

<sup>50</sup> Gazâlî, *Nasihati'l-Mülûk*, 60.

Gazâlî'ye göre devlet başkanının hâkimiyetinin kaynağı ilahidir. Son dönem İslam hukukçularından Abdülkerim Zeydan'a göre ise devlet başkanı halka nispetle vekil olduğu için halka mensuptur ve ümmettendir. Ümmet de kanunların ve devlet işlerinin icrası için vekili (başkanı) seçendir. Dolayısıyla devlet başkanının kullandığı hâkimiyet kendisini seçenlere aittir. Yani toplum hâkimiyetin kaynağıdır, vekil (başkan) ise bu hâkimiyeti ümmet adına kullanır. Ancak Zeydan burada halkın hâkimiyetinin sınırsız olmadığını; Allah'ın hâkimiyeti dâhilinde olduğunu da ifade eder.<sup>51</sup>

Gazâlî'nin naklettiği hadislerden birinde, "*Sultanın bir günlük adaleti, Allah'a (c.c) karşı yapacağı yetmiş yıllık nafîle ibadetinden daha üstündür*"<sup>52</sup> buyrulmuştur. Bu meyanda Gazâlî, tebaasına adil davranan yöneticilerin kıyamet günü Arş'in altında gölgelenecek kimselerden olacağını bildirir ve konuyla ilgili hadisleri zikretmiştir.<sup>53</sup> Gazâlî'ye göre ideal devlet başkanı ahlaki erdemlere sahip kimsedir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin övdüğü manada bir devlet başkanı, merhametli, tebaasına zulmetmeyen, yalan söylemeyen, hüküm verdiği zaman adaletle hükmeden, sözünde duran bir kimsedir. Saltanatı elinde tutan lider, takva sahibi olup emanete riayet etmelidir. Halkına hizmet etmeli, nasihatte bulunmalı, şefkatle muamele göstermeli ve onları kendi ailesi gibi görmelidir. Halkı kendisine itaat etmesine rağmen onlara zulmedip insafsız davranan, halkı arasında eşitliği gözetmeyen sultan/yönetici, Allah'ın azabına maruz kalır.

<sup>51</sup> Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Fert ve Toplum*, trc. Cemal Arzu, (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, ts.), 41-42.

<sup>52</sup> Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr, *Müsnedü'l-Firdevs*, thk. Fevâz Ahmed, (Beirut: Dâru'l-Beşâir, 1415), 3: 52 (4135); Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Kebîr*, Musul: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1983), 11: 337 (11932); Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.) 2: 58 (1722).

<sup>53</sup> Gazâlî'nin zikrettiği bazı rivayetler şöyledir: "İnsanların Yüce Allah'a en sevimlisi ve en yakın olanı, adaletli liderdir. O'nun en çok buğzettiği ve kendinden uzak tuttuğu kişi de, zalim liderdir." (Tirmizî, "Ahkâm", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 22, 55; Ebu Ya'la, *el-Müsned*, nr. 1003; Ali el-Müttakî, *Kenz'ul-Ummâl*, No: 14608.

"Nefsim kudret elinde bulunan Allah'a yemin olsun ki; Allah, adaletli sultanın amelini halkının ameli derecesine yükseltir. Adaleti müddetince kıldığı her namazın sevabı yetmiş bin rekât namaza denktir." (Rivayet, hadis olarak bu lafızlarla hadis kitaplarında bulunamamıştır.)

"Allah'ın (c.c), kullarının işlerini görmek için başkan yaptığı bir kul; hizmet etmez, onlara nasihatte bulunmaz ve kendilerine şefkatli davranmazsa Allah (c.c) ona cenneti haram kılar. Müslümanların işlerini üstlenen kişi, onları kendi ailesi gibi korumasza; cehennemdeki yerine hazırlansın." (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 20: 208; *es-Sağîr*, nr. 465; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, nr. 9075, 9076.

Buhârî, "Ezân", 39; Müslim, "Zekât", 31; Tirmizî, "Zühd", 53; Nesâî, "Âdâbu'l-Kadâ", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 2: 439.



### 3. 2. Devlet Başkanında Bulunması Gereken Vasıflar

Gazâlî'nin eserinde en çok vurguladığı hususlardan biri “devletin bekâ”sıdır. Bu da ancak devlet başkanının dünyayı tanınmasıyla mümkün olur. Ona göre dünyayı tanımaktan maksat mevki, makam, şan-şöhret gibi dünyevi nimetlerine karşı uyanık olmak ve bunların geçici olduğunu bilmektir. Çünkü “dünya bir konaklama yeridir; ebediyet yurdu değildir! İnsanoğlu dünyada bir misafirdir. Ebedi yurt bundan sonrasındadır. Bu dünya ebedi âleme ulaştırılan bir köprüdür. Dolayısıyla akıllı insan dünyadaki ihtiyaçları için çabaladığından daha fazla olarak âhireti için gayret göstermelidir.”<sup>54</sup> Ölümü daima hatırında tutmalıdır.<sup>55</sup> İnsan hayatı boyunca dünya ve âhiret dengesini muhafaza ederek yaşamalıdır ve bu minvalde helal ve harama riayet etmesi gerektiği gibi yapılan her şeyin bir hesabının olduğunu da bilmelidir.

Gazâlî'nin ifadelerine göre idareciler, sahip oldukları mevkiden ötürü kendilerinde öfke hali çabucak meydana gelebilir. Bu durum kişiyi çoğu zaman karşı taraftan intikam alma duygusuna sevk edebilir. Öfke, aklî yetilerin selim bir şekilde kullanılmasına engeldir. Bunun için devlet başkanı veya vali öfkelenildiğinde af cihetini tercih etmeli, kendisini iyilik ve affa alıştırmalıdır.<sup>56</sup>

Gazâlî'ye göre öfke halinin yenilip af yolunun tercih edilmesi peygamberlerin ve salih kimselerin ahlakı; öfke ve gazap halinde hemen cezalandırma yoluna gidilmesi ise yırtıcı hayvanların tabiatıdır.<sup>57</sup> Ayrıca öfke haline hâkim olunabilmesi de adaletli olmanın bir şartıdır. Zira öfkesine hâkim olamayanlar çoğu kez adaletten ayrılır ve öfkesinin esiri olurlar.<sup>58</sup>

Devlet başkanı halkın ihtiyaçlarıyla ilgilenmeli, kapısına gelenleri küçük görmemeli, kendisi için razı olmayacağı bir şeye halkı için de razı olmamalı ve kendisini onların yerine koymalıdır.<sup>59</sup> Gazâlî'ye göre onun Müslümanların ihtiyaçlarıyla meşgul olması, nafîle ibadetlerle meşgul olmasından daha üstündür. Bu sebeple işlerindeki önceliği, halkın sorunlarını gidermeye vermelidir.<sup>60</sup> Ayrıca devlet başkanı, toplum tarafından takdir gören kişilere de hürmet göstermelidir.

<sup>54</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 30-31.

<sup>55</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 36.

<sup>56</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 23-24.

<sup>57</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 24.

<sup>58</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 24.

<sup>59</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 27.

<sup>60</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 26.

Devlet başkanı israftan sakınmalı ve kanaatkâr olmalıdır çünkü kanaatsiz adalet olmaz.<sup>61</sup> İnsanlara karşı şefkatli ve lütfkâr olmalı, şiddet ve sertlikten sakınmalıdır. Hz. Peygamber bir hadislerinde, “Halkına şefkat göstermeyene (lidere) Allah da şefkat göstermez” buyurmuş ardından şöyle dua etmiştir: “Allah’ım! Halkına lütufta bulunan lidere sen de lütufta bulun. Şiddet gösterene sen de şiddetli ol.”<sup>62</sup>

Devlet başkanı halkı için her bakımdan örnek bir şahsiyet olmalıdır. Zira her asırda ve her hükümdar döneminde insanlar, kendilerini yönetenleri örnek almışlar, yöneticiler nasıl davranmışlarsa, onlar da aynı yapı gelmişlerdir.<sup>63</sup> Devlet başkanının örnekliliği ilk önce dinin emirlerini ve Resûlullah’ın sünnetini yaşamaya olur. Takip ettiği yolun insanlar tarafından benimsenmesi, kalplerinde heybet meydana getirmesi ve düşmanlarının kendisinden çekinmesi için bu gereklidir. Bu meyanda devlet başkanı, halkın işlerine az-çok, büyük-küçük demeden eğilmesi ve onları çirkin işlere alet etmemesi gerekir. Zira “râiyye yani tebaa üzerinde tasarruf maslahata menuttur.”<sup>64</sup>

Gazâlî kendi zamanında sultanların çok fazla satranç, tavla, top oynamak, cirit atmak ve sık sık ava çıkmak gibi işlerle meşgul olmalarından ötürü devlet işleriyle ilgilenemediklerinden bahseder. Bu meyanda onların, hem kendi itibarını düşürecek hem de devletin işleriyle ilgilenmekten alıkoyacak işlerden de uzak durmaları gerektiğini söyler. Ona göre devlet başkanı basit şeylere tenezzül etmeyip ulvî değeri olan işlerle meşgul olmalıdır. Gazâlî, yöneticinin işlerinin doğrulunun sağlamasını da yapar. Buna göre, yöneticinin Allah’tan korkan, doğru sözlü ve güzel ahlaklı biri olması, yaptığı işlerin güzel ve toplum için yararlı oluşundan anlaşılabilir.<sup>65</sup>

### 3. 3. Devlet Başkanının Görevleri

#### 3. 3. 1. İstişare

İslam devlet hukukuna dair telif edilen tüm eserlerde, “şûrâ” prensibinin İslam devlet nizamının en önemli unsuru olduğu üzerinde durulmuştur. Hatta bazı yazarlarca imanın bir parçası olarak görülmüş ve şura ile ilgili ayette namaz ve infakla aynı derecede zikredilmesinden ötürü

<sup>61</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 27.

<sup>62</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 27. Hadis için bkz.: Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk. Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kükbî'l-İlmiyye, 2003), 8: 227 (21052).

<sup>63</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 50.

<sup>64</sup> Mecelle, md. 58.

<sup>65</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 93.

dinin ameli bir rüknü olarak da telakki edilmiştir.<sup>66</sup> Gazâlî'nin eserindeki “şûrâ” ve “istişare” kavramlarından kastettiği anlam devlet başkanının seçiminden ziyade devletin işleyişi ve işleyişin yasallığının ve teamüllere uygunluğunun denetimidir. Bu anlamda istişarenin amacı, üzerinde görüşülen herhangi bir meselenin faydalı yönlerini etraflı bir şekilde araştırarak en güzel yönünü bulmak, hataya düşmemek veya hata ihtimalini en aza indirmektir. Gazâlî'ye göre istişare ehliyle yapılmalıdır; bu sebeple ilim ehline danışmak, onların tavsiye ve nasihatlerine kulak vermek, yöneticinin esas vazifelerindedir. Ayrıca bu, adaletli ve insafli olmanın gereklerindedir. Şura önemli bir esas ve yöntem olmakla beraber devlet başkanı, şura sebebiyle bilgi ve tecrübesini kötüye kullananlardan da sakınmalıdır. Çünkü bu tür kimseler, devamlı surette otoriteye övgü yağdırıp onları boş övgü ve vaatlerle aldatırlar; onların gayeleri dünyalık elde etmek ve kendilerinden memnun olmalarını sağlamaktır. Bunu elde edebilmek için de çeşitli hile ve aldatmalara başvururlar.<sup>67</sup>

İslam devlet geleneğinde ve şer'î siyasette şuraya yer verilmesinin en mühim sebeplerinden biri, devlet başkanının otoritesinin, halkından bağımsız olmadığı hatta halk tarafından denetlendiğidir. Dolayısıyla İslam'da devlet otoritesi, sınırsız egemenlik hakkına sahip değildir. Şura, devleti yönetenlerin egemenlik haklarını sınırlı olarak kullanmalarını sağlayan bir ilkedir. Yoksa İngiliz şarkiyatçı Ann Lambton'un, “zıll-i ilâhî” kavramından anlayarak iddia ettiği üzere devlet başkanı, Tanrı tarafından atanmış ve sadece ona karşı sorumlu olan ve bu sebeple de iradesi ve hâkimiyeti mutlak olan bir kişi<sup>68</sup> değildir.

Gazâlî'nin istişare prensibi genelinde bir başka tavsiyesi de devlet başkanının kendinden önceki adil hükümdarların yolundan gitmesi için onların başlarından geçen olayları, hikâyelerini, sultanlarının verdikleri hükümleri anlatan kitapları okumasıdır.<sup>69</sup> Çünkü her devlet bir öncekinin devamı niteliğindedir; değişen ise sadece yönetenler ve yönetim biçimleridir. Gazâlî'nin eserinin farklı yerlerinde tekrar ettiği bu husus,<sup>70</sup> şura esasının bir parçasını oluşturduğu için alması gereken tedbirler cümlesindedir.

<sup>66</sup> Abdülkadir Udeh, *el-İslâm ve Evdâunâ's-Siyâsiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 193.

<sup>67</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 17-18.

<sup>68</sup> Lambton, “Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi”, 213.

<sup>69</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 51.

<sup>70</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 60.

### 3. 3. 2. Kamu Düzeni ve Adalet

Hak ve adâlet kavramları İslâm hukukunda üzerinde en fazla durulan kavramlardır. Zira bütün hukuki prensiplerin temelini adalet ilkesi teşkil eder. Adalet, hem bireysel hem de toplumsal düzlemi olan bir kavramdır. Bireysel anlamda adalet, adil olmanın vicdanlarda yer etme durumudur. Toplumsal olarak bakıldığında ise kurallarla uygulanan adalet ortaya çıkmaktadır. Bu da bireylerin adil olup olmadığını inceler. Adalet sadece normatif kuralların tatbik edilmesi değildir. Bilakis toplumda değer ve ilkelerin hayata geçirilmiş olma hali, herkesin hak ettiği ile karşılaşması durumudur. Adalet, insan davranışlarını ahlaki açıdan değerlendiren, ölçen bir ahlak ilkesidir.<sup>71</sup>

Gazâlî'ye göre adaleti gerçekleştirmeyi hedeflemeyen ve fiilen de sağlayamayan bir yönetim sistemi düşünülemez. Liderin adaletli olması aklın olgunluğunun göstergesidir. Akıllı olmayan kimse, adaletli olamaz. Aklın kemâli ise insanın her şeyi asıl hâliyle, olduğu gibi görmesi, işlerin iç yüzü/hakikati hakkında basiretli olması ve dış görünümüyle aldanmamasıdır.<sup>72</sup> Bu ilkeler, adaletin devletin idesi olması gerektiğini gösterdiği gibi iktidarı elinde bulunduran kişide bulunması gereken özelliklerdendir. Dolayısıyla devletin meşruiyetini temin eden bir unsur olarak adalet, iktidar sahibinden başlayarak tüm insanlara doğru yayılan bir yelpaze halini almalıdır. Gazâlî, devleti adil insanlardan oluşan bir mekanizma olarak görür. Ona göre devletin adaletli olması sadece yöneticinin değil ondan başlayarak bütün kamu yöneticilerinde bulunması gereken bir vasıftır.

Sultan/devlet başkanı halkına zulmetmemeli ve yakınlarının da buna yeltenmesine müsaade etmemelidir. Çünkü sultan, hem kendisinden hem de maiyyetindekilerden mesuldür.<sup>73</sup> Ailesini, çocuklarını ve evinin durumunu koruyup gözetmesi gibi; maiyyetinde bulunan kamu görevlilerini kontrol altında tutmalıdır.<sup>74</sup> Halkına karşı adalet dağıtmak isteyen bir hükümdarın, görev yapan memurlarının adaletli olmalarını temin etmesi gerekir.<sup>75</sup> Adalet mülkün ve hükümranlığın devam şartıdır.<sup>76</sup> Hatta adalet prensibinin ve kanunlar önünde eşitliğin bir gereği olarak, halktan herhangi biri, devlet başkanına dava açması durumunda davaya icabet etmelidir.

<sup>71</sup> Ahmet Cevizci, "Adalet", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 12.

<sup>72</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 23.

<sup>73</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 17-18.

<sup>74</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 31.

<sup>75</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 21, 43.

<sup>76</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 44.

Gazâlî'ye göre sultanın kamu görevlilerinin adil olması yönündeki çabası önem arzeder. Çünkü ona göre insanların çoğu, kendi arzu ve isteklerinin gerçekleşmesi yönünde hareket edebilir ve kötü arzularına ulaşmak için gizli veya açık yoldan birçok hileye başvurabilirler.<sup>77</sup> Kamu işlerinde görevli memurlar da böyledir. Onların da bu türden zaafllara kapılıp üstlerini yanıltmamaları, adaletten sapmamaları, temeli haksızlık olan işleri ona güzel göstermemeleri için adalet mekanizması onların üzerinde daha aktif olarak icra edilmesi gerekmektedir. Bunun tam olarak sağlanabilmesi için de idarecinin önce kendi özünde adaleti sağlaması lazımdır.<sup>78</sup>

İbn Haldun'a göre tebaaya yapılan zulmün en yaygın hali, onların ellerindeki malların haksız yolla ellerinden alınmasıyla olur. Bu ise insanların çalışıp kazanarak mal elde etme emellerini yok eder. Çünkü çalışıp kazanarak elde ettikleri malların, zorla ellerinden alınacağını bilirler. Çalışma arzularını kaybeden insanlar ellerini işten güçten çekerler. Halkın işi gücü bırakması, uğradıkları haksızlığın oranıyla bağlantılıdır. Eğer haksızlık çok ve bütün alanları kapsayacak derecede genelse, çalışmayı reddetme bütün bu alanları kapsayacak kadar genel olur.<sup>79</sup> Nihayetinde bu durum iktidarın ve hâkimiyetin zayi edilmesine sebep olur. Bu yıkımın boyutu uygulanan zulüm ile o şehir ve ülke halkının durumu arasındaki etkilenme oranına bağlıdır. Ülke büyük, insanlar kalabalık ve halk da refah içinde yaşıyorlarsa, zulüm sebebiyle başlayan yıkımın boyutu zamanla ve kademe kademe ortaya çıkar.<sup>80</sup>

### 3. 3. 3. Yönetim ve Yargı

Devlet otoritesinin sahibi, şeriatın ölçüleri çerçevesinde, halkının kendisinden razı ve hoşnut olması için çaba göstermelidir.<sup>81</sup> Hükümdar kendisine gelerek övgüler yağdıranlara da aldanmamalı ve onların övgüsüne inanarak halkının tamamının kendisinden hoşnut olduğu düşüncesine kapılmamalıdır. Halkın idaresini üstlenen yönetici, din işlerini öğretmemek, haram yedirmek ve yemelerine göz yummak, çalışanın ücretini vermemek, Allah'a itaati emretmemek, kadını mehirinden alıkoymak gibi hususlarda şeriata aykırı hareket ederek hiç kimsenin hoşnutluğunu aramamalıdır.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 18.

<sup>78</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 21.

<sup>79</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir. (Ankara: Yenişafak, 2004), 1: 380.

<sup>80</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1: 381.

<sup>81</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 28.

<sup>82</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 29.

Gazâlî, devlet ve toplum arasındaki ilişkinin çift yönlü olduğunu düşünür. Buna göre halkın iyiliği için devlet otoritesinin iyi olması gerektiği gibi devlet otoritesinin de iyi olması için halkın da iyi olması gerekir. Dolayısıyla insanların iyi idare edilmeyişinin sebepleri arasında halkın çirkin işleri yapmaları ve emaneti yerine getirmemeleri sebep olarak gösterilir. Zira bir hadiste, “Sizler nasıl olursanız o şekilde yönetilirsiniz”<sup>83</sup> buyrulmuştur. Gazâlî bu hadisi, insanların fiillerinin liderlerin fiillerine sirayet edeceği şeklinde yorumlamaktadır.<sup>84</sup>

Devlet başkanının daima toplumla iç içe olması gerektiğini vurgulayan Gazâlî, hem adaletin daha iyi tesis edilebilmesi hem de görevlendirmiş olduğu vali, kadı ve diğer memurların durumlarından haberdar olabilmesi için bir nevi otokontrol mekanizmasının işletilmesi gerektiğini vurgular. Buna göre devlet başkanı, halkının sorunları ve şikâyetlerinin bizzat kendisi dinleyebilmeli, bunu temin etmek için de insanların kendisine rahatça ulaşabilmesinin önünü açmalıdır.<sup>85</sup>

Gazâlî’ye göre ideal bir yönetici, halkından güzel işler yapanları ödüllendirmeli, kötü ve çirkin işler yapanları da engellemeli ve işlediği fiil cezayı gerektiriyorsa cezalandırmalıdır. Devlet otoritesi bu hususta tedbirsiz kalmamalıdır.<sup>86</sup> Ayrıca vezirlik/ bakanlık ve valilik gibi görevleri ehil olmayan kişilere vermemeli, işin çeşidine göre liyakati esas almalıdır.<sup>87</sup>

Gazâlî’ye göre devlet başkanının sözünde doğruluğu ve işlerinde istikameti, halkının da doğru olmasının sebebi ve neticesidir.<sup>88</sup> Ayrıca hükümleranın devamı için şu hususların mutlaka yerine getirilmesi gerekir: Sultan her daim dini ve ilmi canlı tutulmalıdır. Kendisi de bizzat ilim öğrenmeli ve âlimlerin ders halkalarına katılmalıdır. Her işinde selim aklı kendisine rehber edinmelidir. Devlet başkanı faziletli ve erdemli kişilerle beraber olmalı, onları yanında tutmalıdır. Ülkesinde edebiyatçıların ve şairlerin yetişmesi için gerekli imkânları sağlamalıdır. Avam-havas herkesi ağırlayabilecek geniş bir saraya sahip olmalıdır. Memleketinden bozguncu ve fitnecileri uzaklaştırmalıdır. Zira bu tedbirler, bir memleketin rahat ve huzuru için elzem olan şeylerdir.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2: 311.

<sup>84</sup> Gazâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 52.

<sup>85</sup> Gazâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 75.

<sup>86</sup> Gazâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 50.

<sup>87</sup> Gazâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 69.

<sup>88</sup> Gazâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 72, 85.

<sup>89</sup> Gazâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 72-73.

### 3. 4. Vezirde Bulunması Gereken Özellikler

Gazâlî'ye göre yönetimde, devlet başkanı kadar vezirin yani yardımcılarının da büyük önemi vardır. Öyle ki, onun düşüncelerine göre iktidarın devamı vezirle, dünyanın devamı ise sultan/devlet başkanı iledir. Zira adil bir devlet adamı, insanoğlunun ihtiyaç duyacağı ilk şeydir.<sup>90</sup> İyi ve hayırlı bir yardımcı, sultanın ve devletin sırlarının koruyucusu, işlerin takipçisi, hazinenin ve vilayetlerin mimarıdır. Vezir, devletin azamet ve kudretini en güzel şekilde temsil etme sadedindedir. Çünkü yapılan her iş ve icraatta söz sahibi odur. Gazâlî vezirin devlet idaresindeki yetkinliği ve etkinliği hakkında şunu da ilave eder: "Hiçbir devlet başkanının adil, işlerinde kendisine yardımcı ve salih bir veziri olmadan hükümranlığını sevk ve idare etmesi mümkün değildir."<sup>91</sup>

Gazâlî, sultan-vezir ilişkisini Hz. Peygamber ve sahabe ilişkisine dayandırır ve benzetir. Zira Allah, Hz. Peygamber'in kendi nezdindeki değerine rağmen ashabıyla istişare etmesini, "*Onlarla iş konusunda istişare et (danış)*" (Âl-i İmrân, 3/159) ayetiyle emretmiştir. Yine Hz. Musa, işlerinde kendisine yardımcı olması için Rabbi'nden bir yardımcı istediği zaman<sup>92</sup> Hz. Harun'u hem bir peygamber hem de bir yardımcı olarak vazifelendirmiştir.

Devlet idaresinde bu denli önemli bir yere sahip olan vezirde, bu makama ehil olabilmesi için belli özelliklerin bulunması gerekmektedir. Liyakat bunun en önemlisidir. Buna göre vezir, hem devlet başkanını hem de insanları hayra yönlendirip kötülükten sakındırmalıdır. İnsanların maslahatına olan her hususta devlet başkanına yardımcı olmalıdır.<sup>93</sup> Ayrıca vezir âlim, akıllı, yaşı kemale ermiş ve takva sahibi biri olmalıdır. Çünkü gençler her ne kadar akıllı olsalar da, yaşlı kimseler kadar tecrübeli olamazlar. Çünkü insanların öğrendikleri ve edindikleri, tecrübe, ilim, bilgi ve hüneler, büyüklerden öğrenilmiştir.<sup>94</sup>

Gazâlî devlet başkanı ile yardımcısı/vezir arasındaki ilişkinin bazı inceliklerine de dikkat çeker. Buna göre devlet başkanı, vezirinde bir sürçme ve hata gördüğü zaman cezalandırmakta acele etmemelidir. Vezir bir ihtiyacını kendisine arz ettiğinde gevşek davranmamalı, kendisiyle görüşmek

<sup>90</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 84.

<sup>91</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 83.

<sup>92</sup> "(Ey Rabbim!) Bana ailemden bir de vezir (yardımcı) ver. Kardeşim Harun'u. Onun sayesinde arkamı kuvvetlendir. Ve onu işime ortak kıl." Tâ-Hâ, 20/29-32

<sup>93</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 84-85.

<sup>94</sup> Gazâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 86.

istediği zaman görüşmesine izin vermeli, fesatçı kişilerin veziri hakkındaki sözlerine kulak asmamalıdır.<sup>95</sup>

Devlet başkanının verdiği emirlerde çok ince ve derin görüşlü (ferasetli) olması gerekir. Vezir, vali ve emri altında bulunan diğer kademedeki memurlarına sözünü geçirebilmesi ve onlar üzerinde otorite kurabilmesi için bu şarttır. Zira devlet başkanının pek çok siyaseti, güzel fikirleri ve adaletin tesisi yönünde aldığı kararlar, maiyyetindekilerin rüşvet ve benzeri işleri sebebiyle perdelenebilmektedir.<sup>96</sup>

### 3. 5. Dinin Korunması

Gazâlî'ye göre devlet başkanının görevlerinden biri de dinin korunmasını temin etmesidir. Zira din ile devlet, ikiz kardeş gibi birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bu sebeple devlet başkanının dine önem vermesi, onun zararlı fikirlerden, bidat ve hurafelerden, şüpheli işlerden; hulasa hem kendisinin hem de halkının inancına zarar verecek bütün hâl ve hareketlerden sakındırması ve gerekli tedbirleri alması gerekir.<sup>97</sup>

İbn Haldun'a göre devlet başkanının dinin korunması hususundaki vazifesi, onun hem din hem de dünya işlerini yönetmesi hususunda Hz. Peygamber'e vekalet etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu makam "hilafet" ve "imamet" olarak, bu makama gelenler ise "halife" ve "imam" olarak isimlendirilir. İmam olarak isimlendirilmesinin sebebi, kendisine tabi olunması ve örnek alınıp uyulması noktasında namaz kıldıran imama benzemesinden dolayıdır. Bu yüzden ona (devlet başkanlığına, halifelğe); büyük imamet, denir. Halife olarak isimlendirilmesinin sebebi ise, ümmet içinde Hz. Peygamber'e halef ve vekil olmasından dolayıdır.<sup>98</sup>

Gazâlî zamanında sıkça yaşanan mezhep taassubuna da dikkat çeker ve yöneticiyi bu konuda uyarır. Buna göre gerek halktan gerekse emri altındakilerden biri, dinine ve inancına karşı bir ithamda bulunması durumunda onu huzuruna çağırıp ikaz etmeli ve gerekiyorsa caydırıcı tedbirler alarak cezalandırmalıdır. Tövbe etmesi durumunda af yolunu tercih etmeli aksi durumda ise onun ülkede sebep olacağı fitne ve fikri kargaşayı önlemek ve İslam'ın izzetini korumak için sınır dışı etmeli ya da cezalandırmalıdır.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 86.

<sup>96</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 73-74.

<sup>97</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 50.

<sup>98</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1: 271.

<sup>99</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 50.



### 3. 6. Şehirlerin İmarı

Gazâlî eserinin pek çok yerinde adalet prensibinin bir gereği olarak şehirlerin imar edilmesi gerektiğinden söz eder. Çünkü adil bir hükümdar, kendi yaşam çevresini imar ettiği gibi hâkimiyeti altında bulunan şehir ve kasabaları da imar etmekle sorumludur. Çünkü devletin mamur olması da, harap olması da sultanın elindedir. Şehirlerin imar edilmesi, insanların ihtiyaç duyduğu yapısal sorunların çözülmesi sultanın birincil görevleri arasındadır. Nitekim Gazâlî naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in adaletinden ötürü Nuşîrevan'ı övdüğünden söz eder: "*Ben Kisrâ'nın adil hükümdarı Nûşîrevan zamanında doğdum.*"<sup>100</sup> Gazâlî'ye göre Resûlullah'ın onun hakkında "adil hükümdar" şeklinde bahsetmesi, onun ülkesinin imarı ve halkın arasında adaleti yaymak için gösterdiği gayret ve devletin bütün işlerinde tedbiri elden bırakmamış olmasından ve halkına karşı güzel muamele göstermesinden kaynaklanır. Toprakların ve şehirlerin imar edilmesi, insanların mesken ihtiyacının karşılanması veya mevcutların tamir edilmesi, toprakların ziraata elverişli hâle getirilmesi, su kaynaklarının bulunması ile maden kaynaklarının işletilmesi devletin elindedir.<sup>101</sup>

### 3. 7. Sosyal ve İktisadi Düzenin Sağlanması

Toplumun kalkınmışlığı, sosyal ve iktisadi düzenin istikrarı ve piyasaların canlılığı, insanların kazanç elde etmek için ortaya koydukları gayret ve çalışmalarla orantılıdır. Bu sebeple siyasi otorite, iktisadi hayatın canlılığını koruyup devam ettirmesi için gerekli tedbirleri almak zorundadır. Aksi halde İbn Haldun'un da tespitlerinde görüleceği üzere, insanlar geçimlerini sağlamak için çalışmazlar ve ellerini işten güçten çekerler. Böylelikle piyasalar durgunlaşır ve insanlar geçimlerini temin etmek için başka yerlere göç ederler. Göç sebebiyle ülke nüfusunda azalma meydana gelir, şehirler harap ve viran olur. Sonuçta bütün bunlara bağlı olarak devletin ve hükümdarın durumu da bozulur. Çünkü devlet, umranın (toplumun) bir göstergesi olduğundan, esas madde bozulduğunda, zorunlu olarak kendisi de bozulur.<sup>102</sup>

Gazâlî, şer'î siyasetin bütün temellerini adalet prensibi üzerine dayandırmaktadır. Ona göre şehir düzeninin ve iktisadi kalkınmanın temin edilmesi bile adaletin sağlanmasıyla mümkün olur. Bu sebeple devlet, halkına karşı kayıtsız kalamaz. Onların zaruri ihtiyaçlarını karşılaması gerektiği gibi hâciyyat kabilinden gereksinimlerini de karşılamalıdır. Devlet, halkın temel eğitiminden sorumlu olduğu gibi onların mesleki

<sup>100</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2: 341.

<sup>101</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 45-46.

<sup>102</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, 1:380.

eğitimlerinden de sorumludurlar. Zira bir toplumun eğitimsiz kalması, devletin hem iktisadî hem de sosyal olarak çoraklaşması anlamına geleceğinden bunlar istikrarsızlığın önemli sebepleri arasındadır. Ekonomik istikrarın olmadığı bir toplumda insan göçü kaçınılmaz olur. Böylelikle ekonomik daralma meydana gelir ve gelirler azalır.<sup>103</sup>

Bu meyanda, çeşitli iktisadi ve tabii sebeplerle meydana gelen açlık ve ekonomik daralmalar karşısında devlet başkanı halkına yardım etmelidir. Özellikle kıtlık ve buna paralel olarak meydana gelen fiyat pahalılığı ve karaborsa oluşumları karşısında gerekli tedbirleri almalı, devlet hazinesinden ve oluşturacağı diğer kaynaklardan halkın yararlanmasına müsaade etmelidir.<sup>104</sup>

İbn Haldun'a göre devletin iktisadi kalkınmışlığı onun medeniliğiyledir. Medenilik ise bir devletin büyüklüğü ve gücü ile orantılıdır. Ona göre medeniliğin pek çok yönü olmakla birlikte iktisadi anlamdaki dışa vurumu, lüks ve rahatlık ile olmaktadır. Bu hem yönetenler hem de tebaa için böyledir. Lüks, rahatlık ve zenginlik ise devletin gücüne ve siyasi otorite sahiplerinin hâkimiyetine bağlıdır. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre bütün bunlar devletin gücü ve büyüklüğü ile orantılıdır. Bir başka deyişle iktisadi kalkınmışlığın temelinde ve sürdürülebilirliğinde devlet hâkimiyetinin ve istikrarın önemi büyüktür. Ancak bunlar temin edildiği takdirde ekonomik büyüme ve istikrar elde edilebilir.<sup>105</sup>

İslam hukukunda verginin meşruiyetine dair tartışmaları bir yana bırakacak olursak devletin, kurumsal giderlerini karşılama noktasında vergi sistemini hayata geçirmesinin bir gereklilik olduğu aşikâr olacaktır. Nitekim çağımızda vergi, insanlar üzerine bir külfet ve yük olmaktan ziyade, fertlerin devlete ödediği zaruri ve kaçınılmaz bir "masraf" olarak kabul edilmektedir.<sup>106</sup> İbn Haldun, vergi toplama ihtiyacının bir kısmının, devletin büyüyüp gelişmesine bir kısmının da şahsi harcamaların artmasına bağlamaktadır.<sup>107</sup> Bu hususta dikkat edilmesi gereken ise vergilendirmenin adalet ve hakkaniyete dayanması ve vergi politikasının toplumun her kesiminin gelir seviyesi dikkate alınarak düzenlenmesidir. İbn Haldun'a göre vergilerin sürekli olarak artması zamanla itidal ve kabul edilebilirlik sınırlarını aşar. Sonuçta halkın çalışma ve üretim şevki kaybolur. Çünkü ödedikleri vergiler sebebiyle çalıştıklarına mukabil ellerinde bir şeyin kalmadığını

<sup>103</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülük*, 46.

<sup>104</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülük*, 80.

<sup>105</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1: 246.

<sup>106</sup> Nihad Sayar, *Kamu Maliyesi*, (İstanbul: Sayar Yayın ve Yardım Vakfı, 1975), 78.

<sup>107</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1: 369-370, 371.

görürler. Bu durum, halkın çalışıp kazanma ve üretmelerine mani olur. Nihayetinde devlet daha çok vergi toplamak isterken toplayamaz hale gelir ve üretimden elde edilecek bütün menfaat beklentilerinin yok olmasına bağlı olarak toplumun (ve ülke ekonomisinin) zayıflayıp gerilemesine kadar devam eder. Sonuç itibariyle bu durumun vebali ve zararları devlete döner.<sup>108</sup>

Devletin gelir kaynakları noktasında devlet başkanı ve yardımcısının tedbirli ve tutumlu olmalarının gerekli olduğunu ifade eden Gazâlî, ayrıca halktan alınan vergilerin de yerinde ve zamanında alınmasını, özellikle halkın zor günlerden geçtiği dönemlerde daha müsamahakâr davranılması gerektiğini söyler. Maliyeyle ilgilenen vezir ve memurlar, vergi toplamayla ilgili usulleri iyi bilmeli ve halkın gücünün üstünde taleplerde bulunmamalıdır. Hazineye haksız kazanç sokmamalı, özellikle varisleri hayatta olan kişilerin mallarına el uzatmamalıdır.<sup>109</sup>

### 3. 8. Savaş Siyaseti

Gazâlî'nin eserinde siyaset-i şer'iyyeye dair değindiği hususlardan biri de savaş hukukudur. Bu konudaki tespit ve tavsiyelerine göre, devlet olası bir savaş durumu için her daim hazır olmalı, stoklarında yeteri kadar erzak, silah, havyan bulundurmali, gerekli yatırımları yapmalıdır. Savaş halinin önemli aktörlerinden biri olan vezir, olası bir savaş durumunda hemen askeri seçenekleri kullanmamalı, öncelikli olarak yazışma ve diğer diplomatik yollarla uyuşmazlığın giderilmesine çalışmalıdır. Ancak bütün çabalara rağmen savaş kaçınılmaz olursa, o takdirde devletin izzeti ve halkın selameti için savaşılmalıdır. Savaş neticesinde ele geçirilen esirler öldürülmemeli; gerekirse karşı tarafa esir düşen askerlerin takas edilmesi veya fidye talebi için sağ bırakılmalıdır.<sup>110</sup>

### Sonuç

İslâm'da siyasetin temel amacı, insanların dinî ve dünyevî refah ve kurtuluşlarını tesis edecek türden bir toplum oluşturmak ve bunun elde edilebilmesi için de devlet başkanının, siyasi otoritenin ve devletin tüm mekanizmalarının İslam'ın öngördüğü sisteme uygun hale getirilmesini temin etmektir. İslamî siyaset yazım geleneğinde siyâsetnâme türündeki metinler genel hatları itibari ile adalet ve ahlak ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Bu tarz eserler ahlaki, idari ve siyasi tavsiyeler barındıran hükümdar ile tebaa arasındaki ilişkileri düzenleyen, devlet başkanı ve devlet

<sup>108</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1: 370.

<sup>109</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 87.

<sup>110</sup> Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 87.

idaresinde görevli kişilere rehberlik yapma gayesi ile kaleme alınmıştır. Siyâsetnâme türündeki eserlerin genel görüntüsü bu şekildedir. Bunun sebebini, İslam hukuk yazım geleneğinde, kamu hukuku alanının bilhassa yönetici raiyye ilişkilerinin özel hukuk kadar içtihadı açık olmaması ya da hukukçular tarafından siyasi otorite sahibine çok geniş bir alan bırakılması oluşturmaktadır. Ayrıca Kur'an ve sünnette idare teşkilatı, yönetim, ceza ve yargılama hukuku alanlarında şer'î siyasetin temel esaslarını belirleyecek kadar malumat ve düzenlemelerin bulunmasına rağmen, İslam topraklarının sınırlarının genişlemesi, farklı kültür ve inanç gruplarının ortaya çıkması ve buna bağlı olarak toplumda baş gösteren bozulma ve düzensizliklerin ortaya çıkması ve muhtemel kaosların önüne geçilmesi adına, hukuksal anlamda siyasi otoritenin hâkimiyet ve etki sahasının geniş tutulmasına sebep olmuştur. Bu hususta devlet başkanına had cezalarının uygulanıp uygulanmayacağı hakkındaki mezhepsel tartışmaları örnek gösterebiliriz.

Gazâlî İslami ilimler alanında bir dönüm noktası olması itibarıyla yazdığı siyasetname ayrı bir önem taşımaktadır. Şer'î ilimlerde üstünlüğüyle beraber Nizamülmülk'ün yanında geçirdiği dönemde elde ettiği devlet tecrübesi, Selçuklu sultanlarının dikkatini çekmiş ve kendisinden istifade etmek istemişlerdir. Bu maksada binaen Gazâlî ömrünün sonlarına doğru devlet adamlarına nasihatleri ihtiva eden, kısa adıyla *Nasihatü'l-Mülûk*'u kaleme almıştır. Eserin Sultan Melikşah'a veya Sancar'a yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserinde Gazâlî, daha önceki zamanlarda yaşamış, kral, filozof, vezir ve devlet adamlarıyla İslam tarihinden Hz. Peygamber (s.a.v), sahabe, tabiin ve tebe-i tabinin hayatlarından örnekler vermek suretiyle bir nasihatname oluşturmuş ve yer yer şer'î bir siyasetin nasıl olması gerektiğine dair ipuçları vermiştir.

Eser genel olarak yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi düzenlemek adına devlet başkanına yol göstermek için kaleme alınmıştır. Ancak Gazâlî'nin eserinde en fazla durduğu konu hem yöneticinin hem de maiyetindekilerinin adaletli olması yönünde olmuştur. Bunun yanında saltanatın kaynağı, şura, tedbir, liyakat, vezirin ve devlet kademesindeki diğer görevlilerin yetki ve sorumlulukları gibi konular sıkça tekrarlanmaktadır. Bu hususları da yine adalet prensibiyle bağdaştırmaktadır.

Gazâlî'ye göre yönetenlerin en önemli görevi adaletli olmaktır. Zira bu, devletin bekasının en önemli unsurunu teşkil etmektedir. Adalet mülkün ve hükümranlılığın devam şartıdır. Gazâlî, devlet ve toplum arasındaki ilişkinin çift yönlü olduğunu düşünür. Yani halkın iyiliği için devlet otoritesinin de iyi olması gerekirken devlet otoritesinin de iyi olması için

halkın da iyi olması gerekir. Dolayısıyla halk devlet içindir; devlet de halk içindir.

Gazâlî'nin üzerinde durduğu konulardan biri de devlet erkini elinde bulunduran devlet başkanının sahip olduğu yetkinin kaynağının Allah olmasıdır. Çünkü Gazâlî'ye göre saltanat ilahi bir lütuftur ve Allah tarafından seçilmişliğin göstergesidir. Zira Allah, insanlar arasından peygamberleri ve sultanları seçkin olarak yaratmıştır. Gazâlî'ye göre devlet başkanının hâkimiyetinin kaynağı ilahidir. Bu sebepten ötürür halkın devlet başkanına isyan etmeleri caiz değildir. Yöneticiye isyan etmek Allah'a isyan etmektir.

Şûrâ, İslami devletin temel esaslarından biridir. Gazâlî'nin eserinde şûra prensibiyle kast ettiği anlam, daha çok halifenin seçimi anlamındaki şûra heyeti olmayıp devlet mekanizmasının işleyişi ve bunun hukuka ve teamüllere uygunluğunun denetlenmesidir. Bu sebeple devlet başkanı daima ehliyle istişare halinde olmalıdır. Hâkimiyetin kaynağı ilahi olmakla birlikte İslam devlet geleneğinde şuraya yer verilmesinin en önemli sebebi, devlet başkanının otoritesinin, halkından bağımsız olmamasıdır. Yani devlet otoritesi sınırsız egemenlik hakkına sahip değildir. Gazâlî'nin eserinde hâkimiyete ayrı ve özel bir önem verildiği gözlemlenmekle birlikte, halkın devlet başkanı üzerindeki haklarından, onun görev ve sorumluluklarından daha fazla bahsedilmektedir. Zira Gazâlî'ye göre devlet denilen mekanizmayı ayakta tutan, bir başka deyişle ona hayatîyet veren özne, halktır. Devlet, kaynağını Allah'tan aldığı ilahi hâkimiyete ve bu üstün kudrete, halkına karşı yerine getirmek zorunda olduğu vazifeler karşılığı sahip olur.

#### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Adaloğlu, Hüseyin. "Siyâsetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Akyüz, Vecdi. "İslam Kamu Hukukunda el-Ahkâmu's-Sultaniyye Literatürü". *Makalat*. 1 (1999): 295-304.
- Apaydın, Yunus. "Siyaset-i Şer'iyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Arslan, İhsan. "İlk Türk- İslâm Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri", *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 73-92.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârif en-Nizamiyye, 1344.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. tahk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kükbî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed. *Şuabu'l-İmân*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1410.

- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu* (La Turquie pre-ottomane). trc. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Cevizci, Ahmet. "Adalet", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 12. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Çağrıci, Mustafa. "Gazâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr. *Müsnedü'l-Firdevs*. thk. Fevâz Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1415.
- Erten, Murat. *Tercüme-i Siyâsetnâme'nin Tahlîli ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Hammer, Joseph Von. *Osmanlı Devleti Tarihi*. trc. Mehmed Ata. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni*. trc. M. Karabaşoğlu vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Heyet. *Türk Tarihinin Ana Hatları*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Devlet Matbaası, 1930.
- Heysemî, Nureddin. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*. Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1412.
- İbn Bibi, Emir Nasreddin. *el-Avâmiru'l-Alâiyye fî'l-Umûri'l-Alâiyye*. trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. Ankara: Yenişafak, 2004.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: M.E.B Yayınları, 1992.
- Kucur, Sadi S. - Bezer Gülay, Öğün – Çevik, Adnan. *Büyük Selçuklu Tarihi Büyük Selçuklu Devlet Teşkilatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2013.
- Ann K.S., Lamton. "Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi", trc. Seyfi Say. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 1/2 (2014-Sonbahar): 209-220.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Ocak, Ahmet. *Nizamiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kündüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 554-555. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özgündenli, Osman Gazi. "Lambton". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2: 145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Sayar, Nihad. *Kamu Maliyesi*. İstanbul: Sayar Yayın ve Yardım Vakfı, 1975.
- Sevim, Ali. *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset Teşkilat ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Tanâhî-Abdülfettah Muhammed Hulv. Beyrut: Daru'l-Hicr, 1413.
- Şerefeddin, Mehmed. "Sancar ve Gazâlî". *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 (1928): 42-51.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mucemu'l-Kebîr*. Musul: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1983.

- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969.
- Udeh, Abdülkadir. *el-İslâm ve Evdâunâ's-Siyâsiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Zeydan, Abdülkerim. *İslam Hukukunda Fert ve Toplum*. trc. Cemal Arzu. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, ts.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

**ŞEHİR TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN BABÜRNÂME'DE  
SEMERKAND ÖRNEĞİ**

SAMARKAND AS AN EXAMPLE OF URBAN HISTORIOGRAPHY IN  
BABURNAMA

**Dr. Öğr. Üyesi Mesut AVCI**

mesutavci@adiyaman.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1310-3108

Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
Adıyaman/Türkiye

**Atıf@** Avcı, Mesut. "Şehir Tarihi Açısından Babürnâme'de Semerkand  
Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran, 2020): 31-  
59

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 30 Nisan 2019/ 30 April 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11 Haziran 2020 / 11 June 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
**Sayı – Issue** : 43  
**Sayfa / Pages** : 31-59  
**DOI** : 10.30623/harranilahiyatdergisi.559426



## Öz

Şehir Tarihçiliği çalışmaları çok eski dönemlere dayanmaz. İslam Tarihi’nin daha sonradan bir parçası haline gelmiş olan Şehir Tarihçiliği ülkemizde çok tanınan bir alan değildir. Aslında Şehir Tarihçiliğinin birçok yönüyle yazılabileceği en iyi ülkelerden birisi olmamıza rağmen bu konuda ülkemizde hâlâ boşluklar mevcuttur. İslam Tarihi’nde Şehir Tarihçiliği İslam’ın ilk dönemlerine kadar dayanmaktadır. Bunu kutsal şehirleri tanıtan eserlerde ve şehirlerin fetihlerini anlatan eserlerde görmekteyiz.

Babürnâme de Şehir Tarihçiliğine benzer bir kaderi yaşayarak ülkemizde üzerinde yeterince çalışmalar yapılmamış eserlerden biridir. Tarih, Coğrafya, Edebiyat ve daha birçok alanla ilgili bilgilerle dolu olan kitap yeterince tanınmamış, tanıtılmamıştır. Babür; hatıratında gezdiği, gördüğü, fethettiği yerleri bazen ayrıntılarına girerek anlatmıştır.

Makaleye önce Şehir Tarihçiliği ile ilgili bilgiler vererek başladık. Arkasından Semerkand tarihi ile ilgilendik. Makalede amaçladığımız şey, bu iki konuyu Babürnâme üzerinden bir araya getirmektir. Babür, hatıratında Semerkand’ın siyasi tarihini, coğrafyasını, edebiyatını, bitki örtüsünü ve daha birçok özelliğini ince ayrıntılarıyla işlemiştir. Bu da Babür Şah’ın iyi bir şehir tarihçisi olabileceğini ve Babürname’nin de iyi bir şehir tarihi kitabı olabileceğinin güzel örneklerinden biri olarak gösterilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Şehir Tarihçiliği, Semerkand, Babür, Babürnâme

## Abstract

Urban historiography studies do not date back to ancient times. The urban historiography, which had later become a part of Islamic history, is not a very well known area in our country. In fact, although our country is one of the best countries in which urban history can be written in many aspects, there are still gaps in academic studies regarding urban historiography in Turkey. In Islamic history, urban historiography dates back to the earliest periods of Islam. We see examples of urban historiography in the works that introduce the holy cities and narrate the conquests of these cities.

Like urban historiography, Baburnama (Babur's memoirs) is also one of the works that has not attracted scholarly attention in our country. The book, which consists of much information on history, geography, literature and many other fields, has not been sufficiently recognized.

This article begins with presenting information about urban historiography. Then, the history of Samarkand is examined in detail. The aim of this paper is to analyze these two subjects together through Baburnama. In his memoirs, Babur describes Samarkand's political history, geography, literature, vegetation and some other particularities in fine

detail. Therefore, it can be argued that Babur Shah could be a good urban historian and that Baburnama could also be a good urban historiography book.

**Keywords:** History, Urban Historiography, Samarkand, Babur, Baburnama (Babur's memoirs)

## Giriş

Babürname’de şehir tarihçiliğinin örneklerinden biri olan Semerkand’ı incelemeye geçmeden önce, şehir tarihçiliğinin İslam dünyasında ne zaman ve hangi eserlerle başladığının bir kısım örnekleri konuya giriş bağlamında kısaca ele alınacaktır.

### 1. Şehir Tarihçiliği ve Semerkand Tarihi

#### 1. 1. Şehir Tarihçiliği

Şehir Tarihçiliğinin çalışma alanlarının çok geniş olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bir şehrin sosyal, iktisadî, dinî, demografik, siyasî, coğrafî, edebî, sanat gibi konuları bu alanın çalışma sahasındadır. Bütün bu durumlarla ilgili sağlıklı çalışabilmek için Şehir Tarihçiliğinin birçok farklı disiplinle birlikte çalışılması gereklidir.

Bir şehir tarihi yazılırken şehrin tarihî topografyası, mimarisi, iktisadî yapının etkisinden gelen sosyo-iktisadî oluşumuyla birlikte dinî oluşumu ve siyasî yönü ele alınmadan bir şehirden bahsedilmesi mümkün olmaz.<sup>1</sup>

Şehir tarihi çalışmalarının başlangıcı hakkında farklı bilgiler vardır. “Batıda ilk defa çalışılmaya başlanmış olan Şehir Tarihçiliği, daha sonra İslam Tarihi bünyesinde çalışma yapılan bir alan olmuştur.” iddiasını ortaya atan Humphreys<sup>2</sup> gibi bir kısım araştırmacıların iddialarının doğru olduğu söylenemez. İslam tarihinde Şehir Tarihçiliği İslam’ın ilk dönemlerine dayanmaktadır. Ömer b. el-Hattâb (ö. 644), Abdullah b. Abbas (ö. 687) gibi bazı sahabeler ile Tabiin’den bazı kişilerin Ka’be’nin tarihi için araştırmalarda bulduklarını görmekteyiz. Hatta Ka’be hakkında İslamiyet’ten önce Ka’be’de bulunan bazı kitabeleri çözmek için Yemen’den birisinin, Hıristiyan ve Yahudi bir din bilgininin çağrıldığı bilinmektedir.<sup>3</sup> Hatta Hz. Ömer’in bazı fetihler öncesinde veya sonrasında komutanlarından buralar ile ilgili bilgi vermesini istemiştir. Örneğin Kadisiye Savaşı’nda ordunun başında bulunan

<sup>1</sup> Göncüoğlu, Süleyman Faruk. *Tarih Nasıl Yazılır? Tarih için çağdaş bir metodoloji*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018) 240.

<sup>2</sup> Humphreys, Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi – Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. Trç. Murtaza Bedir, Fuat Aydın. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 281-292.

<sup>3</sup> Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. (Mainz: BRILL, 1967), 1:193.

Sa'd b. Ebi Vakkâs'tan savaştan sonra Kadisiye bölgesini tanıtmasını istemiş; Sa'd da Hz. Ömer'e buraları tanıtan bir mektup göndermiştir.<sup>4</sup>

İlk dönemlerde fetihler sebebiyle ve bazı şehirlerin üstünlüklerinden (Mekke-Medine) dolayı haklarında araştırma yapıldığını, küçük de olsa yazılar yazıldığını görmekteyiz. Bundan dolayı İslam Tarihi'nde şehir ve bölgelerin durumları, orada yaşayan yerli halk ile ilgili araştırmaların çok erken dönemde başladığı söylenebilir.<sup>5</sup>

Bu saydıklarımıza örnek olabilecek ilk eser Hasan-ı Basri'nin bize kadar ulaşan "Fazâilu Mekke" adlı eseridir.<sup>6</sup> Aynı şekilde Mekke tarihi üzerine yazılmış en eski ve meşhur eserlerden olan Abdullah b. Ahmed el-Ezrakî'nin (ö. 865) "Ahbaru Mekke ve Mâcê fiha mine'l-Asâr" adlı eseridir.<sup>7</sup> Medine tarihi hakkında yazılmış eski eserlerden biri de Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen İbn Zebâle'nin (ö. 814'ten sonra) "Ahbâru'l-Medîne" isimli eseridir.<sup>8</sup>

Bununla birlikte Mısır tarihi, Endülüs tarihi ve daha birçok şehir ve bölge ile ilgili günümüze ulaşmış veya ulaşmamış birçok eser ilk dönemlerde kaleme alınmıştır. Mısır'ın tarihini ele alan günümüze kadar gelmiş olan en eski eser, İbn Abdi'l-Hakem'in (ö. 871) "Futûhu Mısır ve Ahbaruhâ" adlı kitabıdır.<sup>9</sup>

Aynı zamanda Siyer ve Tarih yazımında meşhur olmuş aynı zamanda şehir tarihi hakkında yazdığı eserleriyle tanınan müellifler vardır. Ebu Mihnef Lût b. Yahya el-Ezdi (ö. 774), Emeviler zamanında yaşanan olayları kaleme almıştır. "Futûh-Şam" ve "Futûl-Irak" adlı eserleri bugün elimize ulaşmamış olsa da Taberi (ö. 923) onun eserlerinden çokça nakiller yapmıştır.<sup>10</sup>

<sup>4</sup>Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1: 194; Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 4:292.

<sup>5</sup>İslam şehir tarihi eserleri için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. eş-Şeyh Zeynüddîn Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî el-Kâhirî eş-Şafiî es-Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme't-târih*, thk. Franz Rosenthal, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz., *el-İ'lân*, s. 245-289.; Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnâvût, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000, s. 57-58.

<sup>6</sup>Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1: 591-594.

<sup>7</sup>İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010) 168; Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1: 334.

<sup>8</sup>İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. 138.

<sup>9</sup>Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1: 355-356.

<sup>10</sup>İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. 142-143; Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1: 308-309.

Siyer’de ve Meğazi sahasında meşhur olmuş bunun yanında çeşitli bölgelerin fethi hakkında yazmış olduğu eserlerle tanınan el-Vâkidi (ö.823) de şehir tarihçiliği için önemli bir örnektir. “Ahbaru Mekke”, “Futûhu’ş-Şam”, “Futûhu’l-İrak”, “Futûhu’l-Cezire ve’l-Hâbur ve Diyarbekr fi’l-İrak”, “Futûhu Mısır”, “Futûhu’l-Behsâ” (Mısır’da bir yer), “Futûhu’l İfrikıyye”, “Futûhu Amid ve Kitabu Emri’l-Habeşe ve’l-Fil” adlı eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmıştır.<sup>11</sup>

Şehir Tarihçiliğinin Müslümanlarda uzun süredir başladığının delili olabilecek en güzel eserler Mekke ve Medine tarihi hakkında yazılan eserlerdir. Bu eserleri burada tanıtmak zor olacaktır. İbnü’n-Nedîm’in<sup>12</sup> ve Fuat Sezgin’in<sup>13</sup> eserleri incelendiğinde konuyla ilgili birçok eserin yazılmış olduğu görülecektir.

Semerkind hakkında İslam döneminden önceki dönemler için çok fazla kaynağa rastlanmamış olsa da milattan önceki zamanlarda İslam fetihlerine kadar Semerkand şehrine ziyaret için gelen Çinli seyyahların verdiği bir kısım bilgileri bulmak mümkündür. Ancak İslam ordularının fetihlerinin ardından birçok seyyah ve coğrafyacı bu bölgelere gelmiştir. Tarihî kaynaklarda Semerkand’a ilk olarak Büyük İskender zamanında Marakanda ismiyle rastlamaktayız. Antik dönem tarihçileri Marakanda’yı Soğdıyana’nın başkenti olarak yazarlar.<sup>14</sup> Semerkand hakkında antik dönem kaynakları haricinde Çin kaynaklarında da bilgiler bulabilmekteyiz.<sup>15</sup> İslâm döneminde Semerkand’ın en eski tasvirini İbnü’l-Fakih yapmıştır.<sup>16</sup>

## 1. 2. Babürşah ve Babürnâme

Çağatayca hatıratın sahibi Zahiruddin Muhammed Babür’ün baba tarafı Timur’a, anne tarafı Cengiz Han’a dayanır. Babür 14 Şubat 1483 yılında Orta Asya’nın Fergana şehrinde doğmuştur. Babasının ölümünden sonra 12 yaşında Fergana’nın yönetimine geçmiştir. Üç defa Semerkand’ı almış ve kaybetmiştir. 26 Aralık 1530 yılında Agra’da ölmüştür. Mezarı Kâbil’dedir.<sup>17</sup>

<sup>11</sup>İbnü’n-Nedîm. *el-Fihrist*. 150-151.

<sup>12</sup>İbnü’n-Nedîm. *el-Fihrist*.

<sup>13</sup>Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1: 294-297.

<sup>14</sup>Strabo, V. *The Geography of Strabo*, trc. H. L. Jones. (Harward: Harward Univ. Press, 1961) 4: 283.

<sup>15</sup>Yıldırım, K. “Türk Menşeli Çin Aileleri-II”. *Türkiyat Mecmuası*. C.25/Güz 2015. 359-371; Chavannes, E. *Batı Türkleri*. trc. Ahsen Batur. (İstanbul: Selenge Yayınları 2013) 365.

<sup>16</sup>İbnü’l-Fakih el-Hemedânî. *Kitâbü’l-buldân*. nşr. M.J. de Goeje. (Leiden: 1885), 325 vd.

<sup>17</sup>Schönig, Claus. “Die Betrachtung der Natur im Baburname”. *Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2008-2009*. Nşr. Bernd Herrmann. (Göttingen: OPAC, 2009), 235.

Babür'den büyük bir edebî ve tarihî miras kalmıştır. Onun "Babürnâme" adlı eseri bütün dünya tarafından tanınmaktadır. Babür'ün 1525 yılından ömrünün sonuna kadar yazdığı bu eser, ülkemizde gerektiği gibi tanınmamış olsa da tarihî açıdan dünyanın en önemli eserlerinden biridir. Eserde bazı yılların hatıratı bulunmamaktadır. Babür ya bu yıllara ait hatıratını yazmamış ya da hatıratın bazı sayfaları kaybolmuştur. Araştırmacıların çoğu bazı sayfaların kaybolduğu konusunda hemfikirdirler.<sup>18</sup> Hatta bazı araştırmacılar bu sayfaların Babür'den hemen sonra oğlu Hümayun'un saltanat döneminde kaybolduğunu ileri sürerler.<sup>19</sup>

Eserin ilk bölümünde Babür'ün Mâverâünnehir ve çevresinde yaşadıkları yer alır. Fergana'da bulunan birtakım şehirlerin özellikleri ile Ömer Şeyh Mirza ve çevresi hakkında verdiği bilgilerin dışında bu ilk bölümde sürekli bir hareketlilik vardır. Babür sürekli savaş durumunda olduğundan bu kısımda halk bilimlerinden daha çok savaşlarla meşgul olmuştur. İkinci bölümde Kâbil vilayetinin tanıtımıyla birlikte burada yaşanan olaylar anlatılır. Eserin üçüncü bölümünde Hindistan bölgesi ele alınmıştır. Kendisinin de yabancı olduğu bu memleketin, -ayrıntılara kadar girerek- yaşam biçimi, âdet ve inanışları hakkında adeta bir halkbilimci ve etnograf gözüyle çok önemli bilgiler aktarmıştır.<sup>20</sup>

Babürnâme, günümüze kadar birçok defa çeşitli bilimsel araştırmalara konu olmuş ve birçok farklı dile çevrilmiştir. Bunların bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

Babürnâme'yi 1705'te Vitsen Flemenkçe'ye, 1826'da Leyden ve Erskin İngilizce'ye, 1828'de A. Kaiser Almanca'ya<sup>21</sup>, 1871'de P. Kurteyl Fransızca'ya tercüme etmiştir. Babürnâme ayrıca Pantusov, Pol-yakov ve Vyatkin tarafından Rusça'ya tercüme edilmiştir. İlminskiy ise Babürnâme'yi 1857 yılında Kazan'da neşretmiştir. G.J. Kehr 1908 yılında Latince'ye, Annette Susannah Beveridge İngilizce'ye<sup>22</sup> Reşit Rahmeti Arat Türkçe'ye<sup>23</sup> Mirza

<sup>18</sup> Schönig, Claus. *Finite Prädikationen und Textstruktur im Babur-name*. (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997), 10.

<sup>19</sup> Azimcanova, Sebahat; Kayumov, Aziz. *Zahiriddin Muhammed Babir Eserler*. 3 Band. (Taşkent: Taşkent Bediyy Edebiyat Neşriyatı, 1965), 13.

<sup>20</sup> Avci, Mesut. *Erscheinungsform des Islam im Baburname*. (Berlin: Logos Verlag, 2017), 3.

<sup>21</sup> Amadeus Kaiser. *Denkwürdigkeiten des Zehir-Eddin Muhammed Baber, Kaisers von Hindustan*. Trc. John Leyden, William Erskine. (Leipzig: Nabu Press, 2011).

<sup>22</sup> Beveridge, Annette. *The Bábar-Náma, Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India* (London: Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street, 1971).

<sup>23</sup> Vekâyi' Babur'un Hatıratı (Doğu Türkçesi'nden çeviren Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1943-1946.

Nâsireddin Haydar Urduca'ya<sup>24</sup> ve yine Reşid Ahter Nedevî<sup>25</sup> Urduca'ya çevirmiştir. Diğer bütün çevirileri burada tek tek ele almak konuyu çok uzatacağından yer vermedik. Fakat bu hususta daha geniş bilgi için dipnotta verilen kaynağa bakılabilir.<sup>26</sup>

### 1, 3. Semerkand Tarihi

Özbekistan sınırları içinde olan ve eski kaynaklarda adı "Semiz Kent" olarak geçen Semerkand tarihi hakkında çok çeşitli bilgiler mevcuttur. Araştırmacıların büyük çoğunluğu buranın milattan önce Soğdlar'ın başkenti olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> M.Ö. 329 yılında Büyük İskender tarafından ele geçirilmiştir. 712 yılında Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilmiştir. X. yüzyılda Samanilerin hâkimiyetinde kalmıştır. XI. yüzyılda Karahanlılar'ın ve 1089-1130 yılları arasında da Selçukluların egemenliği altına girmiştir. XII. yüzyılda Karahıtayların ve Harzemşahların egemenliğinde kalmıştır. 1220 yılında Cengiz Han tarafından yakılıp yıkılmıştır. Daha sonra Timur, burayı yeniden inşa etmiş ve onun döneminde ilim, sanat ve edebiyatın merkezi haline gelmiştir. Bundan sonra 1869 yılına kadar çeşitli şekillerde istilaya uğrayan Semerkand, 1868 yılında Ruslar tarafından Türkistan Genel Yönetim Bölgesi'ne katılmıştır. 1924-1930 yılları arasında da Özbekistan, Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başkenti olur.<sup>28</sup>

Buhara'nın Samaniler devrinde başkent olduğu çağda bile nüfus ve büyüklük açısından Semerkand, Maverâünnehir'in her zaman birinci şehri olmuştur. Şehrin bu önemi coğrafi konumundan ve Hindistan, İran ve Türk egemenliği altındaki bölgelerden gelen ticaret yollarının merkezinde olmasındandır. Şehir çok verimli topraklara sahip olmasa da burada birçok insanın bir araya gelmesini sağlamıştır.

Semerkand'ın tarihi hakkındaki bazı rivayetler Nesefî tarafından aktarılmıştır. Bu bilgilere bakıldığında Kuteybe'nin Semerkand'ı aldığı sırada (sekizinci asrın başlarında) şehrin 2250 yıllık bir geçmişi vardı. Ancak arka arkaya hüküm sürmüş on üç meliki bilinmekteydi ki Arap istilası da

<sup>24</sup>Tercüme-i Tüzük-i Bâbur. Delhi 1924.

<sup>25</sup>Tüzük-i Baburî. Lahor 1969.

<sup>26</sup>Hofman, Henry. *Turkish Literature A Bio- Bibliographical Survey, Section III, Moslim Central Asian Turkish Literature Being in the Main.* (Utrecht: BRILL, 1969) 1-3: 162-191.

<sup>27</sup>Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*. Trc. D. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 271.

<sup>28</sup>Semerkand eski tarihi ve bugünkü halini almasıyla ilgili geniş bilgiler için bkz.: Bababekov, H. (vd) *Özbekistan Tarihi*. Taşkent: 2000; Kahhar, Tahir. *Hür Türkistan Üçün*. Taşkent: 1994; Kitapçı, Zekeriya. *Orta Asya Türklüğünün Büyük İslam Kültür ve Medeniyetindeki Yeri*. (Konya: Damla Ofset, 1995), 61-65.

muhtemelen bu zamanlara rastlamaktaydı. Bir başka rivayete göre şehrin hiç olmazsa bir kısmının kurucusu Makedonyalı İskender'dir.<sup>29</sup>

Tarihçiler Semerkand'ın topografyası hakkında çok bilgi vermezler. Taberî, şehri çevreleyen dış surun Ebû Müslim tarafından inşa edildiğini söyler.<sup>30</sup>

Stratejik konumu nedeniyle ayrıca bölgenin yer altı ve yer üstü zenginlikleri o dönemde birçok devletin dikkatini çekmiş, bu durum milletler arasında savaflara kadar gitmiştir. Semerkand, birçok farklı milletlerin kültürel mirasını barındırmaktadır. Bu kültürel mirasın meydana gelmesinde Türkler'in rolü büyük olmuştur.<sup>31</sup>

## 2. Babürnâme ve Semerkand

### 2. 1. Semerkand ile İlgili Coğrafi Bilgiler

Babür, tanıtımını yaptığı bütün şehirlerin coğrafi konumundan bahsetmiştir. Bu Babür'ün coğrafya bilgisine işaret etmektedir.

بشینیجی اقلیم دین دور طولی ضبط رمز نجو می نو در جه و دقیقه دور عرضی م  
درجه و دقیقه دور شهری سمرقند دو

“Beşinci İklimdendir. Boylamı 99° 56', enlemi 30° 30'dır.”<sup>32</sup>

در کناره معموره واقع شده شرقی او فرغانه و کاشغر غربی بخارا و خوارزم شمال  
تاشکند و شاهرخیه که شاش و بناکت می نویسند جنوبی بلخ و ترمز

اب کوهک از شمال او میروود از سمرقند دوکروه باشد در میان این اب و سمرقند  
یک پشته افتاده کوهک میکویند چون این رود از پائین این پشته میروود باب کوهک  
مشهور شده

ازین اب یک رود کلانی جدا شده بلکه دریا چه ایست که اب درغم میکویند از  
جانب جنوب سمرقند میروود و از سمرقند یک شرعی باشد باغات و محلات سمرقند و  
چند تومان باین اب معمور است تا بخارا و قراکول که قریب سی چهل فرسنگ راه باشد

<sup>29</sup> Barthold, V.V.. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: Kronik Kitap, 2017), 108.

<sup>30</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-rusûl ve'l-mulûk*. nşr. M.J. de Goeje. Leiden: 1879-1898.

<sup>31</sup> Semerkand'da bulunan tarihi ve kültürel eserler için bkz.: Aslanapa, Oktay, *Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996); Ramazanoğlu, Gözde. *Orta Asyada Türk Mimarisi*. (Ankara: Türk Kültür ve Sanat Ortaklığı Yönetimi, 1998); Berdimuradov, Emriddin. *Guri Emir Mekberesi*. (Taşkent: 1996).

<sup>32</sup> Babur Mirza, *Babürname*, 44b. Bu koordinatlar o dönemde yapılmıştır.

باين اب كوهك مزروع و معمور است اينچنين دريای كلانی اصلا از زراعت و عمارت زياده نمی ايد بلکه در گرمیها سه چهار ماه به بخارا اب نمیرسد

“Semerkand’ın doğusunda Fergana ve Kâşgar, batısında Buhara ve Harezm, kuzeyinde Taşkend ve Şahruhiye (Kitaplarda Şaş ve Benâket diye yazar), güneyinde Belh ve Termiz bulunmaktadır.

Kûhek suyu Semerkand’ın kuzeyinden akar ve ona iki kürûh mesafededir. Semerkand Kûhek dedikleri bir tepe vardır ve nehir bu tepenin eteğinden aktığı için bâb Kûhek suyu derler. Bu sudan büyük bir kol ayrılmıştır. Derya kadar geniş olan bu kola Dergam suyu derler. Semerkand’dan bir şer’i mesafededir ve şehrin güneyinden akar. Semerkand’ın bağları, mahalleleri ve birkaç kazası bu su sayesinde bayındır hale gelmiştir. Buhara ve Kara-Köl’e kadar otuz kırk yığaca<sup>33</sup> yakın bir bölgenin tarımı ve bayındırlığı Kûhek suyuyla sağlanır. Ancak bu kadar büyük bir nehir olduğu halde suyu ziraat ve imar için yetersizdir, hatta yazları Buhara üç dört ay susuz kalır.”<sup>34</sup>

Babür, kısa bir coğrafi bilgi verdikten sonra bölgenin su kanalları ve işlevlerini anlatmıştır.

## 2. 2. Semerkand’ın İklimi ve Bitki Örtüsü

Babür tarif ettiği bazı vilayetlerin iklimlerini de anlatmayı ihmal etmemiş, bazen farklı vilayetlerin iklimlerini dahi birbiriyle kıyaslamıştır:

سمرقند و تبریز بخوش هوائی مشهور اند اما سرد انها بسیار مفرط است

“Semerkand ve Tebriz de iyi havasıyla meşhurdur, ama oraların soğuşu fazladır.”<sup>35</sup>

Babür, Semerkand hakkında her zaman olumlu görüşe sahip olmuştur. Hatta dünyanın en güzel şehirlerinden olduğunu ifade ettiğini yeri geldiğinde göreceğiz.

Başka bir yerde birçok vilayetle birlikte Semerkand’ın otundan bahsetmiştir:

<sup>33</sup>Yığaç: Devir ve bölgeye göre değişen bir uzunluk ölçüsü. Babür’ün yığaç ile gösterdiği mesafe bugünkü ölçülere göre dört ile sekiz İngiliz mili arasında değişmektedir. Radloff, ağaç (Osm. Azer.) “6,4-7,4” kilometre”; yığaç (çağatıyaca) “aralarındaki bir üçüncü şahsın sesini işitebilecekleri derecede birbirinden ayrı bulunan iki şahıs arasındaki mesafenin üç misli”.

<sup>34</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 45a-45b.

<sup>35</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 129b, 130a.



کاه او از کوه و پشته و جلکا يك طور می شود و خوب می شود اکثر کاه بوتکه است  
باسپ بسیار سازوارست در ولایت

انجان ایین کاه را "بوتکه اوت" میکوبند وجه تسمیه او معلوم نبود درین ولایتها  
معلوم شد چون این کاه بوته بوته می براید بنابر ان بوته که می کوبند یایلاقهای حصار و  
ختلان و سمرقند و فرغانه و مغولستان تمام بهمین وضع ییلاقهاست

"Dağ, tepe ve derelerinin otu birbirinin aynıdır ve iyidir. Çoğunlukla bütke otu biter ve ata çok iyi gelir. Encân vilayetinde de bu ota bütke otu derler, fakat niçin böyle dendiği bilinmez. Anlaşıldı ki bu vilayetlerde bu ot demet demet çıktığı için bütke diyorlarmış. Hisar, Hutlân, Semerkand, Fergana ve Moğolistan yaylalarının hepsi bu tür yaylalardır..."<sup>36</sup>

Babür tanıttığı yerleri anlatıp geçmemiş, farklı görünen herhangi bir duruma denk geldiğinde bunu tanıtmış, kendi bildikleri ile birlikte çevreden konu ile ilgili bahsedilenleri de aktarmıştır.

### 2. 3. Semerkand'ın Vilayetleri ve Tümenleri<sup>37</sup>

Babür, büyüğünden küçüğüne Semerkand'ın vilayetlerinden bahsetmiştir. Bu da Babür'ün Semerkand'ı çok iyi tanıdığına bir başka kanıtıdır. O kadar ki şehirleri tanıtırken Semerkand'ı tanıtırken yaptığı gibi neredeyse şehrin bütün özelliklerini hiçbir ayrıntısını kaçırmadan tek tek anlatmıştır. Dağlarından başlayarak yörenin yetişen meyvesine kadar bahsetmiştir. Bu da Babürnâme'nin sadece bir hatırat kitabı değil aynı zamanda konu aldığı yerleri adeta bir tarihçi, coğrafyacı gözüyle tanıtan bir tarih kitabı olduğunu da göstermiştir.

سمرقند قرینه سیدور بخارا دورسمرقندنيك غربی طرفی یكیرمه پش یغاج یول دور  
بخارا نيك هم نیجه تومانی بارطور شهری واقع بولوب تورمیده سی کوب بولور و خوب  
بولور قاوونی سبیار یخشی بولور

کش ولایاتی دور سمرقند نيك جنوبیدور توقوز یغاج بولدور سمرقند بیله کش  
اراسیدا بیرتاغ توشوبتور ایتماك دا بانی دیرلار سنکتراش لیق قیلور تاشلار نی تمام بوتاغ  
دین ایلمتارلار بهار لار صحرای وشهری وبامی وتامی خوب سیزبولور اوچون شهرسبزم  
دیرلار

<sup>36</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 140b.

<sup>37</sup>*Tümen*: Askeri anlamından başka Semerkand ve Buhara bölgelerinde idari yönetimde, büyük vilayetlere bağlı küçük vilayetleri belirten bir terim olarak kullanılmaktadır.

ینه قرشی ولایتی دور کیم نسف ونخشب هم دیرلار قرشی مغولجه ات تورکور  
خانه نی مغولی تیل بيله قرشی دیرلار سمرقنددین جنوب پاری دوریرنیمه غرب قه مایل  
اون سیکز یغاچ یولدور

ینه خزار ولایتی دور ینه کرمینه ولایتی دور سمرقند بيله بخارا اراسیدادورینه  
قراکول ولایتی دور بارجه دین یایان اب راق دور بخارادین یتی یغاچ غرب شمالی دور  
یخشی توماناقتی بار اول جمله دین سغد تومانی و سغدغه بیوست تومانلاردور باتی  
یاریلاق ایاغی بخارا بیر یغاچ یول یوقتور کیم کنیت و معمور بولماغای انداق مشهوردور  
ینه شاولدار توماندور شهر و محلات قه وست تور خیلی یخشی توماندور بیرطرفی  
سمرقند بيله شهر سبز اراسیدا غی تاغ واقع بولوبتورکینت لاری اکثر بوتاع نینک دا سنه  
سیداتوشوبتور ینه برطرفی کوهک دریا سیدور خوش هواویرصفایوی فراوان نعمتی ارزان  
خیلی یخشی تومان توشوب تور مصر و شام کورکان رونده لار مونجه جا غلیق بیر شان بر  
مایدورلار

“En geniş vilayetiye Semerkand’ın eşi olan Buhara’dır. Semerkand’ın batısında yirmi beş yığaç mesafededir.

Buhara’nın birkaç tümeni vardır. Şehir çok güzeldir. Meyvesi bol ve güzel olur. Kavunu çok iyi olur.

Keş vilayeti Semerkand’ın güneyinde ve dokuz yığaç mesafededir. Semerkand ile Keş arasında İtmak-Dabanı (yapı dağı) dedikleri bir dağ vardır. Yontma için kullanılan taşları hep bu dağdan getirirler. Baharları ova ve şehrin her yeri çok güzel bir yeşilliğe büründüğü için oraya Şehr-i Sebz (Yeşil Şehir) de derler.

Karşı vilayetine Nesef ve Nahşeb de derler. Moğol dilinde mezara “karşı” derler. Semerkand’ın güneyine ve bir parça da batıya doğru on sekiz yığaç mesafededir.

Vilayetlerinden biri de Hazâr ve diğeriye Kermine olup Semerkand ile Buhara arasındadır. Diğer vilayetlerle karşılaştırıldığında suyu en bol vilayet olan Kara-Köl Buhara’nın kuzeybatısında ve yedi yığaç mesafededir.

Semerkand’ın güzel tümenleri de vardır, tıpkı Soğd ve ona yakın diğer tümenler gibi. Yâr-Yaylak’tan başlayarak Buhara’ya kadar köy ve mamure olmayan tek bir yığaçlık mesafe bile yoktur.

Bu tümenlerden biri olan Şavdar, Semerkand şehrine ve mahallelerine bitişiktir. Çok iyi bir tûmendir. Bir tarafında Semerkand ile Şehr-i Sebz

arasındaki dağ bulunmaktadır. Köyleri çoğunlukla bu dağ eteğindedir. Bir tarafında da Kûhek suyu vardır. Havası hoş, safalı, suyu bol, ürünü çok ve fevkalade güzel bir tumdür. Mısır ve Şam'ı gören seyyahlar buraya benzeyen başka bir yer daha görmediklerini söylerler.<sup>38</sup>

Babür'ün tanıtmış olduğu bu yörelerin aralarındaki mesafeleri tek tek vermesi de ilginçtir. Bu bilgiler yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Babür'ün iyi bir coğrafya bilgisinin olduğunu ortaya koymaktadır.

#### 2. 4. Semerkand'ın Siyasi Tarihi

Babür Semerkand'ın siyasi tarihini, Timur'dan başlayarak kendisinin Semerkand'ı aldığı tarihe kadar anlatmıştır:

تيمو بيك سمرقند نيك حكومي ني جهانكير مرزاغه بريپ ايديجهانكير مرزا نيك  
فوتيدين سونك اولوغ اوغلي محمد سلطان جهانكيرغه بردي شاهرخ مرزا جميع ماوري  
النهر ولايتي اولوغ اوغلي العنبيك مرزاغه بريپ ايدي الغ بيك مرزا دين اولغى عبد  
اللطيف مرزا الدى بوبش كون لوك اوتار دنيا اوچون انداق دانشمند وقارى اتاسى ني شهيد  
قىلدى

Timur Bey, Semerkand'ın idaresini (en büyük oğlu) Cihangir Mirza'ya vermişti ve Cihangir Mirza'nın ölümünden sonra da onun büyük oğlu Muhammed Sultan Mirza'ya verdi.

(Daha sonra Timur Bey'in oğlu) Şahruh Mirza bütün Mâverâünnehir vilayetini büyük oğlu Uluğ Bey Mirza'ya vermişti. Uluğ Bey Mirza'dan da oğlu Abdullâtif Mirza aldı.

Abdullâtif Mirza'dan sonra Semerkand tahtına Şahruh Mirza'nın torunu, İbrahim Sultan Mirza'nın oğlu ve Uluğ Bey Mirza'nın damadı olan Abdullah Mirza geçti.

Ondan sonra iktidarı (Şahruh'un ağabeyi Miranşah'ın büyük oğlu) Sultan Ebu Said Mirza ele aldı ve ardından da kendisi henüz sağ iken büyük oğlu Sultan Ahmed Mirza'ya verdi. Onun ölümünden sonra da Semerkand tahtına (kardeşi) Sultan Mahmud Mirza oturdu.

Sultan Mahmud Mirza'nın ardından da (oğlu) Baysungur Mirza'yı padişah yaptılar. Tarhanlar isyanları sırasında Baysungur Mirza'yı hapsederek küçük kardeşi Sultan Ali Mirza'yı iki gün için tahta geçirdiler. Bu tarihte

<sup>38</sup> Babur Mirza, *Babürname*, 48b, 49a, 49b, 50a.

zikredildiği gibi Baysungur Mirza tahtı tekrar elde etti ve Baysungur Mirza'dan da ben aldım."<sup>39</sup>

Şehirlerin siyasi tarihleri Babür döneminde yaşayan bütün hükümdarların ilgi alanı olmuştur. Özellikle söz konusu Semerkand olunca bu daha da fazla olmalıydı. Çünkü bulunduğu konumun kendisine kazandırdığı önem, sürekli başka milletlerce ele geçirilmesine neden olmuştur. Bu durum siyasi olarak sürekli değişimi de beraberinde getirmiştir. Babür, Semerkand'ın siyasi tarihini Timur'dan başlatarak kendi dönemine kadar getirmiş, kendisine kadar şehre hâkim padişahların isimlerini vermiştir.

## 2. 5. Babürnâme'de Semerkand ve Semerkand'ta Dini Yaşam'da Etkin Kişiler

Babür Semerkand'ı bütün özellikleriyle anlatmıştır. Tarihî, siyasî, coğrafi açıdan, kültür, dil ve din açısından ve iklim gibi birçok özelliğini detaylı bir şekilde anlatarak tanıtmıştır. Hatta buna şehrin dinî, kültürel veya Babür'ün kendi gözünden manevî özelliklerini de katarak anlatmıştır. Babür, Şehir Tarihçiliği açısından bir şehrin tanıtımı için gerekli olan bütün bilgilerin hepsini anlatarak Semerkand'ı tanıtmıştır.

Babür şehre dinî anlamda da değer vermiş ve dinde önemli bir yerinin olduğunu ifade etmek için şu cümleyi kurmuştur:

هـج ياغى قهر و غلبه بيله مونكا دست تاپماغان اوجون بلده محفوظه ديرلار

“Hiçbir düşman, şiddet ve üstünlükle onu ele geçiremediği için “Belde-i Mahfûza” (korunan bölge) derler.”<sup>40</sup>

Semerkand'ın korunmuş bir şehir olduğu ile ilgili birçok hikâye tarzında rivayetler aktarılmıştır. Hatta hadis dahi uydurulmuştur.<sup>41</sup>Tarihî hakikatlere ters düşen bu ifadeyi Babür'ün Semerkand'a olan hayranlığının

<sup>39</sup> Babur Mirza, *Babürname*, 50a, 50b.

<sup>40</sup> Babur Mirza, *Babürname*, 44b.

<sup>41</sup> Enes b. Malik: “Ceyhun nehrinin öte tarafında Semerkand denilen bir şehir vardır. Fakat siz ona Semerkand değil Korunmuş şehir (el-Medinetü'l-Mahfûza) deyin.” “Ya Ebû Hamza, onu koruyan nedir?” diye sorduklarında şu cevabı Verdi: “Allah'ın Rasulü bir defasında bana şöyle dedi: Nehrin öte yanında el-Mahfuza denilen şehrin kapıları vardır. Her kapısını beş bin melek korur. Şehrin ötesinde cennet havuzlarından bir havuz yer alır. Şehir dışında tatlı bir su vardır ki, kim bu sudan içerse cennet suyundan içmiş olur ve kim bu suda yıkanırsa anasından doğduğu gündeki gibi tüm günahlardan arınır. Kim orada bir gece ibadet ederse atmış yıl ibadet etmiş gibi sevap kazanır. Kim orada bir gün oruçlu kalırsa bütün bir ömrünü oruçlu geçirmiş olur. Kim orada bir zavallıyı doyurursa, onun evine bir daha fakirlik uğramaz.” Kazvinî, Zekeriya b. Muhammed b. Muhammed. *Âsâru'l-Bilâd*. (Beyrut: tarihsiz).

ifadesi olarak anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü Semerkand, Babür’den önce de sonra da defalarca başka milletlerce ele geçirilmiş ve bazı dönemlerde yerle bir edilmiştir. Babür Semerkand’a olan hayranlığını fırsat buldukça ifade etmiştir. Bu yüzdendir ki Semerkand’ı her defasında kaybetmiş olmasına rağmen 3 defa tekrar almıştır.

Semerkand’ın İslâmlaşma süreci hakkında Babürname’de şu bilgilere rastlamaktayız:

سمرقند حضرت امیرالمومنین عثمان زمانیدا مسلمان بولغاندور صحاب دین قثم  
ابن عباس اندا ابار غاندور قبری اھین دروازہ سی مینک تاشیدادور حالا مزارشاہ قہ  
مشھوردور

“Semerkand, Emiru’l mü’minin Hazreti Osman döneminde İslamiyeti kabul etmiştir. Sahabeden Kusem b. Abbas<sup>42</sup> buraya gelmiştir; mezarı Âhenin kapısının dışarısındadır ve hala Mezar-ı Şah ismiyle bilinir.<sup>43</sup>

Babür’ün Semerkand’ın Müslümanlar tarafından fethi için göstermiş olduğu tarih yanlış bir bilgidir. Semerkand’ın Müslümanlar tarafından fethinin Kuteybe b. Müslim’in eliyle gerçekleştiği bütün tarihi kaynaklarda mevcuttur.<sup>44</sup>İslamiyetin kabulü konusunda kasıt Müslümanların bu

<sup>42</sup> *Kusem b. Abbas*: Rasulullah’ın (s.a.v) amcası Abbas’ın oğludur. Annesi Lübâbe b. Hâris el-Hilâliyye’dir (Bu hanımın Hz. Hatice’den sonra İslamı kabul eden ilk kadın olduğu kaynaklarda geçmektedir. (İbnu’l-Esir, *Usdu’l-Gâbe fi Ma’rifet’s-Sahâbe*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Âşûr, Mahmud Abdulvâhib Fâyid, Dâru’s-Şa’b, trz., IV: 392.)) Kusem, Hz. Hüseyin ile süt kardeştir. Bazı kişiler tarafından Tabiinden olduğu sanılmış olsa da Sahabedendir. Hz. Ali döneminde Mekke valiliği ve Hac emirliği yapmıştır. Bir kısım kaynaklar Buhâra’nın fethinden sonra Merv’e döndüğü ve orada olduğu rivayet edilmiştir. Diğer kısım rivayetlerde 677 yılında Semerkand’ın fethine de katılmış buradan sefere devam ederken Sîrkes denilen yerde şehid düştüğünü belirtmiştir. Buhâri. *et-Târihu’l-Kebîr*. VII: 194; el-Askalânî, İbn Hacer. *el-İşâbe Fî Temyizi’s-Şahâbe*. Trc. Naim Erdoğan. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009) 2: 218; Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu’l-Buldân*. trc. Mustafa Fayda. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 599; Avcı, Mesut. *Erscheinungsform des Islam im Baburname*. 296-297.

<sup>43</sup> Babur Mirza, *Babürname*, 44b.

<sup>44</sup> Semerkand’ın Müslümanlar tarafından fethi için bkz. İbnü’l Esîr, Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezerî eş-Şeybânî. *İslâm Tarihi El-Kâmil fi’târîh Tercümesi*. trc. Heyet. (İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2016), IV: 243-248; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdulkadir el-Arnâvût, Beşşar Avvâd Ma’ruf. (Dimaşk / Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2018), IX: 252-254; Belâzurî, *Fütûhu’l-Buldân*, 482-484; Kurt, Hasan. “Mâverâünnehir Bölgesinde Fetihler”. *İslam Tarihi ve Medeniyeti -3- Emeviler*. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 3: 224-234; Brockelmann, Carl. *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 67; Ya’kûbî. *Ülkeler Kitabı (Kitâbü’l-Buldân)*. trc. Murat Ağarı. (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2019), 97.

dönemlerde Horasan bölgesine sefere gittiği kastıysa bu anlaşılabilir. Gibb, Arapların 642'deki Nihavend savaşından itibaren Yazdicird'i kovalayan Müslüman güçlerin, daha Hz. Ömer vefat etmeden önce Toharistan Türkleriyle temasa geçtiklerini söylemiştir. Fakat Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir tarafından Sasanî hakimiyetinin ortadan kaldırılması ve Horasan'a Arap yönetiminin ilk girişinin ancak 10 yıl sonra gerçekleştiğini ifade etmiştir.<sup>45</sup> Bu bilgiler, Babür'ün buradaki kastının Semerkand'ın fethi değil Semerkand'ı da içinde alan bölgelerin Müslümanlarla tanışmasının veya bu bölgelere Müslümanların gelmesi olduğunu akıllara getirmektedir.

Babür'ün bu bilgileri karıştırmış olma ihtimalini de düşünmek gerekir. Semerkand'a yapılan seferler Halife Muaviye döneminde başlamıştır. Muaviye, buranın fethi için Saîd b. Osman b. Affân'ı görevlendirmiş ve Saîd b. Osman Buhara'yı almıştır. Arkasından Semerkand'a yaptığı seferde halkın direnişinden dolayı burayı alamamıştır.<sup>46</sup> Babür Şah'ın Saîd b. Osman ile babasını karıştırma ihtimali de düşünülmelidir.

Babür Şah, Semerkand'ın kuruluş tarihi hakkında şu bilgileri vermektedir:

سمرقند را اسکندر بنا کرده بود مغول واولوس ترك "سمرکند" میگویند تیمور بیک  
پایتخت کرده بود پیشتر از تیمور بیک مثل تیمور بیک پادشاه کلانی پایتخت نکرده بود

"Semerkand'ı İskender (Filkos) kurmuştur. Moğol ve Türk ulusları Semiz-Kend derler. Timur Bey burasını payitaht yapmıştı. Timur Bey'den önce onun gibi büyük bir padişah Semerkand'ı payitaht yapmamıştı."<sup>47</sup>

Babür, Semerkand hakkında bu bilgileri vermiş olsa da Semerkand tarihini anlatırken Semerkand'ın Soğdlar döneminde de başkent olduğunu belirtmiştik. Ayrıca Çin devlet yazışmalarında ve Seyahatnâmelerde Büyük İskender'den sonra bu bölgeye hakim olan Han devrinden itibaren devlet Khang-kü ismini almıştır. Devletin idare edildiği merkez Khang Thang salnâmelerindeki Sa-mo-kian = Semerkand ile aynı gösterilmiştir.

Müslümanların Semerkand'ı fethinden sonra buranın hakimiyeti Samani Devleti'nin resmi olarak kurulduğu tarihe kadar Samani ailesine mensup kişiler tarafından idare edilmiştir. Samani Devleti kurulunca idare merkezi Buhara'ya nakledilmiş olsa da Semerkand bir medeniyet merkezi

<sup>45</sup> Gibb, H.A.R. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. Trc. Hasan Kurt. (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005), 29.

<sup>46</sup> Ya'kûbî. *Ülkeler Kitabı (Kitâbü'l-Buldan)*, 96.

<sup>47</sup> Babur Mirza, *Babürname*, 44b.

olmakla birlikte iktisadî alanda da İslam dünyasındaki önemli yerini korumuştur.<sup>48</sup>

### 2. 5. 1. Halkının Dinî Yaşantısı

Babür, buraları tanıtırken daha çok kendi döneminde gördüklerinden ve İslam döneminde burada yaşayan insanlardan bahsetmiştir.

(سمرقند) اینک ایلی تمام سنی و پاک مذهب و متشرع و متدین ایل دور حضرت رسالت زمانید نیری اول مقدار ایمن اسلام کیم ما ورنهردین یدا بولوبتور هج ولایت تین معلوم ایماس کیم مونجه یدا بولمیش بولغای

“Ahalisi tamamıyla sünnî, pak mezhep<sup>49</sup> şeriate bağlı ve dindardır. Hazreti Peygamber (s.a.v) zamanından beri Mâveraünnehir’de öylesine çok İslam imamları yetişmiştir ki başka hiçbir vilayetten bu kadar çok imamın çıktığı görülmemiştir.”<sup>50</sup>

Babür’ün hatıratında Hanefî mezhebinden ayrı bir itina ile bahsettiğini görmek mümkündür. Kendisinin Hanefî mezhebine bağlı olması elbette bunda önemli bir etkidir. O dönemde mezhepler arasındaki çatışmaların da Babür’ün Hanefî mezhebi hususundaki hassasiyetini etkilediği düşünülebilir. Mukaddesî’nin de ifade ettiği gibi bu bölgelerde mezhepler arasında çekişmeler çok büyük boyutta idi. Mezhepler arası kavgalar zaman zaman kan dökülen çatışmalara dönüşmüştür. Mezhep fanatizmini Semerkand’ta da görmekteyiz. Bütün bölgede mezhep fanatizmine bulaşmayan yer çok azdı.<sup>51</sup>

Babür, Semerkand’ın manevî büyüklerinden çok etkilendiğini yer yer ifade etmiştir. Bunlar içinde Babür’ün kendisine manevî olarak bağlı olduğunu ifade ettiği ve bu bölgelerin birçoğunda etkili olan Tasavvuf büyüklerinden Şeyh Ubeydullah Ahrar<sup>52</sup> vardır.

<sup>48</sup> Schaefer, H. H. “Semerkand”. *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. (Eskişehir: M.E.B Devlet Kitapları, 2001), X: 466-469.

<sup>49</sup> Pak Mezhepten kasıt, Hanefî Mezhebi’dir. Babür koyu bir Hanefî mezhebi taraftarıdır. Bunu diğer mezheplerden neredeyse hiç bahsetmemiş olması da örnek gösterilebilir. Hanefî mezhebine yer yer değinmiştir.

<sup>50</sup> Babur Mirza, *Babürname*, 44b, 45a.

<sup>51</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası (Ahsenü’t-Takâsîm)*, 347.

<sup>52</sup> *Şeyh Ubeydullah*: Ubeydullah Ahrar, hicri 806 Ramazan’ında (m. 1404 Mart) Taşkent’e bağlı Bağistan’da doğdu. Hz. Ömer neslinden ilim ve irfan ehli bir ailedendir. Kendisinin eğitimiyle dayısı Şeyh İbrahim Şaşi meşgul oldu. Temel ilimleri Taşkent’te okudu. Uluğ Bey Mederesesi’nde Nizameddin Hamuş’un talabesi oldu. Semerkand’tan Buhara’ya geçti.

Şeyh Ubeydullah'ın Babür üzerindeki etkisini anlatan örnek bir bölüm:

اوزمنى اولومكا قرار برديم اوشال باغدا بر سو اقيب كيلادور ايدى وضو قيلديم ايكي ركعت نماز اوقودوم باشيم نى مناجا تقه قويب تيلاك تيلادور ايدم كيم كوزوم او يقىغا بارب توركور ادور مين كيم خوجه يعقوب خوجه يحي نيك اوغلى حضرت خواجه عبید اللہ نيك نپرى لارى روبرديم غه ابلق ات مينيب كوب جماعت ابلق سوارلار پلان كيدل يار ديديلار كيم غم يمانكيز خوجه احرار ميني سيزكا يپارديلار ديديلار كيم بيز الارغه اسعانت يتكوروب پادشاهليق مسنديغه اولتورغوزوب بيز هر يرد مشكل ايش توشا بزنى نظريغا كلتوروب ياد ايتسون بز اندا حاضر بولور بيز حالا اوشبو ساعت فتح و نصرت سيزنينك ساريدور باش كوتارنيك اويغانيك اوشال حالدا خوشحال بولوب اويغانديم كيم يوسف داروغه و همراهلارى بر بر كا مصلحت قيلادور لار كيم بهانه قيليب خيل قيلادور...

قتلق محمد برلاس ايتى كيم اخشدين قچيب چققاندا سيزدين ايرلا توشكاندا اندجان كيديم كيم خانلار هم اندجان كليپ تورلار مين توش كوردروم كيم خوجه عبیداللہ ديديلار كيم با بر پادشاه كرنان ديكان كنت تا دور باريب انى اليب كيلينك كيم پادشاه ليق انكا تعلق بولوب تور.

“...Ölümü kabul ettim. Bu bahçeden su akıyordu. Abdest aldım. İki rekât namaz kıldım. Başımı münacaata koyup dilek dilerken uykuya dalmışım.

Rüyamda Hoca Yahya'nın oğlu ve Hoca Ubeydullah hazretlerinin torunu olan Hoca Yakup, ak ve kara nişanlı bir ata binmiş olarak ve kalabalık bir cemaatle birlikte karşıma çıktı. Bana şöyle dedi: “Endişe etmeyiniz beni size Hoca Ahrar gönderdi ve dedi ki biz onlara yardım gönderip padişahlık makamına oturtmuşuz, bir yerde zorluğa uğrasa bizi göz önüne getirip yad etsin, biz orada hazır oluruz. Şu anda bile başarı hâlâ sizin tarafınızdadır.

Nakşibendiliğin kurucusu, Muhammed Bahauddin'dir. (Ö. M. 1389), Nakşiliğin Anadolu'da yaygınlaşmasında da Hoca Ubeydullah Ahrar'ın etkisi olmuştur. Vefatı, 893 Rebiülevvel 1487 Ocak'ta Semerkand'tadır. Kabri orada Şeyh Kefşir Mahallesi kabristanındadır. Avcı, Mesut. *Erscheinungsform des Islam im Baburname*, 9-14.



Başınızı kaldırın ve uykudan uyanın.” Bu vaziyette sevinçle uyandım... (kendisini ölümden kurtaran adamları gelince onlara)

“Siz nerden geliyorsunuz ve nasıl haber aldınız?” diye sordum.

Kutluk Muhammed Barlas şöyle anlattı: “Ahsi’den kaçıp çıkarken sizden ayrıldıktan sonra Endican’a geldim. Hanlar da Endican’a gelmişlerdi. Ben bir rüya gördüm. Rüyamda Hoca Ubeydullah bana dedi ki, Babür padişah Kernan denilen köydedir, gidip onu getirin. Padişahlık makamı ona verilmiştir...”<sup>53</sup>

Hoca Ubeydullah, ailenin ruhanî rehberi idi. Babür yedi yaşına geldiğinde ölmek üzere olduğu bilinen Hoca, doğumunda Babür’e Zahîreddin Muhammed yani “Dinin koruyucusu Muhammed” adını vermiştir.<sup>54</sup>Babür’ün en çok etkisinde kaldığı isim Hoca Ubeydullah’tır. Bundan dolayı Babür, Hoca Ubeydullah’ın manevî desteğini her fırsatta dile getirmiştir. Özellikle hastalığı sırasında ve fetihlerinde bu manevî desteği dile getirmiştir.

Şeyh Ubeydullah yaşadığı dönemde bu bölgelerde hakimiyet kuran beyler üzerinde ve bölge halkının sorunlarında İslamî açıdan da etkili olduğunu yine Babür’ün anlatımında görmekteyiz:

سمرقند اهلی کیم یکرم یکرم پش یل سلطان احمد میرزانیك زمانیدا رفا هیت و فراغت بیل اوتکاریب اید یلار اکثر معامله حضرت خواجه جهتی دین عدل و شرع طر قی بیله ایدی...

“Sultan Ahmed Mirza (ve onun hükümranlılığında yaşayan Semerkand ahalisi), Hoca Ubeydullah Hazretlerinin müridiydi... Hoca hazretlerinin de her işte eli vardı; önemli meseleler çoğunlukla şeriat yoluyla halledilirdi...”<sup>55</sup>

Babür, Hoca’nın sohbetlerine katılmayı şeref olarak kabul etmiş, “hazret” kelimesini kullanarak ona gösterdiği saygıya işaret etmiştir:

(عمر شیخ میرزا) خواجه عبیدالله غه ارادتی بارایدی صحبت لار یغه بسیار مشرف بولوب ایدی حضرت خواجه هم فرزند دیب ایردیبار روان سوادى بار ایدی...

<sup>53</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 118b, 119a, 119b.

<sup>54</sup>Roux, Jean-Paul, *Babur Büyük Moğolların Tarihi*, trc. Lale Arslan-Özcan. (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi 2008), 134.

<sup>55</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 18b.

“(Ömer Şeyh Mirza) ... Hoca Ubeydullah Hazretlerinin müridiydi ve sohbetleriyle çok defa şereflendirilmiştir. Hoca Hazretleri de ona “oğlum” diye hitap ederdi. Okuyup yazmayı iyi bilirdi...”<sup>56</sup>

Babür'ün Semerkand'da bahsettiği bir diğer alim Mollazâde Molla Osman'dır:

کا بل تو مانلار ی دین لهو کر تومانی نیک چرخ اتلیق کنتی دین دور الغ پک میرزا زمانیدا اون تورت یاشیدا درس ایتقان اوچون ملا مادرزاد دیرلار ایرکاندور لار سمرقند دین باریب کعبه نی طواف قیلیب هر یکا کیلکاندا سلطان حسین میرزا منع قلیب ساخلادی بسیار دا نشمند کیشی ایدی اول زماندا انچه دا نشمند کیشی یوق ایددیرلار کیم اجتهاد مرتبه سیغه تیکاندور ولی اجتهاد قیلما ی دور اندین منقول دور کیم دیرایریمیش کیم کیشی بر نیمه نی کیم اشیتی ینه نچوک انوتور قوی حافظ سی بار ایکاندور

Kâbil tümenlerinden olan Lühûger tümeninin Çarh adlı köyündendir. Uluğ Bey Mirza zamanında daha on dört yaşında ders verdiği için ona Molla Mâderzâd<sup>57</sup> derlermiş. Semerkand'dan Kâbe'yi tavafa gitmiş, sonra Herat'a geldiğinde Sultan Hüseyin Mirza kendisini bırakmamış ve yanında alıkoymuştu. Mükemmel bir alimdi. O zamanda onun kadar alim bir adam yoktu. Dediklerine göre o içtihat mertebesine varmış fakat içtihat etmiyordu. Onun “Bir adam bir şeyi duyarsa onu nasıl unuttur.” dediğini söylerler. Hafızası çok kuvvetliymiş.<sup>58</sup>

## 2. 6. Semerkand Esnafı

Babür, şehri tanıtırken en küçük ayrıntıyı gözden kaçırmamaya gayret etmiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri de Semerkand esnaflarından bahsettiği bölümdür. Şehrin ekmekçilerine kadar bahsetmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca Semerkand şehrine has bazı özelliklerden bahsederken başka şehir veya ülkeyle kıyaslaması da yine Babür'ün dünyanın birçok yerine gitmemiş olsa da tarih ile ilgili iyi bilgilere sahip olduğunu bize göstermektedir.

شهر سمرقند عجب اراسته شهریست در سمرقند یک خصوصیتی است که در شهرهای دیگر کم بوده هر حرفه کربرا بازار جدائی است و مخلوط نیستند طور رسمیست دوکانهای خوب نانوائی و اش پزی خوب دارد در عالم کاغد خوب از سمرقند می براید کاغذجواز تمام از کان کل می اید کان کل در کنار سیاه اب افتاده که این سیاه اب را

<sup>56</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 7a.

<sup>57</sup>Anadan doğma alim.

<sup>58</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 178a.

اب رحمت هم میکویند يك متاع دیگر سمرقند مخمل قرمزی است که باطراف و جوانب می برند

“Semerkand şehri fevkalade donatılmış bir şehirdir. Bu şehrin diğer şehirlerde az bulunan bir özelliği vardır. Burada her esnafın ayrı birer pazarı vardır ve böylece birbirleriyle karışmazlar. Usulleri mükemmeldir. İyi ekmekçileri ve ahçıları vardır. Dünyada en iyi kağıt Semerkand’dan çıkar. Cüvaz kağıdı denilen bu tür kağıdın malzemesi Kân-i Gil’den gelir. Kân-i Gil ise Kara-Su (Siyah-Âb) kenarındadır ve bu Kara-Su’ya Âb-ı Rahmet de derler. Semerkand’ın kırmızı kadife kumaşı her tarafa ihraç edilir.<sup>59</sup>

Babür’ün Semerkand’a olan hayranlığını, Semerkand’dan bahsettiği her yerde görmek mümkündür. Ayrıca hayranı olduğu bu şehrin neredeyse en küçük ayrıntısına kadar bahsetmiş olması da Semerkand’a olan hayranlığının bir başka delilidir. Tabi ki Şehir Tarihçiliği bir şehrin sadece coğrafi konumu ve mimarisinden ibaret değildir. Aynı zamanda bu şehri diğer şehirlerden farklı kılan özelliklerinin de anlatılması gerekir. Babür’ün şehrin pazarlarının farklılığından ve özellikle burada üretilen kâğıdın kalitesinden bahsetmesi de konuya güzel örneklerdendir.

## 2. 7. Semerkand’da Mimari

Babür şehrin mimarisini tanıtırken sadece mimari eserlerin yapılış tarihini vermekle yetinmemiş aynı zamanda mimarinin yapılış tarihine, kimler tarafından yapıldığına ve yapılış amacıyla birlikte mimarî yapının o gün halk yanındaki anlamına da yer vermiştir. Mimarî yapının dinî, siyasî veya kültürel hangi amaçlarla yapıldığını da konu edinmiştir.

عمارات و باغات تیمور بیک و الغ بیک میرزا در سمرقند و محلات او بسیارست در ارک سمرقند تیمور بیک یک کشک کلانی انداخته چهار اشیانه بکوک سرای مشهور بسیار عمارت عالیست

“Semerkand ve mahallelerinde Timur Bey ve Uluğ Bey’in imaret ve bahçeleri çoktur. Timur, Semerkand erkinde Kök-Saray diye meşhur olan dört katlı fevkalade büyük bir köşk yaptırmıştı.<sup>60</sup>

Bu saray ile ilgili Babür hatıratının bir başka yerinde şu şekilde tanıtır:

از عمارات عالی که تیمور بیک انداخته یکی این کوک سراست که در ارک سمرقند واقع شده این عمارت عجب خاصیتی دارد که از اولاد تیمور بیک هرکه سر برداشته بر

<sup>59</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 47b, 48a.

<sup>60</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 45a.

تخت بنشیند اینجا می نشیند و هرکس بداعیه تخت سر می نهد هم اینجا می نهد تا آنکه کنایتی شده در روزگاری که "فلان پادشاه زاده را بکوک سرای برآوردند" یعنی کشتند سلطانعلی میرزای بکوک سرای برورده در چشمان او میل کشیدند باختیار جراح یا بیخواست او به چشمان سلطانعلی میرزا یسپی نرسید فی الحال اظهار نکرد و بخانه خواجه - محمد یحیی رفت بعد از دو سه روز کریخته به بخارا پیش ترخانین رفت و ازین سبب در میان اولاد حضرت خواجه عبیدالله تعصب افتاد و کلان او مرپی کلان شد و خورد او مقوی خورد بعد از چند روز حضرت خواجه یحیی هم به بخارا رفت

Timur Bey'in yaptırdığı büyük imaretlerden biri Kök-Sarayı'dır. Semerkand'ın erkindedir. Bu imaretin garip bir özelliği vardır. Timur Bey'in evlatlarından bir kimse isyan ederek tahta çıkarsa tahta burada oturur. Taht kavgası yüzünden başını kaybederse yine burada kaybeder. Hatta "Filan şehzadeyi Kök-Saray'a çıkardılar." sözü onun öldürüldüğüne kinaye olmuştur.<sup>61</sup>

Babür, "Kök-Saray'ının" mimarisinden çok az bahsetmiş bunun yerine bu saraya kıymet kazandıran siyasî yönüne değinmiştir. Hükümdar olan Babür'ün, siyasî yönüyle kendisinden söz ettiren bir yapıya değinmeden geçmiş olması tabiki doğru olmayacaktır.

در ارك سمرقند تیمور بیک يك كَشَكِ كلانی انداخته چهار اشیا بکوک سرای مشهور بسیار عمارت عالیست یکی نزدیک دروازه آهنین درون قلعه يك مسجد جمعه سنکینی انداخته اکثر سنک تراشانی که از هندوستان برده بوده انجا کار کرده اند و در کتابه پیشطاق مسجد این ایت را که واذ یرفع ابراهیم القواعد الی اخره بانچنان خط کلانی نوشته اند که از نزدیک يك گروه میتوان خواند بسیار عالی عمارتییست در شرقی سمرقند دو باغ طرح انداخته یکی که دورتر است بباغ دولدای موسوم است و ان که نزدیک تر است باغ دلکشاست از دلکشا تا دروازه فیروزه او خیابانست هر دو طرف او چوب تیرک ایستاده کرده اند در دلکشا هم كَشَكِ كلانی انداخته است در ان كَشَكِ جنک هندوستان تیمور بیک را تصویر کرده اند دیگر در دامنه پشته کوهک بر سر سیاه اب کان کل که این

<sup>61</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 37a.

اب را اب رحمت میکویند يك باغ انداخته است موسوم به نقش جهان در محلی که من دیدم خراب شده بود و نامی ازو بیش نمانده در جنوب سمرقند باغ چنار است و بقلعه نزدیک است دیگر در جانب پایان سمرقند باغ شمال و باغ بهشت است ونبیره تیمور بيك پسر جهانگیر میرزا محمد سلطان مرزا در برآمد قلعه سنکین سمرقند يك مدرسه انداخته قبر تیمور بيك و از اولاد او هرکس در سمرقند پادشاهی کرده قبر آنها در ان مدرسه است

Bundan başka, Âhenin kapısına yakın ve kalenin içinde bir de cami yaptırmıştır. Bu caminin taşlarını çoğunlukla Hindistan'dan getirilen taşçılar işlemiştir. Caminin kitabesindeki "İbrahim, İsmail ile beraber Ev'in temellerini yükseltiyor." (el-Bakara, 2/127) ayetini öylesine büyük harflerle yazmışlardır ki bir kürûh mesafeden okumak mümkündür. Bu da çok büyük bir binadır.

(Timur Bey) Semerkand'ın doğusunda iki bahçe yapmıştır. Daha uzakta olan Bağ-Boldı ve diğeri de daha yakında bulunan Bağ-ı Dilgüşâ'dır. Bağ-ı Dilgüşâ'dan Firûze kapısına kadar bir yol yaptırıp iki tarafına kavak ağacı diktirmiştir. Dilgüşâ'da da büyük bir köşk yaptırmış ve bu köşkte Timur Bey'in Hindistan muharebelerini tasvir etmişlerdir. Kûhek tepesinin eteğinde ve Kân-i Gil'in – Âb-ı Rahmet de denilen Kara-Su'nun- üst tarafında Nakş-i Cihan adında bir bağ yaptırmıştır. Benim gördüğüm zaman bu bahçe artık bozulmuş ve dikkate değer bir şeyi kalmamıştı. Semerkand'ın güneyinde ve kaleye yakın yerde Bağ-ı Çınar, Semerkand'ın aşağı tarafında Bağ-ı Şimâl ve Bağ-ı Behişt vardır.

Timur Bey'in torunu ve Cihangir Mirza'nın oğlu olan Muhammed Sultan Mirza da Semerkand'ın dış kurganında (çakar) bir medrese yaptırmıştır. Timur Bey'in ve Semerkand'da padişahlık yapan evlatlarının hepsinin kabri buradadır.

Uluğ Bey Mirza'nın imaretlerinden olan medrese ve Hankah<sup>62</sup> (tekke) ise Semerkand kalesinin iç tarafındadır. Hankah'ın kubbesi fevkalade

<sup>62</sup>Hankah: "Büyük tekke, merkez dergâh gibi tarikatlarda Pir makamı, misafirleri minnet altında bırakmamak şartı ile fakir, derviş ve öğrencilere yemek verilen ve misafir edilen yer anlamında kullanılmıştır. Tasavvuf literatüründe hankâh tabiri, "henekâh", "hangâh" veya "hanegâh" şeklinde de geçer. Hangâh, Farsça hângâh veya hâneğâh'tan gelmiştir. Tasavvufa, tarikat terimlerinde "Pir makamı" denilen en büyük tekkeyi ifade etmek için kullanılır. Hangâhlarda o tarikata mensup tekke ve zaviyelerin kayıtları tutulduğu gibi; bu kurumların maddî ve manevî ihtiyaçları da hangâhlar tarafından karşılanırdı. Bu bakımdan hangâhlar tasavvufi birer müessese olmalarının yanında, sosyal yardımlaşma, hayır ve

büyüktür. Onun kadar büyük bir kubbenin dünyada bulunmadığını söylerler. Bu medrese ve Hankah'ın yanında Mirza Hamamı diye bilinen güzel bir hamam yaptırmıştı. Döşemesi muhtelif taşlardandır. Horasan ve Semerkand'da onun gibi başka bir hamam daha yoktur.

Bir de medresenin güneyinde Mescid-i Mukattâ dedikleri bir mescit yaptırmıştır. Mukattâ (kesilmiş, ayrı) denilmesinin sebebi parça parça ağaçların yontulup İslamî ve Çin usulü nakışlarla işlenmesindedir. Bütün duvarları ve çatısı bu tarzdadır. Bu mescidin kiblesi ile medresenin kiblesi arasında çok büyük fark vardır. Herhalde bu mescidin kible yönünü yıldızlara göre tayin etmişlerdir.

Yaptırdığı diğer büyük binalardan biri de Kûhek tepesinin eteğinde bulunan ve içerisinde zic<sup>63</sup> yazma aleti olan üç katlı rasathanedir. Uluğ Bey Mirza bu rasat ile Zic-i Gürgani'yi yazmıştır ki dünyada hâlâ bu zic diğerlerinden daha fazla kullanılmaktadır.

Kûhek tepesinin batı tarafındaki eteğinde Bağ-ı Meydan adlı bir bahçe ve bahçenin ortasında Çihil-Sütûn dedikleri büyük bir bina yaptırmıştır (Uluğ Bey). İki katlı ve sütunları tamamıyla taştan olan bu binanın dört köşesine minareye benzer dört tane burç konulmuştur. Üst kata bu kulelerden çıkılır. Diğer her yerde taş sütunlar vardır. Bunların bazıları bükümlü, bazıları oluklu yapılmıştır. Üst katın dört tarafı eyvanlı olup sütunları taştır ve ortasında dört kapılı bir oda vardır. Binanın kürsüsünü baştan başa taşlarla döşemişlerdir.

Binadan Kûhek tepesine doğru gidildiğinde tepenin eteğinde bir bahçe daha yaptırmış, orada da büyük bir saray inşa ettirmiş ve onun içine taht olarak büyük bir taş koydurmuştur; uzunluğu tahminen on dört on beş, genişliği yedi sekiz ve yüksekliği de bir karıdır. Bu büyük taşı epeyce uzak bir yerden getirmişlerdir. Ortasında da bir çatlak vardır ve dediklerine göre bu çatlak buraya getirildikten sonra oluşmuştur. Bu bahçede bir çâder daha yaptırmıştır. Duvarları tamamen çini olduğundan ona Çinihane derler. Bunları özel adamlar göndererek Çin'den getirtmiştir.

---

şefkat kaynağı da idiler. Tekke manasına da gelen Farsça hangâh kelimesi, Arapça'ya hankah şeklinde geçmiştir. Hangâha bağlı olanların büyüklerine "tekke" küçüklerine de "zâviye" adı verilirdi." Avcı, Mesut. *Erscheinungsform des Islam im Baburname*, 289-290.

<sup>63</sup>Zic: veya Zeyr; eskiden yıldızların yerlerini ve hareketlerini belirtmek için hazırlanmış cetvel.

Semerkand Kalesi’nin içinde Mescid-i Laklaka denilen eski bir bina vardır. Bunun ortasında yere ayakla vurulunca “laklak” diye ses gelir. Bu garip bir şeydir ve sırrını hiç kimse bilmez.<sup>64</sup>

Uzun olarak aldığımız bu bölümde Babür, Semerkand’ın en meşhur yapılarını saymıştır. Fakat sadece isimlerini vererek geçmemiş, yapıyı yaptıran kişiden, hangi amaç için yapıldığından ve bugünkü durumundan da bahsetmiştir. Bazı yapıları en ince ayrıntısına kadar anlatmış, bazılarında ise kısa bir tanıtımı yeterli bulmuştur. Yapıları tanıtırken dikkat çekici hususlardan biri de Babür’ün bu yapılarda o günde kullanılan birtakım hususları da anlatmış olmasıdır. Örneğin mescidin kiblesinin yıldızlara göre belirlenmiş olması ihtimalini anlatması gibi.

## 2. 8. Semerkand’da Edebiyat

Babür’ün kendisi de edebiyata meraklı, şiir yazar, divanı olan birisidir. Kendi döneminin ve **öncesinin** edebiyatçılarına büyük ilgi göstermiş; bazen şairlerin kitaplarından bahsetmiş, bazen de bu şairlerin mısralarından hatıratına almıştır. Babürnâme’de yer yer kendi gazellerinden ve o dönemin meşhur şairlerinin şiirlerinden de bahsetmiş ve hatıratına almıştır. Semerkand’ta şair ve şiir ile ilgili bir örnekten bahsederken şunları söylemiştir:

در سمرقند غزلهای بایسنغر میرزا انمقدار شایع است که هیچ خانه نباشد که  
اشعار میرزا در ان خانه نبوده باشد

“Semerkand’da Baysungur Mirza’nın<sup>65</sup> gazelleri o kadar yayılmıştı ki Mirza’nın şiirleri bulunmayan ev çok azdı.”<sup>66</sup>

Babür Semerkand’da bulunmuş olan büyük bir edebiyatçıdan daha bahsetmiştir:

ینه علیشیر پک نوای ایدی پکی ایماس ایدی بلکه مصاحبی ایدی کچک لیکی دا هم  
مکتب ایکاندورلار خصوصیت بسیار ایکاندور بیلمان نی جریمه بله سلطان ابو سعید میرزا  
هری دین اخراج قیلدی سمرقند غه باردی نچه یل کیم سمرقند ته ایدی احمد حاجی پک  
مرپی و مقوی سی ایدی علیشیر پک نیک مزاجی نازک لوك بله مشهوردور ال نزاکتینی دولتی

<sup>64</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 45a, 45b, 46a, 46b, 47a, 47b.

<sup>65</sup>*Baysungur Mirza*: Timur Bey’in torunu Ebu Said Mirza’nın oğlu Sultan Mahmud Mirza’nın ikinci oğludur.

<sup>66</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 68b.

نيك غرورى دين تصور قیلور ایردیلار انداق ایماس ایکا ندور بو صفت انکا جبلی ایکاندور  
سمرقند ته ایکاندا هم اوشمونداق نازک مزاج ایکاندور.

علیشیر پک نظیری یوق کیشی ایدی ترکی تیل پله تا شعر ایتیب تورلار هج کیم  
انجه کوب و خوب ایتقان ایماس ...

ینه موسیقی دا یخشی نمه لار باغلابتور یخشی نقش لاری ویخشی پش رولاری  
باردور اهل فضل و اهل هنرغه علیشیر پک چه مرپی و مقوی معلوم ایماس کیم هرکز پیدا  
بولمیش بولغای...

اوغول و قیز و اهل و عیال یوق عالم نی طوری فرد و جریده اوتکاردی اوایل مهردار

ایدی

Ali Şîr Nevâî: Sultan Ebu Said Mirza'nın hangi kabahatinden dolayı onu Herat'tan ihraç ettiğini bilmiyorum ama Semerkand'a gitti ve orada bulunduğu birkaç yıl içinde (Sultan Melik Kâşgârî'nin oğlu) Ahmed Hacı Bey onun mürebbi ve hamisiydi.

Ali Şîr Bey emsalsiz bir adamdı. Türk diliyle o kadar çok şiir söylemiştir ki kimse o kadar çok ve güzel söylememiştir. Altı mesnevi yazmıştır; beşi Hamse'ye benzetilmiş, biri de Mantıkeltayr vezninde ve Lisaneltayr adındadır. Garâibüssıgar, Nevâdirüşşebâb, Bedai'ülvasat ve Fevâidu'lkiber adında dört gazel divanı oluşturmuştur. Rubaileri de vardır. Bundan başka bazı eserleri de vardır fakat bu söylenenlere nispetle daha aşağı ve daha zayıftır.<sup>67</sup>

Babür bir yerde Ali Şîr Nevâî'nin kendisine mektup yazdığından bahseder.<sup>68</sup> Babür'ün Semerkand'ı ikinci defa aldığı dönemlerde Ali Şîr Bey Semerkand'da değildir ama hayattadır.

Babür yazar ve sanatçılar arasından iki tanesine daha fazla değer vermiştir. Biri ünlü şair Camî diğeri ise Türk dili hususunda usta olan Ali Şîr Nevâî'dir. Babür'ün Ali Şîr Nevâî'ye olan hayranlığını Babürnâme'de görmek mümkündür. Onun daha çok o günkü insanlara kıyasla çıkarılıktan uzak ve saf bir hayat yaşamasını ve o dönemin sanatları üzerinde oluşturduğu

<sup>67</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 170b, 171a.

<sup>68</sup>Babur Mirza, *Babürname*, 86b, 87a.



etkileri yer yer överdi. Kendisi ile bazen mektuplaştığı bilinmektedir. Ali Şîr öldükten sonra Herat’a giden Babür, Ali Şîr’in evinde kalmıştır.

Babür’ün hatıratında da görüleceği gibi tüm hayatı boyunca edebiyat ile güçlü bir bağı olmuştur. Babürnâme’nin bir kısım yerlerinde bulunan şiir bölümleri, bir divan meydana getirmiş olması, Arûz ile ilgili bir Risale yazmış olması ve birçok sanatçıyı ve şairi gözetimine almış olması onun edebiyat ile kurduğu bağı görmek açısından önemlidir.

### Sonuç

Babür’ün Semerkand ile ilgili anlattıkları incelendiğinde Şehir Tarihciliğinin en güzel örneklerinden birini görmüş olacağız. Semerkand’ın siyasî tarihini, coğrafi özelliklerini, kültürünü, edebiyatını, mimarisini; kendisine bağlı küçük vilayetlerini, bitki örtüsünü, esnaflarını ve pazarlarını anlatacak kadar şehri ayrıntılı biçimde incelemiştir. Babür, Semerkand’a olan hayranlığını yeri geldikçe vurgulamıştır. Hatıratında “dünyanın en güzel yeri” ifadesini Semerkand için kullanmıştır. Semerkand’a duyulan bu hayranlık, Babür’ün Semerkand’ı üç defa kaybetmesine rağmen tekrar tekrar almasına vesile olmuştur. Bir başka yerde “korunmuş şehir” ifadesini de yine Semerkand için kullanmıştır. Bunun sebebi pek bilinmese de Babürnâme’deki bazı ifadeler incelendiğinde Şeyh Ubeydullah Ahrar gibi tasavvuf büyüklerinin Babür’ün babası, kendisi ve orada yaşayan halk üzerinde büyük etkisinin olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Hoca Ubeydullah gibi daha birçok alimin ve tasavvuf büyüğünün burada yaşamış olması Semerkand’a ayrı bir manevî hava kattığı bir gerçektir. Çünkü Babür zorluklarla mücadele etmek durumunda kaldığında bu yöredeki manevî zatlardan ve özellikle Hoca Ubeydullah’tan manevî destek istemiştir. Hastalığında şifa bulmasına vesile olan durumun dahi Şeyh’in bir kitabı ile ilgili yaptığı çalışma olduğunu ifade etmiştir.

Bunların yanı sıra Kâbil’in ele geçirilmesinden Hindistan’a yönelik seferlere kadar olan süre (1509-1519) Babürnâme’de kayıp olmasından dolayı bu yıllara ait bilgileri hatıratın yola çıkarak bulmak mümkün değildir. Bu zamanlara ait bilgilere ancak o dönemde yazılmış tarih kitapları benzeri yazılı belgeler veya sikkeler üzerinden ulaşabilmekteyiz.<sup>69</sup>Bu dönemde Babür, Safevi Devleti’nin kurucusu Şah İsmail ile birlikte olmuştur. Babür, 1511 yılında Semerkand’ı bu defa Şah İsmail’in bir temsilcisi olarak yeniden ele geçirmiştir. Köprülü’nün ifadelerine göre Babür, Semerkand’da Şah İsmail

<sup>69</sup> Dale, Stephen F. *The Garden of the Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*, (Leiden: Brill Verlag, 2004), 234-235.

adına bir hutbe okutmuş ve yine onun adına para bastırmıştır.<sup>70</sup>Bu yüzden F. Grenard, F. Dale gibi bir kısım tarihçiler hatıratın bu döneme ait yıllarının kasıtlı olarak kaybedildiğini söylemişlerdir. Çünkü Babür gibi Sünnîliği bütün mezheplerden üstün gören, Şiiliği ağır eleştiren bir kişinin Şii bir hükümdarın gözetimi altında olması, bu hükümdar adına hutbe okutması Babür için utanılacak bir durum idi.<sup>71</sup> Köprülü'nün de ifade ettiği gibi Babürnâme'de Şah İsmail ve Şiilik hakkında bu dönemlerin neden yer almadığını da aydınlatmış olur.<sup>72</sup> Babür daha sonra sünnî inancına geri dönmüştür.

Babür Semerkand'ta kendisine düşmanlık ve kötülük yapan birtakım hükümdarlardan bahsetmiş olsa da her tarafta bunu yapmamıştır. Babür'ün Semerkand ile ilgili yazıları kısmen hayranlık duyduğu yönleri anlatmak olmuştur.

#### Kaynakça

- Amadeus Kaiser. *Denkwürdigkeiten des Zehir-Eddin Muhammed Baber, Kaisers von Hindustan*. Trc. John Leyden, William Erskine. Leipzig: Nabu Press, 2011.
- Aslanapa, Oktay. *Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri*. Ankara: Türk Kültür ve Sanat Ortak Yönetimi, 1996.
- Azimcanova, Sebahat; Kayumov, Aziz. *Zahiriddin Muhammed Babir Eserler*, 3 Band, Taşkent: Taşkent Bediiy Edebiyat Neşriyatı, 1965.
- Avcı, Mesut. *Erscheinungsform des Islam im Baburname*. Berlin: Logos Verlag, 2017.
- Bababekov, H. (vd) *Özbekistan Tarihi*. Taşkent: 2000.
- Babur Mirza, Zahrudin Muhammad. *Baburnama*. Trc. Abdürrahim Han, Trc. Wheeler Thackston, Jr. Harvard: Department of Near Eastern Languages and Civilizations of Harvard University, 1993.
- Barthold, V.V.. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. haz. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Kronik Kitap, 2017.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Buldân*. trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Berdimmuradov, Emriddin. *Guri Emir Mekberesi*. Taşkent: 1996.

<sup>70</sup> Köprülü, Fuad, "Babur", *The Encyclopedia of Islam*, vol. I. (Leiden: Brill, 1986), 848. Şu ana kadar Köprülü'nün iddia ettiği gibi Şah İsmail adına bastırıldığı söylenen Sikkelerden hiç bulunmadığını söyleyen araştırmacılar da olmuştur. İslam, Riyazul, İndo-Persian Relations, (Tahran: 1970), 193.

<sup>71</sup> Grenard, Fernand, *Babür*, trc. Orhan Yüksek, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 92.

<sup>72</sup> Köprülü, "Babur", 848.

- Beveridge, Annette. *The Bábar-Náma, Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India*, London: Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street, 1971.
- Brockelmann, Carl. *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*. trc. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Chavannes, E. *Batı Türkleri*. trc. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Dale, Stephen F. *The Garden oft he Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan an India (1483-1530)*. Leiden: Brill Verlag, 2004.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *el-İşâbe Fî Temyîzi's-Şahâbe*. Trc. Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Meğâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 324-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gibb, H.A.R. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. Trc. Hasan Kurt. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.
- Göncüoğlu, Süleyman Faruk. *Tarih Nasıl Yazılır? Tarih için çağdaş bir metodoloji*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Grenard, Fernand. *Babür*. trc. Orhan Yüksek. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Hofman, Henry. *Turkish Literature A Bio- Bibliographical Survey, Section III, Moslim Central Asian Turkish Literature Being in the Main*. Utrecht: BRILL, 1969.
- Humphreys, Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi – Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. Trc. Murtaza Bedir, Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l Esîr, Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezerî eş-Şeybânî. *İslâm Tarihi El-Kâmil fi'târîh Tercümesi*. trc. Heyet. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l Esîr, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifet's-Sahâbe*. thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Âşûr, Mahmud Abdulvâhib Fâyid. Beyrut, Dâru's-Şa'b, trz.
- İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî. *Kitâbü'l-buldân*. nşr. M.J. de Goeje. Leiden: 1885.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulkadir el-Arnâvût, Beşşar Avvâd Ma'ruf. Dımaşk / Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2018.
- İslam, Riyazul. *İndo-Persian Relations*. Tahran: 1970.
- Kahhar, Tahir. *Hür Türkistan Üçün*. Taşkent: 1994.
- Kazvinî, Zekeriya b. Muhammed b. Muhammed. *Âsâru'l-Bilâd*. Beyrut: tarihsiz.

- Kitapçı, Zekeriya. *Orta Asya Türklüğünün Büyük İslam Kültür ve Medeniyetindeki Yeri*. Konya: Damla Ofset, 1995.
- Köprülü, Fuad, "Babur", *The Encyclopedia of Islam*, vol. I. (Leiden: Brill, 1986), 848.
- Kurt, Hasan. "Mâverâünnehir Bölgesinde Fetihler". *İslam Tarihi ve Medeniyeti -3- Emeviler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*. Trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Gözde. *Orta Asyada Türk Mimarisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Roux, Jean-Paul. *Babur Büyük Moğolların Tarihi*. trc. Lale Arslan-Özcan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi 2008.
- Schaeder, H. H. "Semerkand". *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. Eskişehir: M.E.B Devlet Kitapları, 2001.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Mainz: BRILL, 1967.
- Schönig, Claus. "Die Betrachtung der Natur im Baburname". *Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2008-2009*. Nşr. Bernd Herrmann. Göttingen: OPAC, 2009.
- Schönig, Claus. *Finite Prädikationen und Textstruktur im Babur-name*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.
- Strabo, V, *The Geography of Strabo*, trc. H. L. Jones, (Harward: Harward Unv. Press, 1961),
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'r-rusûl ve'l-mulûk*, nşr. M.J. de Goeje, Leiden: 1879-1898.
- Ya'kûbî. *Ülkeler Kitabı (Kitâbü'l-Buldan)*. trc. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2019.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Yıldırım, K.. "Türk Menşeli Çin Aileleri-II". *Türkiyat Mecmuası*. C.25/Güz. 2015, 359-371.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

İMAM-I ŞÂFİİ'NİN DİVANINDA BİR SÖZ SANATI OLARAK  
TEŞBİH-İ ZİMNÎ

THE IMPLICIT SIMILE AS A RHETORIC IN IMAM AL-SHÂFİİ'S DIWAN

Doç. Dr. Adnan ARSLAN

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3989-6612

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgâti Ana Bilim Dalı  
Bilecik/Türkiye

Atıf@ Arslan, Adnan. "İmam-ı Şafîî'nin Divanında Bir Söz Sanatı Olarak Teşbih-i Zımnî". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 61-74

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 10 Aralık 2019 / 10 December 2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 11 Haziran 2020 / 11 June 2020  
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
Sayı – Issue : 43  
Sayfa / Pages : 61-74  
DOI :10.30623/harranilahiyatdergisi.657639

## Öz

Arap dili ilimlerinden olan beyân ilminin temel konuları arasında yer alan “teşbih”, tüm çeşitleri ile maksadı en güzel bir şekilde ifade etmek için bir bakıma “sunum estetiği” sunan çekici bir anlatım üslubudur. Teşbih kendi içinde; mürsel, müekked, mücmel, mufassal vs. kısımlara ayrılmaktadır. Benzetilen ve benzeyenin zikredilip zikredilmemesi gibi hususlar, teşbih konusunun esasta bir, yöntemde muhtelif dallarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu teşbih yöntemlerinden birisi de *zımnî/kapalı teşbih* olarak karşımıza çıkmaktadır. Teşbih unsurlarından müşebbeh, müşebbehün bih ve vechü’ş-şebeh’in hiç birisi zikredilmeden yapılan bu teşbih yöntemi, adından da anlaşıldığı gibi telmih yoluyla varlığını hissettirmekte ve kendisini gizlemektedir. Muhatabı etki gücünü çoğu zaman gizem ve sıra dışılıktan alan edebî dil açısından böyle bir teşbih türü özellikle şairler tarafından değer görmüştür. İslam ilim geleneği içerisinde tartışmasız en büyük isimlerden birisi de İmam-ı Şâfiî olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî’dir. Usulcü oluşunun yanı sıra şairliği ile de tanınan Muhammed b. İdrîs’in şiirleri dilden dile korunarak aktarılmış ve divan halinde basılmıştır. Bir şair olarak İmam-ı Şâfiî’nin divanında dikkat çekecek yoğunlukta *zımnî/kapalı teşbih* türüne rastlanılmaktadır. Bu makale şairin divanını “kapalı teşbih” açısından inceleyecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâğâtî, İmam-ı Şâfiî, Klasik Arap Şiiri, Kapalı/Zımnî Teşbih, Telmih.

## Abstract

The simile, which is one of the main subjects of the Arabian rhetoric, is a valuable narrative style that enables certain varieties of beautiful presentation while expressing the purpose. The simile has some sub-genres. Debates over whether the simulated and similar should be mentioned or not have led to the emergence of a number of sub-genres of the simile, which, in fact, is one and single in principle. One of these sub-genres is the implicit / closed method. As the name suggests, in this method, none of the elements of similes is directly mentioned. But, although it conceals itself, it makes its existence felt through references. This form of simile is particularly valued by poets since it often takes its power of influencing the interlocutor from language’s mysteries and extraordinariness. One of the distinguished names in the Islamic scholarly tradition is Abū ‘Abdillâh Muhammad Ibn Idrîs al-Shāfiî. His poems were orally recited all over the world and then printed as a Diwan. In his Diwan, numerous examples of implied / closed simile can be encountered. In these contexts, this study will examine the poet's diwan in terms of closed simile.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, al-Shāfiî, Classical Arab Poetry, Implicit simile, Reference.

## Giriş

Edebiyattaki teşbih, *kısaca bir ya da birkaç şeyin arasında benzetme amacıyla ilgi kurulmasıdır*.<sup>1</sup> Sözlük anlamı شَبِيه fiilinin tef'il babının mastarı olmakla “benzetmek” yahut “benzerlik kurmak” anlamına gelen teşbih<sup>2</sup>, istilahi bir terim olarak *bir şeyin herhangi bir başka şeyle anlamca müşterek oluşunu* ifade etmektedir.<sup>3</sup> Muhataba onun açısından sisli, perdeli ya da girift bir manayı aktarmak istenildiğinde bunu, yine onun dünyasında daha belirgin ve daha toplu somut imgeler canlandırmak için kullanılır. Görünen ve kolaylıkla bilinen şeylerle, anlatmak istediğimiz nesne ve olguların *ortak yönlerini*<sup>4</sup> tespit edip müphem yahut meçhulü malumun nitelikleriyle zihne yakınlaştırırız. Özellikle soyut olan kavramların açıklanmasında örneklerin verilmesi buna benzemektedir. Anlatılmak istenen kavram ve kuramlar soyut olduğu için onların somut dünyada izdüşümleri olan tatbikleri sanki birer teşbih sanatına örnektir. Yerçekimi yasasını formülle anlattıktan sonra elinize aldığınız bir cismin yere düşüşünü göstermeniz gibi bir şeydir teşbih. Muhatapça meçhul olan bir “yasa”yı malum olan “düşme” ile kolayca anlatmak gibi şair, örneğin; halifenin cömertliğini sağanak yağmurla, sevgilinin güldüğündeki yüz parlaklığını dolunayla, komutanın savaşta askerlerine emir vermesini aslan kükremesiyle anlatmaktadır. Zira soyut olan cömertlik, güzellik ve cesaret gibi sıfatlar somut olan yağmur, dolunay ve aslan ile daha net bir görüntü haline getirilmektedir.<sup>5</sup> *Dolayısıyla teşbih, görünürde birbirine zıt ve birbirinden farklı olan şeyler arasında zaten var olan ilişkiyi ortaya çıkarmaktır*.<sup>6</sup>

Bu makalede adı fıkhıdaki otoritesiyle anılan İmam-ı Şâfiî'nin (öl. 204/820) divanındaki teşbih örnekleri incelenecektir.<sup>7</sup> Şiir dendiğinde doğal

<sup>1</sup> Doğan Aksan'a göre teşbih/benzetme şu şekilde tanımlanmaktadır: Benzetme, bir nesnenin niteliğini, bir eylemin özelliğini daha iyi anlatabilmek, canlandırabilmek için bir başka nesneden, bir başka eylemden yararlanarak, onu anımsatma yoluyla gerçekleştirilir. Doğan Aksan, *Anlambilim*, 4. Basım, (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 61.

<sup>2</sup> Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 1998), 1248

<sup>3</sup> el-Hatîb Celâluddin Muhammed b. 'Abdirrahmân Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), 164.

<sup>4</sup> Sa'dedîn et-Teftâzânî, *Muhtasarul-meânî fi'l-belâga*, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2016), 145

<sup>5</sup> Zafer Kızıklı, “Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belagatinde Teşbih”, *Dini Araştırmalar* 9/27 (Ocak Nisan 2007), 228.

<sup>6</sup> Süleyman Koçak, “Kur'an Deyimlerinde Teşbihin Temel Özellikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007), 346.

<sup>7</sup> İmam-ı Şâfiî hayatı, eserleri ve mezhebi görüşleri hakkında pek çok müstakil çalışma bulunmaktadır. Bunlar hakkında ayrıntı için bk. Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı*

olarak söz sanatları ve anlatım teknikleri akla gelmektedir ve bu sanatlardan birisi de beklenildiği gibi teşbihtir. Ancak söz konusu İmam-ı Şâfiî'nin divanı olduğunda teşbih türleri içerisinde birisinin diğer teşbih çeşitleri hatta söz sanatlarına göre daha yoğun kullanıldığı dikkatimizi çekmiştir. Divan üzerine yaptığımız ön okuma bize şairin teşbih türleri içerisinde *zımnî/kapalı teşbihe* sıklıkla başvurduğu fikrini uyandırmıştır. Burada şairin şiirlerinde “zımnî teşbih” örneklerine yoğun bir şekilde yer verdiğine dair örnekler verilecek ve onun şiirlerinin “kalıcı” oluşu ile bu tür teşbih kullanımlarındaki ustalığı arasında bir ilişki olup olmadığı hakkında bir kanaat ele alınacaktır.

### 1. Zımnî/Kapalı Teşbih

Bilinen teşbih öğelerinin kullanılmadığı ve cümlede bir benzetmenin var olduğunu ancak telmih/işaret yoluyla anlaşılan teşbih türüdür. Açıkta müşebbeh ve müşebbeh bih zikredilmeden ve vechü' ş-şebeh ve teşbih edatının da sarih olarak söylenmediği bu tür bir benzetmede, önce bir yargı ortaya konulmakta ve sonrasında ise bu yargının mümkün olduğu başka bir benzer durum ile gösterilmektedir. Dolayısıyla bir teşbih olduğu için de belâgat kaynaklarında zımnî teşbih olarak tanımlanmaktadır.<sup>8</sup>

عَلَا فَمَا يَسْتَقِرُّ الْمَالُ فِي يَدِهِ وَكَيْفَ تُمْسِكُ مَاءَ فُئَّةِ الْجَبَلِ

*Yüceldi ve artık mal elinde durmuyor.*

*Dağların zirvesi nasıl su tutsun.*

Yukarıdaki örnekte ilk olarak övülen kişinin cömertliğinden dolayı elinde mal durmadığı anlatılmıştır. Daha sonra bu yüce kişi, dağların yüksek yerlerine benzetilmiştir. Kişi “müşebbeh”, dağın zirvesi ise “müşebbehün bih” olmuştur. Benzetme yönü ise “yükseklik”tir. Ancak buradaki teşbih unsurlarının hiçbirisi açık olarak zikredilmemekte cümlenin bağlamından anlaşılacaktır. Diğer bir örnek ise Ebû Firâs el-Hamdânî'ye (öl. 357/968) aittir:

*İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223-233. Araştırma konumuzla alakalı olarak bilgi hakkında bk. Tacettin Uzun, “İmam Şâfiî'nin Edebi Kişiliği Üzerine”, *Marife* 2/1 (Bahar 2002), 213-218; Orhan Oğuz, Serkut Mustafa Dabbagh, “İmam Şâfiî Divanında İlim”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (Mart 2019), 215-223.

<sup>8</sup> Avnullah Enes Ateş, *Kur'an Yorumunda Beyan İlmi* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2018), 39. Bu tür teşbih hakkında müstakil çalışmalar için bk. Muhammed Fevâz Arsân Ganâm, “et-Teşbihu'd-dimnî”, *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbîkiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018), 1-30; Asvânî, Dirâse tahlîliyye belâğîyye anî't-teşbih'd-dimnî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Omar Abdurrahmân es-Sârîsî, “et-Teşbihu'd-dimnî ve evveliyâtuhû fi'ş-şî'ri'l-Abbâsi el-Mutenebbî nemûzecen”, *Mecelletu mecmâi'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3, (721-748)



و فِي اللَّيْلَةِ الظَّلْمَاءِ يَفْتَقِدُ البَدْرُ      سَيَدُكُرْنِي قَوِي إِذَا جَدَّ جُدُّهُم

*Kavmim beni işleri iyice sarpa sardıkça anacak.*

*Zira zifiri karanlık gecede ay aranır.<sup>9</sup>*

Burada da şair musibet anını geceye, kendisini ise dolunaya benzetmiştir. Dizenin ilk kısmında iddiasında bulunduğu “beni arayacaklar” hükmü “gece karanlığında ay ışığına ihtiyaç duymaları” ile delillendirilmiştir. Ancak görüldüğü gibi teşbihin bilindik öğeleri zikredilmemiş “zımnî” olarak akla havale edilmiştir.

لَا تَحْقِرَنَّ صَغِيرًا فِي مَخَاصِمَةٍ إِنَّ البُعْضَةَ تُذِي مُقَلَّةَ الأَسَدِ

*Düşmanlıkta küçük olanı hafife alma;*

*zira sivrisinek aslanın gözünü kana boyar.<sup>10</sup>*

Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'ye (öl. 354/965) isnat edilen bu şiirde, mücadele hayatında insanların kimi zaman hasımlarını kolaylıkla alt edilecek küçüklükte görmekle hataya düştükleri ifade edilmektedir. Hâlbuki aslan karşısında güç ve kütle bakımından oldukça zayıf ve küçük olan bir sivrisinek aslanın gözüne iğnesini batırdığında onu aciz bırakabilmektedir. Bu örnekte de fark edileceği gibi hafife alınan kişi müşebbeh, sivrisinek ise müşebbehün bihtir. Vechü's-şebeh ise küçük bir sineğin büyük işler yapabilmesidir. Bu şiirde sarih olarak değil telmih yoluyla teşbih yapılmıştır.

## 2. İmam-ı Şâfiî'nin Şiirlerinde Zımnî Teşbih Örnekleri

İmam-ı Şâfiî'nin divanına genel olarak bakıldığında yaşadığı toplumun ahlakî sorunlarıyla ilgilenen bir hikmet şairi dikkat çekmektedir. İlme adanmış bir ömrün hayat tecrübeleri manzum bir edebî form içinde aktarılmak istenmiştir. Çoğunluğu ilim talebelerine yönelik tavsiyelerden müteşekkil olan divanda şairin öğütleri, yukarıda belirtildiği gibi teşbih türlerinden olan zımnî teşbih kullanılarak aktarılmıştır. Şairin zımnî teşbihi kullanarak yapmış olduğu tavsiyelerin önemli bir kısmı sosyal ilişkileri sağlıklı yürütebilme prensiplerine dairdir. Burada şairin bu sosyal ilkeleri şiir formunda nasıl takdim ettiği zımnî teşbih bağlamında irdelenecektir. Burada ele alınacak olan beyitler şairin zımnî teşbihi etkili bir şekilde kullandığını düşündüğümüz şiirlerinden seçilmiştir.

<sup>9</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. abdüsselâm el-Cirûvî et-Tâdillî, *el-Hamâsetu'l-Mağribiyye*, thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1991), 723.

<sup>10</sup> Ahmed el-Hâşimî, *es-Sihru'l-helâl fi'l-hikmeti ve'l-emsâl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 51.

Temas halinde olduğumuz kimselerle sosyal ilişkilerimizde dikkat etmemiz gereken prensipler vardır. Zaten Sünnet-i Seniyye'nin önemli bir kısmı "beşerî" ilişkilerimizi tanzim eden kutlu ilkeler vaz etmektedir.<sup>11</sup> İnsanlarla alışverişlerimizde ve kurduğumuz dostluklarda onların mizaçlarını göz önünde bulundurarak davranış göstermek en selametli olanıdır. Buna binaen bu meyanda pek çok nebevî tavsiyeler bulunmaktadır. Aynı davranış örneğini herkesten beklememek ve karakter hususunda bireysel farklılıkların bulunabileceğini göz ardı etmemek gerektir. İmam-ı Şâfiî'nin şu dizesi buna güzel bir örneklik teşkil etmektedir:

وَلَا تُزْجُ السَّمَاخَةَ مِنْ بَجِيلٍ      فَمَا فِي النَّارِ لِلظَّمَانِ مَاءٌ

*Cimri olandan cömertlik bekleme;*

*susayan kimse için ateşin içinde su olmaz.*<sup>12</sup>

Genel bir ahlâk ilkesi olarak Müslümanın sahip olması gereken ahlâkî erdemlerden birisi de cömertliktir. Eli açık olup çevresindeki dostlarına izzet ü ikramda bulunmaya dair teşvik edici pek çok hadis ve kelam-ı kibar bulunmaktadır. Ancak şu kadar var ki kimileri de eli sıkı olmaya yaradılışça eğilimlidir. Cimri olmamak için Arapça "buhl" denilen tamahkâr karakterleri ile mücadele etmek onların imtihanıdır. İmam-ı Şâfiî bu mizaçta kimselerden cömertlik ve eli açıklık beklemenin doğru bir davranış olmadığını ifade etmektedir. Yukarıdaki dizede cimri tabiatlı kişi ateşe, yardıma muhtaç kişi de susuz kimseye benzetilmiştir. Şair cimriden cömertlik beklemenin ateşten su beklemek gibi anlamsız olduğuna telmihte<sup>13</sup> bulunmaktadır. Telmihten diyoruz; çünkü şairin bu dizesinde teşbih öğelerinden hiçbirisi kullanılmamıştır.

Yaşadığımız toplumda kimi zaman istemesek de iletişim içinde olmak zorunda kaldığımız kişiler bulunabilmektedir. İş hayatı ya da akrabalık gibi bağlardan dolayı irtibatımızı koparamadığımız bu kişilerin gerek kötü alışkanlıkları gerekse ahlâkî zaafı bizi onlara karşı temkinli olmayı zorunlu kılmaktadır. Bir münker/kötülük görüldüğünde onu bir şekilde düzeltmeye çalışma gayretine teşvik eden<sup>14</sup> ve her mümine yetkili olduğu sahada

<sup>11</sup> Sünnetin sosyal ilişkileri tanzim eden yönü açısından kapsamlı bir çalışma için bk. Muhammed Mûsâ Fethî et-Turk, *el-Menhecu'n-nebevî fî binâi'l-alakâti'l-ictimâiyye dirasetun mevdûiyye*, (Yüksek Lisans Tezi: Câmiatu'l-Ezher, 2018).

<sup>12</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Dîvânü'l-İmâmî's-Şâfiî*, haz. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ty.), 10.

<sup>13</sup> Telmihten üstü kapalı anlatım biçimi demektir.

<sup>14</sup> Hadis metni şu şekildedir: "Sizden kim bir münker görürse onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse lisanıyla düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu da imanın en

sorumluluklar yükleyen<sup>15</sup> hadisler her ne kadar yaşadığımızın toplumla hemhal olmamızı gerektirse de kimilerine karşı uzlete girmemiz, mesafe koymamız yine nebevî bir tavsiyedir. Böyle kimselerin kem sözlerine karşılık vermek, her söylediğine kulak asmak ve onlara cevap vermek zorunda kaldığını düşünmek isabetli bir davranış değildir. Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla şair kendi döneminde böyle deneyimler yaşamış ve hayat ona şu ilkeleri ders vermiştir:

قَلْ بِمَا شِئْتَ فِي مَسَبَّةٍ عَرْضِي      فَسَكُوتِي عَنِ اللَّئِيمِ جَوَابُ  
مَا أَنَا عَادِمٌ الْجَوَابِ وَلَكِنْ      مَا صَهَّرَ الْأَسَدَ أَنْ تَنْحَبَّ الْكِلَابُ

*Onurumu ağzına almak için dilediğini söyle*

*Benim sükûtum aşağılık adama cevaptır;*

*Cevap veremeyecek değilim lakin*

*Köpeklerin havlaması aslana zarar değildir.<sup>16</sup>*

Şair, kendisini haksız yere edepsizce kınayanlara karşı sessiz kalmayı tercih etmektedir. Sessiz kalışı söyleyecek sözü ya da mukabele edecek cesareti olmadığından değildir. Bilakis onu bu sessizliğe sevk eden bir hayat gerçeği vardır. O da aslanlara köpek havlamasının hiçbir zarar vermeyişidir. İmam-ı Şâfiî, herhangi bir açıdan mevkice çok üstün olanların, seviyesiz kimselerin sataşmalarına, dalaşmalarına kulak asmaması gerektiğini aslan/köpek teşbihi ile ders vermektedir. Bu teşbihe göre âlimler ormanların asil kralları olan aslanlar gibidir. Başkalarına hakaret edip aşağılayarak değer kazandığını düşünen kimseler ise değersiz havlayan köpeklerle benzetilmektedir. Şair belki de böyle bir teşbihi “köpek gibiler” şeklinde ifade etmeyi nezaketine uygun görmemiş ve hasımlarını zımnî/kapalı bir dille tezyif etmek istemiştir. İmam-ı Şâfiî’nin bu şiirinde nezaket gereği olarak - köpek lafzından dolayı- teşbih-i zımnî’ye başvurduğu düşüncemizi teyit eden şu şiirdir:

يُخَاطِبُنِي السَّفِيهُ بِكُلِّ قُبْحٍ      فَأَكْرَهُ أَنْ أَكُونَ لَهُ مُجِيبًا  
يَزِيدُ سَفَاهَةً فَأَزِيدُ حِلْمًا      كَعُودٍ زَادَهُ الْإِحْرَاقُ طِيبًا

zayıf mertebesidir.” Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavûd, (Beyrut: Muesesetu’r-risâle, 1988), 1/542

<sup>15</sup> Hadis metni şu şekildedir: “Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Edebu’l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût: Dâru’l-beşâir, 1989), “el-Abdu Râin”, 81 (No. 206).

<sup>16</sup> Şâfiî, *Dîvân*, 30.

*Kıt akıllı tüm çirkinliği ile benimle konuşur;*

*Ben ise ona muhatap olmak istemem.*

*Onun kafasızlığı artar benim de yumuşaklığım;*

*Ûd ağacının daha da güzel kokmasını sağlayan ateş gibi.<sup>17</sup>*

Burada da görüldüğü gibi şair döneminin düşük karakterli gördüğü insanları ile imtihan edildiğini düşünüp bir şekilde müteselli olmaya çalışmaktadır. Onların kaba saba davranışları ve şair aleyhinde ileri geri konuşmaları karşısında karşılık vermemeyi çözüm olarak bulmuştur. Böyle kimselerin dillerinden gelen ezaya sabretmek elbette karşılıksız kalacak değildir. Şair onların haset, dedikodu ve kınamalarına mukabele etmeyip muhatap olmadığında kendisini yakıldığı zaman güzel koku veren Ûd ağacına benzetmektedir. Bu ağaç Araplar için son derece çekici gelen bir kokunun kaynağıdır. Parfümeri sektöründe açık ara önde giden bu koku esans ve misk olarak satışa sunulmaktadır ve özellikle de körfez Arapları tarafından tercih edilmektedir. Bir gelenek olarak körfez Arapları, Ûd denilen ağacın dallarını yakarak tütsülenmesi sonucu enfes bir koku elde etmektedirler.<sup>18</sup> Şair, düşük seviyeli kimselerin kendisine musallat oluşları karşısında kendisinin, Ûd ağacının dalları gibi daha da olgunlaştığını ve güzel koku yaymak gibi toplum için daha faydalı, daha güvenilir bir şahsiyete kavuştuğunu ifade etmektedir. Burada bir teşbihe başvurulmuştur. Ancak bu teşbih, benzetme edatı olan “kâf” harfinin kullanılmasıyla yapılmıştır. Dolayısıyla teşbih kapalı değil, temsilî olmuştur. Kanaatimizce şairin söz konusu müşebbehi köpeğe benzetmek olduğunda kapalı, kendisini güzel koku veren bir ağacın dalına benzetmek olduğunda ise “temsilî” teşbihe başvurması eskilerin tabiri ile “nezahet-i lisan”dan dolaydır.

Şairin hasımlarını doğrudan hedef almadığını ve onların içine düştüğü sefil hali remiz ve işaretlerle kapalı bir şekilde tasvir ettiğini gösteren başka bir örnek daha vardır:

قَالُوا سَكَتٌ - وَقَدْ حُوصِمْتُ - ؟ قَلْتُ لَهُمْ:      إِنَّ الْجَوَابَ لِبَابِ الشَّرِّ مِفْتَاحُ  
وَالصَّمْتُ عَنْ جَاهِلٍ أَوْ أَحْمَقَ شَرَفٌ      وَفِيهِ أَيْضًا لِبَصُونِ الْعِرْضِ إِضْلَاحُ  
أَمَّا تَرَى الْأُسْدَ تُخَشِي وَهِيَ صَامِتَةٌ؟!      وَالْكَلْبُ يُخَسِي - لِعَمْرِي - وَهُوَ نَبَّاحُ

<sup>17</sup> Şâfiî, *Divân*, 20.

<sup>18</sup> Koku hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şarku'l-ivsât. “el-Ûd abagun şarkî lâ yagîb an sinâati'l-utûr” (4 Ocak 2018), 1. <https://aawsat.com/home/article/1132256/-العود-عقب-الشرقي-لا-يغيب-عن-صناعة-العطور>

*Dediler: Sana husumet besledikleri halde sustun; dedim:*

*Cevap, şer kapısının anahtarıdır.*

*Cahil ya da ahmak olana susmak şereftir;*

*Onda onurunu koruman için ıslah da vardır.*

*Görmez misin aslanlar sessizken ondan korkular;*

*Köpekler ise havlar durur lakin değersizdir.<sup>19</sup>*

Konu bağlamında ilk yer verdiğimiz şiire benzer şekilde burada da şair, cahil addettiği kimselerle muhatap olmayı kendi onuruna münafî görmektedir. Ona bu dersi veren hayat gerçeği yine hayvanlar âleminde. Aslanlar güçlü olmalarına rağmen sessizdir; köpekler ise nispeten çok zayıf ve değersiz olmalarına rağmen havlayıp dururlar. Dikkat edilirse burada da şair teşbihini mufassal olarak değil de yine zımnî bir şekilde yapmıştır.

İmam-ı Şâfiî, ilim yolunda çokça seyahat etmiş, hayatının önemli bir kısmını seyahatle geçirmiştir. Fıkî birikiminin alt yapısını Mekke, Medine, Yemen ve Irak'ta oluşturmuş ve sonrasında ise vefatına kadar yaşadığı Mısır'da bu birikimi geliştirerek görüşlerini derlemiştir.<sup>20</sup> Hatta uzun bir süre Bağdat'ta kaldıktan sonra Mısır'a yerleşmiş ve sosyokültürel açıdan bu iki farklı şehrin yapısına vakıf olmuştur.<sup>21</sup> Dolayısıyla İmam-ı Şâfiî'nin ilmî verimlilik ve zihnî canlılık açısından daha uygun gördüğü husus, ilim ehlinin bir yerde uzun süre kalmamasıdır. Farklı coğrafyalar, yeni kültürler, değişik algı ve anlayışlar ilim erbabının ufkunu açan ve onun genişlik ve derinliğini artıran şeylerdir. Şair hayatına yansıttığı bu düşüncelerini şiir formunda aktarmak istediğinde yine zımnî/kapalı teşbihe başvurmuştur.

إِن سَاحَ طَابَ وَإِن لَّمْ يَجْر لَمْ يَطِبْ  
وَالسَّهْمُ لَوْ لَا فِرَاقُ الْقَوْسِ لَمْ يُصِبْ  
لَمَلَّهَا النَّاسُ مِنْ عَجَمٍ وَمِنْ عَرَبٍ

إِنِّي رَأَيْتُ وَقُوفَ الْمَاءِ يُفْسِدُهُ  
وَالْأَسَدُ لَوْ لَا فِرَاقُ الْعَابِ مَا افْتَرَسَتْ  
وَالشَّمْسُ لَوْ وَقَفَتْ فِي الْفُلْكِ دَائِمَةً

*Görüyorum ki suyun durgun oluşu onun tadını bozmaktadır.*

<sup>19</sup> Şâfiî, *Dîvân*, 42.

<sup>20</sup> Yunus Araz, "İmam Şâfiî'nin Fıkîh Anlayışındaki Değişim", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 52.

<sup>21</sup> Fıkîhta Şâfiî doktrininde bu iki farklı fetvalara "kavl-i kadim, kavl-i cedîd" denilmektedir. Söz konusu içtihat farklılığı hakkında bilgi için bk. Abdurrahman Güneş, "İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Bahar 2019), 169-194.

*Akarsa güzel olur akmazsa kötü.  
Aslanlar ormandan ayrılırsa avlanır.  
Ok yaydan ayrılmazsa hedefinin vuramaz da.  
Güneş eğer sürekli gökyüzünde sabit dursa  
Arap, acem herkes ondan sıkılır.<sup>22</sup>*

Şairin belirttiği gibi uzun süre sabit bir şekilde bekletilmiş sular zamanla mineral zenginliği ve nefasetini yitirmektedir. Yine aslan yattığı ya da yuva edindiği muhitte durdukça avdan mahrum kalmaktadır. Zira diğer hayvanlar aslanı bir hayatî tehdit olarak gördükleri için ondan uzak yaşamaktadırlar. Benzer şekilde ok da yayda takılı durduğu müddetçe hedefe ulaşmak ve isabet etmekten acizdir. Okun hedefine ulaşabilmesi için yayını terk etmesi gerekmektedir. Aynı şekilde yaşamın vazgeçilmez olan Güneş, doğuşundan batışına kadar hep yer değiştirdiği ve gece de gözlerden kaybolduğu için özlenmektedir. Eğer güneş sabit, hareketsiz olsaydı ne doğuşunun ne de batışının güzelliği diye bir şeyden bahsedilmeyecekti. İnsanlar aynı noktada sabitlenmiş hareketsiz güneşi güzel bulmayacak sıkılacaklardı.

Şairin tüm bu anlattıkları, şiirinin başında değindiği “seyahat” maksadını vurgulamak için kullandığı argümanlardır. Aynı muhitte, aynı sosyal ortamda uzun yıllar kalan ilim ehli; tadı kalmamış bayat su, yeni fırsatları kaçırmış aç aslan, hedefine varamamış tembel ok ve hiçbir cazibesi kalmamış donuk manzara gibi olmaktadır. Şair ilim ehlinin uzun süre aynı muhitte yaşamasını doğru bulmadığı düşüncesini, başka bir şiirinde benzer minvalde yine zımnî bir teşbih kullanarak ifade etmektedir. Bu kez yerinden ayrılarak değer bulanlar misk-u amber ve göze çekilen sürme/ismittir.

وَلَا تَكُنْ مِنْ فِرَاقٍ لِأَهْلِ فِي حَرِّقِ	إِرْحَلْ بِنَفْسِكَ مِنْ أَرْضٍ تُضَامُ بِهَا
وَفِي التَّغَرَّبِ مَحْمُولٍ عَلَى الْعُنُقِ	فَالْعَنْبَرِ الْخَامِ رَوْثٌ فِي مَوَاطِنِهِ
تَنْظُرُهُ وَهُوَ مَرِيٌّ عَلَى الطَّرِيقِ	وَالْكُحْلِ نَوْعٌ مِنَ الْأَحْجَارِ
فَصَارَ يُحْمَلُ بَيْنَ الْجَفْنِ وَالْحَدَقِ	لَمَّا تَغَرَّبُ حَازَ الْفَضْلَ أَجْمَعَهُ

*Üzüntü yaşadığın yerlerden çek kendini;  
Yakınlarının ayrılığından dolayı çekme hirkat.  
Zira ham amber yerinde değersiz iken*

<sup>22</sup> Şâfiî, *Dîvân*, 26.

*Gurbete gittiğinde boyunlarda taşınır.  
İsmit ise yollara atılmış gördüğün değersiz bir taştır.  
Gurbete gittiğinde ise değer kazanır  
Gözler ve kirpikler üzerinde taşınır.<sup>23</sup>*

Şiirin vermek istediği mesaj bir önceki dizelerde şairin aktardığı düşünceleri ile tamamen örtüşmektedir. O yüzden tekrara düşmemek ve sözü uzatmamak adına yeniden izaha gerek olmadığını düşünüyoruz. Şair aynı mesajı yine kapalı teşbih kullanarak dile getirmektedir. Yerinde öylece duran amber yerinin terk edip işleme girdiği zaman insanların boyunlarına sürülmekte ve değer katmaktadır. Yer altında kayaların arasında değersiz bir taş olan ismitin maddesi yerinden ayrılıp işlendiğinde sürme malzemesi olarak gözler üzerinde yer almakta ve kişiye güzellik katmaktadır. İlim erbabının durumu da böyle olmalıdır.

“Onlar, dünya hayatının görünen yüzünü bilirler.”<sup>24</sup> âyetinin ifadesiyle insanlar hayatın sadece zahirini, dış yüzünü görmektedirler. Hayatın içyüzünde, olayların derununda ve yaşananların perde arkasında gizli duran yahut dikkat ve teemmülle keşfedilmeyi bekleyen nice hakikat incileri bulunmaktadır. Şair bu duygularını şu dizeleriyle ifade etmektedir:

الدَّهْرُ يَوْمَانِ: ذَا أَمْنٍ وَ ذَا خَطَرٍ      وَالْعَيْشُ عَيْشَانِ: ذَا صَفْوٍ وَ ذَا كَدَرٍ  
أَمَّا تَرَى الْبَحْرَ تَعْلُو فَوْقَهُ جَيْفٌ      وَتَسْتَقِرُّ بِأَقْصَى قَاعِهِ الدُّرُرُ؟!  
وَفِي السَّمَاءِ نُجُومٌ لَا عِدَادَ لَهَا      وَلَيْسَ يَكْسِفُ إِلَّا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ!!

*Felek iki gündür: Biri emniyet ve diğeri tehlike içinde*

*Hayat da ikidir: Biri nimet diğeri de keder.*

*Görmez misin denizin üstü leşlerle dolu*

*Fakat en dibinde inciler oturmuş.*

*Gökyüzünde sayısız yıldız var tutulma olmaz*

*Ama gördüğün güneş ve ay tutulur.<sup>25</sup>*

<sup>23</sup> Şâfiî, *Dîvân*, 104.

<sup>24</sup> er-Rûm, 30/7.

<sup>25</sup> Şâfiî, *Dîvân*, 72.

Şaire göre yaşadığımız hayatın bazı günleri ferah ve mutluluk vermekte bazı günleri ise tam aksine keder ve hüzün getirmektedir. Bu hayatın bize görünen halidir. Hâlbuki olayların perde arkasına girildiğinde ve senaryonun satır aralarına bakıldığında bizi şaşırtacak sırların varlığı yavaş yavaş hissedilecektir. Hayatın bu durumu şairin nazarında denize benzemektedir. Denize bakıldığında suyun üzerinde hayvan leşleri, insan atıkları gibi kötü bir manzara görünse de denizin dibinde inciler, mercanlar gibi nice güzellikler saklıdır. Yine gökyüzüne bakıldığında gördüğümüz ve güzel bulduğumuz ay ve güneş manzaraları zaman zaman küsuf (güneş tutulması) ve husufa (ay tutulması) tutulmakta, gizlenmektedir. Hâlbuki gökyüzünü süsleyen şeyler sadece güneş ve ay mıdır? Onlardan sayıca milyonlarca kat daha fazla yıldızlar gökyüzünde muhteşem şekiller ve güzellikler oluşturmaktadır. Küsuf ve hüsûfa hiç uğramayan yıldızların hareket ve sükûnlarında tefekkür edilse hayranlık verici pek çok güzellikler arz-ı endam edecektir. Öyle ise hayatı sadece bir açıdan değerlendirmek, tek bir siyah noktaya takılıp kalmak hatadır. Şairin, yaşamın kötü gibi görünen olumsuzluklarının öte tarafında saklanmış güzellikleri, denizin dibindeki incilere ve gökyüzündeki yıldızlara benzetmesi görüldüğü gibi burada da zımnî/kapalı bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu suretle şair okuyucusunun hayal gücünü daha etkin kullanmaktadır. Aktarmak istediği bilgileri doğrudan hemen kendisi sunmamakta, şiiri dinleyen ya da okuyan muhatabının aklî melekelerini kullanmasını istemektedir. Diğer taraftan bu tür bir teşbih yöntemi ile şair, birden fazla manalara yorumlanabilecek müteşabihat benzeri sözler söylemiş olmakla ifadelerine anlam zenginliği katmış bulunmaktadır.

Diğer bir şiirde ise şair, insanların başkaları için değer biçerken kimi zaman yanlış ölçütlerle karar verdiğini ifade etmekte ve zımnî olarak bu yanlışlığı eleştirmektedir.

بِفَلْسٍ لَّكَانَ الْفَلْسُ مِنْهُنَّ أَكْثَرًا	عَلَيَّ ثِيَابٌ لَوْ تَبَاعَ جَمِيعُهَا
نُفُوسُ الْوَرَى كَانَتْ أَجَلَّ وَأَكْبَرًا	فِيهِنَّ نَفْسٌ لَوْ تُقَاسُ بِبَعْضِهَا
إِذَا كَانَ عَضْبًا حَيْثُ وَجَّهَتْهُ قَرَى	مَا ضَرَّ نَضْلَ السَّيْفِ إِخْلَاقُ عَمْدِهِ
فَكَمْ مِنْ حُسَامٍ فِي غِلَافٍ تَكْسَرُ	فَإِنْ تَكُنَّ الْأَيَّامُ أَزْرَتِ بَبْرَتِي

*Üzerimde, satılsa bir fels<sup>26</sup> bile etmeyecek değerde kıyafetler var.*

<sup>26</sup> Fels, İslâmîyet'in ilk devirlerinden itibaren basılan bakır veya bronz sikkedir. İbrahim Artuk, "Fels", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12, 309-311.



*Ama o elbiseler içinde bir nefis var ki onlarla kıyas edilse bu nefis hepsinden de değerli çıkacaktır.*

*Kılıcın keskinliğine kınının eskiliği zarar vermez; keskin olduğunda nereye çevirsen keser.*

*Zaman elbisemi eskitse de nice kılıçlar var ki yırtık kınların içindedir.<sup>27</sup>*

Görüldüğü gibi bu dizelerde İmam-ı Şâfiî, insana “insan olma” ayrıcalığını kazandıran şeyin sırtında yüklendiği elbiseler değil içinde taşıdığı ahlâk ve şahsiyet olduğu vurgusunda bulunmaktadır. Sosyal hayatta karşılaştığımız kişilerin dış görünüşleri ve sahip oldukları maddî imkân ve rütbeler üzerindeki elbiseler gibidir. Kılıcın keskinliğine kılıfının yırtık oluşu hiç zarar vermediği gibi insanların şahsiyet ve onurlarına da maddî imkânsızlıkların hiçbir zararı yoktur. Şair burada da görüldüğü gibi kişilere şahsiyet kazandıran ahlâkî değerleri keskin bir kılıca, dış görünüş ve maddî imkânları ise kılıcın keskinliği ile hiçbir alakası olmayan kın ve kılıfa benzetmektedir. Teşbihin unsurlarından herhangi birini açık bir şekilde göremediğimiz için buradaki teşbih de zımnî bir teşbih olmuştur.

### **Sonuç**

Bu çalışmada bir şair olarak Muhammed b. İdrîs’in divanı incelenmiş ve onun şiirlerinde bir söz sanatı olarak zımnî teşbihe sıklıkla başvurmuş olduğu görülmüştür. Kanaatimize göre zımnî teşbih, şairin düşüncelerinin “manzum hikmetli sözler” halinde kalıcılık kazanmasında etkili olmuştur. Zira bu tür bir teşbih anlatılmak istenen mesajı somutlaştırma ve kavratma açısından kolaylık sunmaktadır. Diğer taraftan teşbih unsurlarının gizlenmesi ile de anlama derinlik kazandırmakta ve anlam yelpazesini geniş tutmaktadır. Şairin çoğunlukla didaktik/hikemî şiirleri ihtiva eden divanının sosyal ilişkilere dair olan şiirlerinde başvurduğu zımnî teşbih, içeriğin ikna gücünü artırmaktadır denilebilir.

### **Kaynakça**

- Araz, Yunus. “İmam Şâfiî’nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015).
- Artuk, İbrahim. “Fels”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12, 309-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ateş, Avnullah Enes. *Kur’an Yorumunda Beyan İlmi*. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2018.
- Aybakan, Bilal. “Şâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

<sup>27</sup> Şâfiî, *Dîvân*, 76.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Edebu'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru'l-beşâir, 1989.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 1998.
- Ganâm, Muhammed Fevâz Arsân. "et-Teşbihu'd-dimnî". *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbikiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018): 1-30.
- Güneş, Abdurrahman. "İmam Şâfiî'nin Kavli Kadîm ve Kavli Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Bahar 2019): 169-194.
- Hâşimî, Ahmed. *es-Sihru'l-helâl fi'l-hikmeti ve'l-emsâl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 1988.
- Kazvînî, el-Hatîb Celâluddin Muhammed b. 'Abdirrahmân. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Kızıklı, Zafer. "Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belagatinde Teşbih". *Dini Araştırmalar* 9/27 (Ocak Nisan 2007).
- Koçak, Süleyman. "Kur'an Deyimlerinde Teşbihin Temel Özellikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007): 341-370. *Akademik Araştırma Dergisi*
- Oğuz, Orhan. Dabbagh, Serkut Mustafa. "İmam Şâfi Divanında İlim". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (Mart 2019): 215-223.
- Sârîsî, Omar Abdurrahmân. "et-Teşbihu'd-dimnî ve evveliyyâtuhû fi'ş-şîri'l-Abbâsî el-Mutenebbî nemûzecen". *Mecelletu mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3: 721-748.
- Şarku'l-avsât. "el-Üd abagun şarkî lâ yagîb an sinâati'l-utûr" (4 Ocak 2018), 1. <https://aawsat.com/home/article/1132256/-عن-صناعة-العود-عقب-شرقي-لا-يغيب-عن-صناعة-العود-عقب-الطور>?amp
- Tâdillî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdüsselâm el-Cirûvî. *el-Hamâsetu'l-Mağribiyye*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1991.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Muhtasaru'l-meânî fi'l-belâga*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2016.
- Türk, Muhammed Mûsâ Fethî. *el-Menhecu'n-nebevî fî binâi'l-alakâti'l-ictimâiyye dirasetun mevdûiyye*. Yüksek Lisans Tezi: Câmiatu'l-Ezher, 2018.
- Uzun, Tacettin. "İmam Şâfiî'nin Edebi Kişiliği Üzerine". *Marife* 2/1 (Bahar 2002), 213-218.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânü'l-İmâmi's-Şâfiî*. haz. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ty.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

**MOLLA ABDURRAHMAN el-PENCVÎNÎ VE EDAVÂTU'T-TA'LÎK ADLI MANZÛM FIKIH RİSÂLESİ**

MULLAH ABD AL-RAHMAN AL-PENJWINI AND HIS POETICAL PAMPHLET OF ISLAMIC JURISPRUDENCE TITLED "EDAWAT AL-TA'LÎQ"

**Dr. Öğr. Üyesi Macit SEVGİLİ**

macitsevgili@hotmail.com.tr

ORCID ID: 0000-0001-7568-7511

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı  
Siirt/Türkiye

**Atıf@** Sevgili, Macit. "Molla Abdurrahman el-Pencvînî ve Edavâtu't-Ta'lîk Adlı Manzûm Fıkıh Risâlesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 75-106.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 31 Ekim 2019 / 31 October 2019
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 11 Haziran 2020 / 11 June 2020
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 15 Haziran 2020 / 15 June 2020
<b>Sayı – Issue</b>	: 43
<b>Sayfa / Pages</b>	: 75-106
<b>DOI</b>	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.641082

### Öz

XIX. yüzyılda Süleymaniye muhitinde yaşamış olan Molla Abdurrahman el-Pencvîni (1319/1902), yaklaşık yarım asır boyunca sürdürdüğü ilmî faaliyetleri, aklî ve naklî ilimlerde kaleme aldığı farklı boyut ve muhtevalara sahip otuzu aşkın çalışmasıyla kendi döneminde İslamî ilimlerde iz bırakan önemli bir âlim ve müelliftir. Onun, özellikle fıkıhın evlilik (*nikâh*) ve boşama (*talâk*) konularında oldukça dikkat çekici fetvaları ve çalışmaları bulunmaktadır.

Pencvîni'nin söz konusu çalışmalarından biri, talik/şart edatlarıyla yapılan şartlı boşamaları (*mu'allak talâk*) ele aldığı on yedi beyitlik Arapça manzum risâlesidir (*Edavâtu't-ta'lik*). O, bu risâlesinde, talik/şart edatlarıyla yapılan şartlı boşamalarda boşamanın gerçekleşme zamanı [fevrîlik: derhal/hemen; terâhîlik: geciktirme/sonradan ya da "tekrar" ifade etmesi], yeminli boşama (*yemîn bi't-talâk*), şartlı boşamadan sonra başvuru hül' işlemleri ve bu işlemin şartlı boşamalara etkisi ve şartlı boşamalarda fâiller ve ilgili hükümler gibi konuları işlemiştir.

Pencvîni'nin *Edavâtu't-ta'lik* adlı risâlesi, İslam hukukunun en tartışmalı meselelerinden biri olan şartlı boşamayı konu edinmesi, ta'lik/şart edatlarıyla yapılan boşamaların hükümlerini, -ulaşabildiğimiz kadarıyla- müstakil olarak inceleyen tek manzum çalışma olması ve meseleyi ilmî bir perspektifle ve sistematik bir tarzda irdelemesi açısından dikkate değerdir. Fakihlerin çizgisine muvafık olarak şartlı boşamaların geçerli olduğu görüşünde olan Pencvîni, mensubu olduğu Şâfi'î mezhebi doktrinine bağlı kalarak ta'lik/şart edatlarıyla yapılan şartlı boşamaların hükümlerini gayet özlü bir şekilde aktarmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Abdurrahman, Pencvîni, Edavâtu't-ta'lik, Talâk, Mu'allak talâk,

### Abstract

Mullah Abd Al-Rahman Al Penjwini, who lived in the vicinity of Sulaymaniyah in the 19th century, was an important scholar and author who had a profound impact on Islamic studies with his more than 30 works and his scholarly activities for nearly half a century. His works which had various dimensions and contents were written about both intellectual sciences and Islamic sciences. He had very remarkable fatwas, especially in fields of Islamic jurisprudence such as the marriage (*marriage contract*) and divorce (*talaq*).

Penjwini has a poetical Arabic pamphlet (*Edavat al-Ta'liq*) which consists of seventeen couplets. In this book, Penjwini addresses the conditional divorce issue (*talaq muallaq*), which is expressed by using conditional prepositions during divorce (*talaq*). Moreover, he also examines such issues as (i) the time of divorce in the conditional divorce ["immediate/impulsive/instant (*fewr*)," "subsequent/delayed (*tarakhi*)" or

“repetition (*takrar*)” statements]; (ii) the conditions in “sworn divorce”; the divorce which is caused by the agreement of the husband and wife (*khul'/mukhala'*); (iii) the impact of sworn divorce on the conditional divorce; and (iv) the perpetrator and characteristics of conditional divorce.

As far as we are concerned, Penjwini’s pamphlet, *Edavat al-Taliq*, is the only poetical manuscript that solely examines the provisions of divorces carried out using taliq/conditional prepositions. Since it is about conditional divorce, which is one of the most controversial issues in Islamic law and examines the issue from a scientific perspective and in a systematic manner; it is well worth the attention. In compliance with the scholars of Islamic jurisprudence, Penjwini believed that conditional divorces were valid. Therefore, he has concisely examined the provisions of the conditional divorces carried out by taliq/conditional prepositions, adhering to the doctrine of Shafi’i sect to which he belonged.

**Keywords:** Mulla Abd al-Rahman, Penjwini, *Edavat al-Ta’liq*, Divorce, Conditional Divorce (Talaq al-Muallaq).

### Giriş

Molla Abdurrahman el-Pencvîni (1319/1902), Irak Kürt bölgesine bağlı Süleymaniye havzasında ilmî faaliyetlerini sürdüren ve âdâbu’l-bahs/munâzara, mantık, kelâm, Arap dili ve belağatı, sarf, astronomi, fıkıh ve fıkıh usulü gibi alanlarda irili-ufaklı otuzu aşkın çalışma (telif; hâşiye) kaleme alan velûd bir müelliftir/âlimdir.

Pencvîni’nin fıkha dâir çalışmalarının en hacimli bölümlerini, evlilik (*nikâh*) ve boşamaya (*talâk*) dâir hükümler oluşturmaktadır. Pencvîni’nin boşanmanın hükümlerine dâir çalışmalarından biri, şartlı boşamalar (mu’allak talâk) konusunu işlediği on yedi beyitlik Arapça manzûm risâlesidir. O bu çerçevede, boşamanın şart fiillerine bağlanması konusunu ve buna dâir hükümleri, ta’lik/şart edatlarını (*edavâtu’t-ta’lik*) teker teker ele almak suretiyle gayet akıcı ve özlü bir dille aktarmaktadır. Bu çalışmada Pencvîni’nin hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulacak ve *Edavâtu’t-ta’lik* adlı risâlesinin şekilsel özellikleri tanıtılarak içerik tahlili yapılmaya çalışılacaktır.

### 1. Pencvîni’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

#### 1. 1. Doğum Tarihi ve Yeri

Pencvîni, 1250/1834-1835 yılında Pencvîn beldesinde doğmuştur.<sup>1</sup> Pencvin, günümüzde Süleymaniye şehrine bağlı bir ilçedir. Bazı kaynaklarda

<sup>1</sup> Abdülkerîm Muhammed el-Muderris, *‘Ulemâunâ fî hidmeti’l-‘ilm ve’-d-dîn*, nşr. Muhammed Ali el-Karadağî (Bağdad: Dâru’l-Hurriye, 1983), 278; Muhammed Ahmed Bâbekr, “Mes’eletu cevâzi’l-intikâl li’ş-şeyh Abdurrahmân el-Bîncuvîni dirâse ve tahkîk”, *Suleymâniyye Üniversitesi Dergisi*, B/23 (2008): 127; Sadîk Mahmûd Ahmed, “el-Kısmu’d-

onun doğum tarihi olarak 1244/1828-1829 yılları geçmektedir.<sup>2</sup> Ancak Pencvîni'nin hayatına dâir kaynakların büyük bölümünün benimsediği tarih olması hasebiyle 1250/1834-1835 yılı daha isabetli görünmektedir.

### 1. 2. Adı, Nesebi, Nisbesi ve Lakabı

Pencvîni'nin adı ve nesebi kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Molla Abdurrahman b. Molla Muhammed b. Molla İbrahim b. Molla Ali b. Molla Yusuf b. Molla Aziz b. Molla Abdülkerim b. Seyid Hammad el-Birifkânî.<sup>3</sup> Pencvîni, soyu Hz. Peygamber'e dayanan Şeyh Nureddin Birifkânî'nin torunlarındanır.<sup>4</sup> Yukarıda adı geçen Seyid Hammad, çocuklarının "Seyid" lakabını kullanmalarını istememiş; bunun yerine "Molla" vasfının kullanımına teşvik etmiştir.<sup>5</sup> Bu vasiyet üzerine Pencvîni de "Molla" lakabını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>6</sup> Doğum yeri olmasından ve tedrisat faaliyetlerinin önemli bir bölümünü burada geçirmesinden ötürü kendisi için "Pencvîni" nisbesi kullanılmıştır.<sup>7</sup> Molla Abdurrahman'ın lakabı "Gevre"<sup>8</sup> idi; nitekim büyük bir âlim olduğunu ifade etmek için kendisine "Molla Abdurrahman-ı Gevre" denilmiştir.<sup>9</sup>

dirâsi: hayâtü'l-allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni", [*Hâşiyetu'l-Bîncuvîni 'alâ'l-kadiyyeti'l-meşrûtatî'l-muveccehe*, thk. Sadık Mahmûd Ahmed (Erbîl: Matba'atu Hîvî, 2019), 7; Fâdil Mahmûd, Abdulfettâh Huseyn Suleymân, Muhammed 'Abdullah Ahmed, "el-Kısmu'd-dirâsi: ta'rîf bi's-Şeyh el-'allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni", [*Ta'likâtü'l-'allâme el-Bîncuvîni 'alâ kitâb âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara*], thk. Fâdil Mahmûd, Abdulfettâh Huseyn Suleymân, Muhammed Abdullah Ahmed (Suleymaniyye: Matba'atu Kâro, 2019), 12; Ahmed Molla Ebû Bekr Molla Tâhir el-Bahreki, "el-Kısmu'd-dirâsi: tercemetü'l-'allâme Molla Abdurrahman Muhammed el-Bîncuvîni", [*Hâşiyetu'l-Bîncuvîni 'alâ 'Hâşiyetu 'Abdullâh el-Yezdî' el-musemmâ bi't-Tuhfeti'l-Şâhcâniyye ve 'alâ metn 'Tehzîbu'l-mantik'*], thk. Ahmed Molla Ebû Bekr Molla Tâhir el-Bahreki (Tahran: Matba'atu Tahran, 2019), 15.

<sup>2</sup> Bk. Emin Zeki Beg, *Meşâhîre Kürd* (Ankara: Özge Yayınları, 2005), 236.

<sup>3</sup> Muderris, *Ulemâunâ*, 280; Ahmed el-Bahreki, "Tercemetü'l-'allâme Molla Abdurrahman Muhammed el-Bîncuvîni", 15. Pencvîni'nin "Molla Celal", "Molla Esad" ve "Molla Ahmed" adında üç oğlu bulunmaktaydı. Bk. Muderris, *Ulemâunâ*, 280. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletü cevâzi'l-intikâl", 129.

<sup>4</sup> Bunların soyu, Musa Kâzım yoluyla Hz. Hüseyin'e ulaşır. Bk. Sadık Mahmûd, "Hayâtü'l-'allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni", 7; Muderris, *Ulemâunâ*, 280; Fâdil Mahmûd vd., "Ta'rîf bi's-Şeyh el-'allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni", 12; Ahmed el-Bahreki, "Tercemetü'l-'allâme Molla Abdurrahman Muhammed el-Bîncuvîni", 15.

<sup>5</sup> Muderris, *Ulemâunâ*, 280.

<sup>6</sup> Muderris, *Ulemâunâ*, 280. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletü cevâzi'l-intikâl", 129.

<sup>7</sup> Bâbekr, "Mes'eletü cevâzi'l-intikâl", 127.

<sup>8</sup> "Gevre", Kürtçe'nin Sorani lehçesinde "büyük" anlamına gelmektedir.

<sup>9</sup> Bâbekr, "Mes'eletü cevâzi'l-intikâl", 127; Sadık Mahmûd, "Hayâtü'l-'allâmeti'l-Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni", 7.

### 1. 3. İlmî Kişiliği

Pencvînî, İslâmî ilimlerde yetkin hocalardan almış olduğu din eğitimi, kesintisiz bir şekilde sürdürdüğü tedrisât faaliyetleri, vermiş olduğu fetvaları ve kaleme almış olduğu eserleriyle ilim dünyasına ciddi katkılar sunmuştur. Son devrin üretken âlimlerinden Abdülkerim Muderris (2005),<sup>10</sup> kendisi hakkında “büyük muhakkik bir âlim; asil (*nebil*) mudakkik bir fâzıl; üstadların üstadı (*ustâzu’l-esâtize*)” nitelendirmelerinde bulunmaktadır.<sup>11</sup> Bu noktada ilmi kişiliğinin oluşumuna katkı sağlayan hocalarına, ders verdiği talebelerine ve kaleme aldığı eserlerine değinmek yararlı olacaktır.

#### 1. 3. 1. Eğitimi: Ders Aldığı Hocaları

Pencvînî, tahsilini Osmanlı Şark medreselerinde takip edilen sisteme uygun bir şekilde yapmıştır. O, ilk eğitimini babası Molla Muhammed’ten almış; babasından *Sa’dullah el-kebir*<sup>12</sup> adlı eseri okuyuncaya kadar beldesinden ayrılmamıştır.<sup>13</sup> Bu aşamadan sonra Süleymaniye şehrine gitmiş ve orada Molla Abdulkâdir b. Molla Abdullah Şeyhmârî’den (1307/1889-1890)<sup>14</sup> *el-Cami*<sup>15</sup> adlı eseri okumuştur.<sup>16</sup> Akabinde Çavmar’a gidip müftü Molla Ahmed b. Molla Mahmûd’un yanında (1288/1871-72)<sup>17</sup> Abdulğafûr Lârî,<sup>18</sup> İsmâuddîn<sup>19</sup> gibi *Cami* hâşiyeleri ve birtakım mantık risâleleri okumuştur.<sup>20</sup> Daha sonra Senendec şehrine gidip orada Molla

<sup>10</sup> Muderris hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Muderris, Abdülkerim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), Ek-2: 335-337.

<sup>11</sup> Muderris, *‘Ulemâunâ*, 280.

<sup>12</sup> Kitabın adı *Hakâiku’d-dekâik*’tir. Zemahşerî’nin *Unmûzec fi’n-nahv* adlı kitabının şerhidir. Müellifi, Muhammed b. Sadullâh b. Muhammed el-Berde’dir. Bk. Muhammed Sadık Hamidi, “Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının Islah Önerisi”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları: 2013), 320-321.

<sup>13</sup> Muderris, *‘Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bkz. Bâbekr, “Mes’eletu cevâzi’l-intikâl”, 128.

<sup>14</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Bâbekr, “Mes’eletu cevâzi’l-intikâl”, 130-131.

<sup>15</sup> Medrese talebeleri arasında “Molla Cami” veya sadece “Cami” olarak meşhur olan bu kitabın adı “*el-Fevâidu’d-Diyâiyye*”dir. Müellifi Abdurrahman b. Ahmed el-Cami’dir (v. 1492). Bu kitap, İbn Hâcib’in *el-Kâfiyye*’sinin şerhidir. Bk. Hamidi, “Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti”, 321. Geniş bilgi için bk. İbrâhîm el-Harrânî, *Tuhfetu’l-ihvân el-medresiyye fi terâcim ba’di musanniff’l-kutubi’d-dirâsiyye* (y.y.: y.y., 1427), 81-85.

<sup>16</sup> Muderris, *‘Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bk. Bâbekr, “Mes’eletu cevâzi’l-intikâl”, 128.

<sup>17</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Bâbekr, “Mes’eletu cevâzi’l-intikâl”, 130.

<sup>18</sup> Abdulğafûr b. Salâh el-Lârî (ö. 1506-1507) ve hâşiyesi hakkında geniş bilgi için bk. Harrânî, *Tuhfetu’l-ihvân*, 155-157; Hamidi, “Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti”, 322.

<sup>19</sup> İsmâuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arab Şâh el-İsferâyînî (ö. 1538) ve hâşiyesi hakkında geniş bilgi için bk. Harrânî, *Tuhfetu’l-ihvân*, 131-134; Hamidi, “Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti”, 322.

<sup>20</sup> Muderris, *‘Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bk. Bâbekr, “Mes’eletu cevâzi’l-intikâl”, 128.

Muhammed'ten *Hâşiyetu 'Abdullâh el-Yezdî*'yi ve münâzara (*âdâbu'l-bahs*) dersleri almıştır.<sup>21</sup> Akabinde Turcân'a gidip Molla Ali b. Molla Muhammed Kızılıcî'den (1296/1878-79)<sup>22</sup> *Şerhu'ş-Şemsiyye*,<sup>23</sup> *Şerhu'l-Metâli*<sup>24</sup> ve bazı Şâfiî fıkıh kitapları okumuştur.<sup>25</sup> Daha sonra Hevrâmân mıntıkasında bulunan Nûdşeh köyüne gidip orada Molla Ahmed b. Molla Abdurrahman Nûdşehî'den (1302/1884-1885) kelâm, astronomi (*hey'et*) ve fıkıh dersleri aldı.<sup>26</sup> Daha sonra Revândûz kasabasına gitti. Orada Molla Ömer b. Ahmed Haylânî'den<sup>27</sup> felekiyyât ve *Şerhu'l-Ceğmînî*'yi okudu.<sup>28</sup> Tekrar Turcân'a döndü. Burada Molla Ali Kızılıcî'den Beyân, Bedî ve matematik (*riyâdiyyât*) dersleri aldı.<sup>29</sup> Ayrıca Seyyid Hasan b. Seyyid Abdulkâdir Çorî'den (1322/1904-1905)<sup>30</sup> *'Abdulkâdir Şerhu'ş-Şemsiyye*<sup>31</sup> adlı kitabı okudu. Seyyid Hasan, o vakitler Molla Ali'nin talebesiydi.<sup>32</sup> Almış olduğu eğitiminin sonunda Pencvîni, icâzetini Molla Ali Kızılıcî'den almış; aklî ve naklî ilimlerde ders vermek üzere doğduğu yer Pencvîni'ye geri dönmüştür.<sup>33</sup>

<sup>21</sup> Muderris, *'Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 128.

<sup>22</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Abdullah el-Bîncuvîni, "el-Kısmu'd-dirâsi: hayatu'l-'allâme el-Kızılıcî ve mekânetuhu'l-'ilmiyye", [el-'allâme Molla Ali el-Kızılıcî, *Risâle eczâi'l-kadiyye*], thk. Muhammed Abdullah el-Bîncuvîni (Tahran: Matba'atu Tahran, 2019), 11-20; Muderris, *'Ulemâunâ*, 398; Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 130.

<sup>23</sup> Tam adı *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye*'dir. Müellifi Kutbeddîn er-Râzî'dir (ö. 1365). Bu eser, Alî b. Ömer el-Kazvîni'nin (ö. 1277) *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye* adlı metnin şerhidir. Bk. Harrânî, *Tuhfetu'l-ihvân*, 158-161; Hamidi, "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti", 322.

<sup>24</sup> Eserin adı *Şerhu Metâli'l-envâr*'dir. Müellifi, Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî'dir (ö. 1349). Eser, Sirâceddîn el-Urmevî'nin (ö. 1283) mantık ilmine dâir *Metâli'u'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. Geniş bilgi için bk. Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 509-510.

<sup>25</sup> Muderris, *'Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 128.

<sup>26</sup> Muderris, *'Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 128.

<sup>27</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 130.

<sup>28</sup> Muderris, *'Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 128.

<sup>29</sup> Muderris, *'Ulemâunâ*, 278. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 128.

<sup>30</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Muderris, *'Ulemâunâ*, 165; Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 130.

<sup>31</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1423), Kutbeddîn Râzî'nin (ö. 1365) *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye* adlı eserine bir hâşiyeye yazmıştır. Muhtemelen yukarıda adı geçen eser, Abdulkâdir Siyalkûtî (ö. 1656) tarafından Cürçânî'nin söz konusu hâşiyesi üzerine yapılan bir çalışmadır. Bk. Ferruh Özpılavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 29. *Şemsiyye* risâlesinin şerhleri hakkında geniş bilgi için bk. Özpılavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 26-29.

<sup>32</sup> Muderris, *'Ulemâunâ*, 278-279.

<sup>33</sup> Muderris, *'Ulemâunâ*, 279. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 128.



Pencvînî, kırk yaşlarındayken Süleymaniye'ye gidip Nakîb mescidinde müderrislik yapmış; ancak bir süre sonra orada kalmak istememiş ve Pencvîn'e geri gelmiştir.<sup>34</sup> Onun Süleymaniye'den Pencvîn'e dönüş sebebi olarak, Süleymaniye'nin havasından hoşlanmaması ve doğal güzelliğiyle bilinen Pencvîn'de yaşamayı arzu etmesi gösterilir.<sup>35</sup>

### 1. 3. 2. Talebeleri

Birçok talebe Pencvînî'den ders almıştır. Kendisinden icâzet alanlardan bazıları şunlardır: Molla Huseyn b. Hâcc Halîfe Pîrût Piskendî (1948);<sup>36</sup> Molla Reşid Beg b. Fettâh Beg Bâbânî (1943);<sup>37</sup> Molla Said Ağcalarî; Kıfri müftüsü Molla Said Siveylî (1922);<sup>38</sup> Molla Fettâh Hutî; Molla Azîz Rûhzâdî; Molla Abdulaziz b. Suleymân Binâvesuhtî (1919).<sup>39</sup>

### 1. 3. 3. Eserleri

Pencvînî, sadece naklî ilimleri öğrenmekle kalmamış; astronomi ve matematik gibi müspet ilimlerde de çeşitli dersler almış ve bu alanda yazılan bazı kitaplara muttali olmuş; netice itibarıyla nitelikli eserler ve hâşiyeler kaleme almıştır. Aklî ilimlerde de kıymetli eserler telif etmiştir.<sup>40</sup> Eserlerinin çoğu el yazması olup çok azı matbudur.<sup>41</sup> Pencvînî'nin şu eserlerinden bahsedilmektedir:

*el-Fetâva'l-fıkhiyye, Risâle fi'l-kadiyyeti'l-meşrûtati'l-muvecccehe,*<sup>42</sup>  
*Hâşiye 'alâ Sa'dullah el-kebîr; Hâşiye 'alâ Husâm kâtî; Hâşiye 'alâ Fennârî;*  
*Hâşiye 'alâ 'Abdullah el-Yezdî fi'l-mantık;*<sup>43</sup> *Hâşiye 'alâ Tehzîbu'l-mantık;*

<sup>34</sup> Muderris, 'Ulemâunâ, 279; Ahmed el-Bahreki, "Tercemetu'l-'allâme Molla Abdurrahman Muhammed el-Bîncuvînî", 16.

<sup>35</sup> Bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 128.

<sup>36</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Muderris, 'Ulemâunâ, 176-77; Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 133.

<sup>37</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Muderris, 'Ulemâunâ, 207-208; Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 133.

<sup>38</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Muderris, 'Ulemâunâ, 225; Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 133-134.

<sup>39</sup> Bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Muderris, 'Ulemâunâ, 398; Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 135.

<sup>40</sup> Örnek olarak bk. Muderris, 'Ulemâunâ, 279-280.

<sup>41</sup> Bk. Sadîk Mahmûd Ahmed, "Hayâtu'l-'allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvînî", 9.

<sup>42</sup> Eser ve eserin içeriği için bk. Molla Abdurrahman el-Bîncuvînî, *el-Kadiyyetu'l-meşrûtati'l-muvecccehe*, thk. Sadîk Mahmûd Ahmed (Erbîl: Matba'atu Hîvî, 2019).

<sup>43</sup> Eser ve eserin içeriği için bk. Molla Abdurrahman el-Bîncuvînî, *Hâşiye 'alâ "Hâşiye 'Abdullâh el-Yezdî" el-musemmâ bi't-Tuhfeti'l-Şâhcâniyye ve 'alâ metni "Tehzîbu'l-mantık"*, thk. Ahmed Molla Ebû Bekr Molla Tâhir el-Bahreki (Tahrân: Matba'atu Tahrân, 2019).

*Hâşiye 'alâ Gelenbevî şerhu İsağôcî; Hâşiye 'alâ Gelenbevî fî âdâbi'l-bahs,*<sup>44</sup>  
*Hâşiye 'alâ Gelenbevî el-Burhân; Hâşiye 'alâ şerhi'ş-Şemsiyye; Hâşiye 'alâ şerhi'l-akâ'idî'n-Nesefiyye; Hâşiye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî; Hâşiye 'alâ tehzîbi'l-  
kelâm ve şerhuh Takrîbu'l-merâm; Hâşiye 'alâ Cem'l-cevâmi'; Hâşiye 'alâ Lubbi'l-usûl; Hâşiye 'alâ Aksa'l-emânî fî'l-belâğ; Hâşiye 'alâ şerhi'l-Cağmînî;  
Hâşiye 'alâ teşrîhi'l-eflâk fî'l-hey'et; Hâşiye 'alâ'l-Muhtesar; Hâşiye 'alâ'l-Mutavvel; Hâşiye 'alâ şerhi'l-Metâli'; Hâşiye 'alâ şerhi'l-Mekâsid; Risâle fî tahkîki'l-  
kelâmi'n-nefsî li'l-Bârî subhâneh ve teâlâ.*<sup>45</sup>

#### 1. 4. Vefat Yeri ve Tarihi

Kaynaklara göre Pencvîni, 1319/1902 yılında, Zilkade ayının bir cuma gecesi; yatsı namazından sonra Pencvîn beldesinde vefat etmiştir.<sup>46</sup> Dini hizmetlerini yürüttüğü Paşa câmiinin<sup>47</sup> bir odasında, Cuma namazından önce sabah vakti defnedilmiştir.<sup>48</sup> Mezarı günümüzde bilinmekte olup ziyaret edilmektedir.<sup>49</sup>

#### 2. Risâlenin Şekil Özellikleri ve İçerik Tahlili

İslam hukukunun boşamayla ilgili hükümleri, hayatın gerçekleriyle iç içe olduğundan ötürü bütün dönemlerde ilgi odağı olmuş ve toplumun gündeminden hiçbir zaman düşmemiştir. Aile kurumunun dağılmasının yol açacağı olumsuz sonuçların bilincinde olan fakihler, boşamaya dâir hükümlere kafa yormuş ve bu sahada önemli eserler kaleme almışlardır. Bilhassa bidî talâkın geçerli olup olmadığı; bir mecliste kullanılan üç talâkın bir talâk mı sayılacağı yoksa üç talâk mı sayılacağı; şartlı boşamaların muteber olup olmadığı; yeminli boşamaların geçerli addedilip addedilmediği; şâhitsiz yapılan boşamaların muteber olup olmadığı gibi meseleler etrafında güncelliğini koruyan şiddetli tartışmalar cereyan etmiş ve bu meyânda önemli çalışmalar yapılmıştır.

Pencvîni'nin yaşadığı toplumda, boşamalara sıkça başvurulduğu ve bu doğrultudaki sözlü tasarrufların hukukî neticelerinin merak edilip

Abdullah el-Yezdî'nin kısa biyografisi için bk. Ahmed el-Bahrekî, "el-Kısmu'd-dirâsî: Tercemetu'l-muhaşşî el-'allâme Molla Abdullah el-Yezdî", 12-14.

<sup>44</sup> Eser ve eserin içeriği hakkında geniş bilgi için bk. Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni, *Kitâbu âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara*, thk. Fâdil Mahmûd, Abdulfettâh Huseyn Suleymân, Muhammed Abdullah Ahmed (Suleymaniyye: Matba'atu Kâro, 2019).

<sup>45</sup> Muderris, *Ulemâunâ*, 279-280. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 135.

<sup>46</sup> Muderris, *Ulemâunâ*, 280. Vefat yılı için ayrıca bk. Emin Zeki Bey, *Meşâhîre Kürd*, 236.

<sup>47</sup> Bk. Fâdil Mahmûd vd., "Ta'rîf bi'ş-şeyh el-'allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni", 14.

<sup>48</sup> Muderris, *Ulemâunâ*, 280. Ayrıca bk. Bâbekr, "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl", 129.

<sup>49</sup> Ahmed el-Bahrekî, "Tercemetu'l-'allâme Molla Abdurrahman Muhammed el-Bîncuvîni", 16.

sorulduğu/soruşturulduğu (*istiftâ'*) görülmektedir.<sup>50</sup> Nitekim bu dönemde, eşler arasında vuku bulan anlaşmazlıklara çözüm önerilerinin geliştirildiği ve bu çözüm önerilerinin derlendiği fetvâ mecmuaları oluşturulmuştur.<sup>51</sup> Pencvînî'nin, toplumun hassasiyetlerine ve beklentilerine kayıtsız kalmayarak, "şartlı boşama" konulu böyle bir risâle yazmış olması dikkate değerdir.

Konuyla ilgili referanslarımız, -genelde- birtakım klasik fıkıh kitapları; -özelde- ise ahvâl-i şahsiyye türü bazı eserlerdir.<sup>52</sup> Türkiye'de konuyla ilgili çalışmalar oldukça sayılıdır.<sup>53</sup> Arap dünyasında yapılan modern birtakım makaleler de çalışmamızın kaynakları arasında yer almıştır.<sup>54</sup> Bunlar arasında özellikle 'Umûş'un "Ba'du edavâtî's-şart ve eseruhâ fi ahkâmî't-talâk" adlı makalesi<sup>55</sup> önemlidir; zira bu makalede, Pencvînî'nin risâlesine benzer şekilde, şart edatlarının boşamanın hükümlerine etkisi işlenmiştir. Şu hususlar Pencvînî'nin risâlesini farklı kılmaktadır: Makalede "in" [إن], "izâ" [إِذَا], "metâ" [مَتَى], "eyyu" [أَيُّ] ve "kulle mâ" [كُلَّمَا] olmak üzere sadece beş şart/talîk edatına değinilmiş, risâlede ise -aşağıda geleceği üzere- on yedi tane şart edatına değinilmiştir; makale nesir, risâle manzumdur; risâledeki konular makaleye göre daha kapsamlı ve ayrıntılıdır.

<sup>50</sup> Nitekim -hemen aşağıda geleceği üzere- Pencvînî, söz konusu risâlesini, kendisine yöneltilen bir soruya karşılık kaleme almıştır.

<sup>51</sup> Meselâ bk. *el-Fetâvâ'l-İrâkiyye el-ma'rûfe "Cevâhiru'l-fetâvâ" -Hayru'z-zâd fi'l-irşâd-* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1434/2013), 3 cilt. Abdülkerîm Müderrîs, bu fetvâ mecmuasını, bölgesinde bulunan bazı âlimlerin görüşlerini tedvin etmek ve bunlara birtakım fetvâlar eklemek suretiyle hazırlamıştır.

<sup>52</sup> İbn Teymiyye'nin; Takiyyuddin Subkî'nin, kendisine yönelttiği itirazlara reddiye niteliğinde kaleme almış olduğu eseri, bu bağlamda zikretmek gerekir. Bk. Ahmed b. 'Abdulhalîm b. 'Abdusselâm İbn Teymiyye, *er-Redd 'alâ's-Subkî fi mes'ele'ti ta'likî't-talâk*, thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Mezrû' (Mekke: Dâru 'Alemlî'l-Fevâid, 2013).

<sup>53</sup> Bu noktada Kâşif Hamdi Okur'un "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi" adlı makalesinden istifade ettik. Bk. Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.

<sup>54</sup> Bu makalelerden bazıları şunlardır: Zekûlî, 'Alî Mahmûd, "et-Talâku'l-mu'allak: mefhûmuh ve eseruh fi'l-fikhi'l-İslâmî", *el-Mecelletu'l-Urduniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 5/1 (2009), 47-59; Sâcide Tâhâ Mahmûd, "et-Talâku'l-mu'allak: mâhiyyetuh ve tekyîfuhû'l-fikhî ve'l-kânûnî", *Mecelletu kulliyeti't-terbiyye li'l-benât* 25/2 (2014), 337-348; Sâil Emâre, "et-Talâk gayru'l-muneccez beyne's-şerî'a ve kavânîni'l-ahvâlî's-şahsiyye fî Filistîn ve ba'di'l-bilâdi'l-'Arabiyye", *Mecelletu camî'ati'n-necâh li'l-ebhâs "el-'ulûmu'l-insâniyye"* 27/2 (2013), 349-382.

<sup>55</sup> Makale için bk. Muhammed Mahmûd el-'Umûş, "Ba'du edavâtî's-şart ve eseruhâ fi ahkâmî't-talâk dirâse mukârene", *Dirâsât 'ulûmu's-şerî'a ve'l-kanûn* 43/2 (2016), 620-642.

Risâlenin şekil özellikleri kapsamında, “risâlenin yazılış nedeni”, “risâlenin nüshaları ve özellikleri” ile “risâlenin kaynakları” konuları; risâlenin içerik tahlili kapsamında ise “boşama (*talâk*) ve kısımları” ile “şartlı boşamalar (*mu'allak talâk*)” konuları irdelenecektir.

## 2. 1. Risâlenin Yazılış Nedeni

Risâlenin matbû nüshasının başında yer alan ibareye göre Pencvîni, risâlesini boşamalarda “ta'lik edatları” ve “bu edatların hükümleri”ne dâir kendisine yöneltilen bir soruya karşılık olarak yazmıştır.<sup>56</sup> İlgili ibare şöyledir:

سئل عن أدوات التعليق وأحكامها فأجاب:

Pencvîni, ilgili soruya, başında şu iki beyitin bulunduğu söz konusu risâlesiyle cevap vermiştir:

أداة تعليق إذا؛ إن؛ من؛ وما؛ متى؛ متى ما؛ أي؛ أين؛ أينما  
مهما؛ وأياما؛ وكيف؛ كيفما؛ حيث؛ وحيثما؛ وإذما؛ كلما<sup>57</sup>

Buna göre on yedi tane ta'lik edatı bulunmaktadır.<sup>58</sup> Bu edatlar şunlardır:

إذا، إن، من، ما، متى، متى ما، أي، أين، أينما، أياما، كيف، كيفما، حيث، حيثما،  
إذما، كلما

Şunu belirtmeliyiz ki Pencvîni; Remlî, Hatîb Şirbînî gibi fakihlere muvafık olarak “ta'lik edatları” tabirini, “iki fiili cezm eden edatlar” şeklinde betimlenen “şart edatları”<sup>59</sup> tabirinden daha geniş anlamda kullanmıştır. Söz

<sup>56</sup> Bk. Molla Abdurrahman Bîncvîni/Pencvîni, “Edavâtu't-Ta'lik”. (Abdulkerîm Muderrîs'in “*el-Fetâvâ'l-İrâkiyye*” *el ma'rûfe “Cevâhiru'l-fetâvâ”/“Hayru'z-zâd fi'l-irşâd*” adıyla derlediği fetvalar içerisinde. 3 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2013), 3: 316. Remlî'nin *Nihâye* adlı eserinin muhaşşisi Şebrâmellisî'nin aktardığına göre İbnu'l-Verdî'ye “ta'lik edatları”na dâir bir soru yöneltilmiş; İbnu'l-Verdî ilgili soruya şu beyitlerle cevap vermiştir:

كلما للتكرار وهي ومهما  
للتراخي مع الثبوت إذا لم  
أضمان والكل في جانب النبي  
لفور لا إن فذا في سواها  
إن إذا أي من متى معناها  
يك معها إن شئت أو أعطاه

Bk. Nûreddîn b. Alf eş-Şebrâmellisî, *Hâşiyetu's-Şebrâmellisî* (Remlî'nin *Nihâyetu'l-muhtâc* adlı eseriyle birlikte, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 7: 22.

<sup>57</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-Ta'lik”, 316.

<sup>58</sup> Bk. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şihâbuddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 6: 405; Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2006), 8: 108-109.

<sup>59</sup> Nahiv kitaplarında şart edatlarının on bir tane olduğu belirtilir. Bu edatlar için bk. Abdurrahmân el-Mekûdî, *Şerh 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (İbn Hamdûn b. Hâcc'ın *Hâşiyetü 'alâ*

gelimi Pencvînî, illet ifade eden (*ta'liliyye*) "haysu" [حيث], zaman açısından umum bildiren "metâ" [متى], mekan açısından umum bildiren "eyne" [أين] ve "haysumâ" [حيثما] gibi edatları da<sup>60</sup> "ta'lik edatları" kapsamında değerlendirmiştir.<sup>61</sup> Bu tür edatların büyük bölümünün, şart manası ifade etmesinden ve ilgili çalışmalarda konunun, daha ziyade "şart edatları" çerçevesinde ele alınmasından hareketle, biz de makalemizde "ta'lik edatları"nın yanı sıra "şart edatları" tabirini kullanmayı uygun gördük.

Fakîhler; ta'lik/şart edatlarının, boşama hükümlerine etkisinin keyfiyeti hakkında ihtilaf etmişlerdir.<sup>62</sup> Pencvînî, söz konusu etkinin boyutlarını, Arapça olarak toplam on yedi beyitte açıklamıştır. Bu beyitlerde, konuyu son derece akıcı ve sade bir üslupla işlemiştir.

## 2. 2. Risâlenin Nüshaları ve Özellikleri

Ulaşabildiğimiz kadarıyla biri el yazma (*mahtût*); diğer ikisi, basılı (*matbû*) birer kitap içerisinde olmak üzere risâlenin toplam üç nüshası bulunmaktadır. Her üç nüshada da Pencvînî'ye ait olduğu anlaşılan birtakım hâşiyeler/ta'likler yer almaktadır. Bu nüshalar ve özellikleri kısaca şöyledir:

- Mahtût nüsha, Abdulkerim Müderris tarafından 1348/1929-1930 tarihinde istinsâh edilmiştir. Risâlenin metni, iki varaktan müteşekkildir. İlk sayfada sekiz beyit; ikinci sayfada dokuz beyit bulunmaktadır. İkinci sayfanın sonuna "ketebe" kaydı olarak şu not düşülmüştür:

قد تم ما ألفه المولى بينجويني نور الله ضريحه آمين يا رب العالمين في ١٣٤٨  
وصلى الله على محمد وآله أجمعين

Mevlâ[mız] Bîncuvînî'nin telif ettiği eser[in istinsâhı],  
1348/1929-1930 [tarihin]de tamamlandı. Allah, kabrini nurlandırın.  
Âmin ey âlemlerin Rabbi. Allah, Muhammed ve bütün âline salât  
etsin.

*Şerhi'l-Mekûdî* adlı eseriyle birlikte, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 2: 160. Bu şart edatlarından bir bölümünün sonuna "ma" [ما] harfi eklenebilmektedir. Bk. İbn Hamdûn b. Hâcc, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mekûdî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 2: 162. Bu durumda şart edatlarının sayısı on bir taneden daha fazla olmaktadır.

<sup>60</sup> Bk. Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rife me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Sıdkî el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 3: 402.

<sup>61</sup> İlginçtir ki fakîhler, "eyyâne" [أيان] ve "ennâ" [أنى] şart edatlarını, ta'lik edatları arasında zikretmemektedir. Meselâ bk. Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 19; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 109. Pencvînî de bu hususta söz konusu fakihlere tâbi olmuştur.

<sup>62</sup> 'Umûş, "Ba'du edavâti'ş-şart ve eseruhâ fî ahkâmi't-talâk", 638.

Bu iki sayfaya ilâveten; müellife ait risâle haşiyelerinin sarktığı üçüncü bir sayfa daha bulunmaktadır. Üçüncü sayfanın sonunda ise şu kayıt düşülmüştür:

“تمت حرره عبد الكريم”: “[Kitâbet] tamamlandı; [eseri] Abdülkerîm tahrir etti.”

- Diğer iki matbû nüsha ise, yine Abdülkerîm Müderris'in; Pencvîni'nin de dâhil olduğu ileri gelen bazı âlimlerin, fıkıhın çeşitli meselelerine dâir görüşlerini derlediği fetvâ mecmûaları içerisinde yer almaktadır. Müderris, söz konusu fetvâları tedvin etmiş, bunları fıkıh konularına göre tasnif etmiş ve yer yer eklemeler yapmıştır. Bu matbû eserlerin künye bilgileri sırasıyla şöyledir: (1) Abdülkerîm el-Muderris, *Cevâhiru'l-fetâvâ -Hayru'z-zâd fi'l-irşâd li ulemâina'l-kirâm tayyebellahu serâhum-* (Bağdat: Matba'atu dari'l-basrî, 1389/1969), 3 cilt. (2) Abdülkerîm Muhammed el-Muderris, *el-Fetâva'l-İrâkiyye el-ma'rûfe "Cevâhiru'l-fetâvâ" -Hayru'z-zâd fi'l-irşâd-* (Beyrut: Dâru ihyâit-turâsi'l-Arabî, 1434/2013), 3 cilt. (Yukarıda belirtildiği gibi Abdülkerim Müderris, bu kitapta ileri gelen âlimlerin görüşlerini derlemiş, bunları tasnif edip birtakım fetvâlar ilâve etmiştir). Bu çalışmamızda biz, matbû ikinci eseri baz alıp kullanacağız.

### 2. 3. Risâlenin Kaynakları

Pencvîni'nin risâlesinin temel kaynakları şunlardır: Fürû' alanında Nevevi'nin (676/1277) *Minhâcu't-tâlibîn'i*; Zekeriyâ Ensârî'nin (926/1520) *Şerhu menhecit-tullâb'ı*; İbn Hacer Heytemî'nin (974/1567) *Tuhfetu'l-muhtâc'ı* ile *Fetâvâ'sı*; Hatîb Şirbînî'nin (977/1570) *Muğnî'l-muhtâc'ı*; İbn Kâsım Abbâdî'nin (994/1586) *Tuhfe hâşiyesi*; Şemseddîn Remlî'nin (1004/1596) *Nihâyetu'l-muhtâc'ı*; usûl alanında ise Tâcuddîn Subkî'nin (771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'* ve Bennânî'nin *Cem'u'l-Cevâmi'* şerhi. Söz konusu kaynakların tümü, Şâfi'î fıkıh literatürü kapsamındadır.

Pencvîni'nin biyografisi hakkında bilgi veren çalışmalar, onun müntesip olduğu mezhepten bahsetmemektedir. Ancak şu hususlar, Pencvîni'nin Şâfi'î olduğunu gösteren kuvvetli delillerdir: (1) Risâlesine kaynaklık eden yukarıdaki eserler, Şâfi'î mezhebine aittir. (2) Verdiği birçok fetva, bu mezhep doğrultusundadır. (3) Yaşadığı mintikanın tümü, Şâfi'î mezhebine mensuptur.

Risâlenin şekil özelliklerini irdelediğimiz yukarıdaki konulardan sonra, risâlenin içerik tahliline geçebiliriz. Bu bağlamda “boşama ve kısımları” ile “şartlı boşamalar (*mu`allak talâk/ta`lîkî şart*)” konuları incelenecektir.

#### 2. 4. Boşama (*Talâk*) ve Kısımları

İslam hukukuna göre boşama şu şekillerde tarif edilmiştir: “Talâk veya benzeri bir lafızla nikah akdini sona erdirmektir (*hall*).”<sup>63</sup> “Nikâh akdini belirli bir lafız ile derhal ya da gelecekte ortadan kaldırmak ve izâle etmektir”.<sup>64</sup> Fukahâ, boşamayı muhtelif açılardan şu kategorilere ayırmışlardır: Sünnete uygunluk açısından: Sünnî ve Bid’î; siganın delâleti açısından: Sarîh ve Kinâî; erkeğe geri dönüş imkanı verip vermemesi açısından ve kendisine bağlanan neticeler açısından: Ric’î ve Bâin; gerçekleşme zamanı ve ta’lîk açısından: Muneccez, Muzâf ve Mu`allak.<sup>65</sup> Çalışmamızı ilgilendirmesi hasebiyle son kısmı açmakta fayda vardır.

- ❖ **Muneccez talâk:** Boşamanın herhangi bir şarta bağlanmadığı veya ileriki bir zaman dilimine izafenin söz konusu olmadığı bir sigayla yapılan, telaffuz edilmesiyle birlikte derhal vukû bulan boşama çeşididir.<sup>66</sup> Bu talâk çeşidinin hemen meydana geldiği üzerinde görüş birliği bulunmaktadır.<sup>67</sup> Fakîhler, boşamanın, gerçekleşmesi muhakkak (*muhakkaku’l-vucûd*) bir şarta ta’lîk edilmesini de bu kısımda değerlendirmişlerdir.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3: 356.

<sup>64</sup> Mehmet Erdoğan, “Talâk”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 434. Talâkın dört sünnî mezhebe göre tanımı için bk. Mahmûd Alî es-Sertâvî, *Fıkhu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye ez-zevâc ve’t-talâk* (Amman: Dâru’l-Fikr, 2013), 126.

<sup>65</sup> İlgili terimlerin açıklaması ve konu hakkında geniş bilgi için bkz. Sertâvî, *Fıkhu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, 151-178. Ayrıca bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3: 357-363; 391-394.

<sup>66</sup> Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye fı’ş-şerâ’ti’l-İslâmiyye ma’a’l-işâre ilâ mukâbilihâ fı’ş-şerâ’i’l-uhrâ* (İstanbul: el-Mektebetu’l-Hanîfiyye, ts.), 261; Bedrân Ebu’l-‘Aynayn Bedrân, *el-Fıkhu’l-mukâran li’l-ahvâlî’ş-şahsiyye beyne’l-mezâhibi’l-erba’a es-sunniyye ve’l-mezhebi’l-Ca’ferî ve’l-kânûn -ez-Zevâc ve’t-Talâk* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1967), 329; Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 9.

<sup>67</sup> Bu talâk çeşidine şu örnek verilmektedir: [Karisına hitâben:] أَنْتِ طَالِقٌ (Sen boşsun). Bk. Sertâvî, *Fıkhu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, 166.

<sup>68</sup> Bu talâk çeşidine şu örneği vermek mümkündür: [Karisına hitâben:] إِنْ كَانَتْ السَّمَاءُ فَوْقَنَا أَنْتِ طَالِقٌ (Gökyüzü üzerimizdeyse sen boşsun). Bk. ‘Abdullah b. Muhammed el-Mezrû’, “Mukaddime”, [Ahmed b. ‘Abdulhalîm b. ‘Abduselâm İbn Teymiyye, *er-Redd ‘alâ’s-Subkî fi mes’eleli ta’lîkî-t-talâk*], thk. ‘Abdullah b. Muhammed el-Mezrû’ (Mekke: Dâru ‘alemi’l-Fevâid, 2013), 1: 13.

- ❖ **Muzâf Talâk:** Geçmiş veya gelecek bir zamana izâfe edilen boşama çeşididir.<sup>69</sup> Söz konusu zamanın gelmesiyle boşama vukû bulur.<sup>70</sup> Meselâ bir kocanın karısına “Sen yarın boşsun.” demesi, zamana izâfe edilmiş bir talâk çeşididir.<sup>71</sup>
- ❖ **Mu'allak Talâk:** Pencvîni'nin risâlesinin asıl konusunu teşkil eden bu boşama çeşidi, aşağıda daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.
- ❖ **Yeminli Talâk:** Bu boşama çeşidi, içerdiği manevî ta'likten ötürü, bazı fakihler tarafından şartlı boşama kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>72</sup> Pencvîni de yeminli talâk, şartlı boşama kapsamında değerlendiren fakîhlerdendir.<sup>73</sup> Onun yaklaşımı doğrultusunda yeminli talâk konusu da, şartlı boşamanın bir alt başlığı olarak aşağıda daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Fukahâ, “muneccez talâk”ın hukuken geçerli olduğu üzerinde ittifâk etmiş; diğer üç kısım [muzâf; mu'allak; yeminli talâk] üzerinde ise ihtilâf etmişlerdir.<sup>74</sup>

### 2. 5. Şartlı Boşama (Mu'allak Talâk/Ta'likî Şart)

Şartlı boşama için “mu'allak talâk”, daha genel bir mefhum olarak ise “tâlikî şart” tabiri kullanılmaktadır. “Mu'allak talâk” şu şekilde tarif edilmiştir: “Boşamanın, şart edatlarından biriyle, gelecekte meydana gelmesi muhtemel bir şarta/duruma bağlanmasını ifade eder.”<sup>75</sup> Aile hukukunda “mu'allak talâk” ile yakın mefhumlara tekâbül eden “tâlikî şart” şöyle tanımlanmıştır: “Bir hukukî işlemin hükümlerinin işlemeye başlamasının veya işlemekte olan hükümlerine son verilmesinin gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanmasını ifade eder.”<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Bk. Sertâvî, *Fıkhu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 165-166; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 9.

<sup>70</sup> Bk. Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 262; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 9.

<sup>71</sup> Bk. Mezrû', “Mukaddime”, 1: 13; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 9.

<sup>72</sup> Mezrû', “Mukaddime”, 1: 14. Konu hakkında ayrıntı için ayrıca bk. Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 13.

<sup>73</sup> Bk. Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 316, 318.

<sup>74</sup> Geniş bilgi için bk. Sertâvî, *Fıkhu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 166-172; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 10.

<sup>75</sup> Sertâvî, *Fıkhu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 168; Bedrân, *el-Fıkhu'l-mukâran*, 331.

<sup>76</sup> Kaşıkçı, “Şart”, 38: 365. İslâm hukukunda kişilerin hukukî işlemlerde ileri sürdükleri şartlar iradî (ca'fî) şart adını alır. Bunlar (1) ta'likî şart ve (2) takyîdî şart şeklinde ikiye ayrılır. Kaşıkçı, “Şart”, 38: 365.



Şartlı boşamalarda, ta'lik/şart edatlarının kullanılmasının gerekip gerekmediği fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı fakihlere göre ta'lik/şart edatlarının açıkça (*sarâhaten*) kullanılması gerekirken;<sup>77</sup> bazılarına göre bunların açıkça kullanılması gerekmemektedir.<sup>78</sup> Şart edatlarından birinin açıkça kullanıldığı ta'lik çeşidine lafzî ta'lik; şart edatlarının açıkça kullanılmadığı; ancak şart manasının zımnen söz konusu olduğu ta'lik çeşidine ise manevî ta'lik denilmektedir.<sup>79</sup> Manevî ta'liki kapsadığı hâliyle “mu'allak talâk” şu şekilde tarif edilmiştir: “Şart edatları veya şart edatı manasındaki bir [ifadeyle] boşamanın meydana gelmesini, gelecekte gerçekleşecek bir duruma bağlamaktır.”<sup>80</sup> Manevî ta'lik, büyük ölçüde “yeminli talâk” kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>81</sup> Hem “yeminli talâk”ı “mua'llak talâk” kapsamında ele almasından hem de vermiş olduğu örneklerden<sup>82</sup> hareketle Pencvî'nin, “mua'llak talâk”ta şart edatlarının açıkça kullanılmasını gerekli görmeyip manevî ta'liki kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Şartlı boşamaların şu türleri bulunmaktadır:

**(1)** Kocanın şartlı boşamadan kastı, bizzat boşamadır; şart fiili gerçekleşince boşama da vâki olur.<sup>83</sup> Söz konusu ifadesiyle koca, evlilik hayatını sona erdirmeye yönelik bir irade ortaya koymaktadır. “Eğer bana yüklü miktarda altın verersen boşsun.” ifadesi, söz konusu boşama iradesine örnek gösterilebilir.

<sup>77</sup> “Çünkü bu edatlar şarta bağlı bir hukukî işlemin kurucu unsurudur. Buna göre şart edatları zikredilmeden yapılan hukukî işlem ya tencîz hükmündedir ya da tamamen geçersizdir.” Kaşıkçı, “Şart”, 38: 366.

<sup>78</sup> Sâcîde Mahmûd, “et-Talâku'l-mu'allak”, 339. Bu durumda “tarafkların iradesine ve işlemin mahiyetine göre hukukî sonucun gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlandığı anlaşılıyorsa şarta bağlı bir işlem söz konusudur. Bu durumda şartın zımnen tayin edildiğini kabul etmek gerekir.” Kaşıkçı, “Şart”, 38: 366.

<sup>79</sup> 'Alî Mahmûd ez-Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak: mefhûmuh ve eseruh fi'l-fıkhi'l-İslâmî”, *el-Mecelletu'l-Urduniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 5/1 (2009), 48; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 10.

<sup>80</sup> Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak”, 48.

<sup>81</sup> Bk. Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 10.

<sup>82</sup> Meselâ şu örneği verir: إمراة طالق لأرتحلن من هذه البلدة: “Karım boş olsun ki vallahi bu beldeden göç edeceğim”. Nitekim ona göre bunun açılımı şöyledir: إن لم أرتحل من هذه البلدة: “Eğer bu beldeden göç etmezsem karım boş olsun”. Bk. Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 318.

<sup>83</sup> Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 263-264.

(2) Kocanın şartlı boşamadan kastı, bizzat boşama değildir; bundan asıl kastı, karısının şart fiilini işlemesi veya işlememesi yönünde bir dikkat ve korku oluşturmaktır.<sup>84</sup>

(3) Kocanın şartlı boşamadan kastı, muhatabını bir fiili işlemeye ya da fiili terk etmeye yönlendirmektir.<sup>85</sup>

(4) Kocanın şartlı boşamadan kastı, bir fiile teşvik etmek veya bir fiili engellemek üzere bir irade belirtisi ve kararlılık gösterisidir.<sup>86</sup> Bazen de kastı, bir beyanı pekiştirmektir. Bu durumlarda koca, evlilik hayatını sona erdirmeye yönelik gerçek bir irade taşımamaktadır.<sup>87</sup>

Şartlı boşamaların hükmü konusunda şu görüşler benimsenmiştir: Hanefiler, Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve Zeydîlerin çoğu, şartlı boşamanın sahih olduğu ve vuku bulduğu görüşündedirler.<sup>88</sup> Ancak söz konusu fakîhler, bunun için birtakım şartlar aramaktadırlar.<sup>89</sup> Fukahânın cumhuruna muvafık olarak Pencvîni de şartlı boşamanın sahih olduğu ve vuku bulduğu görüşündedir. Bunlara mukâbil Zâhirîler ile Şii Caferîler, şartlı boşamanın bâtil olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>90</sup> İbn Teymiyye (728/1328) ve

<sup>84</sup> Daha geniş bilgi için ve konuya dâir örnek için bk. Zekûlî, "et-Talâku'l-mu'allak", 48. Ayrıca bk. Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 263-264.

<sup>85</sup> Örnek için bk. Zekûlî, "et-Talâku'l-mu'allak", 48. Ayrıca bk. Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 263-264.

<sup>86</sup> Buna şu örnek verilmektedir: أنت طالق إن لم أقلع عن شرب الدخان: Şayet sigara içmeyi bırakmazsam sen boşsun. Bk. Zekûlî, "et-Talâku'l-mu'allak", 48.

<sup>87</sup> Bk. Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 263-264; Zekûlî, "et-Talâku'l-mu'allak", 48.

<sup>88</sup> Sertâvî, *Fıkhü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 168-169; Ahmed Muhammed Şâkir, *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm* (Kâhire: Mektebetu's-Sunne, 1936), 77, 95; Sâcide Mahmûd, "et-Talâku'l-mu'allak", 341; Emâre, "et-Talâk gayru'l-muneccez", 361; H. İbrahim Acar, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 497. Söz konusu görüşlerin delilleri ve tartışmaları için bk. Bedrân, *el-Fıkhü'l-mukâran*, 336-342; Sâcide Mahmûd, "et-Talâku'l-mu'allak", 341.

<sup>89</sup> Söz konusu şartlar için bk. Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 261; 'Umûş, "Ba'du edavâti's-şart ve eseruhâ fi ahkâmi't-talâk", 628; Sertâvî, *Fıkhü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 169-170; Zekûlî, "et-Talâku'l-mu'allak", 57, dip: 12; Bedrân, *el-Fıkhü'l-mukâran*, 331; Sâcide Mahmûd, "et-Talâku'l-mu'allak", 339-340; Emâre, "et-Talâk gayru'l-muneccez", 364-366.

<sup>90</sup> Konu hakkında geniş bilgi için ve üç görüşün delilleri hakkında bk. Zekûlî, "et-Talâku'l-mu'allak", 48-53; Sertâvî, *Fıkhü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 170-171. Sâcide Mahmûd, "et-Talâku'l-mu'allak", 341-342; Emâre, "et-Talâk gayru'l-muneccez", 361-363. Hz. Ali, Şureyh ve Tâvûs'un da bu görüşte oldukları ifade edilmektedir. Bk. Emâre, "et-Talâk gayru'l-muneccez", 361-362. İbn Hazm ez-Zâhirî'nin konuya dâir görüşleri için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2009), 11: 260-261. Ahmed Şâkir, Şevkânî gibi muâsir araştırmacılar da şartlı boşamaların ve yeminli boşamaların bâtil ve hükümsüz olduğu görüşündedirler. Bk. Ahmed Şâkir, *Nizâmu't-talâk*, 95; Naci

öğrencisi İbn Kayyim (751/1350), üçüncü bir görüş ileri sürmüşlerdir. Onlara göre şartlı boşamalar sahihtir; ancak boşamanın meydana gelmesi için kocanın, gerçek anlamda evlilik hayatının sona ermesini kastetmiş olmalıdır. Koca, bu yönde bir kasta/iradeye sahip değilse, boşama meydana gelmemekte; söz konusu durum, yemin hükmünü almakta ve doğal olarak - yemin bozulduğu (*hıns*) takdirde- keffâret vermeyi gerekli kılmaktadır.<sup>91</sup>

İbn Teymiyye, hem “fiile teşvik etme, fiili engelleme ve beyanı pekiştirme” konusunda hem de “yeminli boşama” konusunda farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu konular etrafında Takiyyuddin Subkî (756/1355) ile İbn Teymiyye arasında şiddetli tartışmalar cereyan etmiştir. Genel olarak Subkî, cumhura muvafık olarak her iki konuda boşamanın vuku bulacağını; İbn Teymiyye ve -onu takiben İbn Kayyim- ise bazı gerekçelere dayanarak boşamanın vuku bulmayacağını savunmaktadır.<sup>92</sup> Subkî bu meyanda, İbn Teymiyye’ye çeşitli itirazlar yöneltmiş; İbn Teymiyye de bu itirazlara birtakım reddiyeler kaleme almıştır.<sup>93</sup> İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in konuya dâir yaklaşımları, ilgili bahislerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

### 2. 5. 1. Boşamanın Gerçekleşme Zamanı Açısından Şartlı Boşamalar

Pencvînî’ye göre ta’lik/şart edatlarıyla yapılan şartlı boşamalarda boşama ya “fevrilik”, ya “terâhîlik” ya da “tekrar” ifade eder.

---

Yalçınkaya, 20. Yüzyıl Başlarında İslâm Hukukunda Talâk (Boşama) Tartışmaları -Ahmed Muhammed Şâkir ve Zâhid el-Kevserî Örneği- (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 92, 101, 112. Kevserî, bu görüşte olan şahsiyetleri eleştirmiş ve Ahmed Şâkir’in *Nizâmu’t-talâk* adlı eserine reddiye mâhiyetinde *el-İşfâk ‘alâ ahkâmi’t-talâk* adlı eserini kaleme almıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Naci Yalçınkaya, 20. Yüzyıl Başlarında İslâm Hukukunda Talâk (Boşama) Tartışmaları -Ahmed Muhammed Şâkir ve Zâhid el-Kevserî Örneği- (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

<sup>91</sup> Bk. Sâcîde Mahmûd, “et-Talâku’l-mu’allak”, 342; Emâre, “et-Talâk gayru’l-muneccez”, 361. “Boşama yeminlerini ayrıntılı bir biçimde ele alan, boşama yemini ile şartlı boşama arasındaki ilişkiyi irdeleyip “yemin kastıyla ileri sürülen şart” ve “boşama iradesiyle ileri sürülen şart” arasında ayırım yaparak bunların ayrı hükümler taşıdığını ifade eden İbn Teymiyye olmuştur.” Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 16.

<sup>92</sup> 20. yüzyılın başlarında Mısır, Suriye, Ürdün gibi İslam ülkelerinde, aile hukukuyla ilgili düzenlemelerde İbn Teymiyye’nin boşamaya dâir görüşleri dikkate alınmıştır. Söz konusu tartışmaların modern dönemdeki yansımaları için bk. Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 20-22.

<sup>93</sup> Bunun için bk. Ahmed b. ‘Abdulhalîm b. ‘Abdusselâm İbn Teymiyye, *er-Redd ‘alâ’s-Subkî fi mes’eleli ta’liki’t-talâk*, thk. ‘Abdullah b. Muhammed el-Mezrû’ (Mekke: Dâru ‘Alemin’-Fevâid, 2013).

### 2. 5. 1. 1. Fevrilik İfade Etmesi

Pencvîni'nin naklettiği üzere boşama, “in” [إن] dışındaki edatların kullanıldığı olumsuz (menfi) şart fiillerinde “hemen/derhal” (*fevr*) gerçekleşir.<sup>94</sup> Yani ilgili fiili icra edecek kadar bir sürenin geçmesiyle boşama vaki olur.<sup>95</sup> Buna şu örnekleri vermek mümkündür: (1) متى لم تعطيني كذا فأنت طالق [Karısına hitaben:] “Ne zaman ki bana bu kadar vermezsen sen boşsun”. (2) متى لم تدخلي الدار فأنت طالق [Karısına hitaben:] “Ne zaman ki eve girmezsen sen boşsun”.<sup>96</sup>

Pencvîni'ye göre boşama, “in” [إن]<sup>97</sup> edatının kullanıldığı olumsuz şart fiillerinde ise boşama “hemen/derhal” gerçekleşmez. Bu durumda boşamanın gerçekleşmesi, beklentilerin sona ermesine (*ye's*) bağlıdır; yani boşanma işlemi, ancak şart fiilinin gerçekleşmesine dâir beklenti kalmayınca vuku bulur.<sup>98</sup> Pencvîni, bu bağlamda şu örneği verir: إن لم تدخلي الدار فأنت طالق [Karısına hitaben:] “Eve girmezsen boşsun”.<sup>99</sup> Bu örnekte boşanma hemen vuku bulmamakta; ancak kadının artık eve gireceğine dâir hiçbir beklentinin kalmamasıyla gerçekleşir.<sup>100</sup>

Pencvîni, olumsuz şart fiillerinde, “men” [من] gibi zaman bildirmeyen şart edatlarının da “in” [إن] gibi “fevrilik” ifade etmediğini belirtir.<sup>101</sup> O, kendisine özgün bir yaklaşım olarak “mâ” [ما] edatını da bu hükme dâhil eder.<sup>102</sup> Zaman bildirmeyen bu tür edatlarda da boşama, beklentinin sona ermesine bağlıdır. Öyleyse “mâ” [ما] ve “men” [من] gibi edatlarla kullanılan olumsuz şart fiillerinde boşama, “hemen/derhal” gerçekleşmemekte; söz konusu durumda boşama, ancak fiilin gerçekleşmesine dâir hiçbir beklenti

<sup>94</sup> Pencvîni, “Edavâtü't-ta'lik”, 316-317. Ayrıca bk. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni ve's-şerhu'l-kebir alâ metni'l-Mukni`* (Beyrut: Dâru'l-Fikr 2011), 8: 384.

<sup>95</sup> Bk. Hatîb Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 405; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 7: 23-24; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 115.

<sup>96</sup> Pencvîni, “Edavâtü't-ta'lik”, 316-317.

<sup>97</sup> Bu edatın mâhiyeti ve kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. 'Umûş, “Ba'du edavâti's-şart ve eseruhâ fi ahkâmi't-talâk”, 629.

<sup>98</sup> Fıkıh kitaplarında beklentinin kalmamasına örnek olarak “çiftlerden birinin ölümü” ya da “kocanın, sonu ölüm olan bir deliliğe duçar olması” gibi durumlar zikredilir. Bk. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 7: 23-24; İbn Kudâme, *Muğni*, 8: 384. Geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 114-115.

<sup>99</sup> Bk. Pencvîni, “Edavâtü't-ta'lik”, 316.

<sup>100</sup> Bu edatın hükümleri için daha geniş bilgi için bk. 'Umûş, “Ba'du edavâti's-şart ve eseruhâ fi ahkâmi't-talâk”, 630-634.

<sup>101</sup> Bk. Pencvîni, “Edavâtü't-ta'lik”, 316. Daha öncesinde İbn Kudâme, “men” edatının “fevrilik” ifade ettiği düşüncesine katılmamaktadır. Bk. İbn Kudâme, *Muğni*, 8: 385-386.

<sup>102</sup> Bk. Pencvîni, “Edavâtü't-ta'lik”, 316.

kalmayınca vuku bulmaktadır. Pencvînî, bu bağlamda şu örneği verir: من لم يعطني كذا فأنت طالق [Karısına hitâben:] “Her kim bana bu kadar [para] vermezse sen boşsun”.<sup>103</sup> “Mâ” [ما] ve “men” [من] gibi zaman bildirmeyen şart edatlarının, diğer edatlar gibi “fevrîlik” ifade ettiğini benimseyen görüşe göre, yukarıdaki örnekten hareketle “para verme” fiili, “hemen/derhal” gerçekleşmediği takdirde kadın boş olur. Pencvînî’nin benimsediği ikinci görüşe göre ise “para verme” fiili, “hemen/derhal” gerçekleşmezse bile karısı boş olmaz. Söz konusu durumda boşama, ancak para vermeye dâir beklentinin sona ermesiyle vukû bulur.

Pencvînî’nin aktardığı üzere üç çeşit şart edatının kullanıldığı olumlu (musbet) şart fiillerinde de boşama “hemen/derhal” gerçekleşir. Bu üç çeşit şart edatları şunlardır: “In” [إن] gibi “ne umûm ne de zaman için kullanılan edatlar”; “izâ” [إذا] gibi “sadece zaman için kullanılan edatlar” ve “men” [من] gibi “sadece umûm için kullanılan edatlar”. Fakat Pencvînî’ye göre söz konusu “fevrîlik” bildirim için boşamanın, şu dört mastardan türetilen fiillere bağlanmış (*ta’lîk*) olması gerekmektedir.<sup>104</sup> (1) إعطاء (2) ضمان (3) إبراء (4) مشيئة

Pencvînî, bunlara sırasıyla şu örnekleri vermektedir: (1) زوجتي طالق إذا “Bana şu kadar miktar [para] verdiğin zaman karım boş olsun”. (2) إن تضمنني كذا فزوجتي طالق “Şayet şu kadar miktar beni tazmin edersen karım boş olsun”. (3) من أبرأني منه فزوجتي طالق “Her kim beni bundan [borç] ibrâ ederse karım boş olsun”.<sup>105</sup> Bu örneklerde, yukarıdaki fiiller icra edilince boşama vuku bulur.

Pencvînî’nin aktardığı üzere “istemek” (مشيئة) mastarından türeyen şart fiilinin “fevrîlik” ifade etmesi için iki şart koşulmaktadır. Birincisi, bu mastardan türeyen fiilin fâilinin, zevce olması gerekmektedir.<sup>106</sup> İkinci şart, bu mastardan türeyen fiilin, muhatap sigasında olması gerekmektedir.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Pencvînî, “Edavâtu’t-ta’lîk”, 316-317.

<sup>104</sup> Şebrâmellisî’nin talîk edatlarıyla ilgili İbnü’l-Verdî’den naklettiği beyitlerde –“ibrâ” dışındaki- yukarıdaki fiiller zikredilmektedir. Bk. Şebrâmellisî, *Hâşiyetu’s-Şebrâmellisî*, 7: 22.

<sup>105</sup> Pencvînî, “Edavâtu’t-ta’lîk”, 316-317.

<sup>106</sup> Öyleyse fâil, zevceye dönmezse “fevrîlik” ifade etmez. Bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3: 413; Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, 7: 34; İbn Hacer, *Tuhfetu’l-muhtâc*, 8: 132-133. Pencvînî, bu bağlamda şu örneği verir: إمرأتي طالق إن شئت: [Bir erkeğe hitâben:] “Şayet dilersen karım boş olsun”. Pencvînî, “Edavâtu’t-ta’lîk”, 317.

<sup>107</sup> Öyleyse fiil, gaybet sigasında olursa “fevrîlik” ifade etmez. Bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3: 413; Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, 7: 34; İbn Hacer, *Tuhfetu’l-muhtâc*, 8: 132-133.

Öyleyse “istemek” (مشيئة) şeklindeki mastardan türeyen fiilin, boşamada “fevrilik” ifade etmesi için şu formatta olması gerekmektedir: أنتِ طالق إن شئت: [Karısına hitâben:] “Şayet dilerse boşsun”.<sup>108</sup>

### 2. 5. 1. 2. Terâhîlik İfade Etmesi

Pencvîni'ye göre şart edatlarının kullanıldığı olumlu (*musbet*) şart fiillerinde boşama, iki durumda “hemen/derhal” gerçekleşmez ve şart koşulan fiilin gerçekleşmesine bağlı olarak “geciktirme/sonradanlık” (*terâhîlik*) ifade eder. Söz konusu iki durum şunlardır: (1) Boşamanın, yukarıdaki dört mastardan (إعطاء؛ ضمان؛ إبراء؛ مشيئة) türeyen fiiller dışındaki herhangi bir fiile bağlanması (2) Boşamanın, söz konusu dört mastardan türeyen şart fiillerine, “hem zaman hem umûm bildiren şart edatlarıyla” (*umûmu'z-zeman*) bağlanması.<sup>109</sup> Kocanın karısına: “Eve girdiğin zaman boşsun.” veya “Eve girdiğinde boşsun.” demesi, boşamanın “terâhîlik” ifade etmesine örnek gösterilebilir.<sup>110</sup> Söz konusu durumda boşama, kadının eve girmesine bağlı olarak sonradan gerçekleşir.

Klasik fıkıh kitaplarının çoğunda, hiçbir istisnâ ve kayıt söz konusu olmaksızın, olumlu şart fiillerinde kullanılan şart edatlarının “terâhîlik” ifade ettiği belirtilmektedir.<sup>111</sup>

### 2. 5. 1. 3. Tekrar İfade Etmesi

Pencvîni'ye göre şart edatları içerisinde sadece “kullemâ” (كُلَّمَا)<sup>112</sup> “tekrar” ifade eder,<sup>113</sup> yani boşama işleminin bağlandığı şart fiili kaç defa gerçekleşirse, boşama hakkından o sayıca eksilme olur. Oysa diğer şart edatlarında fiil gerçekleşince tek bir boşama vukû bulmakta; sonrasında aynı

Pencvîni, bu bağlamda şu örneği verir: إن شاءت زوجتي طالق: [Karısına hitâben:] “Eğer o [ğâib olan karısını kastediyor] dilerse boş olsun”. Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 317.

<sup>108</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 316-317. Buna mukabil bir görüşe göre “istemek” fiilinin fâili, zevceye dönmezse dahi ya da ilgili fiil gaybet sigasında olsa dahi “fevrilik” ifade eder. Bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 413; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 34.

<sup>109</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 316-317.

<sup>110</sup> Bu örnek tarafımızdan verilmiştir.

<sup>111</sup> Örneğin bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 402; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 19; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 109; İbn Kudâme, *Muğni*, 8: 384. “İzâ” şart edatında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre “terâhîlik”; Ebû Yusuf, Muhammed Şeybânî ve Şâfi'ye göre “fevrilik” ifade eder. Bk. İbn Kudâme, *Muğni*, 8: 384-385.

<sup>112</sup> Bu edatin mâhiyeti ve kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. 'Umûş, “Ba'du edavâti's-şart ve eseruhâ fi ahkâmi't-talâk”, 635.

<sup>113</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 316. Geniş bilgi için bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 402-403; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 20; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 110; İbn Kudâme, *Muğni*, 8: 383-384.

fiilin gerçekleşmesi durumunda artık boşama sayısından herhangi bir eksilme olmamaktadır. Söz konusu edatın “tekrar” ifade etmesine şu örneği vermek mümkündür: كلما دخلتِ الدار فأنتِ طالق: [Karısına hitâben:] “Her eve girdiğinde sen boşsun”.<sup>114</sup> Burada kadın bir defa eve girerse bir boşama; iki defa eve girerse iki boşama hakkı; üç defa eve girerse üç boşama meydana gelir.<sup>115</sup> Bir görüşe göre “metâ” [متى] edatı da “tekrâr” ifade eder.<sup>116</sup>

### 2. 5. 2. Yeminli Şartlı Boşamalar

Yeminli boşama, şart edatının lafzen zikredilmediği yerlerde, şart manasının (*et-ta'liku'l-ma'nevî*), yemin sigasından zımnen anlaşıldığı boşama çeşididir.<sup>117</sup> Burada lafzî bir ta'lik formatından ziyade manevî bir ta'lik biçimi söz konusudur.<sup>118</sup> Konuyu, Pencvînî'nin açıklamaları ve verdiği örnekleri çerçevesinde biraz daha açıp somutlaştırmaya çalışalım:

Pencvînî'nin belirttiğine göre boşama işleminde olumlu bir fiil üzerine yemin edilmesi; “in” [إن] edatının kullanıldığı olumsuz bir şart fiili manasına gelmektedir. Pencvînî, konuya dâir şu örneği zikreder: إمرأتي طالق لأرتحلن من هذه البلدة: “Karım boş olsun ki vallahi bu beldeden göç edeceğim”. Onun anlatımından hareketle, örnekteki yeminin anlamı şudur: إن لم أرتحل من هذه البلدة ففي طالق: “Eğer bu beldeden göç etmezsem karım boş olsun”. Pencvînî'nin belirttiğine göre boşama işleminde olumsuz bir fiil üzerine yemin edilmesi ise; “in” [إن] edatının kullanıldığı olumlu bir şart fiili manasına gelmektedir. O, bu çerçevede şu örneği zikreder: إمرأتي طالق لا آكل من كذا: “Karım boş olsun ki [vallahi] bundan yemeyeceğim”. Pencvînî'nin anlatımından hareketle, örnekteki yeminin anlamı şudur: إن أكلت من كذا ففي طالق: “Eğer bundan yersen karım boş olsun”.<sup>119</sup>

Yeminli boşamanın hükmü konusunda, -mu'allak talâkta olduğu gibi- üç temel görüş benimsenmiştir. Boşamanın şarta bağlanmasını bâtil gören Zâhirîler ve Şî'ler, doğal olarak yeminli boşamayı da geçersiz saymaktadırlar. Fukahânın cumhûru, yeminli boşamalarda boşamanın

<sup>114</sup> Bu örnek tarafımızdan verilmiştir.

<sup>115</sup> Bu edatın hükümleri için daha geniş bilgi için bk. 'Umûş, “Ba'du edavâti's-şart ve eseruhâ fi ahkâmi't-talâk”, 635-638.

<sup>116</sup> Bk. İbn Kudâme, *Muğnî*, 8: 383-384, 386.

<sup>117</sup> Bedrân, *el-Fıkhü'l-mukâran*, 331; Sertâvî, *Fıkhü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 171; Mezrû', “Mukaddime”, 1: 14; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 10.

<sup>118</sup> Sertâvî, *Fıkhü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 171; Mezrû', “Mukaddime”, 1: 14; Bedrân, *el-Fıkhü'l-mukâran*, 331; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 9.

<sup>119</sup> Pencvînî, “Edavâtu't-talâk”, 316, 318.

geçerli olduğu ve vuku bulduğu görüşündedir.<sup>120</sup> Farklı bir yaklaşım olarak İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'a göre söz konusu durumda boşama vuku bulmamakta; ancak -bozulduğu takdirde- yemin keffâreti gerekli hâle gelmektedir.<sup>121</sup> Genel yaklaşımından ve konuyu bir bütün halinde ele alışında hareketle Pencvîni'nin de, bu hususta boşamanın geçerli olduğu ve vuku bulduğu görüşünü benimseyerek cumhûr çizgisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak o, konuyla ilgili tartışmalara girmediği gibi, söz konusu tercihini de açık bir şekilde belirtmemiştir.

### 2. 5. 3. Hul' İşlemine Başvurma Açısından Şartlı Boşama

Hul'/muhâlea', şu şekillerde tarif edilmiştir: "Hul', talâk veya hul' lafzının [kullanılması suretiyle] bir ivâz karşılığında [eşler arasında vuku bulan] ayrılıktır (*firkat*)."<sup>122</sup> "Kadının, belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder".<sup>123</sup> Hul', fukahânın bir bölümüne göre "bâin" talâk; bazılarına göre ise "fesih" sayılır.<sup>124</sup>

Pencvîni'nin aktarımları çerçevesinde koca, üç talak hakkını<sup>125</sup> bir şart fiiline bağladığı zaman, henüz icra etmediği söz konusu fiilin hükmünü

<sup>120</sup> Bk. Sertâvî, *Fıkhu'l-ahvâli's-sahsiyye*, 171; Bedrân, *el-Fıkhu'l-mukâran*, 331.

<sup>121</sup> Bk. Sertâvî, *Fıkhu'l-ahvâli's-sahsiyye*, 171; Bedrân, *el-Fıkhu'l-mukâran*, 331. İbn Teymiyye, yemin sigalarında boşamanın gerçekleşmeyeceği görüşünü savunan başka âlimlerin de olduğunu; bu görüşün nass ve icmâ' ile çatışmadığını ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bk. Okur, "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 16-17, 19. Buna mukâbil Sübkî, İbn Teymiyye'nin söz konusu görüşünü "bidat" olarak nitelermekte ve bu görüşün, Hz. Peygamber zamanından kendi dönemine kadar hiç kimse tarafından dillendirilmediğini ifade etmektedir. Bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 397; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 8. Daha geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 95-96. İzz b. Cemâ'a, İbn Teymiyye'nin dalâlette olduğunu ve dalâlete düşürdüğünü belirtmektedir. Bk. Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 8; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 96.

<sup>122</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc* (Hatîb Şirbînî'nin *Muğni'l-muhtâc* adlı eseriyle birlikte, thk. Sıdkî el-Attâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 3: 335.

<sup>123</sup> Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 399.

<sup>124</sup> Bk. Nevevî, *Minhâc*, 3: 342; Atar, "Muhâlea", 30: 402. Şâfiî fakihlerinin çoğuna göre fesih'tir. Bk. Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 6: 405.

<sup>125</sup> Bir defada üç talâk hakkının kullanılması fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından hukuken geçerli sayılmıştır. Onlara göre bu durumda koca, sünnete aykırı davranırsa da kendisine tanınan hakları bir anda kullanmıştır; Sahâbe döneminde yaygın olan görüş de bu yöndedir. Bir defada üç talâkla boşama Hanefîlere ve Mâlikîlere göre sünnete aykırıdır; Şâfiîlere göre ise sünnete aykırı değildir. Hanbelî mezhebinde her iki yönde görüş belirtilmiştir. Bazı sahâbîler ile İbn İshak, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi fakihlere ve Zeydîlere göre bir defada gerçekleşen üç talâkla yalnız bir talâk meydana gelir. Bk. Acar, "Talâk", 39: 499. Ayrıca bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 396-397.



geçersiz kılıp boşamanın önüne geçmek amacıyla hul' denilen hukukî işleme başvurulabilir.<sup>126</sup> Zira hul' işlemine başvurmayıp üç talâk hakkını bağladığı şart fiilini icra ettiği takdirde, evlilik bağı "beynûnet-i kubrâ"<sup>127</sup> ile sona ermiş olacaktır. Koca, hul' işlemine başvurduğu takdirde ise karısıyla, -ki bunun hukukî sonucu ister "bâin talâk" olsun; ister "fesih" olsun- yeni bir nikah akdiyle tekrar bir araya gelebilir.<sup>128</sup> Ancak şu var ki "bâin talâk", talâk sayısında bir eksiltme meydana getirirken; "fesih" talâk sayısını eksiltmez.<sup>129</sup>

Pencvînî'nin detaylandığına göre olumsuz şart fiillerinde başvuru hul' işlemi, sadece birtakım edatların kullanıldığı şart fiillerini hükümsüz bırakır; bu durumda üç talâkın bağlandığı fiil icra edilmezse dahi büyük boşanma (*beynûnet-i kubrâ*) artık vuku bulmaz. Ona göre diğer bazı edatların kullanıldığı olumsuz şart fiillerinde hul' işlemine başvuru bile bu hukuki işlem, söz konusu fiili hükümsüz bırakmaz ve ta'lik geçerliliğini korumaya devam eder. Bu durumda boşamanın bağlandığı şart fiili icra edilmezse büyük boşanma vuku bulur. Pencvînî'nin aktarımları çerçevesinde konuyu detaylandırmakta fayda vardır. Pencvînî'ye göre koca üç talâkı, "mâ" [ما] gibi zaman bildirmeyen şart edatlarının kullanıldığı olumsuz şart fiillerine bağlar ve ardından hul' işlemine başvurursa, bu hukukî işlem ta'lik şartı geçersiz ve hükümsüz bırakır. Bu durumda hul' işleminden sonra, ilgili şart fiili icra edilmezse dahi büyük boşanma vuku bulmaz. Buna mukâbil Pencvînî'ye göre koca üç talâkı, "izâ" [إِذَا]<sup>130</sup> ve "metâ" [مَتَى]<sup>131</sup> gibi zaman bildiren şart edatlarının kullanıldığı olumsuz fiillere bağlar ve ardından hul' işlemine başvurursa, bu hukukî işlem ta'lik şartı geçersiz ve hükümsüz bırakmaz. Yani; hul' işleminden sonra bile olsa, ilgili şart fiili icra edilmediği

<sup>126</sup> Kocanın üç talâk hakkını bir fiile bağlayıp ardından hul' işlemine başvurması hakkında geniş bilgi için bk. Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 6: 451-452.

<sup>127</sup> Talâk sayısının bir veya iki olması halinde buna "küçük ayrılık" (*beynûnet-i suğrâ*) denir ve taraflar ister iddet süresi içinde ister iddet bitiminde yeni nikâh akdiyle tekrar bir araya gelebilir. Talâk sayısının üçe ulaşması durumunda meydana gelen ayrılığa "büyük ayrılık" (*beynûnet-i kubrâ*) adı verilir ve kadın başka bir erkekle evlenip boşanmadan eski kocasıyla yeniden nikâhlanamaz. Bk. Acar, "Talâk", 39: 499.

<sup>128</sup> Bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 342. Nitekim "bâin talâk", tarafların tekrar bir araya gelebilmesi için yeni nikâh akdinin gerekli sayıldığı boşamadır." Acar, "Talâk", 39: 499.

<sup>129</sup> Hul'u talâk sayanlara göre karı-koca arasında meydana gelen ayrılık "bâin talâk" hükmünde olup talâk adedi eksilir. Hul'u "fesih" olarak kabul edenlere göre ise evlilik bağı sona ermekle birlikte talâk adedinde bir eksilme meydana gelmez. Bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 342; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 6: 405; Atar, "Muhâlea", 30: 402. "Fesih, talâk sayısını etkilemez." Acar, "Talâk", 39: 497.

<sup>130</sup> Bu edatın mâhiyeti ve kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. 'Umûş, "Ba'du edavâtî's-şart ve eseruhâ fi ahkâmi't-talâk", 630.

<sup>131</sup> Bu edatın mâhiyeti ve kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. 'Umûş, "Ba'du edavâtî's-şart ve eseruhâ fi ahkâmi't-talâk", 630.

takdirde boşanma vuku bulur. Kocanın karısına: “Evine gelmediğin zaman üç talâkla boşsun.” demesi ve ardından pişman olup hul` işlemine başvurması buna örnek olarak zikredilebilir. Pencvîni'nin yaklaşımına göre burada başvurulmuş hul` işlemi, boşamanın bağlandığı “eve gelmeme” şartını geçersiz/hükümsüz bırakmamakta ve hul` işleminden sonra dahi olsa kadın, evine gelmediği takdirde boşama vuku bulmaktadır.

Diğer taraftan Pencvîni'ye göre koca üç talakı, olumlu bir şart fiiline bağlar ve ardından hul` işlemine başvurursa, bu hukukî işlem ta'lik şartı herhâlde geçersiz ve hükümsüz bırakır. Bu durumda hul` işleminden sonra, ilgili şart fiili icra edilse dahi büyük boşanma vuku bulmaz. Ona göre olumsuz şart fiillerindeki aksine olumlu şart fiillerinde kullanılan şart edatları mutlak; yani ister “izâ” [إِذَا] , “metâ” [مَتَى] gibi zaman bildiren edatlarla şart koşulmuş olsun, ister “in” [إِن], “men” [مِن], “mâ” [مَا] gibi zaman bildirmeyen edatlarla şart koşulmuş olsun, hul` işlemi etkili olmakta ve o aşamadan sonra boşama artık hiçbir şekilde vuku bulmamaktadır.<sup>132</sup> Kocanın karısına: “Eğer yurt dışına çıkarsam karım üç talâkla boş olsun.” demesi ve ardından pişman olup hul` şeklindeki hukukî işleme başvurması buna örnek olarak zikredilebilir. Pencvîni'nin yaklaşımına göre burada başvurulmuş hul` işlemi, boşamanın bağlandığı “yurt dışına çıkma” şartını geçersiz/hükümsüz bırakmakta ve koca, hul` işleminden sonra yurt dışına çıksa dahi büyük boşanma vuku bulmamaktadır. Ancak burada karı-koca, - ister bâin talâk ister fesih sayılsın- hul` işlemiyle birbirinden ayrılmakta ve ancak yeni bir nikah akdiyle birlikteliklerini devam ettirebilmektedirler.

#### 2. 5. 4. Fâili Açısından Şartlı Boşamalar

Şartlı boşamalarda ta'lik şart, “ihtiyârî” ve “gayr-ı ihtiyârî” şeklinde ikiye ayrılır.<sup>133</sup> Gayr-ı ihtiyârî ta'lik şart da “gerçekleşmesi kesin olan şartlar”<sup>134</sup> ve “gerçekleşmesi imkansız olan (*mustahîl*) şartlar”<sup>135</sup> şeklinde ikiye ayrılır. İhtiyârî ta'lik şartlar ise şu üç kısma ayrılır: (1) Kocanın fiilleriyle

<sup>132</sup> Bk. Pencvîni, “Edavâtu't-Ta'lik”, 316-318.

<sup>133</sup> Bedrân, *el-Fıkhü'l-mukâran*, 331.

<sup>134</sup> Buna şu örnek verilmektedir: إن كانت السماء فوقنا فأنت طالق: Eğer gökyüzü üzerimizdeyse sen boşsun. Bk. Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak”, 48.

<sup>135</sup> Buna şu örnek verilmektedir: إن دخل الجمل في سم الخياط فأنت طالق: Şayet deve iğne deliğine girerse sen boşsun. Bk. Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak”, 48.

ilintili şartlar (2) Kadının fiilleriyle ilintili şartlar<sup>136</sup> (3) Karı-kocanın dışında birinin fiilleriyle ilintili şartlar.<sup>137</sup>

Pencvînî, “ihtiyârî ta'likî şartı” iki bahiste ele alır. Ona göre ta'likî şartın fâili ya kocadır ya da kocaya muhâlefet etmeyecek bir yakındır. Pencvînî'nin kategorize ettiği ilk bahis [yani; ta'likî şartın fâilinin koca olması], talâkla ilgili çalışmalarda “kocanın fiilleriyle ilintili şartlar” şeklinde ele alınan konuya tekabül eder. İkinci bahis [yani; ta'likî şartın fâilinin, kocanın bir yakınının olması] ise talâkla ilgili çalışmalarda “kadının fiilleriyle ilintili şartlar” ile “karı-koca dışında birinin fiilleriyle ilintili şartlar” şeklinde ele alınan konuya tekabül eder.

#### 2. 5. 4. 1. Fâilin Koca Olması

Bu konu; kocanın, boşamayı kendi fiiline bağladığı şartlı boşamalara karşılık gelmektedir. Kocanın boşamayı kendi fiiline bağlaması, şu iki kasıttan birine matuf olmaktadır:

(1) Koca, şart cümlesi gerçekleştiğinde, cevap cümlesine karşılık gelen boşamanın gerçekleşmesini kastetmektedir.<sup>138</sup> Burada koca, evlilik hayatını sona erdirmeye yönelik gerçek bir irade ortaya koymaktadır. “Eğer bana yüklü miktarda altın verersen boşsun.” sözü, boşama iradesine örnek gösterilebilir.

(2) Koca, şart cümlesinden, bir fiili yaptırmayı veya bir fiili engellemeyi ya da beyanı pekiştirmeyi kastetmektedir. Burada koca, evlilik hayatını sona erdirmeye yönelik gerçek bir irade taşımamaktadır.<sup>139</sup>

-İbn Teymiyye ve İbn Kayyim de dâhil olmak üzere- şartlı boşamayı kabul eden bütün fakihler, birinci boşama türünde boşamanın vuku bulduğu üzerinde görüş birliği etmişlerdir.<sup>140</sup> Bu boşama türüne “et-talâku's-şartî” de denilmektedir.<sup>141</sup> İkinci boşama türünün geçerliliği hakkında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'e göre ise “bir fiili yaptırmak”, “bir fiili engellemek” veya “beyanı pekiştirmek” kastıyla yapılan

<sup>136</sup> Buna da şu örnek verilmektedir: إن خرجت بدون إذني فأنت طالق: İznim olmaksızın çıkarsan boşsun. Bk. Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak”, 48.

<sup>137</sup> Bk. Bedrân, *el-Fikhu'l-mukâran*, 331; Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak”, 48.

<sup>138</sup> Mezzû', “Mukaddime”, 1: 14; Muhammed Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 263-264.

<sup>139</sup> Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak”, 48; Mezzû', “Mukaddime”, 1: 14; Muhammed Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 263-264.

<sup>140</sup> Nitekim İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre burada evlilik hayatını sona erdirmeye yönelik bir kasit söz konusudur ve bu kasitle boşama vuku bulmaktadır. Bk. Sertâvî, *Fikhu'l-ahvâli's-şahsiyye*, 171; Zekûlî, “et-Talâku'l-mu'allak”, 49.

<sup>141</sup> Sâcide Mahmûd, “et-Talâku'l-mu'allak”, 341.

şartlı boşamalarda, kocanın gerçek kastı boşama olmadığından boşama vuku bulmamakta; sadece -yemin bozulduğu zaman- yemin keffâreti gerekmektedir. Zira her ikisi, bu tür boşamayı yemin (*kasem*) suretinde görürler.<sup>142</sup> Nitekim bu boşama türüne “et-talâku'l-kasamî” adı da verilmektedir.<sup>143</sup> İbn Teymiyye'ye mukâbil ve fukahânın cumhuruna uygun olarak Takiyyuddîn Subkî ise, söz konusu durumda genel bir kural olarak boşamanın vuku bulduğu görüşündedir. İbn Teymiyye ile Subkî arasında, konuya ilişkin şiddetli tartışmalar cereyan etmiştir.<sup>144</sup>

Pencvîni, söz konusu kasıtlar için “kocanın fiili işlemekten kendini engellemesi” (*men'u nefsih*) ve “o fiili işlemeye kendini teşvik etmesi (*hassu nefsih*)” ifadelerini kullanır.<sup>145</sup> O; kocanın, “engellemek” kastıyla yapılan şartlı boşamaya şu örneği verir: *إمرأتي طالق إن أو إذا خرجت من هذه البلدة*: “Şayet bu beldeden çıkarsam ya da bu beldeden çıktığım zaman karım boş olsun”. Kocanın, “teşvik etmek” kastıyla yaptığı şartlı boşamaya da şu örneği verir: *إمرأتي طالق إن لم أخرج من هذه البلدة*: “Şayet bu beldeden çıkmazsam karım boş olsun”.<sup>146</sup> Cumhura muvafık olarak Pencvîni, “engelleme” veya “teşvik etme” kastedildiğinde de boşamanın vuku bulacağı görüşündedir. Ancak ona göre “bilinmezlik” (*cehl*);<sup>147</sup> “zorlama” (*ikrâh*) ve unutma (*nisyân*) gibi ehliyet ârizalarının varlığında boşamadan söz edilemez.<sup>148</sup> Pencvîni'nin, bahsedilen hususlarda fukahânın yaklaşımlarından ayrılmadığı gözükmektedir. Nitekim fukahâ, genel bir kural olarak “bilinmezlik”, “zorlama” ve “unutma” gibi ârizaları, şer'î birer özür kabul etmişlerdir.<sup>149</sup> Buna mukâbil; bir görüşe göre söz konusu ârizaların varlığında dahi boşama vuku bulur.<sup>150</sup>

<sup>142</sup> Muhammed Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 265; Acar, “Talâk”, 39: 497.

<sup>143</sup> Sâcîde Mahmûd, “et-Talâku'l-mu'allak”, 341.

<sup>144</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed b. 'Abdulhalîm b. 'Abdusselâm İbn Teymiyye, *er-Redd 'alâ's-Subkî fî mes'eleli ta'likî't-talâk*, thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Mezrû' (Mekke: Dâru 'Alemlî'l-Fevâid, 2013).

<sup>145</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 319.

<sup>146</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 319.

<sup>147</sup> Kocanın, “Ömer'in evine girersem karım boş olsun” deyiş ardından bir eve girmesi; fakat bunun Ömer'in evi olduğunu bilmemesini buna örnek verebiliriz.

<sup>148</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 316, 319. Geniş bilgi için bk. Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 35-36; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 134-135.

<sup>149</sup> Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ', *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-âmm ihrâc cedîd bi tetvîr fi't-tertib ve't-tebvîb ve ziyâdât* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 2: 853-854; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 102-103, 107.

<sup>150</sup> Bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 414; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 36; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 136.

Pencvîni'ye göre şayet koca, “engellemek” ya da “teşvik etmek” gibi bir kasıtle yapmıyor veya bunları düşünmeksizin mutlak anlamda şartlı boşamaya başvuruyorsa, bu durumda ilgili fiilin icra edilmesine/icra edilmemesine bağlı olarak boşama vukû olur.<sup>151</sup>

#### 2. 5. 4. 2. Fâilin, Kocanın Bir Yakını Olması

Bu konu; kocanın, boşamayı yakın akrabalarından veya yakın dostlarından birinin (*mubâli*) fiiline bağladığı şartlı boşamalara karşılık gelmektedir. Pencvîni'nin aktardığı kadarıyla şayet koca, boşamayı böyle bir yakınının fiiline bağlamış ve bundan, fiili engellemeyi veya fiile teşvik etmeyi kastetmişse de, bu durumda ilgili fiilin icra edilmesine/icra edilmemesine bağlı olarak boşama vâki olur. Fakat ona göre söz konusu durumda boşamadan bahsedilebilmesi için, yukarıdaki ehliyet ârızalarına (*cehl, ikrâh, nisyân*) ilâveten şu iki şartın daha gerçekleşmesi gerekmektedir: (1) Kocanın, boşamayı, yakınının fiiline bağladığını ona bildirmesi (*i'lâm*). (2) Bu yakının da boşamanın, kendi fiiline bağlandığını bilmesi (*'ilm*).<sup>152</sup> Pencvîni'ye göre bu şartlar yerinde değilse boşama vukû olur.<sup>153</sup>

Burada kocanın yakınının kimler olduğu net değildir. Pencvîni, bunu belirginleştirmeye çalışır. Onun aktardığına göre bu kişi, teâmül gereği kocaya muhâlefet etmeyecek ve onun yeminin bozmayacak birinin olması gerekir. Bu kişi, zevce gibi kocanın çok yakını olabileceği gibi; aralarında utanma ve dostluk ilişkisi olan bir insan veya güzel ahlâk sahibi biri de olabilir.<sup>154</sup>

#### Sonuç

XIX. yüzyılda Süleymaniye muhitinde yaşamış olan Molla Abdurrahman el-Pencvîni, yaklaşık yarım asır boyunca kesintisiz bir şekilde sürdürdüğü ilmî faaliyetleri; aklî ve naklî ilimlerde yazmış olduğu kıymetli eserleriyle ilim dünyasına katkıda bulunmuş önemli bir âlimdir/müelliftir. Pencvîni'nin, “adâbu'l-bahs”, “mantık”, “kelâm”, “Arap dili ve belağatı”, “sarf”, “astronomi”, “fıkıh” ve “fıkıh usûlü” gibi sahalarda irili-ufaklı otuzu

<sup>151</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 319-320. Konu hakkında bilgi için bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 414-315; Şebrâmellisî, *Hâşiyetu's-Şebrâmellisî*, 7: 35; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 135.

<sup>152</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 316, 319. Ayrıca bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 414-315; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 37; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 139-140.

<sup>153</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 319-320. Konu hakkında bilgi için bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 414-315; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 37.

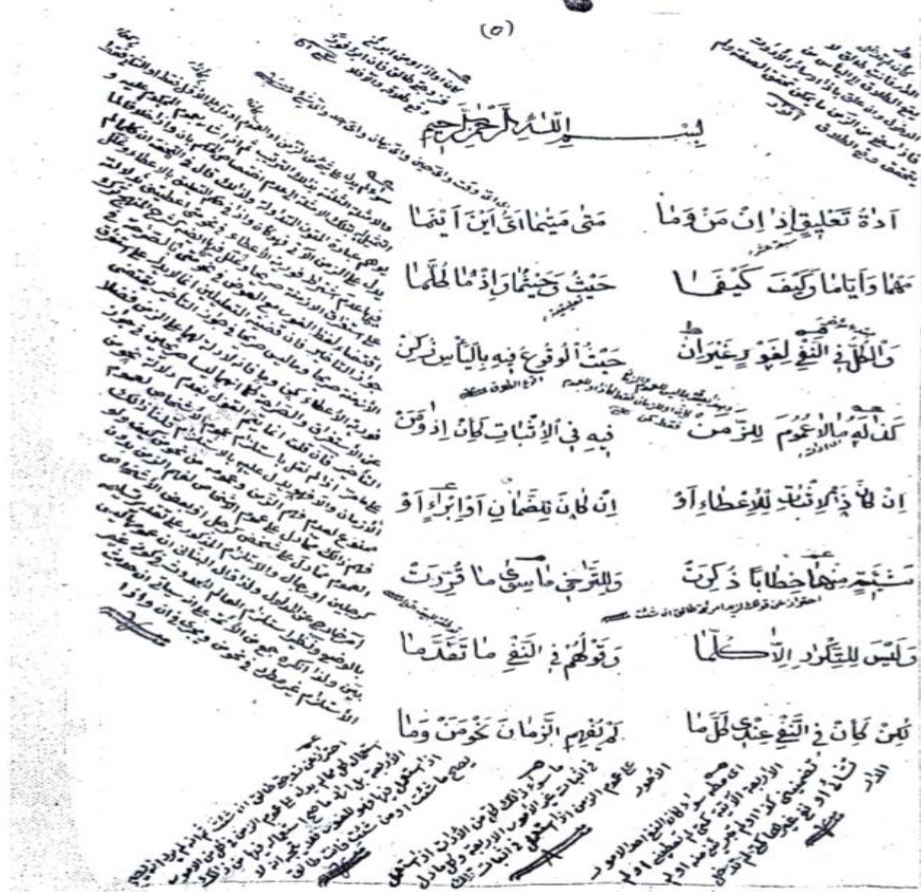
<sup>154</sup> Pencvîni, “Edavâtu't-ta'lik”, 319. Geniş bilgi için bk. Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 414; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7: 37; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8: 139-140.

aşkın çalışması (telif-hâşiye) bulunmaktadır. O, fıkha dâir eserlerinde evlilik (*nikâh*) ve boşama (*talâk*) gibi konular üzerinde yoğunlaşmış ve birçok özgün fetvalara yer vermiştir.

Pencvîni'nin boşama konusunu ele aldığı çalışmalarından biri; ta'lik/şart edatlarının şartlı boşamanın (*mu'allak talâk*) hükümlerine etkisinden bahsettiği on yedi beyitlik Arapça manzum risâlesidir (*Edavâtu't-ta'lik*). O bu risâlesinde, ana hatlarıyla şu hükümlere değinmiştir: "Şartlı boşamalar, ta'lik/şart edatlarının anlamlarına ve bu edatların "olumlu" ya da "olumsuz" cümlelerde kullanımına bağlı olarak, çoğunlukla "derhal/hemen" (*fevrilik*), bazen de "sonradan" (*terâhi*) ve "tekrâr" ifade etmektedir. Pencvîni'nin konuyu ele alış tarzından anlaşıldığı kadarıyla "yeminli boşama", şartlı boşama anlamına gelmektedir ve şartlı boşamanın bir türüdür. Boşama işleminde "olumlu" bir fiil üzerine yemin edilmesi, boşamanın "olumsuz" bir şart fiiline bağlanması; "olumsuz" bir fiil üzerine yemin edilmesi ise boşamanın "olumlu" bir şart fiiline bağlanması anlamına gelmektedir. Pencvîni'ye göre üç talakla yapılan şartlı boşamalardan sonra başvuru "hul" işlemi, ta'lik/şart edatlarına ve bu edatların "olumlu" ya da "olumsuz" cümlelerde kullanımına bağlı olarak, bazen etkili olup söz konusu şartı hükümsüz bırakmakta; bazen de herhangi bir etkiye sahip olmamakta ve ilgili şartı iptal edememektedir. Pencvîni'ye göre ta'lik şartın fâili koca olabileceği gibi, karısı ya da kendisine muhâlefet etmeyecek bir yakını da olabilmektedir.

Pencvîni'nin *Edavâtu't-ta'lik* adlı risâlesi, şu dört açıdan dikkate değerdir: Birincisi risâlenin, İslam hukukunun en tartışmalı meselelerinden biri olan şartlı boşamayı konu edinmesi; ikincisi; Pencvîni'nin, içinde yaşadığı toplumun hassasiyetlerine ve problemlerine duyarsız kalmadığını göstermesi; üçüncüsü doktriner açıdan oldukça komplike olan bu konuyu, ilmî bir perspektifle ve sistematik bir tarzda dizayn etmesi; dördüncüsü ve en önemlisi ise ta'lik/şart edatlarıyla yapılan boşamaların hükümlerini - ulaşabildiğimiz kadarıyla- müstakil olarak inceleyen tek manzum çalışma olmasıdır.

Şâfiî mezhebine mensup olan Pencvîni, genelde cumhurun; özelde ise Şâfiî mezhebi fakihlerinin çizgisine muvafık olarak "yeminli boşama" ve "şartlı boşama" gibi konularda boşamanın geçerli olduğu görüşündedir. O, Şâfiî mezhebi doktrinine bağlı kalarak ta'lik/şart edatlarıyla yapılan boşamaların hükümlerini, gayet veciz ve akıcı bir şekilde aktarmada muvaffak olmuştur.



Molla Abdurrahman Pencvî'nin *Edavâtü't-ta'lik* adlı risâlesinin ilk sayfası. Müstensih: Abdülkerim Müderris. İstinsah tarihi: 1348/1929-1930.

Molla Abdurrahman Pencvî'nin mezarı. Pencvîni/Süleymaniyye



### Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed Şâkir, Muhammed. *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetu's-Sunne, 1936.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bâbekr, Muhammed Ahmed. "Mes'eletu cevâzi'l-intikâl li'ş-şeyh Abdurrahmân el-Bîncuvîni dirâse ve tahkîk". *Suleymâniyye Üniversitesi Dergisi* B/23 (2008), 127-162.
- Bahrekî, Ahmed Molla Ebû Bekr Molla Tâhir. "el-Kısmu'd-dirâsî: tercemetu'l-'allâme Molla Abdurrahman Muhammed el-Bîncuvîni". [Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni. *Hâşiyetu'l-Bîncuvîni `alâ "Hâşiyetü 'Abdullâh el-Yezdî" el-musemmâ bi't-Tuhfeti'l-Şâhcâniyye ve `alâ metn "Tehzîbu'l-mantık"*. thk. Ahmed Molla Ebû Bekr Molla Tâhir el-Bahrekî]. Tahran: Matba'atu Tahran, 2019.
- Bedrân, Ebu'l-'Aynayn Bedrân. *el-Fıkhü'l-mukâran li'l-ahvâli's-şahsiyye beyne'l-mezâhibi'l-erba'a es-sunniyye ve'l-mezhebi'l-Co'ferî ve'l-kânûn -ez-Zevâc ve't-Talâk*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1967.
- Bîncuvîni, Muhammed Abdullah. "el-Kısmu'd-dirâsî: hayatu'l-'allâme el-Kızılçî ve mekânetuhu'l-'ilmiyye", [Molla Ali el-Kızılçî. *Risâle eczâi'l-kadiyye*. thk: Muhammed Abdullah el-Bîncuvîni]. Tahran: Matba'atu Tahran, 2019.
- Demirci, Muhsin. "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Emâre, Sâil. "et-Talâk gayru'l-muneccez beyne's-şerî'a ve kavânîni'l-ahvâli's-şahsiyye fi Filistîn ve ba'di'l-bilâdi'l-'Arabiyye". *Mecelletu camî'ati'n-necâh li'l-ebhâs "el-'ulûmu'l-insâniyye"* 27/2 (2013), 349-382.
- Emin Zeki Beg. *Meşâhîre Kürd*. Ankara: Özge Yayınları, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. "Talâk". *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Fâdıl Mahmûd vd. "el-Kısmu'd-dirâsî: ta'rîf bi'ş-Şeyh el-'allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni". [Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni. *Ta'likâtu'l-'allâme el-Bîncuvîni `alâ kitâb âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara*. thk: Fâdıl Mahmûd vd.]. Suleymaniyye: Matba'atu Kâro, 2019.
- Hamidi, Muhammed Sadık. "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının Islah Önerisi". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları: 2013, 313-328.
- Harrânî, İbrâhîm. *Tuhfetu'l-ihvân el-medresiyye fî terâcim ba'di musannifi'l-kutubi'd-dirâsiyye*. y.y.: y.y., 1427.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed. *Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2006.
- İbn Hamdûn, b. Hâcc. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Mekûdî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.



- İbn Hazm. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Şâkir. 13 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2009.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî ve's-şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr 2011.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. 'Abdulhalîm b. 'Abdusselâm. *er-Redd 'alâ's-Subkî fî mes'eleti ta'lîki't-talâk*. 2 cilt. thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Mezrû'. Mekke: Dâru 'Alemi'l-Fevâid, 2013.
- Kaşıkçı, Osman. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 365-367. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Mekûdî, Abdurrahmân. *Şerh 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. İbn Hamdûn b. Hâcc'ın *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mekûdî* adlı eseriyle birlikte. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Mezrû', 'Abdullah b. Muhammed. "Mukaddime". [İbn Teymiyye. *er-Redd 'alâ's-Subkî fî mes'eleti ta'lîki't-talâk*. thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Mezrû'. 2 cilt. Mekke: Dâru 'Alemi'l-Fevâid, 2013].
- Muderris, Abdülkerîm Muhammed. *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilm ve'd-dîn*. nşr. Muhammed Ali el-Karadağî. Bağdad: Dâru'l-Hurriye, 1983.
- Muhammed Muhyiddîn, 'Abdulhamîd. *el-Ahvâlû's-şahsiyye fi's-şeria'ti'l-İslâmiyye ma'a'l-işâre ilâ mukâbilihâ fi's-şerâ'i'l-uhrâ*. İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc*. (Hatîb Şirbînî'nin *Muğni'l-muhtâc* adlı eseriyle birlikte). thk. Sıdkî Attâr. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.
- Özel, Ahmet. "Müderris, Abdülkerîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/335-337. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Pencvînî/Bîncuvînî, Molla Abdurrahman. *el-Kadiyyetu'l-meşrûtati'l-muveccehe*. thk: Sadîk Mahmûd Ahmed. Erbil: Matba'atu Hîvî, 2019.
- Pencvînî/Bîncuvînî, Molla Abdurrahman. *Hâşiye 'alâ "Hâşiye 'Abdullâh el-Yezdî" el-musemmâ bi't-Tuhfeti'l-Şâhcâniyye ve 'alâ metni "Tehzîbu'l-mantık"*. thk. Ahmed Molla Ebû Bekr Molla Tâhir el-Bahrekî. Tahran: Matba'atu Tahran, 2019.
- Pencvînî/Bîncuvînî, Molla Abdurrahman. *Kitâbu âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara*. thk: Fâdil Mahmûd; Abdulfettâh Huseyn Suleymân; Muhammed Abdullah Ahmed. Suleymaniyye: Matba'atu Kâro, 2019.
- Pencvînî/Bîncuvînî, Molla Abdurrahman. "Edavâtu't-talîk". [Abdülkerîm Muderris'in "*el-Fetâvâ'l-İrâkiyye*" *el-ma'rûfe "Cevâhiru'l-fetâvâ"/"Hayru'z-zâd fi'l-irşâd"* adıyla derlediği fetvalar içerisinde. 3 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2013], 3: 316-320.
- Pencvînî/Bîncuvînî, Molla Abdurrahman. *Edavâtu't-talîk*. [mahtût. 2 varak. müstensih: Abdülkerîm Muderris, 1348/1929-1930].

- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şihâbuddîn. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sâcîde, Tâhâ Mahmûd. "et-Talâku'l-mu'allak: mâhiyyetuh ve tekyîfuhu'l-fikhî ve'l-kânûnî". *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyye li'l-Benât* 25/2 (2014), 341-337-348.
- Sadîk Mahmûd, Ahmed. "el-Kısmu'd-dirâsî: hayâtu'l-allâme Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni". [Molla Abdurrahman el-Bîncuvîni. *Hâşiyetu'l-Bîncuvîni 'alâ'l-kadîyyeti'l-meşrûtatî'l-muveccehe*. thk. Sadîk Mahmûd Ahmed]. Erbîl: Matba'atu Hîvî, 2019.
- Sertâvî, Mahmûd Alî. *Fıkhu'l-ahvâlî's-şahsiyye ez-zevâc ve't-talâk*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2013.
- Şebrâmellisî, Nûruddîn b. Alî. *Hâşiyetu's-Şebrâmellisî* (Remlî'nin *Nihâyetu'l-muhtâc* adlı eseriyle birlikte). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rife me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Sıdkî el-Attâr. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- 'Umûş, Muhammed Mahmûd. "Ba'du edavâti's-şart ve eseruhâ fi ahkâmî't-talâk dirâse mukârene". *Dirâsât 'ulûmu's-şerî'a ve'l-kanûn* 43/2 (2016), 620-642.
- Yalçınkaya, Naci. *20. Yüzyıl Başlarında İslâm Hukukunda Talâk (Boşama) Tartışmaları -Ahmed Muhammed Şâkir ve Zâhid el-Kevserî Örneği-*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zekûlî, 'Alî Mahmûd. "et-Talâku'l-mu'allak: mefhûmuh ve eseruh fi'l-fikhî'l-İslâmî". *el-Mecelletu'l-Urduniyye fi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 5/1 (2009), 47-59.
- Zerkâ', Mustafâ Ahmed. *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-âmm ihrâc cedîd bi tetvîr fi't-tertîb ve't-tebvîb ve ziyâdât*. 2 cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

İSLÂM HUKUKU SİSTEMATIĞİNE DAİR BİR İNCELEME  
(KİTÂBU'N-NİKÂH ÖRNEĞİ)

AN ANALYSIS ON THE SYSTEMATICS OF ISLAMIC LAW: THE CASE OF  
*KITÂB EN-NIKÂH*

Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ

b.karadag63@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4317-1478

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı  
Muş/Türkiye

**Atıf@** Karadağ, Bekir. "İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme (Kitâbu'n-Nikâh Örneği)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 107-127

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 28 Ekim 2019 / 28 October 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11 Haziran 2020 / 11 June 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
**Sayı – Issue** : 43  
**Sayfa / Pages** : 107-127  
**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.639061

**Öz**

Bu makale, İslâm hukukunun özgünlüğünü gösteren hususiyetlerden biri olan sistematiğini incelemektedir. Bu konuda farklı tasniflerin bulunduğu nikâh konusu örnek olarak seçilmiştir. Klasik İslâm hukuku eserlerinde nikâh konusu, bazen temel ibadetlerden sonra, cihad ve alışveriş konularından önce yer alırken bazen de temel ibadetler ve cihad konularından sonra fakat alışveriş konularından önce ele alınmıştır. Buna karşın bazen de alışverişle ilgili bütün konulardan sonra yer almıştır. Ayrıca temel ibadetler, cihad, alışverişle ilgili temel konular ve nikâh şeklinde bir tasnifin bulunduğu da gözden kaçmamaktadır. Bu farklı tasniflerin benimsenmesi, mezhep düzeyinde olduğu gibi fakihlerin kişisel tercihlerinden kaynaklanan bireysel düzeyde de olabilmektedir. Nikâh konusunun klasik fıkıh eserlerinde birbirinden farklı yerlerde zikredilmesinin birçok etkeni bulunmaktadır. Bunların en önemlisi nikâhın ibadet yönünün bulunmasıyla ilgilidir. Bundan başka sosyal hayattaki ihtiyaçlar, sistemsel sebepler ve ilk fıkıh eserlerin etkisi gibi amiller de oldukça etkili olmuştur. Nikâh konusunun İslâm hukuku eserlerinde farklı yerlerde zikredilmesi, bu ilim dalının özgünlüğüne bir zeval getirmemekte aksine özgünlüğünü pekiştirmektedir. Zira İslâm hukukçularının farklı tasnifler benimsemeleri, başka hukuk sistemlerinden etkilenmesi bir yana birbirlerinden bile çok az etkilendiklerini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku Sistematiği, Nikâh, İbâdet, Muâmelât, Cihâd.

**Abstract**

This article examines the systematics, one of the features that show the authenticity of Islamic law. In this regard, the subject of marriage, which has different classifications, has been chosen as a case study. In classic works of Islamic law, the subject of marriage is sometimes addressed after basic prayers, just before jihad and shopping issues. On the other hand, it sometimes is examined after basic prayers and jihad issues but before shopping issues. However, sometimes it is discussed after all shopping related issues. Also, it should be noted that there is another classification which follows as basic prayers, jihad, basic shopping issues and marriage. These different classifications stem from sectarian issues as well as personal preferences of the jurists. There are many factors that affect the location of marriage subjects in the classical works of fiqh. The most important of these is its association with worship. In addition, the factors such as the needs in social life, systemic reasons and the effects of the first fiqh works have also been very effective. The fact that the subject of marriage is mentioned in different places in the works of Islamic law does not impair the originality of this field of research. On the contrary, it reinforces its originality. The fact

that Islamic jurists adopt different classifications shows that they are slightly affected by each other, let alone being affected by other legal systems.

**Keywords:** The Systematics of Islamic law, Official Marriage, Prayer, Proceedings, Jihād.

### Giriş

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı oryantalistler İslâm hukukunun özgünlüğünü tartışmaya açmışlardır. Bunlardan Sheldon Ames (ö. 1986), I. Goldziher (ö. 1921) ve Joseph Schacht (ö. 1969) gibi oryantalistler, İslâm hukukunun özgün olmadığını; Roma hukuku, Cahiliye hukuku ve Yahudi hukuku gibi yabancı hukuk sistemlerinden etkilendiğini hatta onlardan iktibas edildiğini iddia etmişlerdir. Bu hususta bazı Müslüman ilim adamları da sözü geçen oryantalistlerden etkilenmişlerdir. Buna rağmen Müslüman ilim adamlarının kahir ekseriyeti ile birlikte bazı oryantalistler, İslâm hukukunun orjinal olduğunu ve varlığını hiçbir hukuk sistemine borçlu olmadığını savunmuşlardır.<sup>1</sup>

İslâm hukukunun özgün olduğunu iddia edenlerin ileri sürdüğü delillerden biri, bu alanda yazılan eserlerin kendine mahsus tasnifidir. Buna göre İslâm hukukunda takip edilen sistem, ona özgünlüğünü kazandıran bir hususiyet olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Zira Roma hukuku, daha çok “amme hukuku” ve “hususî hukuk” taksimini benimsemiştir. Amme hukukunun içinde esas teşkilat, idare, ceza, muhakeme usûlü, devletler umumi ve umumi amme hukuku gibi bölümler yer alırken, hususî hukukun içinde ise şahıs, aile, miras, eşya ve borçlar hukuku, medeni hukuk, ticaret hukuku ve devletler hususî hukuku gibi hukukun diğer dalları yer almaktadır. İslâm hukuku, Roma-Cermen hukukundaki söz konusu ayırımı yabancı olmamasına rağmen bu sistemi benimsememiş ve onun üzerinden yürümemiştir.<sup>3</sup>

Bu çalışmada İslâm hukukuna özgünlüğünü kazandırdığı ileri sürülen bir özelliği olan tasnifi/sistematiğine dair bir inceleme yapılacaktır. Bu

<sup>1</sup> Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 49-51; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2012), 77. Ayrıca bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 16-42; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (İstanbul: Kitabevi, ts.), 11-12.

<sup>2</sup> Ahmet Yaman-Halîl Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: İFAV, 2012), 74; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2012), 67; Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012), 22.

<sup>3</sup> Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984), 1: 24-25.

konuda örnek olarak klasik fıkıh eserlerinde farklı tasniflerin bulunduğu nikâh bahsi tercih edilecektir.

### 1. İslâm Hukuku Eserlerindeki Sistem

İslâm hukuku, usûl-ı fıkıh ve fûrû-ı fıkıh olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Şer'î amelî hükümlerin tafsili delillerden elde edilmesine yarayan yöntem ve kuralları inceleyen ilim, usûl-ı fıkıh olarak isimlendirilmiştir. Bu yöntem ve kurallara göre elde edilen şer'î amelî hükümleri ele alan ilim ise fûrû-ı fıkıh kısmını oluşturmaktadır.<sup>4</sup>

İslâm hukuku<sup>5</sup> eserlerinde konular, gelişi güzel işlenmemekte belli bir sistem içerisinde ele alınmaktadır. Bu anlamda fikhî mevzular mantıki bir silsile içerisinde sunulmaktadır.<sup>6</sup> İslâm hukuku eserlerinde konuların işlenmesinde dikey ve yatay olmak üzere iki esaslı bir sistematiğe uyulduğu anlaşılmaktadır. Dikey sistematiği açısından telif edilen fikhî eserlerde müstakil her bir bahis "kitab" başlığı altında incelenmiş, kitapların altında birbiriyle bağlantılı konular "bab" başlıkları altında ele alınmıştır. Bablar da "fasıl" başlıkları altında işlenmiştir.<sup>7</sup> Bu bağlamda kısa zamanda fıkıh literatürüne sistematik bir görünüm kazandırmış olan dikey tasnif sistemi, ana konuların ve onlarla bağlantılı olan alt konuların alt-üst şeklinde yerleştirilmesi<sup>8</sup> suretiyle meydana gelmiştir.

Klasik İslâm hukuku eserlerinde yatay açıdan takip edilen usûl ise müstakil her bir konunun peş peşe sıralanmasında takip edilen yöntemdir. Bu bakımdan ibâdetler, evlilik, alışveriş ve ceza bahisleri gibi İslâm hukuku ilminin ana konuları ikili, üçlü ve dörtlü olmak üzere birkaç farklı tasnife göre düzenlenmiştir. Bu bağlamda fûrû-ı fıkıh eserlerinde yer alan konular, en basit düzeyde temel olarak ibâdât ve muamelât olmak üzere ikili bir tasnife

<sup>4</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005) 28-32.

<sup>5</sup> Şer'î amelî hükümleri konu edinen fıkıh ilmi, son dönemlerde İslam hukuku kavramıyla kullanılmaktadır. Fakat İslam hukuku kavramının ibadetleri kapsamadığı, fıkıh kavramının ihtiva ettiği uhrevi yaptırımları barındırmadığı, fikhî diğer beşeri hukuklara indirgediği vb. birçok yönden tenkit edildiği görülmektedir. Bk. Kemal Yıldız, "Fıkıh İlmi/İslam Hukuk Tarihi, Kaynakları ve Çalışmaları Üzerine Bir Derleme Denemesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7(2006), 372-375. Bu ayrımın farkında olarak yaygınlığından dolayı bu çalışmada İslam hukuku kavramı kullanılmıştır.

<sup>6</sup> Bk. Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 71.

<sup>7</sup> Bk. Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005), 30; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 74.

<sup>8</sup> Bilal Aybakan, "Fûrû' Fıkıh Sistematiği Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2), 6.

tabi tutulmuştur.<sup>9</sup> Ayrıca ibâdât, muamelât ve ukûbât olmak üzere üçlü bir tasnif de yapılmıştır. Fakat alışılmış ve genel kabul gören tertib, genelde dörtlü tasnif olan ibâdât, münâkehât/müfârakât, muamelât ve ukûbât şeklindedir.<sup>10</sup> Klasik fıkıh eserlerindeki yatay sıralamada Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin kayda değer sistemler geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Hanefîler, konuları ele alırken ibâdât, muamelat ve ukûbât tarzında üçlü bir sistem benimserken; Şâfiîler ise ibâdât, muamelat, münâkehât ve cinâyât olmak üzere dörtlü, bir sistem benimsemişlerdir. Bu konuda Hanbelîler ve Mâlikîlerin, Şâfiîlerin sistemini benimseyip kullandıkları ileri sürülmüştür.<sup>11</sup>

Modern dönemde telif edilen İslâm hukuku eserlerinde, klasik eserlerde takip edilen tertipte bazı değişikliklere gidilmiş ve kısmen de olsa farklı bir sistem benimsenmiştir. Bu eserlerdeki fikhî konular; ibâdetler, ahvâl-ı şahsiye (şahıs, aile), muamelât, ahkâm-ı sultâniye ve siyaset-i şer'îye, siyer (devlet umumi ve kısmen hususi hukuku) ve âdâb sıralamasına göre işlenmeye başlanmıştır. Bu farklılığının en önemli sebebinin modern hukuk sistematığının son dönem İslâm hukuku eserlerindeki etkisi olduğu ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Bunun yanında İslâm hukuku alanında telif edilen eserlerden<sup>13</sup> kiminin alfabetik sıralamaya göre tertip edildiği görülmektedir. Konuların Hanefî, Şâfiî veya Hanbelî mezhebine göre tertip edilmesinden dolayı yapılacak tenkide engel olacağı için müteahhirûndan bazı isimler, ansiklopedilerde takip edilen bu yöntemin en iyisi olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>14</sup>

Klasik İslâm hukuku eserlerinde ibadet konuları ilk başta yer almasına rağmen, bu hususun bütün ibadet konuları için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira tahâret, namaz, oruç, zekât ve hac gibi konular, temel ibadetler kabul edildiği için eserlerin hemen başında ele alınmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla bütün fıkıh eserleri bu hususta aynı sistemi takip etmişlerdir. Bunun yanında fer'î ibadetler denebilecek kurban, yemin ve adaklar, haramlar ve helaller gibi konular ise mezheplere ve müelliflerin

<sup>9</sup> Aybakan, "Fürû' Fıkıh Sistematığı Üzerine", 8.

<sup>10</sup> Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, 30; Yıldız Demir-Ahmet M. Peşe, "İslâm Hukuk Sistematığı ve Literatürü", *İslâm Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 107.

<sup>11</sup> Edîb Fâyiz ez-Zamûr, "Taksîmu mevdûati'l-fikhi ve tertîbuha fî kütübî'l-mezâhibi'l-erbaati", *Mecelletu'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-lügati'l-Arabiyye* 5(1439/2018), 175-181.

<sup>12</sup> Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, 30.

<sup>13</sup> Bu bağlamda Kuveyt Evkâf ve Din İşleri Bakanlığı nezdinde hazırlanmış olan *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* adlı fıkıh ansiklopedisi örnek olarak verilebilir.

<sup>14</sup> Muhammed b. Salih Useymîn, *eş-Şerhu'l-mumtî' ala Zâdi'l-müstanka'* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428), 8: 92.

şahsi tercihlerine göre farklı tasniflere tabi tutulmuştur.<sup>15</sup> İbadet konularının en başta yer alması, insanın yaratılma gayesi olmasından kaynaklanmaktadır. Bir ibadet olmayan tahâretin namazdan önce gelmesinin sebebi ise namazın şartı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>16</sup>

İbadetlerin aksine nikâh, muâmelât ve ukûbât konuları ise yine söz konusu tercihlere bağlı olarak farklı yerlerde tasnif edilmiştir. Fakat İslâm hukuku eserlerindeki bahse medar olan sıralamanın rastgele/gelişigüzel yapıldığı anlaşılmamalıdır. Zira bu tasnif ve tertibin belli bir sistematiğe göre yapıldığı anlaşılmaktadır. Konuların nasıl bir düzen içinde ele alındığı hususu, şarihler tarafından bazen “*vechu'l-münâsebet*” gibi bir başlık açılarak mantıki bir tutarlılıkla izah edilmeye çalışılmıştır.

## 2. “Kitâbu'n-Nikâh”ın İslâm Hukuku Literatüründeki Yeri

İslâm hukuku eserlerinde nikâh kitabının yerinin farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu farklılık genelde mezhep düzeyinde meydana gelmiş olmasına rağmen bazen herhangi bir mezhebe müntesip fakih, mezhebinden farklı bir tasnif de benimsemiştir. Tüm bu farklılıkları göz önünde bulundurarak nikâh konusunun İslâm hukuku eserlerinde dört muhtelif tertipte yer aldığını söylemek mümkündür.

### 2. 1. İbadet Konularından Sonra Cihad ve Muâmelât Konularından Önce Ele Alanlar

Hanefî fıkıh eserlerinin çoğunda evlilikle ilgili mevzular, temel ibadet konularından sonra; cihad ve muamelat bahislerinden önce ele alınmaktadır.<sup>17</sup> Buna karşın bu hususta farklı iki telif geleneğinin benimsendiği görülmektedir. Bunların birincisinde nikâh bahsi, ibadet konularının hemen ardından gelmektedir. Örneğin *el-Hidâye*'nin metni *el-Bidâye* ile bu konuda onu takip eden muhtasarlarda ibadet bahislerinin peşinden öncelikle “nikâh” konusu ele alınmıştır.<sup>18</sup>

İkincisinde ise nikâh mevzusu; ibadet, alışveriş ve onunla alâkalı diğer konulardan sonra gelmektedir. Mesela, Hanefî mezhebinde kendinden sonraki birçok esere kaynaklık eden Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ve onun iç

<sup>15</sup> Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 51.

<sup>16</sup> Useymin, *eş-Şerhu'l-mumtî*, 8: 91.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 4: 192; Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtetî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1: 185.

<sup>18</sup> Orhan Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017): 12.



tasnifini esas kabul eden diğer muhtasar eserlerde bu sistem takip edilmiştir.<sup>19</sup>

Hanefî klasik fıkıh kitaplarındaki bu tertib farklılığına rağmen söz konusu eserlerin çoğunda “*Tahâret*”, “*Salât*”, “*Zekât*”, “*Savm*” ve “*Hac*” gibi temel ibadetlerden sonra “*Nikâh*” konusunun ele alındığını söylemek mümkündür. Zira Hanefî fukahâsı, fıkıh eserlerin iç tertibinde daha çok İmam Muhammed’in *el-Câmiu’s-sagîr’ine* riayet etmişlerdir.<sup>20</sup> Örneğin Hanefî fıkının en çok ilgi gören eserlerinden *el-Hidâye*’nin müellifi Mergînânî, *Bidâyetü’l-mübtedî* adlı muhtasarını İmam Muhammed’in *el-Câmiu’s-sagîr* ile Kudûrî’nin *el-Muhtasar*’ını bir araya getirerek telif etmesine rağmen *el-Câmiu’s-sagîr’in* tertibini esas almıştır.<sup>21</sup> Buna karşın tali ibadet konularından sayılabilecek “*Zebâih*”, “*Udhiye*”, “*Kerâhiye*”, “*Eşribe*”, “*Sayd*”, gibi konular ise muâmelât konularından sonra ele alınmıştır. Bu husus, Serahsî’nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*, Mergînânî’nin (ö. 593/1197) *Hidâye* adlı eserlerinde açıkça görülmektedir.<sup>22</sup> Ayrıca *el-Vikâye*, *en-Nukâye*, *Kenzü’d-dekâik*, *Tenvîrü’l-ebâr* ve *Mülteka’l-ebhur* gibi eserlerde de *Câmiu’s-sagîr’in* iç tertibi esas alınarak önce nikâh ile başlayan münâkehat konuları işlenmektedir.<sup>23</sup>

Bunun yanında Tahâvî, Kerhî, Kudûrî, Mevsilî ve İbnü’s-Sââtî’nin takip ettiği ikinci sistemde ise ibadet konularından sonra, öncelikle alışveriş ile başlayan muâmelât konuları ele alınmış ve nikâh konuları sonraya bırakılmıştır. Öncekinden farklı olan bu sistemde İmam Muhammed’in başka bir eseri olan *el-Asl’ı* esas alındığı iddia edilmiştir.<sup>24</sup> Fakat kanaatimizce bu husus tartışılabilir bir durumdur. Zira İmam Muhammed’in

<sup>19</sup> Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü’l-Kerhî”, 12; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed ‘Uveyze (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 145.

<sup>20</sup> Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü’l-Kerhî”, 13.

<sup>21</sup> Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfuz-zünûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî, ts.),1: 227.

<sup>22</sup> Bk. Serahsî, *Mebsût*, 4: 192; Mergînânî, *Hidâye*, 1: 185.

<sup>23</sup> Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü’l-Kerhî”, 13. Genel itibarıyla Hanefî yöntemi diyebileceğimiz nikâhın temel ibadet konularından ele alındığı metot, bazı hadis eserlerinde de kullanılmıştır. Örneğin İbn Ebî Şeybe, *Musannef*’inde bu yöntemi izlemiştir. Bk. Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 3: 453.

<sup>24</sup> Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü’l-Kerhî”, 13.

sözü edilen eseri fıkhi konuların tümünü kapsamayan bir kitap olup<sup>25</sup>, onun iç tasnif açısından örnek alınması oldukça güçtür. Bunun yanında aşağıda ele alınacağı üzere burada başka hususların da etkili olması muhtemeldir. Örneğin hayatının ilk yıllarında Şâfiî mezhebine müntesip olup sonradan Hanefî mezhebini benimseyen Tahâvî, *Muhtasar*'ında bütün muâmelât konularını işledikten sonra "Nikâh" konularına yer vermesi,<sup>26</sup> Şâfiî sisteminden etkilenmiş olabileceğini göstermektedir.

Bu sisteme yakın olmakla beraber biraz farklı bir yöntem benimseyen Semerkandî ise *Tuhfetü'l-fukahâ*'da sadece "Kitâbu'l-buyû" konusunu işleyip diğer muâmelât bahislerine yer vermeden "Nikâh" mevzusuna geçmektedir.<sup>27</sup> *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın şerhi *Bedâiu's-sanâi*'de ise "Nikâh" ve "Talâk" konularının arasına "Eymân" mevzusu ilave edilmiştir.<sup>28</sup>

## 2. 2. İbadet ve Cihad Konularından Sonra Muâmelâttan Önce Ele Alanlar

Mâlikî fıkıh eserlerinde nikâh konusu "ibadet" ve "cihad" konularından sonra ele alınmaktadır. Bunun yanında temel ibadet konularından sayılamayacak olan "eymân", "nuzur", "dahâyâ", "zebâih", "sayd", "akâka" ve "eti'me-eşribe" gibi konular da nikâh ve ona ilişkin mevzulardan önce ele alınmaktadır. Bu sistemde muâmelât konuları, nikâh konusundan sonraya bırakılmıştır. Önemli Mâlikî fakihi Sahnûn'un (ö. 240/854), *Müdevvne*'si, Bağdat Mâlikî fakihlerinden biri olan İbnu'l-Cellâb'ın (ö. 378/988-89), *Tefrî* adlı eseri ve müteahhirûn dönem temel metinlerden biri olan Halil b. İshak'ın (ö. 776/1374) *Muhtasar-ı Halîl* adlı eserlerinde bu husus açıkça görülmektedir.<sup>29</sup> Mâlikî fakihlerinden Hattâb, Mâlikî fıkıh sistematiğinde nikâh konularının yeri için şöyle demektedir: "Halil'in takip ettiği yöntem, müteahhirûn Mâlikîlerin yoludur. Onlar nikâh

<sup>25</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan b. Farkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 4: 256, 390, 10: 180.

<sup>26</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1370), 169.

<sup>27</sup> Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 2: 117.

<sup>28</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi fi tertîbi's-şerâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2: 228, 3: 88.

<sup>29</sup> Bk. Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî Sahnûn, *Müdevvne* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2: 98; Ebü'l-Kâsım Abdullah b. el-Hüseyn İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî*, thk. Seyyid Kesrevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1: 112; Ebü'l-Mevvedde Ziyaeddin Halil b. İshak b. Musa Cündî, *Muhtasar-ı Halîl* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 96. Buna karşın Mâlikî ilk eserlerinden olan *Müdevvne*'de sistemin tam oturmadığını, zira talâk konusunu nikâhtan önce ele aldığını da ifade etmemiz gerekiyor.

ve tevâbilerini ikinci çeyrekte, bey` ve tevâbilerini üçüncü çeyrekte ele alırlar.”<sup>30</sup>

### 2. 3. İbadet ve Muâmelât Konularından Sonra Ele Alanlar

Genelde Şâfiî fakihlerin izlediği bu metoda göre “Nikâh” konusu ibadet ve muâmelât mevzularından sonra ele alınmıştır. Müzenî'nin *Muhtasar*, Şîrâzî'nin *Mühezzeb* ve Nevevî'nin *Minhâc* adlı eserleri başta olmak üzere Şâfiî fıkıh eserlerinin hemen hepsinde bu yöntem kullanılmıştır.<sup>31</sup> Şâfiî sistemi diyebileceğimiz bu yöntemi bazı Hanbelî fakihler de kullanmışlardır. Örneğin Hanbelî mezhebindeki ilk eserlerden olan Hırakî'nin *el-Muhtasar* adlı eserinde nikâh konusu, muâmelât bahislerinden sonra işlenmektedir.<sup>32</sup> Dahası Şâfiîlerin söz konusu sistemi, bazı Hanefî fakihlerini de etkilemiş gibi görünmektedir. Örneğin yukarıda da belirttiğimiz üzere önceleri Şâfiî iken sonradan Hanefî mezhebini benimseyen Tahâvî, *Muhtasar*'ında bütün muâmelât konularını işledikten sonra nikâh bölümüne yer vermiştir. Nitekim Kâtip Çelebi, bu eserinin tertibinin Müzenî'nin *Muhtasar*'ının tertibi gibi olduğunu söylemektedir.<sup>33</sup> Yine Hanefî mezhebinde kendinden sonraki birçok esere kaynaklık eden Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ve Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukâha*<sup>34</sup> gibi eserlerin Tahâvî'nin *Muhtasar*'ından ve bunun üzerinden Müzenî'nin *Muhtasar*'ından etkilendiği yönünde bazı görüşler bulunmaktadır.<sup>35</sup> Tahâvî'nin Şâfiî sistematîğinden etkilenmesi, makul düzeyde karşılanabilecek bir husus iken

<sup>30</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 3: 393. Osmanlı döneminin önemli Hanefî fakihlerinden Molla Hüsrev'in de eserini Mâlikî sistemine göre telif edildiği görülmektedir. Bk. Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürrü'l- hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (b.y: Dâru Kütübî'l-Arabi, ts.)

<sup>31</sup> Bk. Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ b. İsmail el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî fi fûrû'îş-Şâfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990/1410), 263; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed Ebû Şücâ` el-İsfahânî, *Metnu Ebî Şücâ` (el-Gâye ve't-takrîb)* (b.y.: `Âlemu'l-Kütüb, ts.), 30; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî* (b.y.: Daru'l-Kütüb-il-miyye, ts.), 2: 423; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn fi'l-fıkh*, thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz (b.y: Dâru'l-Fikr, 1425/2005), 204.

<sup>32</sup> Ebû'l-Kasım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah el-Hırakî, *Metnu'l-Hırakî (el-Muhtasar fi'l-fıkh)* (b.y.: Dâru's-Sahâbe, 1413/1993), 99.

<sup>33</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2: 1637

<sup>34</sup> Bu eserin Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını esas almasıyla ilgili bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 1: 172.

<sup>35</sup> Abdurrahman Bulut, “Muhtasaru't-Tahâvî'nin Hanefî Mezhebi Tarihindeki Yerine Müellifin Tercihlerinin Etkisi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 43-44

Kudûrî ve Semerkandî gibi diğer fakihler hakkında böyle bir iddiaya ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

#### 2. 4. Cihad ve Alışveriş Konularından Sonra Ele Alanlar

Genelde Hanbelî mezhebinde takip edilen bu sisteme göre öncelikle temel ibadet konuları olan namaz, oruç, zekât ve hac sonra cihad, ardından alışveriş konuları ve en son nikâh ile ilgili meseleler ele alınmaktadır. Örneğin Kelvezânî (ö.510/1116) *el-Hidâye* adlı eserinde böyle bir sistem takip etmiştir.<sup>36</sup> Dahası modern dönem Hanbelî ulemasından olan İbn Useymin'e göre, Hanbelî fakihler, tasniflerine ibadetlerle başlarlar. Daha sonra muâmelât, nikâh, suçlarla ilgili konular ve en son yargı ile ilgili bahislerle devam ederler. İbn Useymin'e göre cihad konusunun ibadetlerden hemen sonra gelmesinin sebebi, cihadın intikamdan daha çok ibadet olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>37</sup>

Hanbelî fakihlerinin takip ettikleri sistem, bu olmasına rağmen bireysel düzeyde bazı farklılıkların olduğu da müşahede edilmektedir. Örneğin, Hanbelî mezhebinin önemli kaynaklarından olan İbn Kudâme *el-Muğnî*'sinde buyû'-nikâh-cihâd sıralamasına uyarak bu anlamda farklı bir tasnif benimsemiştir.<sup>38</sup> Buna göre İbn Kudâme'nin eserinde söz konusu sistemi takip etmesi, metin kitap olan Hırâkî'nin *el-Muhatasar*'ından kaynaklanmaktadır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hırâkî *Muhtasar*'ında bu sistemi benimsemiştir.<sup>39</sup>

#### 3. İslâm Hukuku Sistematiğini Etkileyen Unsurlar

Nikâh konusunun İslâm hukuku eserlerindeki yerini incelerken esas alınan eserlerin birtakım farklılıklar barındırdığı anlaşılmaktadır. Söz konusu metinler üzerine yazılan şerhler incelendiğinde yatay açıdan tertib farklılığının birçok sebebinin olduğu görülmektedir. Fakat söz konusu sebeplerin şarihlerin yorumlarına göre farklılık arz ettiğini de ifade etmemiz gerekmektedir. Zira bir metinde bulunan herhangi bir konunun tertipteki sırası hakkında şarihlerin birbirinden farklı yorumlar serdettiği görülmektedir.

<sup>36</sup> Bk. Mahfûz b. Ahmed İbnu'l-Hasan ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî, *el-Hidâye*, thk. Abdullatif Hamîm- Mahir Yâsîn el-Fahl (b.y.: Müessesetü Garâse, 1425/2004), 202, 228, 307.

<sup>37</sup> İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-mumtî*, 8: 91

<sup>38</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 3: 480, 7: 3, 9: 196

<sup>39</sup> Hırâkî, *Metnu'l-Hırakî*, 99, 138.

### 3. 1. Nikâhın İbadet Yönü

İslam hukuku eserlerinde temel ibadet konularının ilk başlarda yer aldığını ve bu sıralamada görüş birliği olduğunu belirtmiştik. Zira buradaki dayanak, ibadetler hakkındaki ayet ve hadislerdir. Örneğin, *Muhtasar-ı Kudûrî şarihi Meydânî*, söz konusu tasnifi şu şekilde izah etmektedir: “İbadetler, öneminden dolayı diğerlerine (*muâmelât, ukûbât*) takdim edilmiştir. Çünkü insan ve cinler ancak ibadet için yaratılmışlardır. Namaz da dinin direği olduğu için diğerlerine takdim edilmiştir. Taharet ise namazın anahtarı ve çok tekrar ettiği için namaza takdim edilmiştir...”<sup>40</sup> Bunun yanında ibadetler arasındaki önceliğin de naslara dayandırıldığı görülmektedir. Örneğin yine Meydânî, zekât konusunun oruçtan önce ele alınmasını ayetler ve hadislerde zekâtın namazdan hemen sonra gelmesine;<sup>41</sup> temel ibadetlerden olan haccın en son zikredilmesini ise “İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir” hadisindeki tertibe bağlamaktadır.<sup>42</sup>

Fakat bu görüş birliğinin temel ibadet konuları hususunda olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Zira fer’î ibadet konularının her mezhebin sistematiğinde farklı yerlerde ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda fer’î ibadet konularının değişik yerlerde işlenmesinin sebebi, birbirinden farklı şekillerde tezahür etmektedir. Örneğin Mâlikîler cihad dâhil bütün fer’î ibadetleri de alışveriş konularından önce ele almaktadırlar. Adevî, cihadın udhiyeden sonra ele alınmasını mücahidin amacına binaen ibadet konularına mülhak olduğunu ifade eder. Aynı müellif, Şâfiîlere göre cihadın “küfürlerinden dolayı kâfirler üzerine cinayet” olduğu için cinayet konusuna mülhak olduğunu belirtir.<sup>43</sup>

Nikâh kitabının İslâm hukuku eserlerindeki yerini etkileyen önemli hususların başında evliliğin ibadet yönünün bulunup bulunmamasıyla ilgili tutumun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda gördüğümüz kadarıyla nikâhın ibadî yönünün olup olmadığı konusunda iki temel görüş bulunmaktadır.

#### 3. 1. 1. Nikâhın İbadet Yönünün Olduğunu Kabul Edenler

Aralarında bazı Şâfiî fakihlerin de bulunduğu cumhur, nikâhın ibadet yönünün olduğunu düşünmektedir. Cumhura göre evlenip yuva kurmak ve

<sup>40</sup> Abdülganî b. Talib b. Hammâde ed-Dimaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2014), 1: 30-31.

<sup>41</sup> Meydânî, *Lübâb*, 1: 136.

<sup>42</sup> Meydânî, *Lübâb*, 1: 163.

<sup>43</sup> Ali b. Ahmed b. Mükerrremillah es-Sa'îdî el-'Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevi ala Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 2: 3.

aile sorumluluğunu üstlenip topluma yararlı çocuklar yetiştirmek, Allah'ın hoşnut olduğu işlerden olduğu için geniş anlamıyla ibadet kapsamındadır. Dahası evlenmenin sevabı, nafil ibadetlerle meşgul olmak için bekâr kalmanın sevabına nisbetle daha üstündür. Bu fakihlerin görüşlerini desteklemek için bazı argümanlar geliştirdikleri görülmektedir. Buna göre nikâhın Müslüman ve gayri müslimler için geçerli olması, dünyadaki kamu düzeniyle ilgili bir hükümdür. Nitekim yol ve köprü yaptırmak gibi hayır işleri, Müslüman bireyler açısından bir yönüyle dünya hayatının dirliğiyle alakalı iken bir yönüyle de ibadet niteliğindedir; hâlbuki gayri müslim için bunlar ibadet sayılmamaktadır.<sup>44</sup> Nikâhın ibadet olmamasına dair hem İbn Nüceym hem de Haskeff'nin görüşlerine itiraz eden İbn Abidin'e göre nikâhın dünyada ibadet olması, Müslümanların çoğalmasına sebep teşkil etmesi ve nefsi haramdan koruması sebebiyledir.<sup>45</sup>

Şunu da burada ifade etmemiz gerekir ki; Hanefiler nikâhın salt bir ibadet olduğunu düşünmüyorlar. Onlara göre nikâhın muâmelât yönü olduğu gibi ibadet yönü de bulunmaktadır.<sup>46</sup> Dolayısıyla nikâh iki yönlü bir konudur. Nikâhın ibadet yönünün olduğunu daha önce izah ettik. Nikâhın muâmelât yönünün olması ise nikâhın bir akitle kurulmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre nikâh, taraflardan bir kişinin icabı ile diğerinin kabulünün bir araya gelmesinden ibaret bir akittir. Yahut iki kişiyi temsil eden bir kişinin icap ve kabulü yerine geçen sözüdür.<sup>47</sup> Fakat Hanefiler nikâhın, alışveriş konularından daha çok ibadet konularına yakın olduğunu düşünürler.<sup>48</sup> İbn Abidin, bu hususu oldukça sarîh bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre nikâh; namaz, oruç, zekât ve hac olan dört temel ibadete oldukça yakındır. Zeylâî de *Kenzu'd-dekâik* adlı eserinde insan

<sup>44</sup> Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 113. Son dönem Hanefi fakihlerinden Ömer Nasuhi Bilmen, ibadetler dışındaki konuları ele aldığı "*Hukuk-ı İslamiye ve İstilahat-ı Fıkhiye Kamusu* adlı eserinde nikâh konusunu ele alması onun bu konuyu muâmelâttan saydığını göstermektedir. Bunun yanında söz konusu eserin mukaddimesinde nikâhın ibadet ve taate müteallik meseleler kabilinden olduğunu ifade etmektedir. Buna göre nikâh konuları muâmelâttan sayılmasına karşın ibadet yönü de vardır. Ömer Nasuhi Bilmen, "*Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye*" *Kamusu*, (İstanbul: Enes Karmaşık Yayınları, ts.), 2: 3.

<sup>45</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr ala Dürrü'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992) 3: 3.

<sup>46</sup> Bk. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 3.

<sup>47</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 3.

<sup>48</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 184.

neslinin devam etmesinden dolayı nikâhın ibadetlerin devamı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre nikâh, ibadetlere daha yakındır.<sup>49</sup>

Bunun da ötesinde Hanefîlere göre nikâhın ibadet yönünün baskın olması bir yana, nafîle ibadetlerden dahi öncelikli olduğu kabul edilmiştir. Öyle ki Zeylâ'î, Hanefîlere göre nikâhla meşgul olmanın nafîle ibadetlerle meşgul olmadan evla olduğunu ifade eder. Çünkü evlilikten yüz çevirenlerin tehdit edildiği ve evlenmenin teşvik edildiği rivayetler bulunmaktadır.<sup>50</sup> Hatta İbn Abidin'in naklettiğine göre âlimler, kişinin evlenmesinin kendini nafîle ibadetlere vermesinden daha efdal olduğunu düşünürler. Buna göre kişinin nikâhla ve nikâhın temin ettiği gayelerden olan nefsi haramdan korumak ve çocuk yetiştirmeye meşgul olmak nafîle ibadetten daha hayırlıdır.<sup>51</sup>

Hanefîlerin nikâhın ibadet yönüyle ilgili anlayışlarının fıkıh eserlerinin tasnifini etkilediği anlaşılmaktadır. Mesela Haddâdî, Kudûrî'nin *Muhtasar'ı* üzerindeki şerhinde nikâh konusunun muâmelât konularından önce alınmasını nikâhın ibadet yönüne bağlamaktadır. Ona göre *Hidâye* sahibi ve diğer bazı musanniflerin nikâhı beyden önce ele almaları nikâhın ibadet olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>52</sup>

Nikâhın ibadet yönünün olması, Hanefî fakihlerin çoğunda olduğu gibi Mâlikî fakihlerin de telif ettiği fıkıh eserlerinin tasnifini etkilemiştir. Fakat Hanefîler ile Mâlikîler arasında nikâh ve cihad konularının birbirine göre takdim tehiri hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler, nikâh konusunu cihada öncelerken Mâlikîler cihad konusunu nikâha öncelerler. Zira daha önce geçtiği gibi Hanefîler, nikâh konusunu muâmelât konularından önce ele aldıkları gibi cihad konusundan da önce ele alırlar. Nikâhın ibadet yönünün olduğunu düşünen Mâlikî fakihler ise nikâh konusunu temel ibadetler, cihad ve tali ibadetler konularından sonra ele alırlar. Buna göre Mâlikîlerin sistemine göre telif edilen eserlerde dikkat çeken husus, nikâhın bütün ibadet konularından sonra muâmelât konularından önce ele alınmasıdır. Dolayısıyla ibadet konularının önce ele alınması onların zihinlerinde var olan bir sistemin olduğunu göstermektedir. İbadet konuları, ibadet alanına girmeyen muâmelât alanı arasında nikâh konularının bulunması onlara göre de nikâhın ibâdi yönünün olduğunu zımni

<sup>49</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (b.y.: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 2: 94

<sup>50</sup> Zeylâ'î, *Tebyîn*, 2: 94.

<sup>51</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 3.

<sup>52</sup> Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kudûrî* (b.y.: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322), 1: 183.

göstergesidir. Öte yandan Ebu Zeyd el-Kayrevânî'nin *Risâle*'sinin başında akaid konularını ele alması<sup>53</sup> onun zihninde iman, ibadet ve muâmelât sıralamasının bulunduğunu ve eserini bu sisteme göre telif ettiğini ortaya koymaktadır.

Zeyla'î'ye göre nikâh, Müslümanların ve İslâm'ın varlığının sebebi olmak üzere iki fazilete şamildir. Cihad ise sadece İslâm'ın var olmasının sebebidir. Ona göre nikâhın aynı zamanda iki dünyanın maslahatlarının intizamına dair bir fazileti daha vardır. Ayrıca Zeyla'î'ye göre nikâhta şer'i, akli ve tabii bütün nedenler birleşmiştir.<sup>54</sup>

İbn Abidin'e göre her ne kadar nikâh ve cihad, İslâm'ın ve Müslümanların varlık sebebi olsalar da nikâh cihada takdim edilmiştir. Zira Müslümanların sayısının nikâhla artması savaşla meydana gelen artışından kat be kat fazladır. Öte yandan cihad esnasında genelde ölüm ve zimmetin hâsıl olması gibi durumlar bulunmaktadır.<sup>55</sup>

### 3. 1. 2. Nikâhın İbadet Yönünü Kabul Etmeyenler

Şâfiî fakihlerin çoğuna göre nikâh ibadetlerden değildir.<sup>56</sup> Bu fakihler, ibadetin Allah için yapılan bir amel olduğunu, cinsel isteklerin teskinini sağlayan evlenmenin ise alım satım gibi dünyaya ait bir iş olduğunu dolayısıyla nikâhın ibadet yönünün bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>57</sup> Bu fakihler görüşlerini temellendirmek için bazı deliller serdetmektedirler. Onlara göre söz konusu görüşün delili, kâfirin evliliğinin de sahih olmasıdır. Şayet evlenme ibadet olsaydı, kâfirin evliliği sahih olmazdı.<sup>58</sup> Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap bir kadınla evlenmesinin caiz olması ve gayri müslim bir kişinin Müslüman olması halinde nikâhının geçerli sayılması, bu görüşü destekleyen deliller arasında zikredilmektedir.<sup>59</sup> Bu fakihlere göre evlilikten maksat nefsin şehvetini gidermektir. Oysa ibadet ile meşgul olmak Allah için amel etmektir. Allah için amel etmek ise nefis için çalışmaktan daha

<sup>53</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Kayrevânî İbn Ebû Zeyd, *Metnü'r-Risâle*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5.

<sup>54</sup> Zeyla'î, *Tebyîn*, 2: 94.

<sup>55</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, 3: 3.

<sup>56</sup> Bk. Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Selame el-Kalyûbî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Minhâci't-tâlibîn*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3: 207; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb ala Şerhi'l-Hatîb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3: 360

<sup>57</sup> Atar, "Nikâh", 33: 113.

<sup>58</sup> Şemseddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415/1995), 4: 205.

<sup>59</sup> Atar, "Nikâh", 33: 113.



faziletlidir. Bundan dolayı zinaya düşme korkusu yok ise nafile ibadetle meşgul olmak nikâh ile meşgul olmaktan daha faziletlidir. Çünkü nikâh, ibadetlerin seviyesine çıkamaz; bilakis nikâh ibadetlerden daha düşük bir derecededir.<sup>60</sup> Bunun yanında Şâfiî kaynaklarda Kur'an'da bekâr olan Yahya (a.s.)'in övülmesi<sup>61</sup> de delil olarak kullanılmaktadır.<sup>62</sup> Öte yandan nikâhın yargı alanına girmesi, bu konunun muâmelât alanına dahil olduğunun başka bir göstergesi olarak zikredilmektedir.<sup>63</sup>

Buna karşın bazı Şâfiî fakihlerin nikâhın ibadet olduğu yönünde görüş sergilediği görülmektedir. Bu bağlamda Nevevî, nikâhın ibadet olmadığını tasrih etmektedir.<sup>64</sup> Şirbînî'ye göre Nevevî'nin nikâhın ibadet olmadığı yönünde ileri sürdüğü görüş merduttur. Zira evlilik aslında ibadet olarak kabul edilmekle birlikte kâfirin evliliğinin sahih kabul edilmesinin sebebi, onun dünyanın imar edilmesine katkıda bulunmasıdır. Bu yönüyle evlilik, mescit ve camilerin imar edilmesi ve kölelerin azat edilmesine benzetilmektedir. Bu fiiller, bir Müslüman tarafından yapıldığında ibadet olarak kabul edilirken aynı şey bir kâfir tarafından yapıldığında ise ibadet olarak kabul edilmez. Nitekim Hz. Peygamber'in evlenmeyi emretmiş olması da evliliğin ibadet olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla neyin ibadet olduğu ancak şeriatından öğrenilir.<sup>65</sup> Dahası, Nevevî'nin ifâf ve çocuk sahibi olma gibi bir amaçla yapılan evliliği ibadet kabul ettiği zikredilmektedir.<sup>66</sup> Bunun yanında Şâfiî fakihlerin çoğunun nikâhın ibadet olduğunu kabul ettikleri, hatta bunun mezhep görüşü olduğunu ifade eden başka bir görüş de bulunmaktadır.<sup>67</sup>

<sup>60</sup> Muhammed Ebu Zehra, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1368/1948), 25; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe ve dğr. (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 9: 32.

<sup>61</sup> Âl-i İmrân 3/39.

<sup>62</sup> Ebû'l-Bekâ Kemâleddîn Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Lecnetun İlmîyye (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 7: 11.

<sup>63</sup> Hasan Hacak, "İslam Hukukunun Sistematiği, Literatürü ve Genel Prensipleri", *İslam Hukukuna Giriş* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 159. 154-180,

<sup>64</sup> Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4: 205.

<sup>65</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 205.

<sup>66</sup> Bk. Kalyûbî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Minhâci't-tâlibîn*, 3: 207; Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 3: 360. Mâverdî'nin de aynı şekilde düşündüğü ifade edilmektedir. Bk. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, "Nikâh", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Tab'u'l-Vizâre, 1423/2002), 41: 217.

<sup>67</sup> Bk. Vizâretü'l-Evkâf, "Nikâh", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 41: 217

### 3. 2. Bireysel ve Sosyal İhtiyaçlar

Fakih, bazen bireysel veya toplumsal açıdan kendisine daha çok ihtiyaç duyulan bir konuyu daha az ihtiyaç duyulan bir mevzudan önce ele alabilir. Nitekim Haddâdî, Kudûrî'nin alışveriş konularını ibadetlerden hemen sonra ele almasını insanların söz konusu muameleye olan ihtiyacını gözeterik izah eder. Ona göre musannifin alışveriş konusunu ibadetlerden hemen sonra ele alıp nikâh konusunu sonraya bırakması, insanların alışverişe olan ihtiyaçları nikâha olan ihtiyacından daha genel olmasındandır. Zira alışveriş; küçük, büyük, kadın, erkek herkes için gereklidir. Ayrıca alışverişin devamlılığı nikâhın devamlılığından daha kuvvetlidir. Çünkü alışveriş ile vücudun esaslı olan mâişet sağlanmış olur.<sup>68</sup>

Haddâdî'nin daha önce *Hidâye* sahibi ve diğer bazı musanniflerin nikâhı alışveriş konularından önce ele almasını nikâhın ibadet yönüyle açıkladığını ifade etmiştik. Haddâdî'ye göre her iki tasnif biçimi de amaca ulaşmada isabetli olmuştur.<sup>69</sup>

Şâfiî fakihlerden Büceyremî, Ebû Şucâ'ın Şâfiî mezhebinde meşhur metni olan *Gâyetü'l-İhtisar* adlı eserindeki tasnifin mantığını izah ederken ilk çeyrekte nikâh, ikinci çeyrekte muâmelât, üçüncü çeyrekte nikâh ve son çeyrekte ise cinâyât ve muhâsamât konuları işlediğini ifade eder. Büceyremî, nikâhın muâmelâttan sonra ele alınmasını "*çünkü evliliğin şehveti karnın şehvetinden sonradır*" ifadesini kullanarak izah etmektedir.<sup>70</sup>

Son dönem Hanbelî fakihlerinden İbn Useymin, Hanbelî mezhebinin sistematiğine göre nikâh konusunun alışveriş konularından sonra ele alınmasını bireysel tercihlerle izah etmektedir. Ona göre asıl olan nikâhtan önce karnın doymasıdır. Çünkü insanlar doğdukları andan itibaren yeme ve içmeye muhtaçtırlar. Bu ihtiyacı en fazla sağlayan yol ise alışveriştir. Bundan dolayı muâmelât bölümü, alışveriş ve onunla ilgili konularla başlamıştır. İnsanın evlenme isteği, doyduktan sonra meydana geldiği için nikâh konusu alışveriş konularından sonra gelmiştir.<sup>71</sup>

### 3.3. Sistemsel Sebepler

Nikâh konusunun farklı yerlerde yer almasının önemli sebeplerden biri müellifin zihnindeki sistemdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hanefîlerden Kudûrî, Hanefîlerin genel anlayışına aykırı olarak nikâh

<sup>68</sup> Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1: 183.

<sup>69</sup> Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1: 183.

<sup>70</sup> Büceyremî, *Tuhfetü'l-habîb ala şerhi'l-Hatîb*, 3: 3.

<sup>71</sup> İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-mumtî*, 8: 91-92.

konusunu diğer muâmelât konularından sonra ele almaktadır. Şelebî, Kudûrî'nin bu tasarrufunu şöyle açıklamaktadır. *“Teklifi hükümler, mahz ibadetler, mahz muâmelât ve bu ikisini cem edenler olmak üzere üç çeşittir. Mahz ibadetler dini marifet, namaz ve sadaka ve ona benzeyen gibi fitratın maksadıdır. Mahz muâmelât ise alışveriş, icare ve damanat gibi şeylerdir. İbadet ve muâmelâtı cemedan hükümler ise nikâh ve ona tabi olan hükümlerdir. Kûdûrî, aklın faziletinden dolayı basiti mürekkebe olana takdim etmiştir.”*<sup>72</sup>

Şelebî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla Kudûrî, her ne kadar nikâhın ibadet yönünün olduğunu düşünse de kendine mahsus yönteminden dolayı nikâh konularını muâmelât bahislerinden sonra ele almıştır. Aynı şekilde İbn Abidîn, Haskefî'nin nikâh konularını ibadetlerden sonra ele almasının sebebinin basitten mürekkebe doğru olmasına bağlar. Çünkü nikâh bir yönüyle ibadet bir yönüyle muâmelâttir.<sup>73</sup> *Mecma'ü'l-ehur* müellifi Şeyhîzâde, *Mülteka'l-ebhur* müellifinin ibadetlerden hemen sonra nikâh konusuna yer vermesini şöyle açıklar: *“Nikâhı ibadetlerden sonra getirdi. Çünkü ibadetler basit, nikâh ise mürekkebdir. Çünkü nikâh bir yönden muâmelât bir yönden de ibadettir.”*<sup>74</sup>

### 3. 4. İlk Eserlerin Etkisi

İslâm hukuku eserlerinde takip edilen sistem açısından telif edilen ilk eserlerin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda mezhepte telif edilen ilk eserler, birer öncü rol oynamışlar ve bu hususta tesis edilen yöntemin birer kurucusu halini almışlardır. Sonraki eserler ise kendinden önce kurulan yöntemi takip etmiş ve ilk müelliflerin peşinden gitmişlerdir. Mâlikî fakihlerden Adevî, bu hususu çok güzel bir şekilde şöyle dile getirmektedir: *“Musannıf (İbn Ebi Zeyd), ehli mezhebin âdetine uyarak cihad konusunu udhiye' ve onunla ilgili konulardan sonra getirdi. Onlar (mezhep âlimleri) mücahidin kastına binaen cihadı ibadet konularına ilhak ettiler.”*<sup>75</sup>

Bu hususta İmam Mâlik'in -her ne kadar bir hadis eseri olarak bilirse de esas itibarıyla bir fıkıh kitabı olan- *Muvatta'*ının içeriği Mâlikî mezhebindeki genel sistem açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda

<sup>72</sup> Şelebî, *Hâşiyetu Şelebî*, (*Tebyînu'l-hakâik* ile beraber) (b.y.: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 2: 94.

<sup>73</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 3: 3.

<sup>74</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-ehur fî Şerhi Mültekal-ebhur*, (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsil-Arabî, Ts.), 1: 315.

<sup>75</sup> Ali b. Ahmed b. Mükerremillah es-Sa'idî el-'Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî ala Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 2: 3.

*Muvatta'*'da takip edilen yöntemin kendinden sonra gelen fakihler tarafından muhafaza edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mâlikî fakihler önlerinde hazır bir sistem içerisinde eserleri telif etmişlerdir. Buna karşın az da olsa bazı farklılıkların olduğu da görülmektedir.

### Sonuç

Nikâh konusu örneğinde İslam hukuku sistematiğini incelediğimiz bu çalışmada konuların belli bir düzen içinde işlendiği anlaşılmıştır. Bu düzeni dikey ve yatay açılardan görmek mümkündür. Konuların yatay olarak tasnifi, bizim açımızdan önem arz ettiği için daha çok bu yönde bir tahlil gerçekleştirdik.

İslâm hukuku eserlerindeki yatay tasnif sisteminde taharet, namaz, oruç, zekât ve hac konularını ihtiva eden ibadetler başta yer almaktadır. Temel ibadetlerden sonra gelen nikâh, muâmelât ve ukûbât konuları birbirinden farklı düzenlerde yer almaktadır. Bu bağlamda özellikle çalışmamızda örneklem olarak seçtiğimiz nikâh konusu, farklı şekillerde yer almıştır. Bu hususta temel olarak dört farklı tertibin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu muhtelif tertipler bazen bir mezhebe müntesip bütün fakihler tarafından tercih edilirken, bazen de bir fakih farklı bir sistem benimseyebilmektedir. Başka bir ifade ile bu tertipler mezhepsel olabileceği gibi bireysel düzeyde de olabilmektedir.

Söz konusu tasnif farklılığının birden fazla etkeninin olduğunu söylemek mümkündür. Gördüğümüz kadarıyla bu hususta en önemli sebep, nikâhın ibadet yönünün olup olmamasıyla ilgilidir. Genel itibarıyla nikâhın ibadet yönünü ön plana çıkaranlar bu konuyu temel ibadet mevzularından önce ele almışlardır. Buna karşın muâmelât yönünü öne çıkararak onu alışveriş bahislerinden sonraya bırakmışlardır. Temel sebep, konunun ibâdî yönüyle alakalı olmakla beraber bireysel ve sosyal ihtiyaçlar, sistemsel sebepler ve mezhepte telif edilen ilk eserlerin de söz konusu tertip üzerinde etkili olduğu düşünülebilir.

İslâm hukukunun özgünlüğünün bir delili olduğu düşünülen sistematiği üzerinde örnek olarak seçtiğimiz nikâh konusunda farklı tertiplerin olması, bu orijinalliğe bir zeval getirmemektedir. Bilakis bu durum, İslâm hukukun tamamen orjinal olduğunun en temel göstergelerinden biri sayılmalıdır. Bu durumda farklı tertiplerin olması bu konuda fakihlerin muhtelif hususiyetleri öncelediğine işaret etmektedir. Tertib hususundaki bu ihtilaf, İslam hukukçularının başka hukuk sistemlerinden etkilenmediklerini göstermesinin yanında birbirlerinden bile çok az etkilendiklerinin bir emaresidir. Zira başka hukuk sistemlerinden bir

etkilenme olsaydı mezhep farkı bulunmaksızın bu alanda ilk telif edilen eser ile son yazılan eser arasında herhangi bir farklılık bulunmaması gerekirdi.

### Kaynakça

- 'Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerremillah es-Sa'îdî. *Hâşiyetü'l-'Adevî ala Kifâyeti't-tâlibî'r-rabbânî*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1414/1994.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aybakan, Bilal. "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2): 5-32.
- A'zami, Muhammed Mustafa. *İslâm Fıkıhı ve Sünnet*. çev. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Bakkal, Ali. *İslâm Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "Hukuki İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye" *Kamusu*. İstanbul: Enes Karmaşık Yayınları, ts.
- Bulut, Abdurrahman. "Muhtasarü't-Tahâvî'nin Hanefî Mezhebi Tarihindeki Yerine Müellifin Tercihlerinin Etkisi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 39-55.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb ala şerhu'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri I*. 4. Baskı. Konya: Ensar Yayıncılık, 2005.
- Demir, Yıldız – Peşe, Ahmet M. "İslâm Hukuk Sistematiği ve Literatürü". *İslâm Hukuku El Kitabı*. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâleddîn Muhammed b. Musa b. İsa. *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Lecnetun İlmîyye. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Ebû Şücâ', Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed Ebû Şücâ' el-İsfahânî. *Metnu Ebî Şücâ' (el-Gâye ve't-Takrîb)*. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1368/1948.
- Ençakar, Orhan. "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017): 7-32.
- Hacak, Hasan. "İslam Hukukunun Sistematiği, Literatürü ve Genel Prensipleri". *İslam Hukukuna Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Haddâdî, Radyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kudûrî*. b.y.: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- Halil b. İshak, Ebü'l-Mevvedde Ziyaeddin Halil b. İshak b. Musa Cündî. *Muhtasar-ı Halîl*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruaynî. *Mevâhibu'l-celîl*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Hırakî, Ebü'l-Kasım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah. *Metnu'l-Hırakî (el-Muhtasar fi'l-fıkıh)*. b.y.: Dâru's-Sahâbe, 1413/1993.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Kayrevânî. *Metnü'r-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. el-Hüseyin. *et-Tefrî*. thk. Seyyid Kesrevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îl el-Makdisî. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Useymin, Muhammed b. Salih. *eş-Şerhu'l-mumti' ala Zâdi'l-müstanka'*. b.y.: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1422-1428.
- Kalyûbî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Selame. *Hâşiye ala Şerhi'l-Minhâci't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfuz-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- el-Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed İbnu'l-Hasan ebu'l-Hattâb. *el-Hidâye*. thk. Abdullatif Hamîm- Mahir Yâsîn el-Fahl. b.y.: Müessesetü Garâse, 1425/2004.
- Koca, Ferhat. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Koca, Ferhat. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2012.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyze. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammâde ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2014.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. b.y.: Dâru Kütübi'l-Arabî, ts.
- Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ b. İsmail, *Muhtasarü'l-Müzenî fi fürû'i's-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990/1410.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn fi'l-fıkh*. 'İvaz Kâsım Ahmed 'İvaz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî. *Müdevvene*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

- Sava Paşa. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. İstanbul: Kitabevi, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan b. Farkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî Fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şirbînî, Şemseddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Muhtasarü't-Tahâvî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370.
- Vizâretü'l-Evkâf Ve's-Şuûni'l-İslâmiyye. "Nikâh". *el-Mevsâ'atü'l-fikhiyye*. 41: 205-325. Kuveyt: Tab'u'l-Vizâre, 1423/2002.
- Yaman, Ahmet – Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: İFAV, 2012.
- Yıldız, Kemal. "Fıkıh İlmi/İslam Hukuk Tarihi, Kaynakları ve Çalışmaları Üzerine Bir Derleme Denemesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7(2006): 365-395.
- Zamûr, Edîb Fâyiz. "Taksîmu mevdûati'l-fikhi ve tertîbuha fî kütübi'l-mezâhibi'l-erbaati". *Mecelletu'l-ulûmi's-şeriyeye ve'l-lügati'l-Arabiyye*. 5(1439/2018).
- Zeyla'î, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. b.y.: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fikhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe ve dğr. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

**ABDURRAHMAN B. EBÎ BEKİR'İN HAYATI VE ERKEN  
DÖNEM İSLAM TARİHİNDEKİ FAALİYETLERİ**

THE LIFE OF ABDURRAHMAN B. ABU BAKR AND HIS ACTIONS IN  
EARLY ISLAM HISTORY

**Arş. Gör. Dr. Hakan TEMİR**

h.temir@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4142-6310

Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı  
Ordu/Türkiye

**Atıf@** Temir, Hakan. "Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 129-154.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 02 Ocak 2020 / 02 January 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Haziran 2020 / 12 June 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
**Sayı – Issue** : 43  
**Sayfa / Pages** : 129-154  
**DOI** : 10.30623/harranilahiyatdergisi.669558



### Öz

Abdurrahman b. Ebî Bekir, Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşı, kayınpederi ve ilk Müslümânlardan Hz. Ebû Bekir'in oğludur. Ebû Bekir hanesinin en büyük erkek evladı olarak da bilinen Abdurrahman, Mekke'de doğdu ve Kureyş içerisinde şerefli kabul edilen bir ailede büyümesi sebebiyle iyi bir aile terbiyesinden geçti. İslâm dini yayılmaya başladığında Abdurrahman atalarının dini üzere kaldı ve Mekke döneminin sonuna kadar inancını değiştirmede. Medine döneminin ilk zamanlarında da müşriklerle bir olmaya devam edip, Bedir Savaşı'na müşriklerle birlikte katıldı. İslâm'a girmekte uzun süre direnen Abdurrahman, Hudeybiye antlaşmasından sonra Müslümân oldu. İslâm'a geç girmiş olsa da yaptıklarıyla dikkatleri üzerine çekmeyi başardı. Özellikle Hulefâ-i Raşidîn ve Emevîler döneminde önemli meselelerde yer alarak tarihî bir kimlik kazandı. Aslında o, uzun süre müşriklerin safında bulunduktan sonra İslâm'a girmesi, Ebû Bekir ailesinin bir ferdi olması ve siyâsî meselelerde yer almasıyla çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Bu yüzden onun hayatının aydınlatılması bazı olayların arka planının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Abdurrahman, Ebû Bekir, İmtihan, Mücadele.

### Abstract

Abdurrahman b. Abu Bakr was the son of Abu Bakr who was the best companion of the Prophet, his father-in-law and one of the first Muslims. Abdurrahman, also known as the eldest son of the Abu Bakr family, was born in Mecca and had a good family education because he grew up in an honorable family in the Quraysh. When religion of Islam began to spread, Abdurrahman kept his ancestor's religion and did not change his faith until the end of Mecca period. During the early days of Medinah, he continued to be with the polytheists and joined the Badr War with them. Abdurrahman, who challenged Islam for a long time, became a Muslim after the Treaty of Hudeybiyyah. Although he became a Muslim late, he managed to draw attention with his actions. Particularly in the period of Hulefâ-i Rashidin (Four Caliphates) and Umayyads, he gained a historical identity by taking part in important issues. In fact, since he became a Muslim long after he was on the side of polytheists; and took part in political issues as being an individual of Abu Bakr's family, he had a multifaceted personality. Therefore, examining his life will provide a better understanding of the background of some events.

**Keywords:** Abdurrahman, Abu Bakr, Trial, Struggle.

### Giriş

Hız. Ebû Bekir, İslâm dinine girdikten sonra hayatını inancına göre şekillendiren samimi bir kimse olarak tarif edilir. Hassas yaşantısının gereği olarak çevresinde bulunan kimseleri doğru bildiği değerlere çağırarak ve inancı uğruna zulme uğrayan mü'minleri sahiplenerek onları koruyan bir kişidir. Kişiliğindeki bu özverili tavrı sebebiyle İslâm davetini kendi yakınlarından başlatmıştır. Lakin onun çağrısına aile bireylerinin tamamı aynı tepkiyi göstermemiştir. Başta kızları, annesi ve eşi Ümmü Rûmân olmak üzere kadınlar cenahı Mekke döneminde iman ederken; erkekler cenahından en büyük oğlu ve babasının Müslüman olması hicretten sonraya kalmıştır. Nitekim oğlu Abdurrahman Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra, babası Ebû Kuhâfe ise fetih gününde Müslüman olmuştur.<sup>1</sup>

Ebû Bekir hanesinin en büyük oğlu Abdurrahman'ın İslâm dinine girmede bu kadar geç kalması merak konusudur. Yaşının genç ve aklının keskin olmasından dolayı adının ilk imân edenler arasında yer alması beklenirken, onda böyle bir hareket tezahür etmemiştir. Zira Mekke'de Müslüman olanların birçoğunun İslâm'la genç yaşta tanıştığı dikkate alındığında, Abdurrahman'ın dedesi Ebû Kuhâfe'den önce Müslüman olması beklenirdi. Fakat her ikisi de uzun süre iman etmeyerek şirk üzere kalmış ve daha sonraları birbirine yakın denebilecek bir zaman diliminde Müslümân olmuşlardır. Hal böyle olunca ikisinin birbiri üzerinde etkileri söz konusu muymuş, sorusu akla gelmektedir.

Abdurrahman'ın İslâm dinine girmesi kadar İslâm'a girdikten sonra adından siyasette ve savaşta çokça bahsettirmesi de ayrı bir merak konusudur. Örneğin Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce vasiyetini ona yazdırmak istediğine dair rivayetler dikkate alındığında sıradan biri olmadığı anlaşılır.<sup>2</sup> Aynı şekilde Raşid halifeler ve Emevîler döneminde kritik askerî ve siyasî meselelerde yer alması da dikkate değerdir. Örnek vermek gerekirse, babasının halifeliği döneminde peygamberlik iddiasıyla insanları etrafında toplayan Müseylime'nin yardımcılarını öldürmüştür. Yine Hz. Osmân'ın şehit edilmesine mani olmak için çaba harcamış ve Cemel'de çok sevdiği kız kardeşi Hz. Âişe'nin saflarında mücadele etmiştir. Emevîler döneminde Yezîd'e biât etmediği gibi Yezîd'in halifeliğine sert bir tepki vererek

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Medenî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı (Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/824.

<sup>2</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Alî Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001/1421), 3/165

kendisine sunulan dünyevî menfaatlere de tevessül etmemiştir.<sup>3</sup> İşte bu makalede İslâm Tarihindeki bazı önemli olaylar üzerinde kayda değer tesirleri bulunan Abdurrahman'ın hayatına dair merak edilen soruların cevapları araştırılmaya çalışılacaktır.

## 1. Hayatı

### 1. 1. Nesebi, İsmi ve Künyesi

Abdurrahman b. Ebî Bekir, Kureyş kabilesinin Teymoğulları batnına mensuptur. Nesebi Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Ebû Kuhâfe b. Âmir b. Amr b. Kab b. Sa'd b. Teym b. Mürre b. Ka'b b. Lüey b. Gâlib b. Fihri b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Hüzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân şeklindedir.<sup>4</sup> Gerçek ismi tarih kaynaklarında ihtilaflıdır. Kaynakların ekseriyeti ona verilen ilk ismin Abdulkâbe olduğunu; fakat cahiliye dönemine ait bu isim putlarla iltisaklı olduğundan Hz. Peygamber müdahale ederek adını Abdurrahman olarak değiştirdiği bildirirler.<sup>5</sup> Begavî (ö. 317/929) ve Hâkim en-Nisaburî (ö. 405/1014) ise gerçek adının Abdüluzza olduğunu ve bu ismin de aynı şekilde Hz. Peygamber tarafından değiştirildiğini söyler.<sup>6</sup> İhtilaflar bir kenara bırakılırsa, her iki ismin de putlarla alakalı olması adını veren kişinin putlara olan derin saygısını gösterir. Belki de kendi oğlunun adını Abdülkâbe olarak belirleyen Ebû Kuhâfe, torununun isminin verilmesinde de etkin rol oynamıştı.

Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Abdurrahman'ı kaynakların çoğunluğu Hz. Ebû Bekir'in en büyük oğlu olarak gösterirler.<sup>7</sup> Böylesi net bir bilgiye rağmen son dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda Hz. Ebû

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4/148-150.

<sup>4</sup> Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnül-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Nâcî Hasan, (Beyrût: Mektebetü'l-Nahdati'l-Arab, 1986/1407), 80.

<sup>5</sup> İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sâhâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrût: Darü'l-İlmiyye, trz.), 3/463; Ali Tantâvî, *Ebû Bekir es-Siddîk*, (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1406/1986), 257.

<sup>6</sup> Ebû Kasım Abdullah b. Muhammed b. Abdülaziz el-Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammedülemin b. Muhammed, (Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, trz.), 4/414; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahâbeyn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/473.

<sup>7</sup> Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, *Kitâbü nesebi Kureys*, nşr. E. Lévi-Provençal, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1953), 276; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 4/414; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/462; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 4/266; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/133.

Bekir'in en büyük erkek çocuğunun Abdullah olduğu ifade edilir.<sup>8</sup> Hâlbuki Abdurrahman ve Abdullah'ın hayatı karşılaştırıldığında hangisinin daha büyük olduğu net bir şekilde ortaya çıkar. Nitekim Abdullah'ın hicret sırasında genç bir çocuk olduğunun bildirilmesi; Bedir, Uhud, Hendek ve Hudeybiye gibi önemli olaylarda yer almaması, hicretten sonra gerçekleştirilen kardeşlik sözleşmesinde (muâhâtta) adının geçmemesi; buna karşılık Abdurrahman'ın Bedir ve Uhud Gazvesine müşriklerin safında yer alması<sup>9</sup> Abdurrahman'ın daha büyük çocuk olduğunu gösterir. Ayrıca Hicretin ilk yıllarında patlak veren savaşlarda yer almasından hareketle onun İslâmiyet'ten en az beş yıl kadar önce (miladî 605 civarı) doğmuş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Abdurrahman, Arapların künye geleneğinin bir gereği olarak birkaç künye almıştır. Araplar, genel itibarıyla fertlerini en büyük çocuklarıyla künyelendirirler de diğer çocukların çok meşhur olmasını yabana atmazlardı. Aile içerisinde meşhur olan çocukları hesaba katarak babalarını künyelendirir, böylelikle bir kişiye verilen künye sayısını artırırlardı. Yapılan uygulamanın bariz örneklerinden birisi Abdurrahman'dır. Onun iki evladı da çok meşhur olunca Ebû Abdullah ve Ebû Muhammed<sup>10</sup> künyelerini alması kaçınılmaz olmuştur.

## 1. 2. Ailesi

Babası, İslâm dinine girenlerin ilki, Sıddîk, Atîk, Yar-ı Ğâr, Zülhilâl, Evvâh, Halifet-i Rasûlullâh lakaplarının sahibi, Müslümânların ilk halifesi ve Hz. Peygamber'in "*Güneş, peygamberlerin ardından Ebû Bekir'den daha yüce bir baş üzerinden doğup batmadı.*" diye övdüğü Hz. Ebû Bekir'dir.<sup>11</sup> Annesi, Benî Kinâne kabilesinden Ümmü Rûmân künyesiyle bilinen Zeynep<sup>12</sup> veya Da'd'tır.<sup>13</sup> Ümmü Rûmân, Abdülkâbe'den<sup>14</sup> önce Ezd kabilesinden

<sup>8</sup> Tantâvî, *Ebû Bekir es-Sıddîk*, 255; Sarıçık, Murat, *Canan'ın Can Dostu Hz. Ebû Bekir (ra)*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 248.

<sup>9</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm İbn Kuteybe, *el-Meârîf*, thk. Servet Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l Marife, 1981), 174; Sarıçam, İbrahim, *Hiz. Ebû Bekir*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 5.

<sup>10</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberr el-Kurtubî en-Nemirî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Âdil Mürşid, (Ürdün: Dâru'l-A'lâm, 1423/2002), 446.

<sup>11</sup> Buhârî, "*Fedâilu's-sahâbe*", 4.

<sup>12</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdümelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Saka-İbrahim el-Abyarî, 2. Baskı (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 2/299; Sarıçam, *Hiz. Ebû Bekir*, 5.

<sup>13</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/155; İzzeddün Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 2/263; Arı, M. Salih, *Hiz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 22.

Abdullah b. el-Hâris b. Sahbera ile evlenmiş ve bu evlilikten bir erkek evlat doğmuştu. Aile bir müddet Ezd kabilesinin Şâm'daki bölgeleri es-Serrât'ta yaşadıkdan sonra Mekke'ye gelerek Hz. Ebû Bekir ile anlaşma (hilf) yapmışlardı. Abdullah, Mekke'de vefat edince dul kalan eşi Ümmü Rûmân, Hz. Ebû Bekir ile evlendi;<sup>15</sup> bu evlilikten Abdurrahman ve Hz. Âişe dünyaya geldi.<sup>16</sup>

Ümmü Rûmân'ın Hz. Ebû Bekir'den önce bir evlilik yapması, aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in de birkaç defa evlenmesi sebebiyle Abdurrahman'ın öz kardeşlerinin yanında üvey kardeşleri de bulunmaktaydı. Üçü erkek ikisi kız olmak üzere toplamda beş üvey kardeşinin birisi anne tarafından diğerleri ise baba tarafından. Bunlar içerisinde Esmâ, Abdullah, Muhammed ve Ümmü Külsûm baba bir kardeşidir. Esmâ ve Abdullah'ın annesi Kuteyle bint Abdüluzâ, Muhammed'in annesi Esmâ bint Umeys, Ümmü Külsûm'un annesi Habîbe bint Hârice'dir. Anne tarafından kardeşi ise Tufeyl'dir. Daha önce belirtildiği üzere Ümmü Rûmân bu çocuğu Hz. Ebû Bekir ile evlenmeden önce Abdullah b. Harîs b. Sahbera'dan dünyaya getirmişti.<sup>17</sup>

Abdurrahman'ın annesi Ümmü Rûmân Mekke'de ilk imân edenlerden birisiydi. Fakat oğlunun kendisiyle aynı inancı paylaşmaması annesini üzüntü ve endişeye sevk ettiği söylenir. Diğer taraftan kızı Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber ile evlenmesinden dolayı peygamber kayınvalidesi olmakla sürur bulduğu ifade edilir.<sup>18</sup> Ömrünü İslâm'a adayan bu vefakâr kadın Medine'de vefat etti. Fakat onun vefat tarihi kaynaklarda ihtilâflıdır. Bazı kaynaklar onun hicretin 6. yılında (628)<sup>19</sup> bazıları ise Hz. Osmân döneminde<sup>20</sup> vefat ettiğini iddia ederler.

### 1. 3. Eş ve Çocukları

Arap toplumunun anlayışına uygun olarak çok evlilik yapan Abdurrahman, ilk evliliğini Ümeyye bint Adî b. Huzâfe b. Sa'd b. Sehm ile gerçekleştirdi. Bu evlilikten *Ebû Atîk* lakabıyla meşhur olan Muhammed

<sup>14</sup> Hz. Ebû Bekir'in Câhiliye dönemindeki ismidir.

<sup>15</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 173.

<sup>16</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/155; Ebu'l-Fidâ el-Hafız İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslam Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 8/154; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6/133.

<sup>17</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 173; Tantâvî, *Ebû Bekir es-Siddîk*, 253.

<sup>18</sup> Tantâvî, *Ebû Bekir es-Siddîk*, 254.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/262; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 173.

<sup>20</sup> Tantâvî, *Ebû Bekir es-Siddîk*, 254.

dünyaya geldi.<sup>21</sup> Muhammed'in ailedeki en büyük evlat olması hasebiyle Hz. Peygamber'i gördüğü ve sahâbî olma fırsatına eriştiği rivayet edilir.<sup>22</sup> Muhammed'in sahâbî olmasıyla Hz. Ebû Bekir sahâbe içerisinde daha farklı bir konuma sahip olmuştur. Zira soyundan dört nesil sahâbî olan tek kişi Hz. Ebû Bekir'dir.<sup>23</sup> Muhammed'in Abdullah adında bir oğlu olduğu ve onun neslinden gelenlere *Âl-i Ebû Atîk* denildiği bilinmektedir.<sup>24</sup> Rivayete göre Hz. Ebû Bekir'in çocukları birbirine üstünlük iddiasında bulundular. Onlardan bazıları "*Ben Sıddîk'in oğluyum.*" deyince diğerleri "*Ben ikinin ikincisinin oğluyum.*" Bir başkası da "*Ben Gâr sahibinin oğluyum.*" dedikleri sırada Abdurrahman "*Ben Ebû Atîk'in oğluyum.*" dedi. Bu sebeple oğlunun adını Atîk koydu ve artık onun soyundan gelenler bu künyeyle anıldılar.<sup>25</sup>

İkinci evliliğini Karîbe/Kureybe es-Suğrâ bint Ebû Ümeyye b. Muğire b. Mahzum ile yapan Abdurrahman, bu vesileyle Hz. Peygamber'in bacanağı olmuştur.<sup>26</sup> Zira Karîbe es-Suğrâ'nın Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin baba bir kız kardeşi olduğu kaydedilir.<sup>27</sup> Abdurrahman biraz sert mizaçlı olduğundan aralarında atışmaların olduğu ve Karîbe'nin ona "*Allah'a yemin olsun ki, seni uyarıyorum*" diyerek sert çıktığı Abdurrahman'ın da "*İstersen ayrılabilirsin!*" dediği rivayet edilir. Bunun üzerine Karîbe "*Sıddîk'in oğluna hiç kimseyi tercih etmem!*" diyerek onunla birlikte yaşamaya devam etmiştir. Abdurrahman'ın bu evlilikten Abdullah, Ümmü Hakîm ve Hafsa el-Kübrâ olmak üzere üç çocuğu oldu.<sup>28</sup> Abdullah b. Abdurrahman'ın Ebû Bekir, Talha, İmrân, Ümmü Ferve ve Nefise adlarında çocukları doğdu. Nefise, Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik ile evlendiğinden adından sıklıkla bahsettirmiştir.<sup>29</sup> Hafsa el-Kübrâ, Abdullah'ın kız kardeşi idi ve Abdurrahman evde olmadığı bir zamanda halası Hz. Âişe, onu Münzir b. Zübeyr ile

<sup>21</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/104.

<sup>22</sup> Mecidüddin b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmiü'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rusûl*, thk. Abdülkadir Arnavut, Dâru'l-Fikir, Beyrût 1972, XII: 843; Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, (Medine: Mektebetü'l-Selefiyye, trz), 3/239.

<sup>23</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, trz.), 2/139.

<sup>24</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 1/210.

<sup>25</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 174.

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/249; Ebû Cafer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. Elisa Lichtenstadter, (Beyrût: yy. trz), 102; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/431.

<sup>27</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/432; Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endülüsî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Kahire: Dâru'l-Meârif, trz.), 137.

<sup>28</sup> Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, 244, 279; İbn Hazm, *Cemhere*, 137; Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/104.

<sup>29</sup> Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, 55, 277.

evlendirmişti. Abdurrahman döndüğünde nikâhı feshetmek isteyip “Benim kızlarım hakkında sen mi karar veriyorsun?” diyerek Hz. Âişe’ye sitem etmiştir. Hz. Aişe “Sen Münzir’i beğenmiyor musun? Hâlbuki o sıradan birisi değildir” deyince bu evliliğe razı olmuştur.<sup>30</sup>

İbn Sa’d yukarıda adları zikredilenden çocuklara Ümmü Külsüm ve Hafsa es-Suğrâ’yı da ekler.<sup>31</sup> İbn Hazm ise Meymûne ve Karîbe adında çocuklardan bahseder.<sup>32</sup> Fakat bu çocukların annelerini tespit etmek zordur. İbn Hazm’ın bildirdiğine göre Meymûne, Hişâm b. Abdülmelik ile evlendi ve bir süre sonra boşandı. Karîbe ise Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddîk ile evlendi. Meşhur fakih Abdurrahman bu evlilikten doğdu.<sup>33</sup> Böylelikle Abdurrahman b. Ebî Bekir’in sekiz çocuğu olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu sayı isim ve künye farklılıklarından dolayı artmış olabilir. Çünkü bir rivayette ismi verilen kişi başka bir rivayette künye veya lakabıyla anıldığından farklı kişiler olarak algılanmış olmaları muhtemeldir.

#### 1. 4. Şahsiyeti

Fizikî özellikleri hakkında fazla bilgi bulunmayan Abdurrahman b. Ebî Bekir’in boyu, ten rengi, vücut yapısı, kilosuna ve şekli tam olarak bilinmemektedir. Sadece çivit otuyla saç ve sakalına kına yaktığı söylenmektedir.<sup>34</sup> Fiziki yapısı kadar şahsiyeti de yeterince bilinmemekte ve mizacıyla ilgili çelişkili rivayetler nakledilmektedir. Bazı rivayetlerde sert yapılı biri olarak tarif edilirken; bazılarında şaka yapan, mizahı seven birisi olarak anlatılır.<sup>35</sup> Doğru sözlü olduğu ve yalandan hoşlanmadığı diğer insanlar tarafından bilinen bir yönüdür.<sup>36</sup> Bununla birlikte onun kişiliğinin en bariz yönü savaşçı olmasıyla alakalıdır. Çünkü o, çok cesur ve ok atmada mahir bir kimse olarak bilinirdi. Hatta Kureys’in en gözü kara savaşçılarından birisi olarak anılırdı.<sup>37</sup> Cahiliyede ve İslâm’da dik duruşuyla nam salmıştı.<sup>38</sup>

Abdurrahman, kılıcının keskinliği kadar olmasa da sözleriyle de iz bırakmıştır. Zira zaman zaman duygularını şiirlerle ifade etmiş ve bu

<sup>30</sup> Ebû'l-Velîd Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, trz.), 2/212; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 7/133.

<sup>31</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/21. Zübeyrî de Ümmü Külsüm’den bahseder. Bkz. Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, 216.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *Cemhere*, 137.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *Cemhere*, 137.

<sup>34</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/21.

<sup>35</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/154.

<sup>36</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/155.

<sup>37</sup> İbn Abdîberr, *el-İstîâb*, 446.

<sup>38</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/22.

şiiirlerinin bazılarının dilden dile dolaştığından toplumun hafızasına kazınmıştır. Şiiirlerinin muhtevasının ise daha çok kahramanlık ve sevgi üzerine olduğu anlaşılmalıdır. Şiiirlerinin tamamı günümüze kadar ulaşmasa da Gassânî emiri Cûdî'nin kızına yazdığı şiiir çok meşhur olduğundan rivayetlere yansımıştır.<sup>39</sup>

### 1. 5. Hadis Rivayetindeki Yeri

Abdurrahman, Hz. Peygamber'den ve babası Hz. Ebû Bekir'den hadisler rivayet etmiştir.<sup>40</sup> Bu hadislerden üçü Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadislerdir. Diğer hadisler ise Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan *Sünen* eserlerde ve başka hadis kaynaklarında geçmektedir. Hadis kaynaklarına göre Abdurrahman toplamda sekiz adet hadis rivayet etmiştir. Hadislere sıhhat açısından bakıldığında bunlardan beş tanesinin sahih olduğu ve üç tanesinin ise zayıf olduğu söylenir.<sup>41</sup> Ondandır hadis rivayet eden raviler arasında Ebû Osmân en-Nehdî, Amr b. Evs, Kâsım b. Muhammed, Mûsâ b. Verdân, Abdurrahman b. Ebî Leylâ gibi kimseler bulunur.<sup>42</sup>

### 2. Mücadelesi

#### 2. 1. Asr-ı Saadet Dönemindeki Tavrı ve Müslümân olması

Cahiliye döneminde henüz çocuk yaşlarda olduğu anlaşılan Abdurrahman, ailesinin terbiyesi altında büyümüş olmalıdır. Ergenliğe adım attığı sıralarda İslâm dini Mekke'de yayılmaya başlamış; fakat o Müslümân olmamıştı. Ailenin büyük bir kısmının Müslümân olmasına rağmen onun şirkte ısrar etmesi gariptir. Acaba onun bu hali bilinçli bir tercih miydi? Yoksa böyle bir tutuma girmesinde başka etkenler mi söz konusuydu? Bu tartışma konusu olmuştur.

Belâzurî'nin bildirdiğine göre Abdurrahman'ın Müslümân olmaması tamamen kendi tasarrufudur. Zira Hz. Ebû Bekir ve Ümmü Rûmân, onu İslâm'a davet ettiklerinde o, anne-babasına karşı çıkarak "Üff size! Beni toprak olduktan ve kemiklerim çürüdüktan sonra kabirden çıkmaya mı davet ediyorsunuz? Benden önceki milletler hani neredeler? Ebu Zühayr Abdullah b. Cüd'an nerede? Falan kişi nerede? Onlar Allah'tan yardım

<sup>39</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Heyseme, *et-Târîhü'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethi Hilâl, (Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîs, 1427/2006), 2/882-883.

<sup>40</sup> Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 4/266.

<sup>41</sup> Buhârî, "*Menâkıb*," 11; Müslim, "*Eşribe*," 176-7; Ebû'l-Fadl Celaleddin b. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Hasâisü'l-Kübrâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/122. Rivayet ettiği tüm hadisleri görmek için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/197-199.

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/463.



diliyorlardı.” dedi. Abdurrahman bu sözü sarf etmesiyle “*Ebeveynine: ‘Of size, bizden önce birçok nesil gelip geçip yok olmuşken, siz beni tekrar diriltilemeye mi korkutuyorsunuz?’ diyen...*”<sup>43</sup> âyetinin nazil oldu; ancak Abdurrahman’ın Müslümân olması ve güzel ahlak sergilemesi üzerine “*Herkesin yaptıklarına göre dereceleri vardır.*”<sup>44</sup> âyeti inerek daha önce yaptığı hatası affolundu.<sup>45</sup> Belâzurî’nin bu rivayeti *sebeb-i nüzul* kitaplarında fazla yer almadığı gibi müfessirlerin birçoğu tarafından da sahîh bulunmaz. Mesela İbn Kesîr, âyetin Abdurrahman hakkında nazil olduğunu bildiren rivayetleri zayıf olduğunu düşünmektedir.<sup>46</sup> Ayrıca Ahkaf sûresinin 18. ayetin zahiri anlamı bu rivayete uymamaktadır. Çünkü azap, cehennemlik olacakları daha önceden takdir edilmiş kimseler üzerine vacip olur.

Rivayetin sahih olmadığını ve Ümeyyeoğulları cenahından kasıtlı bir şekilde ortaya atıldığını tarihi kayıtlar da doğrular. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadise ilk defa Hz. Âişe zamanında meydana gelen bir hadisede ortaya atılmıştır. Rivayet edildiğine göre Muâviye’nin Medine’deki valisi Mervân b. Hakem hutbede Yezîd’in adını zikredip, Medine halkına Muâviye’den sonra Yezîd’e biât etmelerini tavsiye etti. Valinin sözlerini işiten Abdurrahman ayağa kalkarak “*Sizler, alenen Herakliyas’un sistemini yerleştirmek istiyorsunuz. Anlaşılan, siz çocuklarınız adına bizden biât istiyorsunuz.*” dedi. Abdurrahman’ın cevabına sinirlenen Mervân “*Sus! Sen kimsin ki? Allah senin hakkında falan âyeti indirmede mi? yakalayın şunu.*” demesiyle askerler onu yakalamaya çalıştılar; fakat o kaçıp Hz. Âişe’nin evine sığındı.<sup>47</sup> Bunun üzerine müminlerin annesi Hz. Âişe, âyetin nüzul sebebini açıklayarak şöyle dedi: “*Vallahi o kişi (Abdurrahman b. Ebî Bekir) değildir. Şayet bu âyetin indiği kişiyi söylemek isteseydim söylerdim. Lakin Hz. Ebû Bekir’in ailesi hakkında benim suçsuz olduğumu bildiren âyetler dışında hiçbir âyet nazil olmadı.*”<sup>48</sup>

Yukarıdaki rivayetin sıhhatinde problem olduğundan üzerine hüküm bina etmek imkânsızdır. O halde Abdurrahman’ın Müslüman olmamasıyla alakalı başka bir ipucu bulunamadığından şartları değerlendirmek en doğrusu olacaktır. Abdurrahman’ın şirkte ısrar etmesinin sadece kendisinden kaynaklandığını söylemek zor olduğundan, bu konuda iç ve dış

<sup>43</sup> Ahkâf, 46/17.

<sup>44</sup> En’âm: 6/132.

<sup>45</sup> Belâzurî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 10/101.

<sup>46</sup> İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, 7/263.

<sup>47</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/155.

<sup>48</sup> Belâzurî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 10/101; Begavî, *Mu’cemü’s-sahâbe*, 4/416; Rudânî, *Cemu’l-fevâid*, 6/408.

etkenlerin varlığı tartışılabilir. Zira aynı evde evin en yaşlı ferdi Ebû Kuhâfe de Müslümân olmamıştı. Torunu ile münasebeti tam olarak tespit edilemeyen bu yaşlı aile bireyinin torununu etkilemiş olması muhtemeldir. Belki de ikisi birbirini tasdik ederek doğru yolda olduklarını düşünüyorlardı. Ancak mevcut bilgilerle bunu aydınlatmak zordur. Bilinen o ki, Abdurrahman bu devrede ticarete başlamış, kendi ayakları üzerine durmaya çalıştığından ticaret için Şam'a gidip gelmişti.<sup>49</sup>

Mekke döneminin sonlarına kadar müşriklerle hareket eden Abdurrahman, hicretin ilk zamanlarında da Müslümân olmadığı gibi Bedir ve Uhud Gazvesi'ne müşrikler safında yer aldı.<sup>50</sup> Savaşa katılmakla da kalmayıp babasıyla farklı saflarda yer almanın bir gereği olarak onu mübarezeye çağırdı. Rivayet edildiğine göre Bedir'de savaş başlamadan önce Hz. Ebû Bekir, oğlu Abdurrahman'la karşılaştı ve Mekke'deki mallarının akıbetini öğrenmek için ona "Ey Habis! Malım nerede?" diye sordu. Abdurrahman "İyi koşan bir at ve saçları ağardığı halde delaletten ayrılmayanları öldürmek üzere bıraktığın keskin kılıçtan başka bir şey kalmadı." cevabını verdi. Ordular karşı karşıya geldiği sıralarda Abdurrahman dövüşmek için er diledi ve sesi meydanlarda yankılanınca karşına babası Hz. Ebû Bekir çıkmak istedi.<sup>51</sup> Ancak Hz. Peygamber buna rıza göstermediğinden, "Bizi kendinden hoşnut eyle!"<sup>52</sup> veya başka bir ifadeyle "Ey Ebû Bekir! Varlığında bizi sevindir."<sup>53</sup> diyerek onu vazgeçirdi. Başta Belâzurî (ö. 279/892-93) olmak üzere bazı kaynaklar Uhud Savaşında da Hz. Ebû Bekir ile oğlunun karşı karşıya geldiklerini bildirir.<sup>54</sup> Makrizî'nin (ö. 845/1442) rivayetine göre Abdurrahman müşriklerden biri olarak mübarezeye çıktığında Hz. Ebû Bekir onun yanına gidip, "Ben yaşlı kimseyim. Sen bırak ve git." dedi. Abdurrahman da "Eğer babam olmasaydın vallahi gitmezdim." şeklinde bir söz söyledi. Durumu fark eden Hz. Peygamber, "Kılıcını indir yerine dön ve kendine sahip çık."<sup>55</sup> nasihatinde bulundu.

Abdurrahman'ın müşriklerle birlikte Bedir ve Uhud'a katılıp Müslümânlara karşı durması Hz. Ebû Bekir'i ve eşini üzdüğü muhakkaktır.<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, 276; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 4/414-415.

<sup>50</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 174.

<sup>51</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/103.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/22.

<sup>53</sup> Vâkidî, *el-Megâzî*, 1/258; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/154.

<sup>54</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/321; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/46; Ahmed b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed Makrizî, *İmtâu'l-esmâ*, Muhammed Abdulhamid Nemîsî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/158.

<sup>55</sup> Makrizî, *İmtâu'l-esmâ*, 1/158.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/154.

Hatta Abdurrahman'ın Müslümânların karşısında olduğunda anne ve babası onun helak olmasını arzu ettikleri, Müslümânlar'dan uzaklaştığında ise hidayete ermesi için dua ettikleri söylenir. Anne ve babanın duası tutmuş olacak ki, Abdurrahman uzun bir süreden sonra Müslüman oldu. Onun İslâm'la tanışması Hudeybiye'den sonra mümkün olmuştur.<sup>57</sup> Çünkü Hudeybiye'den bir ay sonra Hz. Âişe ve babası büyük bir üzüntü yaşamışlardı. O günlerde Ümmü Rûmân vefat etmiş ve Baki' mezarlığına defnedilmişti. Annesinin ölüm haberi Mekke'ye ulaşınca Abdurrahman, uzun süredir karşı çıktığı ve mücadele ettiği babasının yanına, Medine'ye gitmeye karar verdi. Medine'deki kardeşlik ortamının da etkisiyle ve babasının duasının bereketiyle Müslümân oldu. Başka bir rivayette ise onun fetihten önce bir grup insanla huzura gelerek Müslümân olduğu söylenir.<sup>58</sup> Fakat Abdurrahman'ın Hudeybiye'den sonra bireysel olarak Medine'ye gelip Müslümân olması daha doğru gözükmetedir. Müslüman olduktan sonra Medine'ye taşınmaya karar verdiğinden ismi muhâcirler arasında zikredilir.<sup>59</sup>

Abdurrahman, Medine'ye hicret ettikten sonra Sünh mahallesinde babasının yanında yaşamaya, İslâm dinine hizmet etmeye başladı. Müslüman olduktan sonra kararlı bir duruş sergileyen Abdurrahman, hiçbir gazveden uzak durmadı ve Allah yolunda harcanacak emekten imtina etmedi. Kaynakların bildirdiğine göre iyi bir savaşçı ve okçuydu. Adı, Kureyş'in yiğitleri arasında zikredilirdi. Özellikle Hayber Fethi'nde gösterdiği kahramanlıktan dolayı Hz. Peygamber, ona Hayber'den kırk yük mal hisse verdi.<sup>60</sup>

Geç de olsa babasıyla aynı çizgiye gelen Abdurrahman, babasının rızasını gözeterek hizmetinde bulundu. Onun babasına olan saygısı ve hürmeti birçok olayda kendisini gösterdi.<sup>61</sup> Abdurrahman, babası gibi doğru sözlü ve güvenilir olduğundan kısa sürede Hz. Peygamber'in sevgisini kazandı. Öyle ki Hz. Peygamber hastalığının son demlerinde Abdurrahman'a vasiyette bulunmak istediğine dair bilgiler aktarılır. Rivayete göre son günlerini yaşayan Hz. Peygamber Abdurrahman'ı çağırıp, "*Bana bir kürek kemiği getir de Ebû Bekir'e, kimsenin ihtilaf etmeyeceği yazılı bir metinle vasiyette bulunayım.*" demiştir.<sup>62</sup> Sonraki dönemlerde Müslümanlar

<sup>57</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/101; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/155.

<sup>58</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/155.

<sup>59</sup> Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, 276; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 4/266.

<sup>60</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/155.

<sup>61</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/150; Makrizî, *İmtâu'l-esmâ*, 10/162.

<sup>62</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/165; Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/542; Makrizî, *İmtâu'l-esmâ*, 14/210.

arasında birçok defa tartışılan vasiyet bildirme işinde onun da rol alması dikkat çekicidir.

Hz. Peygamber, son anlarına şahitlik edenlerden birisi de Abdurrahman'dı. Hz. Peygamber'in hastalığının ilerlediği günlerde Hz. Âişe'nin odasında kalmaya karar vermesi Abdurrahman'ın onu daha rahat görmesi için iyi bir fırsattı. On üç gün süren hastalığın son demlerinde Hz. Âişe'nin odasına giren Abdurrahman, Hz. Peygamber başının Hz. Âişe'nin göğsünün arasına dayanmış olduğunu gördü.<sup>63</sup> O içeri girdiğinde Hz. Peygamber'in gözü elindeki misvağa takılınca Hz. Âişe, misvağı Abdurrahman'dan alıp ucunu düzeltip, Hz. Peygamber'e verdi. Hz. Peygamber ağzını misvakladıktan sonra "*Allah'ım! Bu kulunu Yüce makama (Refik-i A'lâya) ulaştır.*" diyerek ruhunu teslim etti.<sup>64</sup> Böylelikle herkesin merak ettiği Hz. Peygamber'in son anının ikinci şahidi olarak tarihe geçti.

## 2. 2. Hz. Ebû Bekir Dönemi Faaliyetleri

Abdurrahman b. Ebû Bekir, babasının halife olduğu döneme askerî faaliyetleriyle ön plana çıktı. Özellikle Yemâme'de gösterdiği fedakârlık ve kahramanlıklarla adını duyurdu. Ridde harekâtında aktif rol alan Abdurrahman, Yemâme savaşına Hâlid b. Velîd ile birlikte katıldı. Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetü'l-kezzâb ve taraftarlarıyla yapılan savaşta dinden dönenlerin önderlerinden yedi kişiyi öldürdü.<sup>65</sup> Bunlar arasında Müseylime'nin sağ kolu Muhakkim b. Tufeyl de vardır. Öyle ki, Abdurrahman, onu öldürmesiyle savaşın gidişatının değiştiği söylenir.<sup>66</sup> Kaynaklarda Muhakkim'in öldürülmesi ile ilgili başka rivayetlerde bulunur. Enes b. Mâlik'ten aldıkları rivayetle Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ve Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55) Muhakkim'i öldürenin Berâ b. Mâlik olduğunu söylemiştir.<sup>67</sup> Ancak aynı müellif yani Halife b. Hayyât, bu olayı

<sup>63</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 1/561.

<sup>64</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/549; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 7/206; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 1/561; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/391.

<sup>65</sup> İbn Abdîberr, *el-İstîâb*, 446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/218; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/155; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/133.

<sup>66</sup> Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed Ziriklî, *el-'Alâm*, (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1980), 5/226.

<sup>67</sup> Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *el-Cihâd*, thk. Nezîh Hammâd, (Cidde: Dâru'l-Matbûatü'l-Hadîse, trz), 155; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Târih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1397), 109.

anlattıktan sonra Muhakkim'i öldürenin Abdurrahman olduğunun da ifade etmiştir.<sup>68</sup>

Tarihçilerin birçoğuna göre Muhakkim'i öldüren Abdurrahman'dır.<sup>69</sup> Taberî (ö. 310) Muhakkim'in Abdurrahman b. Ebî Bekir'in mızrağıyla öldürüldüğü görüşündedir.<sup>70</sup> Aynı fikirde olan İbn A'sem (ö. 320/932) bu hadiseyi detaylıca anlatır. Rivayetine göre Abdurrahman, Yemâme savaşında Beni Hanîfe kabilesinden birkaç kişiyi öldürdü ve böylelikle Müseylime'nin yanındaki kabileler korkuya kapıldılar. İlk darbenin ardından savaşın ilerleyen günlerinde Müslüman ordusuyla Müseylime'nin ordusu çatışmaya girdiler. Müseylime'nin önde gelen adamlarından Muhakkim b. Tufeyl ordunun önüne geçip kılıcını çekerek onları savaşmaya teşvik ettiğinde çok şiddetli çarpışmalar meydana geldi. Bu esnada Abdurrahman b. Ebî Bekir ona bir ok attı. Atılan ok Muhakkim'in atardamarına geldi ve oracıkta öldü. Bunun üzerine ordularında tedirginlikler başladığından "ölüm bahçesi" olarak ifade edilen bahçeye sığınmak zorunda kaldılar.<sup>71</sup>

İbn A'sem gibi İbnü'l-Esîr de (ö. 630/1233) Muhakkim b. Tufeyl'in öldürülmesini Abdurrahman ile ilişkilendirir. İbnü'l-Esîr'in naklettiği rivayete göre Abdurrahman, Muhakkim'in Müseylime'nin sağ kolu ve koruması olduğunu anlayınca harekete geçti. Muhakkim insanlara hitap ederken Abdurrahman onun boğazına bir ok attı ve onu öldürdü.<sup>72</sup> Bunun üzerine Müslümânlar kaleye girmeyi başardılar. İbn Kesîr (ö. 774/1373) de aynı şekilde Müseylime'nin yardımcılarını Abdurrahman'ın öldürdüğünü rivayet eder ve Abdurrahman'ın onu kavmine savaşla ilgili taktik verdiği sırada attığı bir okla öldürdüğü kaydeder.<sup>73</sup>

### 2. 3. Hz. Ömer Dönemi Tutum ve Davranışları

Abdurrahman b. Ebî Bekir, ikinci halife Hz. Ömer zamanındaki fetihlerde de adından söz ettirdi. Medâin fethedildikten sonra ganimetlerin dağıtıldığı sıralarda orada bulunarak Hz. Ömer'in "Ey insanlar! Sizden kimin bir önceliği varsa bir adım öne çıksın." sözü üzerine ayağa kalkıp "Ben Ey Müminlerin Emiri! Arkadaşın, dostun, imân edenlerin ilki, Rasûlullâh'ı

<sup>68</sup> Halife b. Hayyat, *Târih*, 109.

<sup>69</sup> Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, (Beyrût: Dâru Mektebetü Hilâl, 1988), 94; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/218; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 3/40.

<sup>70</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü'r-rusûl ve'l-mulûk*, (Beyrût: Dâru't-Turas, 1387), 3/388-390.

<sup>71</sup> Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî el-Ahbârî İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, thk. Alî Şîrî, (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1991), 1/28.

<sup>72</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/463; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/218.

<sup>73</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/493.

*doğrulayan, ona yardım eden, malını infak eden, sadaka veren, onunla mağaraya giren, onunla cihat eden, daima onun yanında olan, kâfirlere karşı duran Hz. Ebû Bekir'in oğluyum.*" dedi. Hz. Ömer "*Sen onun fazileti hakkında çok az şey söyledin; fakat hep doğruları dile getirdin.*" dedikten sonra ona on bin dirhem verilmesini emretti. Medâin'in fethiyle yetinmeyen Abdurrahman, Irak cephesiyle aynı anda yürütülen Suriye ve Şâm bölgesinin fethine de katıldı.<sup>74</sup> Ayrıca Hz. Ömer'in onu, 500 kişilik atlı bir birliğin başına emir olarak tayin ettiği de rivayet edilir.<sup>75</sup>

Abdurrahman'ın Şâm fetihleri sırasında destansı bir evlilik yaptığından bahsedilir. Rivayet edildiğine göre Hâlid b. Velîd, Irak'tan ayrılıp Şâm'a gitmek üzere hareket etti ve Dûmetu'l-Cendel'e uğradı. Bölgeyi kısa sürede fethedip esirler aldı. Esirler arasında Gassânî Araplarının hükümdarı Cûdî b. Adî b. Amr b. Ebû Amr el-Gassânî'nin kızı Leylâ'da vardı.<sup>76</sup> Bir başka rivayete göre ise Halid b. el-Velîd'in süvarileri Leylâ'yı Gassânîler'in topraklarında esir almışlardı. Fakat her halükârda Leylâ esir alınmıştı ve Abdurrahman için sıradan bir esir değildi. Abdurrahman'ın Müslüman olmadan önce ticaret için Şâm'a gidip geldiği sırada Leylâ'yı bir sergi üzerinde görüp âşık olmuş ve onun için şiirler terennüm etmişti.<sup>77</sup> Şiirleri samimi olunca kulaktan kulağa dolaşarak meşhur olmuştu.

Abdurrahman'ın kendisine şiirler yazdığı Leylâ, Hâlid b. Velîd'in esiriydi.<sup>78</sup> Şiirler vasıtasıyla Abdurrahman'ın Leylâ'ya olan muhabbetinden haberdar olan Hz. Ömer, ordusunu Şâm'daki fetih bölgesine gönderdiği zaman komutana şöyle bir talimat verdi: "*Şayet Leylâ'yı ele geçirdiysen, onu Abdurrahman'a ver.*" Halife'den gelen bu talimat üzerine komutan Leylâ'yı Abdurrahman'a teslim etti ve aralarında bir nikâh akdi gerçekleşti.

Evlenmeleri abartılı bir şekilde tasvir edilen bu ikilinin boşanmaları da çok garip bir şekilde anlatılır. Rivayete göre Leylâ, kocasını kendisine kördüğüm gibi bağlayınca Abdurrahman, diğer eşlerinden uzaklaşmak durumunda kaldı. Nihayet zevceleri, bu durumdan rahatsız olup Leylâ'yı Hz. Âişe'ye şikâyet ettiler. Duruma müdahale eden Hz. Âişe, sergilediği adaletsiz tutumdan dolayı kardeşi Abdurrahman'ı kınadı ve şöyle dedi "*Allah'a yemin olsun ki! Sanki Leylâ'nın dişleriyle nar tanesi emer gibiyim.*" İşte Hz.

<sup>74</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el- Vâkidî, *Futuhu's-Şâm*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/192.

<sup>75</sup> Vâkidî, *Futuhu's-Şâm*, 2/193.

<sup>76</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/152.

<sup>77</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/103; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/156.

<sup>78</sup> Begavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 4/415.

Âişe'nin bu sözü üzerine bir süre sonra Leylâ'nın dişleri döküldüğü ve çirkinleştiği söylenir. Öyle ki, bundan sonra Abdurrahman, ondan hoşlanmadı ve kendisine eziyet etmeye başladı.<sup>79</sup> Bunun üzerine Abdurrahman da ondan uzaklaşarak bir müddet sonra onu boşadı.<sup>80</sup>

Hiz. Ömer döneminde adı daha çok gönül meseleleriyle gündeme gelmiş olsa da aslında Abdurrahman, bu dönemde halifenin en yakın adamlarından biriydi. Ayrıca Hiz. Ömer'in şehit edilmesinin arka planında bulunan kişilerin tespitinde ve hadisenin aydınlatmasında önemli bir tanık olarak kabul edilir.<sup>81</sup> Çünkü o, Hiz. Ömer'e karşı tertip edilen suikastın faillerinin kimler olduğunu biliyordu.<sup>82</sup> Hadisenin arka planına vakıf olan Abdurrahman, Hiz. Ömer şehit edildiğinde bildiklerini şöyle dile getirdi: "*Ben Hiz. Ömer'in katili Ebû Lü'lü'nün yanına gitmişim. Yanında Hüzmûzân da vardı. Onların yanına gidince telaşlandılar ve ellerinden kabzası ortasında olan iki başlı bir hançer düştü.*"<sup>83</sup> Bir müddet sonra Abdurrahman, "*Mü'minlerin emirinin ne ile öldürüldüğüne bakın!*" dedi. İnsanlar baktıklarında Abdurrahman'ın tarif ettiği hançer olduğunu gördüler.<sup>84</sup> Böylece onun şahitliği doğru kabul edildi.

#### 2. 4. Hiz. Osmân Dönemindeki İcraatları

Abdurrahman, Hiz. Osmân döneminin de şahitlerindendi. O, halifenin emirlerine icabet ederek İslâm'ın yayılmasına hizmet etmiştir. Hiz. Osmân Afrika üzerine bir ordu hazırlayıp halkın arasında gönüllü olarak savaşa katılmak isteyenler için bir çağrı yaptığında çağrısına icabet edenler arasında Abdurrahman b. Ebî Bekir de bulunmaktaydı.<sup>85</sup> Tertip edilen savaş esnasında rolünden bahsedilmese de iyi bir okçu olduğu bilindiğinden bu savaşta okçular arasında yer almış olması muhtemeldir.

Abdurrahman'ın Hiz. Osmân döneminde sergilediği davranışlar arasında en hayati olanı, fitne sırasında aktif rol alarak isyancılarla Hiz. Osmân arasında elçi olmasıdır. Hiz. Osmân'ın son anlarında Medine'de bulunan Abdurrahman, isyancılar şehri kuşattıklarında halifenin yanında olmaya gayret gösterdi. Hatta isyancılar Hiz. Osmân ile iletişim kurmak

<sup>79</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/157.

<sup>80</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 70.

<sup>81</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/447.

<sup>82</sup> Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, 355; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 3/296.

<sup>83</sup> Taberî, *Târih*, 4/240; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/447; DGBİT, 2/194.

<sup>84</sup> Muhammed b. Müslim b. Ubeydillah İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Meğâzi*, thk, Süheyl Zekkâr, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, trz), 170; Belâzurî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 10/432-433; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 3/296.

<sup>85</sup> Belâzurî, *Fütûh*, 259; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 4/359.

istediklerinde Abdurrahman b. Ebî Bekir'i aracı kıldıkları da söylenir. Zira Abdurrahman, Mısırlıların itibar ettiği Muhammed b. Ebî Bekir'in abisi, Hz. Âişe'nin kardeşi ve ilk halifenin oğluydu. Bu sebeple o, isyancılar ile halife arasındaki elçi olabilecek birisiydi. Böylelikle halife isyancılarla görüştü ve onların isteklerini kabul edeceğini bildirdi.<sup>86</sup> Fakat yapılan görüşmeler ve alınan önlemler Hz. Osmân'ın şهادetini engellemeye yetmedi. Hadiselerde aktif rol alan Abdurrahman'ın Hz. Osmân'a karşı son bir vazife kalmıştı, bu yüzden cenazesine katılan sayılı kişiler arasında yer aldı.<sup>87</sup>

## 2. 5. Hz. Ali Dönemi Faaliyetleri

Hz. Ali'ye Mescid-i Nebevî'de biât edildiği sırada aralarında Abdurrahman b. Ebî Bekir'in de bulunduğu bir grup sahâbî kendisine biât etmediler. Abdurrahman'ın biâta yanaşmamasının kendince haklı sebepleri vardı. Nihayetinde Hz. Osmân masum olarak öldürülmüş, iktidara gelen Hz. Ali ise yanı başında bulunan isyancıların cezalandıramadığından bu konunun bir an önce halledilmesi gerekiyordu.<sup>88</sup> Bu yüzden o, Hz. Ali'ye biât etmediği gibi Hz. Osmân'ın masum olarak öldürülmesinin intikamını almak için Basra'ya doğru hareket eden gruba katıldı.<sup>89</sup> Cemel Ashabı içerisinde de yer alarak kız kardeşi Hz. Âişe'yi destekledi ve meydana gelen oluşuma ait Beytülmal'in sorumluluğunu üstlendi.<sup>90</sup>

Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hz. Ali devrinde başka bir mücadelesi daha bulunur. Hz. Ebû Bekir hanesinin en büyüğü ve aynı zamanda bir abi olmanın verdiği hissiyatla kardeşi Muhammed b. Ebû Bekir'i düşmanlarından korumak için büyük gayret sarf etti. Zira Muhammed, o sıralar Hz. Ali tarafından Mısır valisi olarak görevlendirildiğinden Mısır'da bulunuyordu. Muâviye b. Ebû Süfyân, Mısır'ı alması için gönderdiği Amr b. el-Âs'a başarılı olması halinde Muhammed'i öldürmesini tembih etmişti. Muâviye'ye göre Osmân'ı öldürenlerle birlikte hareket eden Muhammed'in kabahati büyüktü. Üstelik son anlatında Hz. Osmân onlardan su istemiş; ancak onlar bir damla su dahi vermemişti.<sup>91</sup> Kardeşinin öldürüleceğini duyan

<sup>86</sup> Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 89.

<sup>87</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/577.

<sup>88</sup> Ramazan Önal, " Hz. Osman'ın Şهادetinden Sorumlu Tutulan Sahâbiler ve Bu Olaydan Sonra Akıbetleri", *Şarkiyat Dergisi*, Cilt, 11, Sayı 3 (Aralık, 2019), 1300-13017.

<sup>89</sup> Zührî, *el-Meğâzi*, 153.

<sup>90</sup> Taberî, *Târih*, 4/474; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/577.

<sup>91</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/708; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/493.



Abdurrahman, Amr b. el-Âs ile görüşmeye gitti.<sup>92</sup> Bu sırada Amr b. el-Âs, Mısır'ın Fustât kentine girmiş ve onun komutanlarından Muâviye b. Hudeyc, Muhammed'i aramaya başlamıştı. Abdurrahman ne kadar çabalasa da Muâviye b. Hudeyc bu işten vazgeçmemekte kararlıydı. Amr b. el-Âs kendisine haber göndererek Muhammed'i öldürmeden yanına getirmelerini istediğinde Muâviye, "Hayır bunu asla kabul edemem. Onlar ki, Kinâne b. Bişr'i öldürdüler buna karşılık ben Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'i sağ mı bırakayım! Bu mümkün müdür?" diyerek itiraz etti.

Esir aldığı Muhammed'e tepkili olan ve bu sırada yaptığı konuşmalarına sinirlenen Muâviye b. Hudeyc, onu öldürdü. Daha sonra onu bir eşeğin semerine bağlayarak ateşe verdi.<sup>93</sup> Dolayısıyla Abdurrahman kardeşinin infazına engel olamadı. Onun kardeşini koruması akidevî bir mesele olmayıp, asabiyetten kaynaklanan bir durumdu. Zira Abdurrahman b. Ebî Bekir, Muâviye taraftarları arasında yer alıyordu. Yaşanılan bu hadise Abdurrahman'ın Emevîlerin yanından uzaklaşmasına sebebiyet verdi.

## 2. 6. Emevîler Dönemindeki Tutum ve Davranışları

Kardeşinin öldürülmesiyle Emevîlerden uzaklaşan Abdurrahman b. Ebî Bekir, Muâviye'nin oğlu Yezîd'e biât istemesi üzerine onlardan tamamen uzaklaştı ve aradaki bağlar kopma noktasına geldi. Abdurrahman kendince haklıydı, çünkü Yezîd'in veliahtlığının onaylanması Bizans ve Sâsanîlerde olduğu gibi saltanat sistemini beraberinde getirecekti. Ayrıca Yezîd onun biât edeceği kimlik ve karakterde değildi. Zira Yezîd, iyi bir siyasetçi ve komutan olan babasına nazaran cılız ve zayıftı. Şâm'da eğlence hayatıyla meşgul olduğundan devleti yönetecek kudreti yoktu. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn'in metotlarına uymayan bu veliahtlığa karşı çıktı.<sup>94</sup> Abdurrahman'ın bu konuda sergilediği tavır tarih açısından önem arz ettiğinden, meseleyi en başından ele almakta fayda vardır.

Yirmi yıla yakın iktidarda kalan Muâviye, kurduğu devletin temelini sağlamlaştırdı. Şâm'daki taraftarlarının kendisini destekleyeceklerine emin olduğunda, oğlunun hilafetinin önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yöneldi. Yezîd'e rakip olacak Abdurrahman b. Halid b. Velid ve Hz. Hasan gibi isimlerden kurtuldu. Rakiplerin bir kısmını ortadan kaldırıldıktan sonra

<sup>92</sup> Taberî, *Târih*, 5/104; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târihü Medinetü Dimaşk*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 35/30.

<sup>93</sup> Taberî, *Târih*, 5/229; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/708.

<sup>94</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 4/148. Muhalifler için bkz. Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001).

Muğire b. Şu'be'nin de teklifiyle<sup>95</sup> valilerinden Yezîd'e biât edilmesini istedi. Şehirlerin nabzını iyi tuttuğundan giriştiği bu işte Suriyelilerin Yezîd'e destek vereceğini biliyordu. Ancak Irak ve Hicâz bölgesinden çok emin değildi. Birçok Emevî aleyhtarlarının bulunduğu bu iki bölgenin birinde hilafet iddialarının çıkmasıyla muhaliflerin sesini yükseltebilirdi.<sup>96</sup>

Muğire b. Şu'be'nin yapıcı tavırları ve Ubeydullah b. Ziyâd'ın gayretli çalışmaları sayesinde Irak bölgesi Yezîd'e biât etmeyi kabul etti. Hicâz'a gelince buradan biat almak hiç de kolay olmayacaktı. Çünkü ehl-i haram ve kibârü's-sahâbe'nin yaşadığı Mekke ve Medine'de hilafet makamına Yezîd'den daha layık kimseler bulunmaktaydı. Üstelik hepsi de erdemleriyle yaşadıkları toplumda kendilerini kanıtlamış kimselerdi ve Yezîd'e biat etmeyi kabul etmeleri mümkün gözüküyordu. Bunlar arasında Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Ebî Bekir, Abdullah b. Abbas bulunuyordu.<sup>97</sup> Durumun farkında olan Muâviye, Medine valisi olan Mervân b. Hakem'e bir mektup göndererek, Irak ve Şâm bölgesinin Yezîd'e biât ettiğini kendilerinin de biât etmelerini istedi.<sup>98</sup> Gelen haber üzerine insanları biâta çağıran Mervân, mescitte toplanan halka şöyle seslendi: *"Ey insanlar! Müminlerin emiri yaşanmıştır. Cildi kırışmış ve kemikleri zayıflamıştır. Kendisinden sonra ise fitneler çoğalacaktır. Allah ona güzel görüş vermiştir ki, onunla birlikte kan akmayacak, fitneler bitecek ve huzur ortamı yeniden tesis edilecektir. Buna ne dersiniz?"* Mescidin dört bir yanından şu ses yankılandı; *"Eğer Allah bundan razı ise biz de razıyız."* Mervân şöyle dedi; *"O, hidayete ermiş Raşid halifelerin hayatı gibi hayat yaşayan oğlu Yezîd'i size veliht olarak bırakmıştır."*

Mervân'ın konuşması üzerine Abdurrahman b. Ebî Bekir ayağa kalkarak şöyle dedi: *"Ey Mervân! Vallahi sen ve bu sözleri sana söyleten kişi yalan söylüyorsunuz. Vallahi Yezîd asla buna layık değildir."* Başka bir rivayette *"Siz Ümmet'in iyiliğini düşünmüyorsunuz. İşi saltanat haline getirmek istiyorsunuz."* dedi.<sup>99</sup> Onun sözlerine sinirlenen Mervân b. Hakem'in cevabı sert oldu ve bunu diyen kişi hakkında ayet indigine dair ithamda bulundu. Abdurrahman b. Ebî Bekir bunu duyunca sinirlendi ve

<sup>95</sup> Bkz. Ömer Aktaş, *Bir Arap Dâhisi Muğire b. Şu'be*, (İstanbul: Hikmetevi, 2019), 270.

<sup>96</sup> İbrahim Beydûn, *et-Tevvâbûn*, (Beyrût: Dâru't-Teâvün, 1975), 57.

<sup>97</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/145; Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmünim Âmir, (Kâhire: Dâru İhyâü Kütübü'l-Arab, 1960), 226; Beydûn, *et-Tevvâbûn*, 58.

<sup>98</sup> İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 4/334.

<sup>99</sup> Begavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 4/415; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 446; Makrizi, *İmtâu'l-esmâ*, 12/277; DGBİT, 2/309.

şöyle dedi; “*Ey İbn Zerka! Sen Tarid b. Tarid<sup>100</sup> iken kalkıp bizim aramızda Kur’an’ı mı tevil ediyorsun?*” Mervân, daha sonra bu durumu Muâviye’ye bildirdi.<sup>101</sup>

Abdurrahman, daha önce desteklediği Ümeyyeoğullarına şimdi karşı çıkmasında Yezîd’in liyakatsizliği etkili olduğu gibi onu itaatten ayıran başka sebepler de söz konusuydu. Özellikle kardeşi Muhammed’in Mısır’da öldürülüp yakılması ve Mervân’ın tavırları onu rahatsız etmişti.<sup>102</sup> Mervân, Muhaliflerin baskısına dayanamayınca Muâviye’ye bir mektup yazdı. Valisinin yumuşak huyluluğunun istismar edildiğini düşünen Muâviye, Mervân’ı görevden alarak Saîd b. Âs’ı tayin etti. Yeni vali göreve başlar başlamaz insanları Yezîd’e biât etmeye zorladı. Bu konuda güç ve şiddet kullanmaktan da geri durmadı. İnsanlar biât etme konusunda gevşek davrandılar.<sup>103</sup> Saîd b. Âs Muâviye’ye durumu anlatan bir mektup yazdı. Bunun üzerine Muâviye, muhaliflere birer mektup gönderdi. Fakat muhalifeler bir türlü Yezîd’e biât etmeye ikna olmadılar.

Tüm çabalara rağmen muhalifeler biât’a yanaşmayınca Muâviye b. Ebû Süfyân, bin atlı ile birlikte hicrî 56 yılında Medine’ye geldi. Rivayet edildiğine göre onu karşılamaya çıkanlar arasında Abdurrahman b. Ebî Bekir de vardı. Fakat onun karşılaması diğerlerinden biraz farklı olduğu söylenilir. Hatta sitem içeren şu sözleri söylediği rivayet edilir: “*Hoş gelmedin, sana merhaba da demiyorum, akıllı gitmiş, yaşlanmış bir adam buraya geliyor ve sahâbenin büyüklerinden hiç kimseye danışmadan Medine’ye giriyor.*”<sup>104</sup> Abdurrahman’ın durumundan haberdar olan Muâviye, durumu içinden çözülmesi zor bir hale sokmak istemediğinden Medine’ye gelince ilk olarak Hz. Âişe’yi ziyaret etti.<sup>105</sup> Bu hareketi Peygamber eşine duyulan saygının yanında Abdurrahman’a verilen bir mesajdı. Muâviye, Hz. Âişe’nin yanına gelince kardeşinin akıbetinden korkan kardeşi “*Ey Muâviye! Senin, kardeşimi öldürmekle tehdit ettiğini duydum. Sakın böyle bir şey yapmayasın!*”<sup>106</sup> uyarısında bulundu.

<sup>100</sup> Tarid b. Tarid, kovulmuş oğlu kovulmuş demektir. Mervân ve babası Hakem Hz. Peygamber döneminde Taîf’e sürgün edildiklerinden böyle bir lakap almışlardır.

<sup>101</sup> İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/464.

<sup>102</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/100.

<sup>103</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, thk. Muhammed ez-Zeynî, (Suriye: Müessetü’l-Halebî, 1990), 1/153.

<sup>104</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/708.

<sup>105</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/159.

<sup>106</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/161.

Muhallifler arasında Muâviye'ye karşı çıkan ve sert davranan Abdurrahman b. Ebî Bekir; diğerlerine nazaran daha yumuşak cevap veren ise Abdullah b. Ömer oldu. Muâviye onların muhalefetini bir kenara bırakıp, minbere çıkarak bir hutbe okudu ve ardından halk Yezîd'e biât etti.<sup>107</sup> Muhallif olarak bilinen beş kişide orada oturmaktaydı. Fakat onlar yapılan biâta ne katıldılar ne de muhalefet ettiler. Çünkü Muâviye, onları tehdit edip korkutmuştu.<sup>108</sup> Muâviye, Abdurrahman'ın Yezîd'e biât etmeyi kabul etmediğini duyunca ona yüz bin dirhem göndermeyi de ihmal etmedi. Abdurrahman, sus payı olarak gönderilen bu parayı kabul etmeyerek, "Dinîme karşılık dünyalığı mı kabul edeyim?" dedi ve oradan ayrılıp Mekke'ye gitti.<sup>109</sup> Herhangi bir fitneye sebebiyet vermemek için bu olaydan sonra vefat edene kadar hiçbir kimseyle konuşmayacağına dair yemin etti.<sup>110</sup>

### 3. Vefatı

Abdurrahman b. Ebî Bekir'in vefat tarihi ihtilaflıdır ve bu konudaki rivayetler hicrî 53 ile 58 arasında değişmektedir. Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55), onun 53 senesinde vefat ettiğini bildirmekle beraber 58 diyenlerin rivayetleri de aktarmaktan geri durmamıştır.<sup>111</sup> İbn Hibbân (ö. 354/965), onun için 58 yılını vermekle birlikte bu hadisenin 53 yılında olduğunu da söyler.<sup>112</sup> İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Muâviye b. Ebû Süfyân hilafette olduğu 53 yılını işaret eder.<sup>113</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449) de 56 yılında<sup>114</sup> vefat ettiğini söyledikten sonra 54, 55 ve 56 yıllarına dair müelliflerin görüş belirttiğini ifade eder.<sup>115</sup> Bu ihtilafların çözümü zor olsa da Abdurrahman'ın Yezîd b. Muâviye'nin velihtlığına muhalefeti önemli ipuçları içerir. Çünkü Yezîd'in velihtlığı için biat alındığı dönemde Abdurrahman hayattaydı. Dolayısıyla o, hicrî 56 yılından sonra öldü. Bu yüzden onun hicrî 56 yılından sonra öldüğünü, daha önce öldüğünü rivayet eden haberlerin doğru olmayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

<sup>107</sup> Halife b. Hayyat, *Târih*, 267.

<sup>108</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/140; DGBİT, 2/309.

<sup>109</sup> İbn Asâkir, *Târihü Dımaşk*, 35/ 36.

<sup>110</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/24.

<sup>111</sup> Halife b. Hayyat, *Târih*, 219.

<sup>112</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Beyrût Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 3/249.

<sup>113</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/464; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/90.

<sup>114</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/276.

<sup>115</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6/133.

Abdurrahman'ın ölüm tarihinde olduğu gibi, onun ölüm yeri hakkında da ihtilaflar vardır. Kaynakların birçoğunun naklettiğine göre o, Hubşî denilen bir yerde uyku halindeyken vefat etti.<sup>116</sup> Burası Mekke'ye 12 mil uzak bir yerdir.<sup>117</sup> Diğer kaynakların rivayet ettiğine göre Abdurrahman, Seffâh denilen yerde uykudayken aniden vefat etmiştir.<sup>118</sup>

Ölüm nedenine de aynı şekilde ihtilaflıdır ve onun normal şartlarda uyku halinde vefat ettiği söylenir. Lakin onun vefat etmeden önce siyasî olaylara karışmasıyla ölümünde şüpheler aranır. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın onu ölümle tehdit ettiği de göz önünde bulundurulduğunda bu mesele şüpheli hale gelir. Bilindiği üzere Muâviye b. Ebû Süfyân'ın oğlu Yezîd'e biât almak için Medine'ye geldiğinde bazı kişileri hedef göstermişti. Bunlar Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. Ebî Bekir'dir. Hatta Abdurrahman'ı alenen tehdit etmişti. Abdurrahman vefat ettiği sıralar Yezîd'in veliahtlığına itiraz ettiği döneme denk gelmesi de şüpheleri arttırmaktadır. Ayrıca Muâviye'nin onu yanına çekmek için gönderdiği malları geri çevirerek "*Ben dinîmi dünyalık karşılığında satmam.*" diyerek Mekke'ye gitmesi<sup>119</sup> düşündürücüdür. Hayatî bir tehlike sezmemiş olsaydı Medine'yi terk etmesine sebep kalmazdı. Lakin bu şüpheleri doğrulayacak bir delil bulmak zordur.

Kardeşinin ölüm haberini duyan Hz. Âişe de bu işin bir cinayet olabileceği ihtimali üzerinde durdu. Fakat bu sırada şahit olduğu bir ölüm onu fikrinden vazgeçirdi. Rivayet edildiğine göre Abdurrahman'ın vefat haberini alan Hz. Âişe, evinde otururken sağlıklı bir kadın yanına geldi. Evinin bir kısmında namaz kılarken, başını secdeye koyup kaldıramadan vefat etti. Hz. Âişe bunun kendisi için bir ibret olduğunu düşünerek kardeşi Abdurrahman'ın ölümüne dair kalbindeki şüpheyi bir kenara bıraktı.<sup>120</sup>

Abdurrahman b. Ebî Bekir'i defnettiklerinde, Hz. Âişe Zu Tuvâ denilen yere gelerek kabrin üzerinde namaz kılıp ayrıldı. Bunun üzerine kadının biri: "*Ey Müminlerin annesi! Sen böyle yapıyorsun ha!*" dedi. O "*Sen ne yaptığımı gördün ki?*" dedikten sonra, şöyle devam etti: "*Bizim ciğerimiz, develerin ciğeri gibi değildir.*" Kardeşinin yanından ayrılmak zor geldiğinden

<sup>116</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/102; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/249; Dârekutnî, *el-Mu'telif*, 3/144; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 4/417; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-buldân*, (Beyrût: Dâru İhyâü Turasi'l-Arabî, 1979), 2/214.

<sup>117</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/102; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 446; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6/133.

<sup>118</sup> Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 3/412.

<sup>119</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 31/355.

<sup>120</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/23.

onun kabrinin üzerine bir çadır kurulmasını emretti ve bazı adamlarını bu işi yapmaları için kendisine vekil tayin ederek oradan ayrıldı. İbn Ömer buraya geldiğinde kabrin üzerine bir çadırın kurulmuş olduğunu görüp şaşırıp ve çadır kurmalarının nedenini sordu. Oradakiler kendisine durumu anlattıklarında, İbn Ömer oradaki adama, “Çadırı üzerinden sök!” emrini verdi. Görevli adam, “Beni bununla görevli olarak vekil tayin ettiler.” dediyse de İbn Ömer söylediklerini ciddiye almadan “Abdurrahman’ı sadece ameli gölgeler.” diyerek ikazda bulundu.<sup>121</sup>

### Sonuç

İslâm Tarihinin meşhur simalarından Abdurrahman b. Ebû Bekir’in hayatı bir bütün halinde incelendiğinde bazı gerçeklerle karşılaşılır. Hz. Peygamber ve diğer sahâbe biyografilerinde olduğu gibi Abdurrahman’ın da İslâm’dan önceki hayatına dair birkaç rivayetten başka bir şey bulunmamaktadır. Sınırlı sayıdaki rivayetler ise içerik bakımından onun hayatıyla doğrudan bağlantılı olmayıp, ailesinin durumunu tasvir eden genel bilgilerdir. İslâm’dan sonraki hayatı ise uzun yaşaması ve birçok hadisede yer almasından dolayı daha belirgindir. Fakat bunlar onun yaşantısını tamamıyla aydınlatmakta yeterli değildir. Bu yüzden doğum tarihi, fizikî yapısı, kişiliği ve bazı faaliyetleri tam olarak bilinmemektedir. Aynı şekilde Ebû Bekir ailesinin diğer fertlerine nazaran İslâm dinine girme konusunda geç kalmasının sebebi de kaynaklarda açıkça belirtilmediğinden meseleyi aydınlatmak için hayatının tamamını göz önüne alarak bir karar vermek durumundayız. Rivayetlere yansıdığı kadarıyla onun akli melekelerini kullanmaya özen göstermesi, doğru kabul ettiği hususlarda ısrarcı olması ve düşüncesini ifade etmekte kimseden çekinmemesi sebebiyle uzun süre şirk üzerine kaldığı anlaşılmaktadır. Savunduğu değerleri hayat tarzı haline getirdiğinden ve yaşadığı ortamda kendisi gibi düşünenlerden de cesaret aldığından İslâm’a girmesi gecikmiş olmalıdır. İlâveten, onun şirk davasını haklı görmesinde aile fertlerinin en yaşlı üyesi dedesi Kuhâfe’nin etkisinin olduğunu da söyleyebiliriz.

Müslümân olduktan sonra adının birçok yerde geçmiş olması normaldir. Çünkü o, Müslümanların ilk halifesinin oğlu olmasından dolayı güzide bir ailenin ferdiydi. Babasının konumu ve kendisinin sergilemiş olduğu tavırlar neticesinde yaptıkları yakından takip edilmiştir. İslâm’dan sonraki süreçte önemli hadiseler içerisinde yer alarak hafife alınmayacak işler başarmıştır. Bu konudaki örnekleri sıralamak gerekirse, Ridde Harekâtı’nda İslâm aleyhine uğraş veren birçok kimse onun kılıcıyla ortadan

<sup>121</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/22; Dârekutnî, *el-Mu’telif*, 3/144.

kaldırılmıştır. Hz. Ömer döneminde fetihlerde olduğu kadar fetih sonrasında tutumuyla Hz. Ömer'in yakından alakadar olmasını başarmıştır. Hz. Osmân döneminde isyancı gruplarla köprü vazifesi görmesi, Hz. Ali döneminde Cemal Ashabı arasında yer alması ve buralarda aktif görevlerde bulunması tarihe iz bırakmasına neden olmuştur. Ayrıca tüm insanların kabul etmesine rağmen Yezid'in halifeliğine onay vermeyen dört kişiden biri olmasıyla ve ölümünde şüphelerin bulunmasıyla tarihçilerin ilgilerini çekmiştir. Netice itibarıyla Abdurrahman çok yönlü kişiliği ve yaptıklarıyla Müslümân olduktan sonra dikkatleri üzerine çekerek tarihî bir karakter haline bürünmüştür.

### Kaynakça

- Aktaş, Ömer. *Bir Arap Dâhisi Muğire b. Şu'be*. İstanbul: Hikmetevi, 2019.
- Arı, M. Salih. *H. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebû Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Begavî, Ebû Kasım Abdullah b. Muhammed b. Abdülaziz (ö. 317). *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammedülemin b. Muhammed. Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, trz.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya (ö. 279/892-93). *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya (ö. 279/892-93). *Fütûhu'l-buldân*, Beyrût: Dâru Mektebetü Hilâl, 1988.
- Beydûn, İbrahim. *et-Tevvâbûn*. Beyrût: Dâru't-Teâvün, 1975.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö.250/864). *Ahbâru Mekke*.(Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, trz.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995). *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, trz.
- Dineverî. Ebû Hanife Ahmed b. Davud (ö. 282). *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmünim Âmir. Kâhire: Dâru İhyaü Kütübü'l-Arab, 1960.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (405/1014). *el-Müstedrek ale's-sahîheyn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târih*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, 2. Baskı Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1397.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemirî (ö. 463/1071). *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Âdil Mürşid. Ürdün: Dâru'l-A'lâm, 1423/2002.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî el-Ahbârî (ö. 314/929). *Kitâbü'l-fütûh*. thk. Alî Şîrî, Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1991.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfî (ö. 571/1176). *Târihü Medinetü Dimaşk*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihabüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö. 852/1449). *Tehzîbü't-tehzîb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihabüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö. 852/1449). *Fethu'l-bârî*, Medine: Mektebetü'l-Selefiyye, trz.
- İbn Hazm, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî (ö. 456/1064). *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. Kahire: Dâru'l-Meârif, trz.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *es-Sikât*. Beyrût Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik (ö.218). *es-Sîretü'n-nebeviyye*, , thk. Mustafa Saka-İbrahim el-Abyarî, 2. Baskı. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hafız (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslam Tarihi)*. çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm (ö. 276/889). *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâş. Kahire: Dâru'l Marife, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm (ö. 276/889). *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Muhammed ez-Zeynî. Suriye: Müessetü'l-Halebî, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 230). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001/1421.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233). *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sâhâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Darû'l-İlmiyye, trz.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233). *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnül-Kelbî, Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr (ö.204). *Cemheretü'n-neseb*, thk. Nâcî Hasan. Beyrut: Mektebetü'l-Nahdati'l-Arab, 1986/1407.
- Kâdî Abdülfettah, *Esbâb-ı nüzul*. trc. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001.
- Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed (ö.845). *İmtâu'l-esmâ*. Muhammed Abdulhamid Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Önal, Ramazan. "Hz. Osman'ın Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahâbiler ve Bu Olaydan Sonra Akîbetleri", *Şarkiyat Dergisi*, Cilt 11, Sayı 3 (Aralık, 2019).
- Sarıcık, Murat. *Canan'ın Can Dostu Hz. Ebû Bekir (ra)*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Ebû Bekir*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celaleddin b. Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505). *Hasâisü'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 463). *Tarihü'r-rusül ve'l-mulûk*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru't-Turas, 1387.
- Tantâvî, Ali. *Ebû Bekir es-Sıddîk*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1406/1986.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Medenî (ö. 207/823). *Futuhu's-Şâm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Medenî (ö. 207/823). *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı. Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.



- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn el-Bağdâdî er-Rûmî (ö. 626/1229). *Mu'cemü'l-buldân*. Beyrût: Dâru İhyâü Turasî'l-Arabî, 1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348). *Târihü'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed. *el-'Alâm*. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1980.
- Zübeyrî, Mus'ab b. Abdullah (ö.236). *Kitâbü nesebi Kıreş*. nşr. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1953.
- Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydillah İbn Şihâb (ö. 124/742). *el-Meğâzî*. thk, Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, trz.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

**HALK EGEMENLİĞİ KAVRAMININ TÜRK DİNİ  
DÜŞÜNÇESİNE GİRİŞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR  
ARAŞTIRMA\***

A SOCIOLOGICAL RESEARCH ON THE INTRODUCTION POPULAR  
SOVEREIGNTY CONCEPT IN TURKISH RELIGIOUS THOUGHT

**Arş. Gör. Dr. Orhan AYAZ**

orhanayaz76@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8599-0485

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı  
Şanlıurfa/Türkiye

**Atıf@** Ayaz, Orhan. "Halk Egemenliği Kavramının Türk Dinî Düşüncesine Girişi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 155-182.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13 Ocak 2020 / 13 January 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Haziran 2020 / 11 June 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
**Sayı – Issue** : 43  
**Sayfa / Pages** : 155-182  
**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi. 674315

\* Bu çalışma 6 Mart 2020 tarihinde Uludağ İlahiyat Fakültesinde savunulan "Türk Dini Düşüncesine Modern Kavramların Girişi ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

## Öz

Avrupa'da din savaşlarının neden olduğu kargaşaya tepki olarak ortaya çıkan doğal hukuk teorilerine göre insanlar doğarken, birbirleri üzerinde herhangi bir hâkimiyet/efendilik iddia edecek şekilde bir ayrıcalıkla doğmazlar. Bu hukuk teorileri Avrupa'da hâkimiyetin, bir kişinin keyfi iradesi yerine eşit şekilde özgür olan insanların rızasına dayanması gerektiği düşüncesini güçlendirmiş ve toplumun daha geniş kesimlerini seferber ederek Batı dünyasının siyasi hayatında radikal değişikliklere neden olmuştur. Batı'da yaşanan bu dönüşümün etkisiyle 19. yüzyılda halk egemenliği kavramı, Osmanlı Devleti'nin siyasi hayatına da girmiştir. Türkiye'de modern dönemle birlikte din-toplum ve din-siyaset ilişkilerinin neye benzediğinin tarihsel sosyolojik tespiti hem bugünün hem de geleceğin neye benzediği/benzeyeceği hakkında bize fikir vermesi açısından önemlidir. Dinî düşünürler, halk egemenliğini dinî terimlerle dinîleştirip halkı seferber etmek istemiştir. Türk dinî düşüncesi, halkı gerçekten kendi kendisinin efendisi yapmak gibi modern ahlaki bir düzeni amaçlamamıştır. Dinî düşünce, halkı kullanarak devleti kurtarmayı hedeflediği için halk egemenliği kavramına da araçsal bakmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda modern halk egemenliğinin, Türk dinî düşüncesine girişi ele alınacaktır. Çalışmamız nitel bir yaklaşımla, birer bilgi ifadesi olan halk egemenliği, meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi kavramlarına ilişkin, dönemin dinî düşüncesini temsil ettiğini düşündüğümüz kişilerin yazdıkları metinler üzerinde, bu kavramların yorumlanmasından ibaret olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi soyolojisi, Kavramlar, Dinî düşünce, İslamcılık, Halk egemenliği, Meşrutiyet, Cumhuriyet, Demokrasi.

## Abstract

According to natural law theories that emerged in response to the turmoil caused by religious wars in Europe; when people are born, they are not born with the privilege of claiming any sovereignty and mastery or lordship over each other. These theories of law has strengthened the notion that domination in Europe should be based on the consent of people who are equally free, rather than the arbitrary will of a single person and had caused radical changes in the political life of the western world by mobilizing broader sections of the society. In the 19th century, with the effect of this transformation in the West, the concept of popular sovereignty entered the political life of the Ottoman Empire. Determination of how look likes religion-society and religion-politics relations as per historical and sociological point of view is important for giving idea to us for getting an idea what it looks like today as well as how in the future of Turkey with the modern period. Religious thinkers wanted to mobilize the people by religiousizing the sovereignty in religious terms. Turkish religious thought did not aim at a modern moral order such as making the people truly their

own Lord. Religious thought; since they aimed to save the state by using the people, they also looked at the concept of popular sovereignty instrumentally. In this context; in our study, introduction of modern popular sovereignty into The Turkish religious thought will be discussed. Our study with a qualitative approach will consist of interpreting of these concepts on the texts written by people we think represent the religious thought of the period regarding the concepts of public sovereignty, constitutionalism, republic and democracy.

**Keywords:** Sociology of knowledge, Concepts, Religious thought, Islamism, Popular sovereignty, Constitutional monarchy, Republic, Democracy.

### Giriş

Bilgi, insanlar arasındaki etkileşimin ürünüdür. Maddi dünyadan soyutlanan bu sembolik varlık, aynı zamanda ürünü olduğu toplumu değiştiren önemli bir güçtür. Sosyoloji disiplinde, “bilgi-toplum” ilişkilerinde iki tema hâkim olmuştur. İlk temaya göre bilgiler, toplumsal yapı ve değişimin basit birer yansımasıdır. Ancak ilk tema aleyhine güçlenen diğer temaya göre ise bilgiler toplumsal bir düzenin üretilmesinde ve iletilmesinde aktif rol oynarlar (Williams, 1981: 12-13; McCarthy, 2002: 33). Hatta bu son temaya göre sosyal koşullar ile bilgi arasında bir tercih söz konusu olursa bu tercihin, insan zihninden sosyal koşullara doğru olması gerektiği yönündedir. Bu eğilimin en önemli temsilcilerinden Berger ve Luckmann’dan -ki onlar kendi dönemlerinin bu konuyla ilgili düşüncelerini özetlemişlerdir- hareket edildiğinde, insanların bazı zihni süreçleri (öznel anlamlandırmaları) dışı vurarak, davranış kalıpları, örf/adetler ve kurumlar şeklinde toplum denilen gerçekliği ürettikleri anlaşılmaktadır. Bu ürünler kişileri aşarak nesnel bir varlık kazanır ve bu varlık kendi üreticisi de dâhil olmak üzere diğerlerini biçimlendirir (Berger, 2015: 53; Çiftçi, 2015: 39). Bu anlamda Marx, Durkheim gibi klasik sosyologların, her türlü düşüncenin maddi koşullar tarafından belirlendiğini kavradıklarını söylemek mümkündür. Onların bu kavrayışlarının problemleri tarafı, söz konusu düşüncenin/bilginin maddi koşulları aşır onları değiştirebilme potansiyelini ihmal etmeleriydi (Lichtheim, 1967). Bununla birlikte Batı ile Batı dışı dünya arasında meydana gelen bilgi-toplum ilişkilerinin analizinde konunun biraz daha karmaşık olduğunu iddia etmek mümkündür.

Modern dönem öncesinde bilgilerin geniş toplumsal kesimlere ulaşması için çok az alt yapı imkânı vardı (Mann, 2012: 424). Modern zamanlarda altyapının gelişmesiyle birlikte artan okuryazarlık, sarsıcı toplumsal değişikliklere neden olmuştur. Bilgi tarihte ilk defa bu kadar güçlü

bir toplumsal değişim dinamiğine dönüşmüştü. İngiliz ve Fransız İhtilalleri erkek nüfusun yarısının okuryazar olduğu bir zamanda meydana geldi (Mann, 2012: 369). Bu bağlamda bu çalışmada ele alınacak bilgi, Rönesans'tan itibaren yükselişe geçen rasyonelleşme ve sekülerleşmenin gölgesinde (Arnhart, 2017: 141) dönemin siyasi ve sosyal koşullarının etkisinde olan aydınların etkileşimsel koşullarda ürettiği ve yaydığı bilgiler olacaktır (Burke, 200, 18). Bu anlamda Machiavelli, Grotius, Hobbes ve Locke gibi entelektüeller, kendi siyasi ve sosyal koşullarıyla girdikleri etkileşim neticesinde çalışmalarını ortaya koymuşlardı.

Bir bilgi ifadesi olarak halk egemenliği, temelini insanların doğal olarak eşit ve özgür oldukları varsayımından hareket eden doğal hukuk teorilerinden almıştır. Siyaset felsefesi tarihinde toplumsal sözleşme teorisyenleri olarak referans gösterebileceğimiz Hobbes, Locke ve Rousseau, insanların başlangıçta örgütsüz ve eşit bir hayat sürdürdüğünü varsaydılar. Yine onlara göre insanlar, rasyonel varlıklar oldukları için doğa durumundan daha avantajlı sivil bir durumu organize etme kabiliyetleri sayesinde, *toplumsal sözleşme* ile siyasal bir bütün olan devleti meydana getirdiler (Baradat, 2012: 86). Batı Avrupa'da doğal hukuk teorileriyle başlayan bu fikri gelişmeler, siyasi ve sosyal yapıya nüfuz edip onu dönüştürdü. Özellikle 18. yüzyılın başlarında Batı dünyasında inşa edilen siyasi fikir ve pratikler, günümüz de dâhil, kendinden sonraki demokratik anlayış ve kurumların vazgeçilmezi haline geldiler. İki asırdan daha fazla süredir, eşit bir şekilde özgür olan insanların sözleşmesinden doğan halk egemenliği düşüncesi, milyonlarca insanı etnisite, ırk, cinsiyet, din ve sosyal sınıf ayrımı olmaksızın kişinin haysiyeti, hürriyeti ve hak eşitliği üzerine inşa edilmiş yeni bir siyasi ve sosyal düzen teşebbüsü için mücadeleye itmiştir (Gentile, 2017: 106).

Halk egemenliği talebi, en büyük meyvesini Fransız Devrimi'yle verdi. Fransız Devrimi'yle birlikte siyasi meşruiyete yönelik yeni bir ilke, geri dönüşü olmayacak biçimde benimsendi. Egemenliğin kaynağı artık krallar, doğumla geçen unvanlar veya kiliseler değildi. Otoriteler ve onlardan doğan müesseseler, pratikler ve inanışlar sadece şimdiye kadar öyle oldukları ya da bir ilah tarafından emredildikleri için meşru görülemezdi. İnsanlarla ilgili konularda tek ve en yüksek meşruiyet kaynağı ulusların kendisiydi (Doyle, 2001: 117). O günden sonra şeylerin, varlıkların doğasında verili olduğu düşüncesi sarsıldı. Muazzam Fransız monarşisi, soyluları ve onları imtiyazlı yapan feodal ve kilise hukuku hümanist ve rasyonel temelde sorgulamaya açılıyorsa hiçbir şey sorgulanamaz değildi. Devrimcilerin kahraman olarak gördükleri Rousseau, sosyal düzenin yozlaştığını ve topyekûn bir değişimle

düzelebileceğini ilan etmişti. Devrimciler Rousseau'yu yalanlamamıştı (Doyle, 2001: 109).

Bu bağlamda Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı siyasi-sosyal gerçekliğini inşa eden ve büyük oranda dini kaynaklardan referans alan bilgi sistemi, modern siyasi bilgi sisteminin meydan okumasıyla karşılaşmıştır. O dönemden itibaren “dini düşünürler”\* bu savaşın bir tarafı olmuştur. Fikirlerin bu savaşından dini düşünürler için dini referanslı bilgiye tutunup, siyasal moderniteyi dışlamak hiç de kolay olmamıştır. Dinî düşünürler, siyasal moderniteyle ilişkilerinde iki dünya arasında ve çapraz baskı altında entelektüel bir çabanın içerisine girmişlerdi. Bu çalışmada üzerinde durulacak bilgi unsuru, dini düşünürlerin bu koşullarda ortaya koydukları düşünceler olacaktır.

Ziya Paşa ve Namık Kemal, siyasi düşünce ve programlarını diğer neşriyatlara nispeten daha kapsamlı ve derinlemesine *Hürriyet* gazetesinde ele almışlardır. Dolayısıyla bu gazetede makalelerin, dönemin dini düşüncesini iyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Namık Kemal'in *İbret* ve *Hadika*'daki makaleleri başvurulacak diğer başka metinler olacaktır. 1908 tarihli Meşrutiyet döneminde ise *Sırat-ı Müstakim* ve onun devamı niteliğindeki *Sebülürreşad* mecmualarındaki makalelerle birlikte yine o dönemin dinî düşüncesini temsil eden kişilerin yazıları asıl analiz metinlerini oluşturacaktır.

Çalışma yorumlayıcı bir yaklaşımla literatür okuma ve belge analizine dayalı olmuştur. Yapılan çalışma tarihsel sosyolojik bir araştırma olduğu için doğrudan gözlem yapmak veya anlamaya çalışılan duruma dâhil olmak imkânsızdır. Burada daha çok gerçekleşmiş olan tarihsel kayıtlardan yola çıkılarak yeniden inşa edildi. Veriler kitap, gazete ve dergi gibi belgelerden ibarettir. Nihayetinde çalışma belge türünden yazılı metinlerin analizi olduğundan, öncelikle kavramlarla ilgili metinlere ulaşıldı. Bu metinler öncelikle benzer özellikler temelinde kategorilere ayrıldı. Devamında bu metinlere içerik analizi uygulandı.

## **Halk egemenliği Kavramının Dinî Düşünceye Girişi**

### **1. Yönetimin Meşruiyeti**

İslam'ın temel kaynaklarında, siyaset konusunda “evrensel nitelik taşıyan genel ilkeler” dışında siyasi yönetimin meşruiyetiyle ilgili açık bir

---

\* “Dinî düşünür”den kastedilen, metinlerinde siyasi ve sosya düzenle ilgili konuları tartışırken nihai referans olarak dinî metinleri kullanan kişilerdir. Dolayısıyla bu kişilerin temsil ettiği düşünceyi “dinî düşünce” olarak kavramsallaştırmak mümkündür.

hüküm ortaya konmamıştır. Böylece siyasi yönetimin meşruiyetiyle ilgili problemlere İslam âlimleri ve filozofları çözüm getirmeye çalışmışlardır. İbn Cemâa (ö. 1333), Maverdî (ö. 1058) gibi işin hukuki (fikhî) yönüne odaklanan âlimlerde devlet, “imamet” ve “hilafet” tabirleriyle ifade edilmiştir. Bu hukukçular ayetlere atıf yaparak devletin ilahî bir kaynağının olduğunu dolayısıyla varlığının zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Onlar yönetimin meşruiyeti ile ilgili iki temel kaynaktan (Kur’an ve hadis) açık bir hüküm bulamadıkları için sahabe uygulamalarına yönelmişlerdir (Kömbe, 2014: 479).

Her ne kadar Maverdî idarecinin meşruluğunu, ehl-i hal ve’l-akdin (sınırlı sayıda âdil ve âlim kişiler) biati veya idarecinin kendi yerine birini tayin etmesinde temellendirmişse de (Maverdi, 2018: 32) idareyi zorla ele geçirmeyi de gayrimeşru göstermemiştir (Maverdi, 2018: 36). Ondan yaklaşık iki asır sonra gelen İbn Cemâa idareyi zorla ele geçirmeyi açık bir şekilde meşru göstermiştir. Ona göre meşru yollarla biri idareci olarak seçilememişse, gücü elinde bulunduran kişi insanlardan biat almadan zorla idareyi ele geçirse de ona itaat edilir. Öyle ki, “Müslümanların birlik ve bütünlükleri” için başa geçen kişi “câhil yahut fâsık” bile olsa ona itaat edilmelidir (İbn Cemâa, 2010: 36).

Daha sonra gelen İslam tarih felsefecisi İbn Haldun da (ö. 1406) iktidarın meşruluğunu, kabilelerin dayanışmasında (asabiyet) temellendirmiştir. İbn Haldun’a göre İslam’da hilafet kurumu tartışmalı hale geldikten sonra şartların zorlamasıyla insanlar kuvvete dayanarak devlet kuranlara biat etmek zorunda kalmıştır (İbn Haldun, 2018: 446). Böylece İslam siyasi düşüncesinde güç ile (kahr u galebe) idareyi ele geçirmek ve elinde tutmak olumsuz olarak algılanmamıştır. Daha özet bir ifadeyle İslam siyasi düşüncesinde, meşruiyette önemli olan yöneticinin hangi yolla yönetimin başına geçtiği değil, yönetimin başındayken ne yaptığıdır (Kara, 2016: 63). O halde İslam toplumlarında idareci, her ne şekilde iktidarı eline geçirirse geçirsün; dini himaye ettiği, faaliyetlerinde İslam hukukunu göz önünde bulundurduğu ve kendisine itaat edenleri adaletle idare ettiği sürece meşru kabul edilmiştir denilebilir.

Modern Avrupa’da insanlar arasında her türlü meşru otorite kaynağının, bireylerin rızasını temsil eden toplumsal sözleşmeye dayandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda Türk dinî düşüncesine bakıldığında, yönetimin meşruluğunda İslam siyasi düşüncesinden ziyade modern temaların hâkim olduğuna tanıklık edilebilir.

Yeni Osmanlılar, Batılı teorisyenleri takip ederek, iktidarın meşruiyetini toplumu oluşturan rasyonel ve seküler insanların rızasına dayandırmışlardır. Bu bağlamda Namık Kemal klasik saltanat-hilafet meşruiyet zemininden sapmış ve padişah için yeni bir meşruiyet zemini olarak “ahali”nin rızasını yerleştirmiştir. Halk ile padişah arasındaki münasebetleri düzenleyen yeni hukukta, halk “hâkimiyet”in asıl sahibidir, dolayısıyla hükümetin/padişahın elindeki güç halktan gelir (Namık Kemal, 2019: 124). Namık Kemal, halk egemenliğine dayanan meşruiyetin İslam’da zaten var olduğunu iddia etmiştir. Öyle ki çıkardığı gazetede bu konuyu anlatmaya başladığı yazının başlığı “*Ve şâvirhum fi’l-emr*” (Âl-i İmrân, 3/159) ayetidir (Namık Kemal, 2018: 15). Namık Kemal ayrıca bu modern siyasi temanın İslam siyasi düşünce ve tarihine uygun olduğunu örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır. O, meşrutiyetin, dolayısıyla “hâkimiyet-i halkın muvafık-ı şer” (halk egemenliğinin şeriata uygun) olduğunu İslamiyet’in ilk dört halifesi dönemindeki uygulamaları delil olarak göstermiştir (Namık Kemal, 2018: 61). Benzer şekilde Osmanlı Devleti döneminde de meşrutiyetin yeniçeriler ile tatbik edildiği iddiasında bulunmuştur. Namık Kemal’e göre aslında yeniçeriler yozlaşmış ortadan kaldırılincaya kadar halk iradesi yönetimde egemen olmuştu. Başka bir ifadeyle halk, kendisini temsil edecek milletvekillerine başvurmadan doğrudan hükümete nezaret etmiştir. Ona göre her askeri kışla, bir çeşit silahlı halk meclisi görevi görmüştür. O halde yapılması gereken halkı eski konumuna geri getirmektir (Namık Kemal, 2018: 62). Namık Kemal saltanatın varlığını ve meşruiyetini de halkın zımni rızası çerçevesinde açıklayarak halk egemenliği doktrininden sapmamış görünmektedir. Daha kesin bir ifadeyle sultan/halife, geçmişte de meşruiyetini “ümme” tarafından verilen “bey’at” ile almıştır (Namık Kemal, 2018: 16).

Benzer şekilde Said Nursi de “*Ve şâvirhum fi’l-emr*” (Âl-i İmrân, 3/159) ve “*Ve emruhum şûrâ beynehum*” (Şûrâ, 42/38) ayetlerinin “hâkimiyet-i millet”in şer’i dayanakları olduğunu ifade etmiştir (Said Nursi, 2009: 306). Aynı dinî düşünür halkın karar alma süreçlerinde nasıl yetkili bir güç olduğunu dinî kavramlar yardımıyla şöyle vurgular: “İcmâ-ı ümmet, Şeriatta bir delil-i yakindir. Re’y-i cumhur, şeriatta bir esastır. Meyelân-ı amme, Şeriatta muteber ve muhteremdir” (Said Nursi, 2009: 315).

Başka bir dinî düşünür olan Ahmed Cevdet, halk hâkimiyetiyle İslamiyet arasında şu ilişkiyi kurmuştur: “İslamiyet’in mebadisi ise bütün kemaliyle bir demokrasi idi” (Ahmed Cevdet, 1923). Mehmed İzzet de hükümetleri mutlak ve meşrut olmak üzere ikiye ayırmış ve “hükümet-i meşruta”nın İslamiyet’e aykırı olmadığını ayet ve hadislerin yanı sıra İslam



düşünce ve tarihinden yararlanarak ispat etmeye çalışmıştır. Mehmed İzzet, halkın seçimle vekâlet verdiği milletvekillerinin onayladığı ve aynı zamanda ihlal edilip edilmediğini sürekli kontrol altında tuttukları kanunlara göre idarenin olduğu bir hükümeti, meşru ve İslamî olarak görmüştür (Mehmet İzzet, 2016: 264).

Bununla birlikte II. Meşrutiyet dinî düşüncesi, Namık Kemal'in istibdadın/zorbalığın son birkaç yılda başladığı tezine katılmamıştır. Örneğin Musa Kazım usul-i meşveretin sadece dört halife devrinde uygulandığını, Hz. Ali'den sonra istibdad ağacının dikildiğini ve bu mutlakiyet sisteminin 1908'e kadar devam ettiğini belirtmiştir. "Hilafet saltanata, adalet zulm ü istibdada tahavvül etti. Filvaki ondan sonra din-i İslam'ın intişarına hâlel gelmedi, fakat ahali-i Müslime günden güne adaletten, müsavattan, hürriyetten mahrum kalmağa başladı" (Musa Kazım, 2017: 135). Onlara göre, "kanun-ı şer'in kuvve-i icraiye riyasetinden başka bir şey olmayan" (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 2017: 481) halife ve hilafet sistemi zamanla herhangi bir kanunla sınırlandırılmayan, her şey üzerinde mutlak olarak irade sahibi olan sultan ve saltanata dönüşmüştür.

Dinî düşünörlere göre, modern "hâkimiyet-i ahali"nin şeriat dilindeki ismi "hakk-ı biat"tır. Tabii halk hâkimiyetinin kaynağı da kişilerin kendilerinin hâkimi/efendisi olduğu varsayımından çıkmıştır. Örneğin, Namık Kemal halk egemenliğini bireylerden bağımsız açıklamamıştır. Bilakis toplumu meydana getiren her ferdin doğal olarak sahip olduğu bir hak olarak görmüştür. Ona göre her ferd kendi âleminin padişahıdır. Bireylere mahsus bu saltanat hiçbir şekilde başkasına bırakılmaz. Bu saltanat ancak "biat gibi, intihap gibi, tevkil gibi" araçlarla "bir fert veya bir aile veya bir şirket veya bir heyet"e aktarılabilir (Namık Kemal, 2019: 124). Bunun sonucu olarak, hiçbir toplum bir kişiye ebediyen mutlak olarak hükümet etme veya kanunları belirleme yetkisi veremez. Bunu mümkün kılan ideal yönetim biçimi ise (usûl-i meşveret) meşrutiyettir (Namık Kemal, 2018: 16).

Yeni dönemde güçle idareyi ele geçirme ve güçle hükümet etme meşruiyet kaybına uğramıştır. Yönetimin güçle meşru olduğu dönemler (her ne kadar Yeni Osmanlı dönemi muhalefeti öyle görmese de) "istibdad" dönemi olarak kabul edilmiştir. Namık Kemal, iktidarın meşruiyetinin güç kullanarak iktidarı ele geçirmek olmadığını, dünyada hükümet kurma şartının "ittifâk" ile dolayısıyla modern bir tema olan sosyal sözleşmeyle olduğunu hararetle savunmuştur (Namık Kemal, 2018: 61). Said Nursi bu yönetim modelinin karakteristik özelliklerini "tahakküm", "muamele-i keyfiye", "cebiri", "rey'-i vahid" (tek görüşlölük) olarak gösterip onu âdeta

bütün kötülüklerin anası yapmıştır (Said Nursi, 2009: 306). Ona göre güçle ayakta duran Orta Çağ (kurun-u vusta) hükümetleri yok olmaya mahkûmdur. “Zaman-ı istibdadın hâkim-i manevisi kuvvet idi. Kimin kılıcı keskin, kalbi kâsî olsa idi o yükselirdi. Fakat zaman-ı meşrutiyetin zenbereği, ruhu, kuvveti, hâkimi, ağası haktır, akıldır, marifettir, kanundur, efkâr-ı ammedir...” (Said Nursi, 2009: 311). Dinî düşünce halkın siyasette ehliyet sahibi olmasını yüceltirken keyfilîğe/otokrasiye, zorbalığa, baskıya şiddetle saldırmıştır.

İslam teolojisi ve tarihine bakıldığında, biat hakkının sınırlı bir zümreye verildiği (İbn Haldun, 2018: 426) ve bundan bir egemen halk temasının çıkarılamayacağı, meşveretin gerçekte halktan temsilcilerin seçilmesiyle (intihap) olmadığı, dahası bu temsilci seçmenin meşveretin esası olmadığı söylenebilir. Bu başlığın ilk paragrafında *şura* ve *meşveret* kavramlarının Kur’an ve sünnette bir tavsiye düzeyinde yer aldığı ve meşvereti talep eden için hiçbir bağlayıcılığının olmadığı ifade edilmişti. Daha doğrudan bir ifadeyle, İslam ve Osmanlı siyasi düşüncesinde reayanın siyasal düzende yeri yoktur (Berkes, 2008: 144). Dolayısıyla dinî düşünürlerin İslam tarih ve teolojisini, modern siyasi kavram ve teorileri kabul edilebilir bir formda sunmak için yeni bir okumaya giriştiklerini anlamak mümkündür.

## 2. Yönetimin Özellikleri

Yönetimin/iktidarın kaynağının halk olduğu ve yöneticinin meşruiyetinin halkın rızasına dayandığı bir siyasi toplumda, siyasi hayata yeni özellikler dâhil olur. Bu bağlamda modern halk egemenliği, Osmanlı Devleti’nin siyasi hayatına girmeye başladığında, beraberinde yeni yönetim özellikleri de getirmiştir. Türk dinî düşüncesinin bu özelliklere nasıl baktığını analiz etmek çalışmamız açısından önemlidir.

İktidarın meşruiyetine ilişkin ilk değineceğimiz özellik -ki iktidarın meşruiyetini dayandırdığı halk egemenliğinde en önemli özelliktir- yasa/kanun konusudur. Modern siyasi teoride sivil yönetimin esas amacı; fertlerin özgürlüğünü, güvenliğini ve özellikle mülkiyet haklarını keyfi muamelelere karşı korumak olduğu ve dinî düşünceyi temsil eden Namık Kemal’in de temelde buna katıldığı ifade edilmişti. Modern siyasi teori özgürlüğün ve güvenliğin var olmasının, yönetimin kişi ve grupların hükmü altına girmesiyle değil yasanın üstün tutulmasıyla mümkün olacağını kabul etmiştir. Burada yasama gücü (meclis de denilebilir) herkesin uyması için kurallar saptar. Bu yasama gücü, temelini toplumu oluşturan bireylerin

toplamından aldığı için onun ortaya koyduğu yasalar/kanunlar yöneticilerin keyfi iradesinden üstündür.

Bu bağlamda, Namık Kemal ideal ve meşru gördüğü meşrutiyet rejimini iki sütun üzerine oturtmuştur. İlk sütun “nizamât-ı esasiye” olarak ifade ettiği, ilan edilmiş bir anayasadır. İkinci sütun ise “usul-i istibdâd”ın zıddı olan, “usul-i meşveret”in gerçekleştiği yer olan meclistir. Bunun anlamı, kudret-i teşri’in (yasama gücünün) yürütme gücünün elinden alınıp, halkoyuyla seçilmiş bir meclise verilmesidir (Namık Kemal, 2018: 16). Yani halkın yönetime dâhil olduğu yeni siyasi sistemde herkesin tabi olduğu anayasa ve yasalar, sistemin temelini oluşturmaktadır. Böylece, anayasa ve yasalarla sınırlandırılmış bir padişahın ülkeyi yönetmesi halk iktidarına zarar vermez. Burada Namık Kemal’in özellikle Locke’tan ne kadar etkilendiği görülebilir. Locke’a göre de yasayla yönetildiği sürece yönetimde bir kralın bulunması işin doğasını değiştirmez. Namık Kemal Locke’un yolundan giderek şöyle der: “Biz memleketimizde bir hükümet-i âdile isteriz. Evvela Osmanlı hanedanının zîr-i saltanatında olsun. Saniyen, kanunu idaresi şer’-i Ahmedîye mutabık olsun” (Namık Kemal, 2018: 147).

Hemen fark edildiği gibi modern teoride yasaların nihai kaynağı, toplumu oluşturan bireylerin ortak akılı iken dinî düşüncede nihai kaynak sahih kaynaklardır. Ancak bu farklılığın görünüşte olduğu *Asimetrik Sentez* başlığında ayrıca ele alınacaktır. Dinî düşünceye göre, bir mecliste tecelli eden ortak akıl, bu şer’i hükümleri ancak “ilcaat-ı zaman”a göre içtihat ile genişletebilir. Dinî düşüncede, “icthât” yeni dönemde parlamentodan çıkan kanun olarak anlaşılmaktadır. Kanun kavramı böylece dinî düşüncenin temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Şer’ ve kanun ya birlikte kullanılmış ya da daha sonra görüleceği gibi tek başına kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Musa Kazım, bu konuyu ele aldığı aşağıdaki paragrafta, üç defa kanun kelimesini kullanmasına rağmen şer’ kelimesine hiç yer vermez: “Bugün hükümetimizin şekli meşrutiyettir. Meşrutiyet demek bütün icraat-ı hükümetin ahkâm-ı *kavanin* ile meşrut olması; yani her işi *kanuna* tatbik eylemesi, hilaf-ı *kanun* (kanunsuz) hiçbir iş yapmaması demektir” (Musa Kazım, 2017: 135).

Dinî düşünürlerin tartıştığı modern siyasi anlayışın bir diğer özelliği de halkın cebren/zor kullanarak bir iktidarı yerinden edip etmeyeceğidir. Namık Kemal her ne kadar kanlı halk ihtilallerini/devrimlerini gündeminde tutmasa da Locke’u takip ederek var olan siyasi yönetimi sınırlandırmak ve gerekirse onu ortadan kaldırmak için dayanak noktası olarak halkın rızasını (şartlı da olsa) kullanır. “Tecrübe ile sabittir ki mazlum olan halkın marifeti

terakki edince zincir-i esaretini zorla kırıyor ve onun parçaları rabtına veya idamesine sebep olanların başını, beynini paralıyor” (Namık Kemal, 2018: 277). Bu tema dinî düşünürlerin yazılarında çok istisnadır. Zaten Namık Kemal de burada böyle bir ihtimali, halkın belli bir eğitim seviyesine ulaşma şartına bağlayarak, bir halk ihtilalini uzak bir gelecekte mümkün görmektedir.

Dini düşünürlerin siyasi kavrayışında görülen başka bir özellik de halkın onayıyla seçilen yönetime muhalefet edebilmektir. Osmanlı Devleti ve İslam siyasi düşüncesi, *itaat* kavramı temel alınarak şekillenmiştir. Dolayısıyla idarecilere karşı muhalefetin meşru olabilmesi, bu itaat kavramının daralması ve anlam kaybına uğramasıyla mümkün hale gelecektir (Kara, 2016: 60). Namık Kemal meşrutiyet rejiminde farklı düşünmenin, dolayısıyla muhalefet etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu ilkeyle hareket eden toplumların isabetli kararlar alarak başarılı olduklarını hem İslam ve Roma tarihini hem de dönemin güçlü Batı devletlerini örnek göstererek kanıtlamaya çalışmaktadır. Namık Kemal’e göre farklı düşünen insanların “vücudunu kaldırmak” yerine, karşı fikirlerle onların “ikna ve ilzam” edilmesi gerekir. Namık Kemal “muhalif efkârda” olmanın “ulûl-emre” itaatsizlik olarak anlaşılmasına karşılık Osmanlı hanedanından olan padişahın sadece zatının, “intihap ve ittifak-ı ümmetle” ulî’l-emr olduğunu ve hiç kimsenin buna zaten muhalefetinin olmadığını ifade eder. Ona göre “Her kim padişahın emr-i meşru’una itaat etmezse asi ve mücrim olur” (Namık Kemal, 2018: 5). Fakat Namık Kemal daha basit bir ifadeyle padişahın iyi olduğunu fakat padişahın etrafında kendi hırs ve çıkarları için halifelik makamını suistimal edenlere karşı fikri muhalefet etmenin, ulî’l-emre itaatsizlik olmayacağını söyler. Padişahın memurları padişaha, adaletle yani kanun hükümlerine uygun işlerin icrasına ancak vekâlet edebilir. Bu memurlar âdil davranmadıkları takdirde, bunlara sözlü muhalefet meşru olur (Namık Kemal, 2018: 5) Ancak bu muhalefetin bir sınırı vardır. “Evet usul-i meşverette münakaşa, münaraza lazımdır fakat bu münaraza ve münakaşa behemahal Meclis’in birkaç fırkaya inkısam etmesiyle mi hâsil olacak?” (Musa Kazım, 2017: 137). Görüldüğü gibi fikre muhalefet ve fikir alışverişi söz konusudur, fakat bu farklı fikirler etrafında siyasi gruplar oluşturup muhalefet etme henüz kabul görmemiştir. Bu çelişkinin ve fikir özgürlüğüne karşı yapılan bu sınırlamanın temel nedeni *Pragmatizm* başlığında ayrıca tartışılacaktır.

Muhalefetin bir diğer ayağını da ekonomik konular oluşturmaktadır. Yukarıda bahsi geçen kanun onayının yanında, halk meclisinin bir diğer önemli görevi hükümeti mali yönden denetim ve gözetim altında tutmaktır.

Namık Kemal'in ifadesiyle "Meclis halktan alınacak paranın nereye sarf olunacağını hükümetten sorar" (Namık Kemal: 2018: 5). Siyasi modernleşmenin kralın çıkarlarıyla, meclisler şeklinde organize olan imtiyazlı halk arasında bir maddi çıkar mücadelesi olduğu kavramsal çerçevede ifade edilmişti. Dolayısıyla siyasi düşüncede egemenlik fikri, ekonomiye egemen olma fikrinden ayrı tutulmamıştır. Söz konusu anahtar tema dinî düşüncede de önceliklidir.

### 3. Halk Egemenliğinin Sınırları

En temelde siyasi modernleşme, halkın yönetime katılmasıdır. Meşrutî yönetim biçimi de halkın yönetme işine dâhil olmasını gerektirir. Ancak bu katılma işi, ideal cumhuriyet ve demokrasi rejimlerine nispeten sınırlıdır.

Halkın keşfi ve bir güç olarak siyasi düzende yer alması, modern bir fenomendir. Tocqueville'in korktuğu Amerikanvari eşitlik düşüncesinin sonucu olan halk egemenliğinin, İslam düşüncesiyle çok bağdaşır bir tarafı yoktur. Bu bağlamda Gazali ve Maverdi yönetici ile halk arasında eşitsiz bir ilişkiyi savunmuşlardır (Mâverdî, 2016: 154; Gazali, 1969: 52). Bunun aksine dinî düşünce, halk egemenliği temasını dinî terminolojiyi de kullanarak güçlendirmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda dinî düşünce önceleri ulema, asker ve bürokratların tekelinde olan bu sınırlı halk katılımını temsilciler vasıtasıyla halk tabanına genişletmek isteyerek daha da demokratikleştirmeye çalışmıştır. Ancak bu kayıtsız şartsız bir halk egemenliği ve demokrasi düşüncesi değildir. Biraz da kendi döneminin siyasi paradigmasıyla orantılı bir şekilde halkın, denge ve kontrol mekanizması olmasıyla sınırlı bir katılımdır. Bu anlamda dinî düşünürler, içinde bulunduğu siyasi ve sosyal gerçekliğin ufkundan geçmişi zorlama bir yorumla değerlendirerek gücünün farkında olduğu halkı seferber etmek suretiyle içine düştükleri çöküşü tersine çevirmek istemişlerdi. Dolayısıyla dinî düşünce, kurtuluşun anahtarı olarak gördüğü halk egemenliğine, dönemin iç ve dış koşulları ne kadar imkân vermişse bu imkânlar çerçevesinde bakmıştır. Başka bir ifadeyle dinî düşüncenin, modern öncesi döneme nispeten halk egemenliğinin sınırlarını genişletmesi halkı mutlak egemen yapmak istediği anlamına gelmemiştir.

Namık Kemal siyasi toplumun kuruluşunda verildiği varsayılan rıza/onay ile saltanatını süren Osmanlı hanedanının meşruiyetini sorun haline getirmemişti. Başka bir ifadeyle o, halkın her üyesinin (o genelde "ümme" der) yürütme gücünü elde etmede özgür ve eşit mesafede olduğuna ilişkin varsayımı dillendirmemiştir. Dolayısıyla kendi döneminin

ruhuna da uygun olarak halk egemenliğine bir sınır koymuştur. Meşrutiyet tartışmalarının olduğu dönemde, siyasi idarenin en tepesinde halife-padişahın olduğu doğal kabul edilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin yeni siyasi ve sosyal düzeni nasıl olacak diye soranlar, kendilerini bu paradigmanın içinde hareket etme mecburiyetinde hissetmişlerdir. Padişahın zatı ve dahası Osmanlı hanedanlığı doğrudan tartışmanın merkezinde ve eleştirilerin hedefinde olmamıştır (Namık Kemal, 2018: 147). Dinî düşünürler de dönemin koşullarına uygun olarak saltanata-hilafete değil bunlara vekâlet eden bürokrasinin "idare-i şahsiyelerine" (otokrasi) karşı çıkmış gözükmetedirler (Namık Kemal, 2018: 12). Bu durum da tabii ki egemen bir halk düşüncesini değil, halkın yönetimde bazı tabu makamları ele geçirmeye henüz yetkili olmadığı sınırlı bir katılım düşüncesini beslemiştir.

Dinî düşünürler, icra/yürütme kuvvetinden uzak tutulan halkın; yönetime, arasından vekiller seçilerek oluşturulan bir meclis vasıtasıyla katılacağını belirtmiştir. Burada kanun teklifini yine devlet (Meclis-i Şura-yı Devlet) sunar, halk meclisi bu kanunu mecliste istişare yoluyla onaylarsa kanun meşruiyet kazanır. Meclis onayladığı bu kanunların, aynı zamanda gereği gibi uygulanıp uygulanmadığını gözetir ve yönetimden hesap sorar (Namık Kemal, 2018: 69). Bu anlamda Namık Kemal halk egemenliğini, "hakk-ı teşri ve nezaret" ile sınırlandırmıştır (Namık Kemal, 2018: 275). Namık Kemal'in meşrutiyet rejimi, biraz da Roma cumhuriyetçiliğini hatırlatmaktadır. Zira orada da yönetim halka dayalı değildir, halkın da yönetime katıldığı bir yönetim şekli vardır. Bu meclisin âzâsını (milletvekili) seçmede ayırım yapılmaksızın herkesin seçme hakkı olacak (Namık Kemal, 2018: 70) ama halk adına seçilen temsilci mutlak olarak halk adına egemen olmayacaktır.

Osmanlı Devleti coğrafyasında, meşrutiyet kavramı siyasi hayatın bir parçası olduktan sonra cumhuriyet ve demokrasi kavramları da zaman zaman gündeme gelmiştir. Yeni Osmanlılar döneminde meşrutiyet, sultanın meclis ve anayasayla sınırlandırılmasına dayanırken, cumhuriyet kavramı ise halkın saltanatı devirip iktidarı tamamen ele alması anlamında kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, dinî düşünürler kendi dönemlerindeki siyasi fikirlerle paralel olarak halkın bir monark olmadan yönetimi ele geçirmesini cumhuriyet olarak algılamışlardır. Dolayısıyla meşrutiyette halka bir sınır çizilirken, cumhuriyet rejiminde halk sınırlandırılmamıştır.

Dinî düşünürler, prensipte cumhuriyetçi olduklarını gizlememişlerdir. Ancak zamanın koşulları ve ön yargıları bu kavramı çok fazla tartışmalarına

imkân vermemiştir. Söylemde de olsa dinî düşünce (özellikle Yeni Osmanlılar dönemi) cumhuriyet kavramına temkinli yaklaşmıştır. Namık Kemal cumhur idaresiyle yönetildiği için Amerika'nın yönetim sisteminin Osmanlı Devleti'ne model olamayacağını söylemiştir (Namık Kemal: 2018: 62). Ancak bunun rüşvet-i kelim olma ihtimali yüksek görünmektedir. Bu anlamda Yeni Osmanlıların meşrutiyet mi cumhuriyet mi istediği o kadar net değildir. Şehzadeliğinden beri Namık Kemal ve arkadaşlarını tanıyan II. Abdülhamid, onların düşüncesinin meşrutiyet değil cumhuriyet olduğuna kanaat getirmiştir. Abdülhamid'in Namık Kemal ve arkadaşları için şöyle dediği aktarılır: "Bu adamlar vatan ve millete hizmet edemezler, haindirler. Osmanlı hanedanını unutturup "kendileri reis-ül cumhur" olmak isterler" (Kuntay, 2019: 1139). II. Abduhamid'in bu korkusu, Ziya Paşa'nın *Hürriyet* gazetesinde çıkan "İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı" makalesi referans gösterilirse o kadar da yersiz değildir. Ziya Paşa, "hükümet-i şahsiye" / otokrasi kategorisine yerleştirdiği saltanat benzeri halk katılımına kapalı yönetimler ile cumhuriyet yönetimini karşılaştırmıştır. Bu yazıda özgürlüğün korunması, devletin halkı zorla askere almaması ve angaryada kullanmaması, gazetelerin hükümetin işlerini serbestçe eleştirmesi gibi daha birçok özellik cumhuriyet idaresine atfedilerek bu yönetim şekli yüceltilirken; saltanat gibi şahsi idareler ise pejoratif ifadelerle kötülenmektedir. Ziya Paşa her ne kadar doğrudan Osmanlı hanedan ve saltanatını ifade etmese de saltanattan daha çok "idare-i cumhuriye"den yana olduğunu ifşa etmektedir (Ziya Paşa, 2018: 259).

Nitekim II. Meşrutiyet dönemi dinî düşünürleri padişah ve hanedanı övücü ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Bu da saltanat kurumunun gittikçe zayıfladığını ve halk egemenliği fikrinin gün geçtikçe güçlendiğini göstermesi açısından önemlidir. Daha ileri bir tarihte dinî düşünceyi temsil eden *Sebilürreşad* gazetesi Cumhuriyet'in ilanını şu şekilde duyuracaktır: "Bu hafta Ankara'da mühim bir hadise vukua gelmiş... cumhuriyet ilan olmuş ve Gazi Mustafa Kemal Paşa hazretleri reis-i cumhur olmuştur" (*Sebilürreşad*, 1923b: 573 sy).

Saltanatın ilgasından başlayıp dinî düşüncenin susturulmasına kadarki sürede cumhuriyet kavramı dinî düşünürlerin gündeminde olmuştur. İlk mecliste kanunlar şeriat gözetilerek çıkarıldığı için cumhuriyet kavramı destek görmüş ancak İkinci Meclis'le birlikte şeriat yerine seküler Batılı kanunların kabul edileceği hissedildikten sonra cumhuriyetin gerçekte ne olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Zaten çok kısa süre içinde susturulacak olan dinî düşüncenin cumhuriyetten anladığı şu olmuştur: "Milletin ahvali ruhiye ve içtimaiyesinin akaid ve efkârının, arzu ve hissiyatının tamamıyla

hâkim olması suretinde telakki ediyoruz” (*Sebilürreşad*, 1923a: 577 sy). Dinî düşünce, siyasal modernleşmeye yakın olan cumhuriyet kavrayışına şu şekilde isyan etmiştir: “Cumhuriyet demek ahkâm-ı İslamiyeyi kaldırarak onun yerine frenk kanunlarını ikame etmek, milletin hayat-ı içtimaiyesini değiştirerek Garp içtimaiyatını getirmek midir?” (*Sebilürreşad*, 1923:577 sy). Dinî düşünürlere göre halk hâkim olacaksa başka bir dünyanın kültür ve kanunlarıyla değil, her neye sahipse onunla hâkim olmalıdır. Ki sahip olduğu en önemli şeylerden biri de uzun bir süre hayatın neredeyse bütün alanlarında tartışmasız en büyük güç olan şeriat kanunlarıdır.

Dinî düşünürler, demokrasi kavramını da kendi dönemlerinde hâkim olan ön yargılar bağlamında anlamaya eğilimli olmuşlardır. Bildiğimiz gibi 19. yüzyılın ortalarına kadar Batı siyasi düşüncesi demokrasiyi alt toplumsal sınıfların (avam tabakası) yönetimi ele geçirmesi; daha doğrusu niteliksiz çoğunluğun despotizmi olarak kavramıştır. Cumhuriyeti demokrasiden ayıran temel neden, hem “aktif” (nispeten eğitilmiş ve yüksek gelirli) vatandaşların yönetime katılması hem de bütün otoritelerden üstün yasaların varlığı olmuştur. O günün demokrasi algısında, yasayı üstün tutan bir demostan/halktan ziyade kendi güdüleriyle hareket eden açgözlü ve eğitimsiz alt sınıflar vardır. Dolayısıyla demokrasi kavramı sevimsiz ve siyasi tartışmalarda olumlu anlamda gündeme gelmemiştir. Bu bağlamda saltanatın ilgasından sonra, “Bundan böyle demokrasi usulünde yaşayacak olan halkımız için” (Ahmet Cevdet, 1923: 532-533 sy). ibaresinde olduğu gibi kimi dinî düşünürlerin cumhuriyetle demokrasi kavramını aynı anlamda kullandığı görülebilir. Ancak, demokrasi teriminin kullanılmasındaki tereddütler ortadan kalkmasına rağmen, halka yönelik tereddütler devam etmiştir.

*İkdam* gazetesinin sahibi Ahmed Cevdet Avrupalı bir teorisyenin, şayet halk demokratik bir sistemde hak ve sorumluluklarını bilmiyorsa bunun tehlikeli olacağı argümanını benimsemiştir. Önceki devirlerde yapılan halk hâkimiyeti teşebbüslerinin başarısızlığının nedenini de halkın bu demokratik kültüre sahip olmamasını göstermiştir. Öncelikle, “Bir millet demokrasi (halk hâkimiyeti) halinde yaşayabilmek için onun efradı behemehâl fazilet sahibi olmalı”dır. Ardından aynı yazar sağlıklı bir demokrasi için bazı şartlar öne sürmüştür. Ona göre halkın demokrasi rejiminde yaşayabilmesi için taassuptan uzak bir dinî terbiyenin yanı sıra harsî/kültürel ve iktisadi terbiyeden de geçmesi lazımdır (Ahmet Cevdet, 1923: 532-533 sy).



Özetlersek, modern halk egemenliğinin bir sacayağı özgürlükse diğeri eşitliktir. Eşitlik, siyasal toplumun yeniden inşasında üyelerin her birinin eşit değerde olduğunu kabul eder. Siyasi toplumun üç gücü (yargı, yasama, yürütme), birbiri karşısında ayrıcalığa sahip olmayan bireylerden oluşan halkın elindedir. Bu teorik bağlamda dinî düşüncenin siyasi fikirlerine bakıldığında, yargı ve yasamaya herkesin eşit şekilde katılımının desteklendiği ancak yürütmede aynı prensibe uyulmadığı görülebilir. Bununla birlikte dinî düşünürler, asıl gayeleri olan ülkenin çökmekten kurtulacağına inansalar (pragmatizm) Osmanlı hanedanından bile vazgeçebilecekleri kadar eşitlikçi olabileceklerini satır aralarında belirtmişlerdir (Ziya Paşa, 2018: 259).

#### 4. Asimetrik Sentez

Türk dinî düşüncesi modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesinin bir sentezini yapmaya çalışmıştır. Bu kaynaştırma çalışmasının karakterini dinî düşünürlerin metinleri üzerinden analiz etmek mümkündür. Analize konu olacak ilk tema, kanun şeriat ikiliği üzerinden olacaktır. Öncelikle İslam ve Osmanlı Devleti siyasi düşüncesinde, kanun şeriat ikilisinde şeriat kanunun da sınırını belirlediği için hiyerarşide en üstte yer almıştır (Kara, 2016: 63). Osmanlı Devleti'nde -özellikle Fâtihten Sultan Mehmet'ten sonra- "*kanun*" sultanlara mahsus ayrı bir hukuki kategori haline gelmiştir. Ancak sultanlar mutlak yetkisiyle şeriatla uyumlu olmayan kanunlar çıkarıp uygulasa da "sivil otoritenin devamı nihai olarak Müslümanların hayrı"na olduğu için bu kanunlar zaruret kabul edilmiştir (İnalçık, 2001: 169-171). Bu anlamda padişah kanunlarının temeli insan düşüncesi olsa da bu kanunların nihai sınırını şeriat belirlediği için modern siyasi düşüncedeki -halk temsilcilerinin daha çok insan güvenliği ve çıkarını ön plana aldığı ve nihai kaynağı rasyonel ve sosyal olan insan failinin çıkardığı- kanunlardan farklıdır.

Modern siyasi düşünce rasyonalist ve hümanisttir. Kanunların nihai kaynağı insan ve onun ortak aklıdır. İslami düşüncenin nihai dayanağı ise nakil yani sahih dinî kaynaklardır. Bu bağlamda, dinî düşüncüyü görünüşte farklı kılan nokta, devletin insan eseri kanunlarla idare edilmeyeceğidir. Zira dinî düşünceye göre insan, hukuku icad edemez (Namık Kemal, 2019: 52). Ancak dinî düşüncede bu fark sadece görünüştedir. Çünkü dinî düşünce, son tahlilde akıl ile nakil arasında herhangi bir çelişki görmemiş veya bunu görmezden gelmiştir. Bu bağlamda Namık Kemal'de argümanlar "akl" ve "nakl"e (Namık Kemal: 2018: 16) aynı anda dayandırılarak ortaya atılmıştır. Dinî düşünürlerin, şeriat ve kanunu birbirlerine eşit veya yakın görmelerinin

nedeni -dönemin paradigmasına uygun olarak- “akla” olan güvenleridir. Aklın hakikati yakalayacağına olan inanç ile dinin zaten hakikat olduğuna olan imanın kesişmesinin sonucu, akıl ile nakli ve kanun ile şeriatı (fakat şeriat aleyhine) eşit görmek olmuştur.

Dinî düşünce akıl ve nakli eşit gördüğü için aynı zamanda sırasıyla onların eserleri olan fıkıh ve “hukuk”u da eşit görmüştür. Namık Kemal, “gerek fıkıhta gerek fenn-i hukukta emr-i teşri ile emr-i tenfiz birbirinden ayrı tutulmuştur” (Namık Kemal, 2018: 5) diyerek, biri dinden diğeri seküler modern akıldan temel alan iki farklı referans çerçevesini aralarında herhangi bir anlaşmazlık yokmuş gibi birlikte kullanmıştır. Dinî düşüncede, modern bilgi kaynaklarıyla İslam bilgi kaynakları birbirinin karşısında değil bilakis birbirinin yanında ve birbirini takviye etmiştir. Namık Kemal, İslam tarihine ve siyasi düşünce geleneğine başvurduğu bir makalesinde Rousseau’yu da referans noktası olarak kullanarak iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır (Namık Kemal: 2018: 61).

Benzer şekilde Mehmed İzzet’in, “şer’ ve kanuna muvafık” ifadesinde görüldüğü gibi o da aralarında ciddi bir fark görmeyerek ikisini eşitlemiştir (Mehmet İzzet: 2016: 270). Bu çelişki yokmuş durumunu Namık Kemal ve Ziya Paşa ortak makalelerinde şöyle rasyonalize etmişlerdir: Hristiyanlıkta şeriat olmadığı için Avrupa devletleri akıl temelli kanunla yönetim sistemlerine bir temel oluşturmuşlardır. Papazların devlet işleri üzerindeki baskılardan çok çektikleri ve İslam kanunlarından da haberdar olmadıkları için din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını talep etmişlerdir. Onlara göre bizdeki kötü yönetimin sorumlusu şeriat değil, bilakis idarecilerin eskiden beri devletin temeli olan şeriat kanunlarına bağlılık göstermemesidir (Namık Kemal, 2018: 40).

Şeriat ve kanunu bu şekilde eşitlemenin, şeriat aleyhine olacağı ifade edilmişti. Çünkü dinî düşüncenin anladığı bu şeriat, tarihsel süreç içinde sahil kaynakların yorumlanması ve uygulanmasıyla vücuda gelen şeriat değildir. Yukarıda değinildiği gibi bu şeriat, içinde buldukları tarihi ve maddi koşulların -biraz da dayatmasıyla- şer’i kavram ve kuralların bağlamından koparılmasıyla yeniden inşa edilmiştir. İçinde bulunan tarihi koşullar, akıl ve onun eseri olan kanunların hükümlerine uygun olmuştur. Dolayısıyla söz konusu olan, bu eşit bilgi dünyalarının eşit koşullarda senteze girmesi değil, şeriat kılıfının altına modern hukuki kabullerin ithal edilmesidir. Bu bağlamda bu eşitsiz kaynaştırmayı, “asimetrik sentez” olarak kavramsallaştırmak mümkündür. Başka bir ifadeyle dinî düşüncede kanun şeriat ikilisinde, hiyerarşi güya kalkmış görünmesine rağmen, akıl temelli

modern temaların daha baskın çıkmış oldukları ve dinî kavramların eski anlam uzantılarından koparak hiyerarşinin şeriat aleyhine bozulduğu söylenebilir. Çarpıcı bir örnek verilirse, Namık Kemal insanların hukuk önünde eşitliği ilkesini, akıl ve naklin mutabakatına dayandırmıştır (Namık Kemal: 2018: 3). Hâlbuki akıl temelindeki doğal hukuk teorilerinin eşitlik varsayımıyla İslam fıkhnın öngördüğü eşitlik anlayışı arasında önemli farklılıklar vardır. Bu yazısında Namık Kemal, saltanat yönetimine muhalefet ettiği için elbette eşitlik kavramını, aydınlanma filozoflarının Fransız monarşisine muhalefet ettiklerinde kastettiklerine yakın bir anlamı kastetmiş olmalıdır. Aşağıda bu asimetriyi, özellikle *adalet* kavramı üzerinde daha net bir şekilde görmek mümkündür.

Modern siyasetin ve hukukun kaynağının akıl olduğunu söylerken şunu belirtmekte fayda vardır: Elbette Locke gibi Batı filozofları da nihai olarak kanunların kaynağını bir ilah düşüncesiyle taçlandırmaya meyilli olmuşlardır. Ancak Locke gibi filozoflar; Tanrı'nın, akli bizzat kanun olarak yarattığını veya ilham yoluyla onu beslediğini düşünmüştür (Lecercler, 2016: 47). Onlar hiçbir zaman Allah'ın, bir peygamber veya ruhbanlar gibi özel bir sınıf aracılığıyla siyasi ve sosyal hayatı dizayn edeceğine inanmamıştır. Bu anlamda onların, devletin dinden tamamen bağımsızlaşma taleplerinin ve dinin kamusal alandan çekilme arzularının en temelinde yatan sebebin bu olduğu savunulabilir.

Daha önceki başlıklarda dinî düşüncenin; *meşveret*, *biat* gibi İslam siyasi düşüncesini temsil eden kavramları, bağlamından kopararak halk hâkimiyeti, halkoylaması gibi içerikler kazandırdığı tartışılmıştı. Bu sentez girişiminde, terimler İslamî olmasına rağmen içeriklerinin modern olması zaten belirtildiği için burada tekrar söz konusu asimetriyi ifade etmeye gerek yoktur. Daha önce tartışılmayan *adalet* kavramı, bu asimetrik sentezi anlatmak için iyi bir seçenek olacaktır.

Klasik İslam siyaset düşüncesinde, ister siyasetin fikhî boyutunu ele alan kitaplara (Mâverdî, 2018; İbn Cemâa, 2010), ister siyasetname-nasihatname (Mâverdî, 2016; Gazali, 1969) türündeki eserlere, isterse de siyaseti ele alan felsefi (Kınalızâde Ali Çelebi, 2014; İbn Haldun, 2018) eserlere bakıldığında "üst ana kavram" *adalettir* (Kara, 2019: 52). Bununla birlikte söz konusu eserlerde adaletin ne anlama geldiği tam olarak tartışılmamıştır (Bağdatlı, 2016: 276). Dolayısıyla adalet kavramı koşullara bağlı olarak farklı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu bağlamda adalet kavramı, elinde bulundurduğu askeri güçle zorbalık yapan bir yönetim anlayışının olduğu dönemlerde, zorbalığı ortadan kaldıracak bir sultanla

ilişkilendirilirken savaşlarla yıkılmış bir memlekette daha çok imar, toprakların genişletilmesi ve halkın refahıyla bir tutulmuştur. Dahası adalet, bazen devlet idaresinde İslam şeriatının esas alınması anlamında, bazen de herkesin hakkını tanımak ve herkese ne hak ediyorsa onu vermek anlamında kullanılmıştır (Kömbe, 2014: 478).

Bu bağlamda dinî düşünürlerin yazdıkları metinlere bakıldığında adalet kavramının, daha çok *halkın yönetimde söz sahibi olması, özgürlük ve eşitlik* kavramlarıyla ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Namık Kemal'e göre de yönetici âdil olmalıdır. Ancak yöneticiyi, "daire-i âdilede tutma"nın nedeni ve yöntemi değişmiştir. Bunun yöntemi, yasanın hâkim olması ve halkın denge/kontrol mekanizması olarak yönetime katılmasıdır (Namık Kemal: 2018: 16). Ona göre, "Ümmetin adalete mazhariyet hakkı ise usul-i meşveret de hakkıdır" (Namık Kemal: 2018: 275). Namık Kemal, burada halkın yönetime katılması olarak adlandırdığı "usul-i meşveret"i, adaletin gereği olarak ifade etmiştir. Yine *Hürriyet*'teki başka bir makalesinde, adaletin meydana gelmesinin yegâne çaresi olarak "müsavat-ı hukuk"u görür ki adaletin eşitlik kavramıyla ilişkilendirilmesi yeni bir durumdur (Namık Kemal: 2018: 3). Namık Kemal'in, "Devlet-i Osmaniye'nin gerçekten hürriyet ve adalet üzere müesses olduğu" (Namık Kemal: 2018: 16) ifadesinde görüldüğü gibi; o, adaleti bu sefer de özgürlükle birlikte zikretmiştir. Başka bir yerde Namık Kemal yine adaleti klasik anlamlarından şöyle koparmıştır: "Devlet bir şahs-ı manevidir. Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek e'ali hükmündedir. Bunların ikisi bir elde durdukça harekât-ı hükümet ihtiyâr-ı mutlakten kurtulamaz. İhtiyar-ı mutlak durdukça husûl-i adalet mümkün değildir" (Namık Kemal: 2018: 274). Burada modern bir tema olan güçler ayrılığı yine adalet kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Namık Kemal de Locke gibi tek elde toplanmış iktidarı, sözleşmeyle siyasal toplumu oluşturan bireyler için tehdit olarak düşünmüş ve bu tehdide çare olarak kanun yapan güçle onu yürüten gücün farklı olmalarını daha adil görmüştür.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, adaleti "kanunun güzelce tatbik ve icra edilmesine" bağlamış ve kanunun da öncelikle bireylerin özgürlük, eşitlik ve doğal haklarına dayanması gerektiğini ifade etmiştir (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 2017: 517). Musa Kazım, gücün hüküm sürdüğü zorba yönetimlerde yöneticiler, "adaletten, müsavattan, hürriyetten" ayrılmıştır derken, adaletle neredeyse birlikte anılmamış olan eşitlik ve özgürlüğü, adaletin hemen arkasında sıralamıştır (Musa Kazım, 2017: 135). Bu konuda en çarpıcı örnek ise genellikle Avrupa siyasi düşüncesine muhalefet eden ve modern eşitlik düşüncesini eleştiren Said Halim Paşa'nın, İslamiyet'in gittiği yerlere "adalet, eşitlik" getirdiğini belirtmesi olmuştur

(Said Halim Paşa, 1998: 154). Said Halim Paşa'nın, bütün muhalefetine rağmen yine de modern siyasi paradigmadan kopamadığını not etmek gerekir.

Kısaca yeni siyasi tahayyülde, hükümet yine adalet dairesinde hareket etmelidir, ancak âdil olmanın şartları değişmiştir. Namık Kemal, Ziya Paşa ve diğer dinî düşünürlerin, kadim adalet düşüncesinden uzaklaştıklarını görmek mümkündür. Bu bağlamda onların, iki referans noktası arasında akıl temelli modern siyasi düşünceden ziyade dinî/geleneksel görüşten taviz verdikleri ifade edilebilir. O halde şu iddia rahatlıkla ileri sürülebilir: Dinî düşünce her ne kadar dinî terminoloji içinde ifade etse de terimlerin anlam uzantıları moderndir.

Daha önce ifade edildiği gibi adalet kavramı İslam dünyası içinde farklı zamanlarda farklı koşulların etkisiyle değişik anlam uzantılarına sahip olmuştur. Bu anlam dönüşümlerinin hepsinde, İslam siyasi düşüncesi ve toplumu belirleyici olmuştur (Bkz. Kömbe, 2014: 477). Dolayısıyla adaletin kazandığı anlam, İslam toplumunun kendi etkileşimsel koşullarının ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Oysa modern dönemde etkileşim koşulları asimetriktir. İslam dünyasının, kavramları ithal ettiği Avrupa hem bilgi hem de maddi olarak daha güçlü görünmüştür. Daha doğrusu, Marksist bir terminolojiye başvurursak maddi güç siyasi bilgileri de güçlü yapmıştır. Ayrıca güçten bağımsız olarak (ideal olup olmadığına bakmaksızın) Avrupa, göz ardı edilmeyecek muazzam bir siyasi düşünce külliyatı ortaya koymuş ve İngiltere, Amerika, Fransa örneklerinde olduğu gibi modern siyasi düşüncüyü hayata geçirirken gözle görünür bir maddi başarı da elde etmiştir. Bu anlamda halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük kavramlarıyla ilişkilendirilen adalet kavramı, İslam dünyasında bu sefer kendisinin değil, tehdit eden ama aynı zamanda umut veren, güçlü ama aynı zamanda “yabancı” ve “düşman” bir coğrafyanın ürünüdür. Bu bağlam içinde dinî düşünce bir sentez yapmaya çalışmıştır.

Şayet dinî düşünürlerin bu çabası iki dünya arasında bir sentez olarak okunacaksa, bu kesinlikle asimetrik bir kaynaştırmadır. Burada Batılı fikirlerin gelenekselleştirilmesinden daha çok geleneksel/dinî terimlerin, modern fikirlerin kabul edilebilir bir şekilde sunulması amacıyla kullanılması söz konusudur. İbrenin hangi tarafa kaydığını dinî düşünürlerin ifadelerinde görmek mümkündür. Örneğin Namık Kemal, İslam siyasi tarihi ve düşüncesinden hareketle bir siyasi model ortaya atmamıştır. O doğrudan Avrupa'daki meclis sisteminin taklit edilmesini ve özellikle Fransa'nın yönetim biçiminin örnek alınmasını tavsiye etmiştir (Namık Kemal, 2018:

61). Hatta Mehmed İzzet “Hükümet-i meşruta hürriyet, uhuvvet, müsavat ile emr eder” diyerek Fransız İhtilali ve siyaset düşüncesinin üç anahtar kavramını olduğu gibi benimsemiştir (Mehmed İzzet, 2016: 269). Ancak iki referans noktasının birbirinden ne kadar uzak olduğu Cumhuriyet’in ilanıyla fark edilecektir. Dinî düşünürler bu uzaklığı fark ettiklerinde de gerçek demokrasinin, gerçek cumhuriyetin, gerçek eşitliğin, gerçek hürriyetin bu olmadığını vurgulayacaklardır (Bkz. *Sebilürreşad*, 1924: 621 sy). Mehmet Akif bu gerçeği şu şekilde dile getirmiştir:

“-Neye hürriyet için sürgüne gittiydin?

Evet, Gittim amma, bu değil beklediğim hürriyet” (Başgil, 1991: 110).

O halde metinlerini analiz ettiğimiz bu düşünürleri, dinî düşünür kategorisine yerleştiren nedir diye sorulursa, modern kavramları dinî bir terminoloji içinde “dinileştirmeleri” denilebilir. Bu bağlamda, modern siyasi düşünce gücünü, din temelli hukuk kurallarını yerinden etmesinden almışken; Türk dinî düşüncesi ise gücünü modern siyasi düşüncüyü farklı bir coğrafyada, dinî bir terminoloji içinde “ehlileştirme”ye çalışmaktan almıştır.

### 5. Pragmatizm

Modern siyasi düşüncenin Avrupa’daki yükselişini pragmatizmden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Feodal dönemde servete kaynaklık eden topraktır ve toprak mülkiyetini elinde bulunduran rahipler ile soylular iktidarın sahibi olmuştur. Modern dönemde ise servetin kaynağı para mülkiyetidir ve bu mülkiyeti elinde bulunduran burjuva sınıfı, siyasi iktidarı da elde etme imkânına kavuşmuştur (Huberman, 2019: 47). Ancak modern siyasi düşüncenin yükselişini, sadece burjuva sınıfının çıkarlarına bağlayan materyalist bir okuma durumu kavramak için yeterli olmayacaktır. Örneğin İngiltere’de 17. yüzyıldaki iç çatışmaları, kral ve taraftarlarıyla mülk sahibi zengin insanlar arasında bir hükümlanlık mücadelesi olarak görmek mümkündür. Ancak İngiliz Devrimi’nde, tasfiye olma pahasına isyan edip, “Yaşayan en yoksul da en zengin ve büyük olan kadar, gerçek oy verme hakkına sahiptir” (Hill, 2016; 167) diyen *Leveller*’in mücadele ettiği ideal taraf göz ardı edilmemelidir. Ayrıca savunduğu eşitlik idealiyle ters düşmemek için daha önce bir araya geldiği aristokrasi sınıfıyla arasına mesafe koyan Rousseau gibi Aydınlanma filozoflarının sınıflar üstü/çıkarlar üstü idealizmi de unutulmamalıdır. Dahası öğrencilik yıllarından itibaren Rousseau’yu okuyarak; halk hâkimiyeti düşüncesini, hurafelerden temizlenmiş bir dinin sosyal fonksiyonuna ilişkin kanaatlerini ve zenginlik ile fakirliğin yozlaştırmadığı orta sınıf sosyal cumhuriyet idealini edinen Fransız Devrimi aktörlerinden Robespierre de not edilmelidir (Rudé, 2018: 144).

Modern siyasi düşüncenin, pragmatizmi aşan çıkarlar üstü ideal tarafını Türk dinî düşüncesinde görmek mümkün değildir. Bunun nedenleri arasında -daha sonra tartışılacağı gibi- teolojik zorluklar da vardır, ancak ilk zorluk Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik krizdir. Osmanlı İmparatorluğu şahsında İslam dünyası varoluşsal düzlemde ağır askeri mağlubiyetler almış ve her alandaki "haklılığına" şüphe düşürecek toprak kayıplarıyla neticelenen antlaşmalar imzalamıştır. Osmanlı Devleti, bu kötü gidişatı durdurmak için öncelikle askeri daha sonra siyasi ve hukuki yenilikler yapma yoluna gitmiştir. Devleti batmaktan kurtarmak için yapılan yenilik projelerine, dinî düşünürler de iki farklı bilgiyi sentezlemeye çalışarak katılmışlardır.

Dönemin seküler modern siyasi bilgilerin başarılarına şahit olan dinî düşünürler, geleneğe ve İslam'ın sahih kaynaklarına geri dönerek, bu yeni temaları İslamî bir terminolojiyle kabul edilebilir bir formda sunmaya çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle dinî düşünürlerin öncelikli hedefi devleti batmaktan kurtarmaktır. Bunun da Avrupa'nın ileri teknolojisine ve siyasi kurumlarına sahip olmakla mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Onlar, modern siyasi düşünce ve pratikleri, Avrupa'daki gelişme ve ilerlemenin/terakkinin kaynağı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla onların gözünde, siyasi ve sosyal alanda yapılacak bir reform/ıslahat kötü gidişatı düzeltebilirdi. Bu durumu Ali Suavi şu şekilde ifade etmiştir: "Devletimiz için gerek Rusya'ya karşı koymak, gerek düvel-i muazzama sırasında bulunmak, gerek beka ümit etmek, ne kâğıt üzerine asker alayları yapmakla olur, ne de saray önüne saksı gibi zırhlı gemiler dizmekle olur. Ancak ıslahat ile olur" (Kuntay, 2014: 80).

Benzer şekilde Yeni Osmanlılar adına Namık Kemal cemiyetin asıl amacını şöyle açıklamıştır: "Bizim derdimiz devlet ve vatanımız tehlike içinde olduğundan mümkün ise onu kurtarmaktır" (Namık Kemal; 2018: 11). Namık Kemal de Ali Suavi gibi siyasi reformla kötü durumun düzeleceğini düşünmüştür: "Devlet şimdiki usul-i istibdadı değiştirmezse elbette batar" (Namık Kemal; 2018: 17).

Bu bağlamda dinî düşünürlerin, halk hâkimiyeti düşüncesinin temelinde herkesin yönetici olmaya eşit mesafede olduğu, dolayısıyla herkesin yönetime katılmakta özgür olduğu şeklinde ahlaki bir varsayım olmamıştır. Namık Kemal'in halkın yönetime katılması düşüncesine olan bağlılığı, halkın doğal haklarına olan saygısından değildir. Onun odaklandığı husus, özgür ve eşit olarak yönetime katılan halkın devleti kurtarıp kurtarmayacağıdır. Namık Kemal devletin batmamasının yegâne yolu olarak

meşrutiyet rejimini önerirken bu pragmatizmi/faydacılığı görmek mümkündür. Ona göre halkın hükümeti sınırlandırmasının, dışa ve içe bakan iki faydası vardır. Dışa bakan yönüyle; siyasi eşitlik ve özgürlükler, meclis ve anayasa ile garanti altına alınırsa yabancı müdahalesi engellenecektir. O zaman Batı Osmanlı Devleti'ne, "herkesin hür olduğu" ve hukuken eşit olduğu medenileşmiş "millet" gözüyle bakacağı için müdahaleden vazgeçecektir. İçeriye bakan faydası ise, halk yönetime denetleme göreviyle katılırsa, hükümetin "mezâlim ve israfâtı"nı önler ve yönetenle yönetilen arasında güvensizlik de ortadan kalkmış olur (Namık Kemal; 2018: 18). Böylece "mütemeddin millet" olmanın yolu da açılmış olacaktır.

Dinî düşünürler, faydalı olabileceğini düşündükleri halkı seferber etmek için dinî terminolojiyi de araçsallaştırmışlardır. Dinî düşünce, İslamî terimleri kullanırken insanların öteki dünya akıbetleriyle ilgili bir endişeye sahip değildir. Namık Kemal dinî bir terminoloji aracılığıyla savunduğu modern düşüncenin insanları ne kadar dindar yapacağı ya da dinî varoluşun koşullarına imkân tanıyıp tanımayacağı konusuyla ilgilenmemiştir. Ayrıca dinî düşünce, dönemin bürokrasisine Avrupa'yı taklit ederek dine zarar verdiği için muhalefet etmemiştir. Dinî düşünürler bürokrasiyi, kurtarılması gereken devleti daha da kötü hale getirdikleri için eleştirmektedir. Onlar, "Sultan Süleyman zamanının feyz ü ikbalini isterler" (Namık Kemal; 2018: 3). Zira sonraki dönemde tahta çıkan ve İslam'ı siyasetinin merkezine taşıyan II. Abdülhamid de eleştirilerin hedefinde olacaktır. Ayrıca devlet kurtulursa din de kurtulur düşüncesi de çok gerçekçi değildir. Çünkü dinî düşünce için devletin amacı özgürlük, medeniyet ve terakki gibi dünyevi hedeflerdir. Dinî düşünce, dönemin "medeni" devletlerinin modern siyasi kurumlarla güçlendiğini düşündüğü için bu kurumları taklit etmek istemiştir. Aslında Osmanlı Devleti'nde, modern dönemden önce de devlet dinden daha önceliklidir, gerektiğinde devleti ayakta tutmak için dinden taviz verilmiştir. Ancak bu öncelik, dinin muhafazası ve İslam'ın yüceltilmesi için devletin ayakta kalmasının zaruri olduğu düşüncesi ileri sürülerek makul/meşru gösterilmiştir (Mardin, 1995: 117). Bunun için en çarpıcı örnek, II. Mehmet döneminde kardeş katlinin meşru hale getirilmesidir (İnalçık, 2019: 233).

Bu pragmatizm (sadece faydasına odaklanmak), dinî düşünce için beraberinde birçok problem de getirmiştir. En önemli problemlerden biri yukarıda tartıştığımız asimetrik sentezdir. İslam siyasi düşünce geleneği ile modern siyasi düşünce karşı karşıya konulduğunda, aralarında azımsanmayacak farklılıklar olduğu görülebilir. Dinî düşünce bu farklılığı görmemiş veya görmek istememiştir. Dinî düşünürler İslami temalarla modern temaları karşılaştırmalı olarak neredeyse hiç tartışmamıştır. Onlar



genelde bu farklılığa sessiz kalmışlardır. Bazı farklılıklar olduğu sezilse de bunlar zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiği veya farklılıkların teferruat olduğu şeklinde rasyonalize edilmiştir. Örneğin Musa Kazım, İslam'ın ilk dönemlerindeki meşveretle kendi dönemlerindeki meşrutiyet arasındaki farklılıkları ortaya koyarak, dönemlerindeki uygulamanın farklı olmasını şu şekilde açıklamıştır: İslam'ın ilk dönemlerinde halkın yönetime katılması biraz farklıydı. O dönemde millet tarafından seçilmiş milletvekili, hükümet tarafından tayin edilmiş senato üyesi yoktu. Hem Hz. Peygamber hem dört halife döneminde milletvekilleri toplanarak mecliste istişare etmiyordu. Çünkü buna gerek yoktu, zira bu dönemde herkesin güvenini kazanmış birçok kişi vardı ve onlarla istişare yeterliydi. Oysa bu zamanda dürüstlük ve ciddiyet olmadığı için parlamentonun toplanması zaruri olmuştur (Musa Kazım, 2017: 136). Yine II. Meşrutiyet dönemi dinî düşünürlerinden sayabileceğimiz Said Nursi ikisi arasında bir muhalefet olduğunun farkındadır. Ancak bu farklılığı teferruatta ve geçici olarak görmüştür. O, "Hem de hangi şey vardır ki; her cihetle Şeriata muvafık olsun" (Said Nursi, 2009: 314) diyerek ehveni şer kapsamında bile olsa meşrutiyetin kabul edilmesini gerektiğini ifade etmiştir.

Pragmatizmin doğurduğu diğer ikinci önemli problem, dinî düşüncede tezatlarla neden olmasıdır. Dinî düşünce, teorik düzlemde halk egemenliği kavramını savunmuştur. Ancak uygulamada, bu teorik varsayımla çelişkiye düşmüştür. Öncelikle halk hâkimiyeti düşüncesi benimsenirken padişah hâlâ meşru görülmüş ve yeni sistemdeki yeri tartışılmamıştır. Namık Kemal, hâkimiyet-i millet temasını zikrettiği aynı yerde Osmanlı hanedanını, dinin himayecisi olarak yüceltmıştır. Halk hâkimiyetinde padişahın yeri niçin olmalı sorununu temellendirmek yerine halkın Osmanlı hanedanını sevdiği şeklinde bir gerekçe ile durumu geçiştirmiştir. Hatta devamında "hükümetin emr-i icrasını bey'at-ı meşrua ile Âl-i Osman'a tevdi ettik" (Namık Kemal; 2018: 61) diyerek, gerçekliği olmayan bir duruma yaslanmıştır. İslam ve Osmanlı geleneğinde ehl-i hall ü akd, biat töreniyle hükümdarı meşrulaştıran kişilerdir. Bunlar da halktan daha çok devletteki ulema, bürokrat ve askerlerden oluşmaktadır. Namık Kemal ayrıca gayrimüslimlerden Rumların, "hâkimiyet-i halk" prensibi gereği kendi cumhurlarını kurma ihtimaline de kaçamak cevap vererek, halkı gerçekten egemen görmediğini göstermiştir (Namık Kemal; 2018: 61).

Benzer şekilde Namık Kemal, "cumhur"un yönetmesine karşı olmadığını söylemesinesine ve İslam toplumlarının da başlangıçta halk egemenliğiyle yönetildiğini ifade etmesine rağmen kendi dönemindeki "cumhurun" kendilerini "batıracağını" belirtmiştir. Ona göre böyle bir

yönetim modeli zaten halkın gündeminde olmadığı için uygulanamazdı (Namık Kemal; 2018: 61).

Sonuç olarak şu söylenebilir: Halk egemenliği kavramında dinî düşüncenin muhalefet edeceği bir tek odak vardı, o da saray ve bürokrasisiydi. Bu muhalefetin asıl amacı da devleti kurtarmaktı. Bunun için dinî düşünce, zaten Tanzimat düzenlemeleriyle kendini rencide olmuş hisseden ahalinin/halkın desteğini arkasına almak için dinî terimleri (meşveret gibi) kullanarak, başarısına şahit olduğu modern düşüncelerle başarısız gördüğü sultan ve bürokrasisine muhalefet etmiştir. Başka bir ifadeyle asıl amaç devleti kurtarmaktır, bunun için en iyi araç modern siyasi bilgilerdir, modern bilgilerle halkı seferber etmek için en iyi araç da dinî bilgilerdir. Hedeflenen şey gerçekten modern anlamda halkın kendisinin efendisi olması değildi. Neticede dinî düşünce böyle bir hedef için, modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesini derinlemesine karşılaştıracak zihinsel/entelektüel bir çabanın içine girmemiş veya girmek istememişti.

### Sonuç

Halk egemenliği kavramı Osmanlı Devleti'nin siyasi hayatına dâhil olduğunda, Türk dini düşüncesi devleti çöküşten kurtaracak sihirli bir formül olarak bu kavrama yaklaşmış ve keyfi yönetimi sınırlandıracak olan halkı seferber etmek için kavramı, dini terminolojiyle dinileştirip kamusal tartışmalara katılmıştı. Ancak bu sentezde baskın olan İslam siyasi düşüncesinden ziyade modern siyasi düşünceydi. Dolayısıyla sentez yapma girişimi asimetrikti. Dini düşüncenin bu kavramı gündemine almasının temel nedeni halkı gerçekten egemen yapmaktan ziyade, onu bir araç gibi kullanarak devleti kurtarmaktı. Bu anlamda dini düşüncenin hem modern halk egemenliği kavramına hem halka hem de dini terminolojiye bakışı pragmatiktir. Böylece dini düşünce halk egemenliği kavramına ulaşılması gereken bir ideal olarak yaklaşmamış onu daha çok araçsal bir motivasyonla "vitrin"de tutmuştu. Bu bağlamda klasik bilgi sosyolojisinin bakış açısı, söz konusu durumu analiz etmemizde bize kısmen yardımcı olabilir. Kısmen diyoruz çünkü öncelikle halk egemenliği düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik koşullarının ürünü değildi. Dolayısıyla klasik bilgi sosyolojisinin burada bize söyleyeceği çok bir şey görünmüyor. Ancak klasik bilgi sosyolojisinin, insani düşünceyle insani varoluş kıyaslandığında, insani varoluşun daha baskın olduğu yönündeki görüşünün analizimize bir faydası olabilir. Zira Türk dini düşüncesi için asıl olan insani varoluş yani devletin kurtarılmasıydı. İnsani düşüncenin yani halk egemenliği kavramının bu amaca hizmet etmesi nispetinde bir değeri vardı. Bu bağlamda bir bilgi

ifadesinin “vitrin bölgesi”nden “arka bölge”ye taşınmadan maddi koşullara etki gücünün az olduğu/olacağı kanaatini taşıyoruz. Nitekim Türk dini düşüncesinin sadece “vitrin bölgesi”nde kalan halk egemenliği düşüncesi, toplumu radikal değişikliklere neden olacak şekilde seferber etmemiştir. Cumhuriyet döneminde de dini düşüncenin modern siyasi kavramlarla derinlemesine yüzleşmesine fırsat verilmeden, dini düşünürler kamusal tartışmalardan uzaklaştırılmıştı.

Halkın kısmen seferber olduğu dönem Müdafa-i Hukuk Cemiyetlerinin İstiklal Harbi’nde görev üstlenmeleriydi. Bunun haricinde 1950’lere kadar halkın nasıl organize olacağına kendisinin çok müdahalesi olmamıştı. Bu bağlamda halk egemenliği fikrinin, Türkiye’de toplumsal sözleşmeye dayalı bir kimliğin inşasında etkili olduğu söylenemez. İnsanların nasıl organize olacaklarını, genellikle ya karizmatik kişiler ya da ordu/bürokrasi gibi kurumlar yukarıdan aşağıya dayatmıştı. Elbette farklı motivasyonlarla halk, yönetimle karşı karşıya gelmişti ancak bunun nedeni hiçbir zaman “halk”ın kendi kendisinin efendisi olması arzusu veya nasıl yönetileceğine karar verme isteği değildi.

Bu bağlamda dini düşünce (aynı zamanda seküler düşünce), halk egemenliğinin temel felsefesini derinlemesine soruşturacak ve gerçekçi bir senteze ulaşacak epistemik bir cemaat olmadı. Bundan dolayı halk egemenliği düşüncesinin, maddi koşulları değiştirebilme potansiyeli çok sınırlıydı. Bilginin toplumu değiştirdiği doğru bir aksiyomdur, fakat kendi etkileşimsel koşullarının ürünü olmayan bir bilginin başka bir toplumu değiştirmesi imkânsız olmazsa da zordur. Bunun için öncelikle, bilgiyi topluma taşıyacak düşünce adamları ve onların ellerinde de imkânların olması gerekir. Bununla birlikte Türk dini düşüncesinin, halk egemenliği düşüncesini derinlemesine ele alacak ve bu düşüncüyü topluma yayacak imkânı yoktu, dolayısıyla toplumsal değişime neden olmadı demek de yeterli olmayacaktır. Zira bu kavramı muhakeme etme imkânı bulsa bile, dini düşüncenin kendi toplumunu yeniden organize edecek başarılı bir senteze gitmesi de meçhuldü.

### **Kaynakça**

- Ahmed Cevdet (1923). “Demokraside Halkın Terbiyesi”. Sebilürreşad, 532-533 sy.  
..... “Demokraside Ahlak-ı Ferdiye”. Sebilürreşad, 528-529 sy.  
Anonim (1923a). “Cumhuriyet Devrinde Kavanin-i Şer’iyenin Tatbik Olunmayacağı Davası Güdenler”. Sebilürreşad, 577.  
Anonim (1923b). “Cumhuriyet İlanı”. Sebilürreşad, 573 sy.  
Anonim (1924). “Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri”. Sebilürreşad, 621 sy.

- Bağdatlı, Ö. (2016). "İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri". İstanbul Üniversitesi, İstanbul (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Başgil, A. F. (1991). Din ve Laiklik. 6. bs. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Bedreddin İbn Cemâa (2010). Adl'e Boyun Eğmek. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Berkes, N. (2008). Türkiye'de Çağdaşlaşma. 12. bs. A. Kuyaş (Ed). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ebu'l-Hasan El-Mâverdü. 2016. Yöneticilere Tavsiyeler Kitabı Siyaset Sanatı. İstanbul: Özgü Yayınları.
- Ebu'l-Hasan Habib El-Maverdi (2018). El-Ahkamü's Sultaniye. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Hill, C. (2016). İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714, (Çev. U. Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Huberman, L. (2019). Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, (Çev. M. Belge). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Haldun (2018). Mukaddime. 17. bs. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İmam-ı Gazali (1969). Devlet Başkanlarına Nasihatler. İstanbul: Sinan Yayınevi.
- İnalçık, H.(2001). "Türk Tarihinde Töre ve Yasa Geleneği". Doğubatı (13):163-81.
- İnalçık, H. (2019). Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim. 64. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kara, İ.(2016). Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri. 5. bs. İstanbul: Dergah Yayınları.
- .....(2019). İslamcıların Siyasi Görüşleri 2 Hürriyet Müsavat Uhuvvat. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kınalızâde Ali Çelebi (2014). Ahlâk-ı Alâî, M. Koç (Ed). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kömbe, İ.(2014). "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları". Marmara Üniversitesi, İstanbul (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kuntay, M.C.(2014). Sarıklı İhtilalci Ali Suavi. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- .....(2019). Namık Kemal. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Lecerle, J.L.(2016). "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri" içinde İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. İstanbul: Say Yayınları.
- Lewis, B. (2007). İslam'ın Siyasal Söylemi, (Çev. H. Aydoğan). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Mardin, Ş.(1995). Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3. 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mehmed İzzet (2016). "Mir'at-ı Meşrutiyet" içinde Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, İ. Kara (Ed). İstanbul: Dergah Yayınları.

- Musa Kazım (2017). “Meşrutiyet” içinde Türkiyede İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler, editör İ. Kara. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Namık Kemal. (2018). Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- ..... (2019). Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1. 2. bs. N. Y. Aydoğdu ve İ. Kara (Ed). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Namık Kemal ve Ziya Paşa (2018). “Devlet-i Aliyye’yi bulunduğu hal-i hatarnaktan halasın esbabı” içinde Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi. C. 1. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Rudé, G. (2018). Fransız Devrimi, (Çev. A. İ. Dalgıç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Said Halim Paşa (1998). Buhranlarımız ve Son Eserleri. 3. bs. M. E. Düzdağ (Ed). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Said Nursi (2009). Âsâr-ı Bediyye. İstanbul: Envar.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (2017). “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye” içinde Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1, editör İ. Kara. İstanbul: Dergah Yayınları.
- ..... “Mühim Bir Makale (Kanun-i Esasi, Kanunlaştırma Hareketi, İctihad)” içinde Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1, İ. Kara (Ed). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ziya Paşa (2018). “İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı” içinde Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi. C. 2. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

## İMÂM ŞÂFİİ'NİN (Ö. 204/820) TASAVVUFÎ YAKLAŞIMLARI

SUFI APPROACHES OF İMÂM ŞÂFİİ (D. 204/820)

**Dr. Öğr. Üyesi Eyyup AKDAĞ**

eyyupakdag5@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1173-323X

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Ana Bilim Dalı  
Kastamonu/Türkiye

**Atıf@** Akdağ, Eyyup. "İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) Tasavvufî Yaklaşımları".  
*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 183-.208

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 17 Şubat 2020 / 02 February 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 14 Haziran 2020 / 14 June 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
**Sayı – Issue** : 43  
**Sayfa / Pages** : 183-208  
**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.690187

**Öz**

En yaygın mezheplerden biri olan Şâfiî mezhebinin kurucusu İmâm Şâfiî, İslâm ilim tarihinin en önemli ve en etkili şahıslarından birisidir. Erken yaşta ilim tahsiline başlayan ve gençlik yıllarında zâhirî ilimde zirveye yükselen İmâm Şâfiî Kureyş kabilesine mensuptur. Hicrî ikinci asrın müceddidliğine layık görülen İmâm Şâfiî fikhî görüşleriyle geniş bir Müslüman topluluğunun teveccühünü kazanmıştır. O zahirî ilminin yanı sıra manevî ilminin yüksekliğiyle de temeyyüz etmiştir. Süfyân b. 'Uyeyne ve Fudayl b. 'Iyad gibi tasavvufun öncü ve kurucu şahsiyetlerine mülâki olan ve onların manevî neşvelerine vâris olan İmâm Şâfiî Kur'an ve sünnet bütünlüğüne dayalı bir anlayışı benimsemiştir. İmâm Şâfiî hakkında yapılan araştırmalarda, onun manevî yaşantısına yeterince temas edilmediği daha ziyade fıkıh, hadis, kelâm ve edebiyat gibi bazı ilim dallarındaki görüş ve düşünceleri ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu araştırma ise bu alanların dışında İmâm Şâfiî'nin tasavvufî yaklaşımlarına dair bir kısım hususları ele almayı amaçlamaktadır. İmâm Şâfiî sūfî şahsiyetlerin üzerinde durduğu zühd, vera', ibadete düşkünlük, cömertlik, ma'rifetullah, muhabbetullah ve âhireti tercih etme gibi vasıflara fazlasıyla sahip evliyâullahın en gözde isimlerinden birisidir. O, ilme dayanmayan, dinin özünü yansıtmayan, hikmetten uzak şekli ve yanlış tasavvuf anlayışlarını şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Onun din ve tasavvuf anlayışının temelinde ilim ve ibadet birlikteliği vardır. Tasavvufî manada hâl ve makamlara ait hususlarda ilk söz söyleyenlerden kabul edilen İmâm Şâfiî fütüvvet anlayışını benimsemiş, helâl lokmaya ve güzel ahlâka özel önem vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İmâm Şâfiî, Zühd, Fütüvvet, Ma'rifetullah.

**Abstract**

İmâm Şâfiî, the founder of the Şâfiî (madhab) sect, one of the most common denominations, is one of the most important and influential figures in the history of Islamic science and thought. İmâm Şâfiî, who started to study at an early age and reached its peak in the zahirî ilm (outward knowledge) at his youth, belongs to the Quraysh tribe. As regarded to be the mujaddid (reformer) of the second hijri century, he gained the favour of a large Muslim community. He also had excellent spiritual knowledge, as well as zahiri knowledge. İmâm Şâfiî who met and benefited spiritually from some of the most prominent sufi personalities at his time like Sufyan Ibn 'Uyayna and Fudayl Ibn 'Iyad, adopted a spiritual life based on the integrity of the Qur'an and the Sunnah. In the studies about him, it is seen that there is not enough reference to his personality and spiritual life. Rather his opinions and ideas about Hadith, Fiqh, Islamic theology— Kalam and literature are brought to the fore. The aim of this study is to examine some of the lacking issues related to personal virtues, spiritual life of İmâm Şâfiî.

İmâm Şâfiî is one of the most prominent figures of awliyaullah (men close to Allah) with his wisdom, abstainer— vera, devotion, generosity, knowledge and love of God and favouring the life hereafter. He has severely criticized the conception of Sufism that is not based on knowledge and does not reflect the essence of religion. He builds his Sufism on the combination of knowledge and prayer. İmâm Şâfiî, who was accepted as one of the first scholars to mention sufi subjects in the mystical terms and posts, adopted the notion of futuvveh (courage, heroism, generosity, self sacrifice) and gave special importance to the halal morsel and good morality.

**Keywords:** Sufism, İmâm Şâfiî, Ascetism, Futuvveh, Knowledge of God.

### Giriş

Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) sûfilere tanıttığı *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserinde İmâm Şâfiî'ye yer vermemiş ve onu tasavvuf alanının seçkin şahsiyetleri arasında zikretmemiştir.<sup>1</sup> Şâfiî mezhebine mensup tasavvufun etkili kalemlerinden Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) de bazı görüşlerine yer yer atıf yapsa da müstakil olarak İmâm Şâfiî'nin biyografisine eserinde yer vermemiştir.<sup>2</sup> Diğer bir müellif Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) ise *Nefahâtü'l-üns*'te Hızır (a.s.) ve Kutub'un (r.a.) İmâm Şâfiî'nin mezhebi üzerine namaz kıldıklarını ifade etse de İmâm Şâfiî'yi sûfi şahsiyetler arasında zikretmemiştir.<sup>3</sup>

Ebû Nu'aym el-İsfehânî (ö. 430/1038) hacimli eseri *Hilyetü'l-evliyâ*'da yukarıda ismi zikredilen müelliflerden farklı olarak İmâm Şâfiî'ye genişçe vermiş ve İmâm Şâfiî'yi kâmil bir imâm, ilmiyle âmil, yüksek şeref ehli, zarif, cömert, ikram sahibi ve karanlığı aydınlatan bir nur olarak tavsîf etmiştir.<sup>4</sup> Ebû Nu'aym dışında İmâm Şâfiî'yi sûfi bir şahsiyet olarak görüp, onun ismini sûfîler arasında zikreden müelliflerden birisi de Ebü'l-Hasen el-Hücvirî'dir (ö. 465/1072). Hücvirî İmâm Şâfiî'nin fütüvvet ve vera' vasıflarını ön plana çıkararak onun hem zâhir hem de bâtın olmak üzere bütün ilimlerde söz sahibi olduğunu beyan etmiştir.<sup>5</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de

<sup>1</sup> Bk. Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nüreddîn Şüreybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014), 1-570.

<sup>2</sup> Bk. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-Nâsık (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1422/2001), 1-440.

<sup>3</sup> Bk. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 93, 1-888.

<sup>4</sup> Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dârü'l-fikir, 1416/1996), 9/63-153.

<sup>5</sup> Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 181.



İmâm Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) eserinde yer verdiği gibi İmâm Şâfiî'ye de yer vermiş onu tasavvufun seçkin isimleri arasında zikredip menkıbelerini nakletmiştir.<sup>6</sup>

Ahmed b. Hanbel, "Muhakkak ki Allah, her yüzyılın başında bu ümmete dinî işlerini yenileyecek bir müceddid gönderir"<sup>7</sup> hadisini delil getirerek ilk yüzyıl müceddidinin Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) ikinci yüzyıl müceddidinin ise İmâm Şâfiî olduğunu beyan etmiştir.<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel'in bu kanaatı ulema tarafından genel kabul görmüştür. Ebû Recâ' Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ve Ebû Ya'kûb İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) gibi zamanın önemli isimleri de İmâm Şâfiî'in 'İmâm' olduğunu belirterek ilmî mertebesinin yüksekliğini ifade etmişlerdir.<sup>9</sup>

İmâm Şâfiî'nin tabakat türü bazı tasavvufî eserlerde biyografisine müstakil olarak neden yer verilmediği konusu müphemliğini korumaktadır. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) de benzer bir şekilde bazı tasavvufî eserlerde kendisine yer verilmediği görülmektedir. Ebu Hanîfe'yi tasavvufî manada bir şahsiyet olarak görmeyen müellifler arasında Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Ebû Nu'aym el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Abdurrahman Câmî'yi zikretmek gerekir.<sup>10</sup> Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de *Sıfatü's-safve* adlı eserinde üç mezhep imamı; İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed b. Hanbel'i önemli sûfler arasında görüp onların menkıbelerini zikrettiği halde, Ebû Hanîfe'yi bu kapsam dışında bırakarak onun adını sûfî şahıslar arasında zikretmemiştir.<sup>11</sup>

Bu konuda sûfî şahsiyet kimdir, tabakât türü kitap müelliflerinin sûfî şahsiyetleri belirlemedeki ölçü ve kıstasları nedir gibi hususlar önemli soru

<sup>6</sup> Bk. Cemâleddîn Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, nşr. Hâlid Mustafâ Tarrûsî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1433/2012), 391.

<sup>7</sup> Ebû Dâvud, "Melâhim", 1; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970), 1/53.

<sup>8</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/55; Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-'Amravî (Beyrût: Dârü'l-fikir, 1415/1995), 51/ 267, 338; el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî'î fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Süleyman, Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 1/50; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, el-*Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dârü hecr, 1418/1997), 10/276.

<sup>9</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/359; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 392; İbn Hacer el Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li me'âli Muhammed b. İdris*, thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986), 47, 82.

<sup>10</sup> Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 1-570; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1 -10. ciltler arası; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1-440; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 1-888.

<sup>11</sup> Bk. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 360, 391, 430, 524-606.

olarak göz önünde durmaktadır. Tasavvufî eserlere bakıldığında zühd, takvâ, vera', bid'atle mücadele, sünnete ittiba, ehl-i sünnet itikadı, ilim, ibadete düşkünlük, güzel ahlâk, cömertlik, ma'rifet ve muhabbet... gibi hususların sûfî şahsiyetleri belirlemede temel ölçü ve kıstas olduğu görülmektedir. Bu hususların hemen hemen tamamı başta Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî olmak üzere birçok fukahada bulunmaktadır. Buna rağmen bazı mutasavvıf müellifler ilim vasfı daha ziyade ön plana çıkan bu şahısları sûfî şahsiyet olarak eserlerinde zikretmemişlerdir. Esasında velî kul kime denir, hangi vasıflara sâhiptir tartışmasına İmâm Şâfiî'nin kendisinin bizzat katıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda İmâm Şâfiî, fakihlerin 'evliyâullah' zümresinin dışında tutulmasına şiddetli bir şekilde karşı çıkmıştır. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) kaydına göre İmâm Şâfiî: 'Eğer fukaha evliyâullah zümresinden kabul edilmezse âhirette Allah'ın hiçbir velî kulu kalmaz!' diyerek bu konudaki yaklaşımını açıkça ifade etmiştir. Fukaha bazı rivayetlerde tahsis edilerek 'ilmiyle âmil' şeklinde ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

Bu konuda İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) İmâm Şâfiî'nin de içinde bulunduğu Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İmâm Mâlik ve İmâm Ahmed b. Hanbel'den oluşan beş mezhep imamının sûfî şahsiyet olarak zikredilmemesine tepki göstermektedir. Gazzâlî'ye göre bu beş imamın hepsi ibadete düşkün, dünyaya meyiletmeyen âbid ve zâhid kimselerdir. Onlar insanların maslahatları olan dünyevî ilimleri bildikleri gibi uhrevî ilimleri de bilmektedirler. Ayrıca onlar Allah'ın vechine talip seçkin âlim zümresindedirler. İmâm Şâfiî'nin gece ibadetine müdavim olduğunu zikreden Gazzâlî, bu sebepten dolayı da İmâm Şâfiî'yi velî şahsiyetlerin en önde gelenleri arasında kabul ettiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>13</sup>

İmâm Gazzâlî gibi benzer düşünceye sahip olan Hücvirî İmâm Şâfiî'yi evliyâ zümresinin en üst mertebelerinden olan 'evtâd'dan kabul etmiştir.<sup>14</sup> İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) de *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde Hızır'ın şehâdetiyle İmâm Şâfiî'nin aynı şekilde 'evtâd'dan olduğunu beyan etmiştir.<sup>15</sup> İstilah olarak 'evtâd'; evliyâullah merâtibini ifade eden 'ricâlü'l-gayb' zümresinin 'ğavs' ve 'imâmeyn' mertebeleri altında yer alan Allah'ın veli kulları için kullanılmaktadır. Evtâd; kâinatın kuzey, güney, doğu ve batı

<sup>12</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/155.

<sup>13</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011), 1/91-92.

<sup>14</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 182.

<sup>15</sup> Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Semseddîn, Muhammed Ali (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999), 3/253.

olmak üzere dört yönünü kuşatan dört veli kuldân oluşmaktadır. Bunlar varlığı tutan dört direk konumundadır.<sup>16</sup>

İmâm Şâfiî İslâm düşünce tarihinin en etkili şahsiyetlerinden birisidir. Bu hususu Ahmed b Hanbel: "Eli kalem tutan her kesin İmâm Şâfiî'ye bir minnet borcu vardır." diyerek beyan ederken<sup>17</sup> Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848) de: "Nasıl ki güneş dünyaya hayat veriyorsa İmâm Şâfiî de aynı şekilde insanlara hayat vermektedir" diyerek benzer kanaatı ifade etmiştir.<sup>18</sup>

### 1. İmâm Şâfiî'nin Tasavvufî Yaklaşımları

Hücvirî İmâm Şâfiî'nin ilk yıllarda sûfilere karşı gönlünde bir katılık ve onlara karşı bir soğukluk olduğunu beyan etmiştir.<sup>19</sup> Beyhakî de eserine Hücvirî'nin görüşünü destekleyen bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerin birinde İmâm Şâfiî kendi zamanındaki bazı sûfi görüntüsündeki şahsiyetleri ironi yaparak şu şekilde eleştirmiştir: "Şu dört vasıf olmadığı sürece, sûfi olunmaz! Tembel, yemeyi seven, uyumayı seven ve lüzumsuz işleri çok olan."<sup>20</sup>

Diğer bir rivayette ise İmâm Şâfiî sûfilere akıl ve mantık ekseninden uzak, kendilerine göre bir yaklaşım ve anlayışlarının olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Müslim el-Havvas dışında akli başında bir sûfi görmedim."<sup>21</sup> Bir başka rivayette ise İmâm Şâfiî sûfilere karşı kanaatını şu ifadelerle beyan etmiştir: "Sûfilerle on yıl dostluk kurdum. Fakat şu iki cümle dışında onlardan bir şey istifade edemedim. Vakit, kılıçtır. Eğer sen onu kesmezsen, (değerlendirmezsen) o seni keser."<sup>22</sup>

Beyhakî her ne kadar eserine bu rivayetleri kayıt etse de İmâm Şâfiî'nin sözlerinin, manayı göz ardı edip zâhırla yetinen, hakikate değil şekle önem veren, insanların haklarına riayet etmeyen, helal kazanç ve helal lokma konusunda gayreti olmayan, ilim ve ibadetle değil fuzûlî işlerle meşgul olan kimseleri kapsadığını özellikle ifade etmiştir.<sup>23</sup>

İmâm Şâfiî'nin eleştirilerindeki hedef kitlesi hakikî sûfiler değil sûfi geçinenler olduğu Beyhakî'nin izahından anlaşılmaktadır. Çünkü rivayetlerde ifade edildiğine göre İmâm Şâfiî'nin değer verdiği ve takdir

<sup>16</sup> Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevi, *Câmi'u'l-usûl* (Mısır: y.y., 1298/1880), 9.

<sup>17</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/349; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 30.

<sup>18</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/355.

<sup>19</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 181.

<sup>20</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/207.

<sup>21</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/207.

<sup>22</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/208.

<sup>23</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/207-208.

ettiği azda olsa hakiki tasavvufu temsil eden kimseler mevcuttur. Onlardan birisi rivayette geçen Müslim el-Havvâs'dır. İmâm Şâfiî'nin manevî şekillenmesinde Havvâs'ın etkisi hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Esasında Havvâs'ın biyografisi hakkında kaynaklarda çok fazla bir bilgi yer almamaktadır. *Şu'abü'l-îmân* adlı eserde Müslim el-Havvâs'ın hacda Süfyân b. 'Uyeyne ile karşılaştığı ve Süfyân b. 'Uyeyne'ye hürmet gösterdiğine ve ondan rivayetlerde bulunduğu dair bazı bilgiler bulunmaktadır.<sup>24</sup> Aynı eserde Havvâs'ın Horasan ekolünün önemli temsilcilerinden Abdullah b. Mübârek'in ilmî ve manevî neşvesinde yetiştiği hatta Havvâs'ın üstadı Abdullah b. Mübârek'in: "Günahların kalbi öldürdüğü, günahları terk etmenin ise kalbi yaşattığını ifade eden..." şiirini naklettiği bilgisi yer almaktadır.<sup>25</sup>

Bu bilgiler ışığında Müslim el-Havvâs'ın Süfyân b. 'Uyeyne ve Abdullah b. Mübârek'in ilmî ve manevî neşvesine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Esasında Süfyân b. 'Uyeyne ve Abdullah b. Mübârek, Müslim el-Havvâs'ın hocası olduğu gibi İmâm Şâfiî'nin de hocasıdır. İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), *Tevâli't-te'sîs* adlı eserinde İmâm Şâfiî'nin yetmiş dokuz üstadının isimlerini ayrı ayrı zikretmiştir. O zikrettiği isimlerden birisi de Abdullah b. Mübârek'dir.<sup>26</sup> Merv doğumlu olan Abdulah b. Mübârek baba tarafından Türk'tür. Zühd anlayışını benimseyen Abdulah b. Mübârek zühdle ilgili hadis rivayetlerini meşhur eseri *Kitabü'z-zühd ve'r-rekâik*'de toplamıştır.<sup>27</sup>

Bu bilgilere dayanarak İmâm Şâfiî'nin Süfyân b. 'Uyeyne ve Abdullah b. Mübârek'in din ve tasavvuf anlayışını benimsediğini, bunların manevî neşvesinde yetişen talebeleri de takdir ettiğini belirtmek gerekir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) eserinde Müslim el-Havvâs'ın helal lokma konusunda titiz olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Kur'an tilaveti konusunda Hz. Peygamber (a.s.) Cebrâil'den nasıl alıp okudu ise Havvâs'ın

<sup>24</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 6/ 432.

<sup>25</sup> رَأَيْتُ الدُّنُوبَ تُمِيتُ الْقُلُوبَ ... وَتُثَبِّعُهَا الدَّلَّ إِدْمَانُهَا  
وَتَرْكُ الدُّنُوبِ حَيَاةَ الْقُلُوبِ ... وَخَيْرٌ لِنَفْسِكَ عَضْبَانُهَا  
وَهَلْ بَدَّلَ الدِّينَ إِلَّا الْمُلُوكُ ... وَأَخْبَارُ سُوءِ وَرُهْبَانُهَا  
وَبَاعُوا النُّفُوسَ فَلَمْ يَزَبْحُوا ... وَفِي الْبَيْعِ لَمْ يَغْلُ اثْمَانُهَا  
"لَقَدْ وَقَعَ الْقَوْمُ فِي حَيْفَةٍ ... يَبِينُ لِي الْعَقْلُ إِثْمَانُهَا"  
Bk. Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 9/423.

<sup>26</sup> Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 62-71.

<sup>27</sup> Raşit Küçük, Abdullah b. Mübarek, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988),1/122-124.

da aynı tarzda duygulu ve huşûlu okuduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup> İmâm Şâfiî'nin Kur'an okuduğunda ve âyetleri tefsir ettiğinde kendisine tenzil edilmiş gibi okuması ve tefsir etmesinde<sup>29</sup> Havvâs'ın etkisini göz ardı etmemek gerekir.

İmâm Şâfiî'nin eleştirilerinde tüm sûfilere hedef almadığının bir delilide Fudayl b. 'Iyâd'dır (ö. 187/802). Çünkü Fudayl, İmâm Şâfiî'nin üstadlarından birisidir.<sup>30</sup> Fudayl Merv'de doğmuş, Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olmuş ve son ömrünü de Mekke'de geçirmiş, tasavvuf tarihinin önemli ve öncü isimlerinden birisidir. Bu öneminden dolayı Sülemî meşhur eseri *Tabakâtü's-sûfiyye*'ye ilk önce onunla başlamıştır.<sup>31</sup> Fudayl'ın sûfi şahsiyetinin önünde güçlü bir ilim kimliği vardır. Bu vasfından dolayı Fudayl 'hucet' kabul edilmiştir. Kaynaklarda Fudayl'ın sadûk, sikâ, me'mûn ve hucet olma konusunda muhaddislerin icma' ettikleri beyan edilmiştir.<sup>32</sup> İmâm Şâfiî'nin ilmî ve manevî şekillenmesinde Fudayl'ın etkisi büyüktür. İmâm Şâfiî üstadının ders halkalarına katılmış, onun sözlerini beğenmiş ve yer yer de onun sözlerini nakletmiştir. İmâm Şâfiî'nin Fudayl'dan naklettiği sözlerden birisi şudur: "Kâbe'den uzak olup da Kâbe'yi tavaf eden nice insandan ecir bakımında daha kazançlı insanlar vardır."<sup>33</sup>

İmâm Şâfiî'nin mülâkî olduğu ve takdir ettiği sûfi şahsiyetlerden birisi de Ahmed b. Ebî'l-Havârî'dir (ö. 230/844). Dimeşk kökenli olan Ahmed, Süfyân b. 'Uyeyne'nin talebelerindendir.<sup>34</sup> İmâm Şâfiî yer yer Ahmed'den rivayette bulunmuştur. Ebû Bekir İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 281/894) *el-'Uzle ve'l-infirâd* ile *el-Evliyâ* adlı eserlerinde bu rivâyetlere yer vermiştir.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Abdülvehhâb Şa'rânî, *Veliler Ansiklopedisi et-Tabakâtü'l-kübrâ*, trc. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Erkam Yayınları, 1407/1986), 1/202.

<sup>29</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/362; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 89.

<sup>30</sup> Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 2/311; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 68.

<sup>31</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 6.

<sup>32</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/109, 8/116; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48/385-389; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 12/335, 16/112.

<sup>33</sup> Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 2/175; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkibuhû*, thk. Abdülğanî Abdülhâlîk (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 159, 238.

<sup>34</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 98.

<sup>35</sup> Bkz. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-'Uzle ve'l-infirâd*, thk. Hasan Âl-i Selmân (Riyâd: Dârü'l-vatan, 1417/1997), 131, 152; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Evliyâ*, thk. Muhammed Said b. Besyûnî Zağlul (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-sekâfiyye, 1413/1993), 22, 28.

İmâm Şâfiî'nin ta'zim gösterdiği sûfi şahsiyetlerden birisi de Şeybân er-Râ'î'dir (ö.?). *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de İmâm Şâfiî'nin Şeybân'ı ziyaret ettiği yanına diz çöküp ta'zimle oturduğu ve bazı sorular sorduğu belirtilmektedir. "İmâm Şâfiî'ye: 'Senin gibi bir şahıs böyle bir bedeviye soru mu sorar?' denildiğinde İmâm Şâfiî'nin Şeybân'ı kastederek: 'Bu bizim bilmediğimiz şeyleri biliyor' dediği kaydedilmektedir."<sup>36</sup> Şeybân Merv kökenlidir. Âbid, sâlih, zâhid ve emr-i bi'l-ma'ruf vasfıyla temeyyüz eden Şeybân, Süfyân es-Sevrî'den rivayette bulunan talebelerindedir.<sup>37</sup>

*er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'de Şeybân er-Râ'î'nin İmâm Şâfiî'nin yanına geldiğinde Ahmed b. Hanbel'in, Şeybân'a ilim konusunda eksikliğini ortaya çıkarmak ve bu konuda onu ikaz etmek için soru sormaya yöneldiği ifade edilmektedir. "İmâm Şâfiî'nin soru sormaması hususunda ikazlarına rağmen Ahmed b. Hanbel, Şeybân'a şu soruyu yöneltmiştir: 'Bir gün ve bir gecede beş vakit namazdan birini kılmayı unutan ve unuttuğu namazın hangi namaz olduğunu bilmeyen kimseye gerekli olan nedir?' Şeybân bu soruya şöyle cevap vermiştir: 'Ey Ahmed! Bu Allah'tan gafil olan bir kalbe işaret eder. Bu kalbin bir daha Mevlâsından gafil olmaması için terbiye edilmesi gerekir.' Bu cevap karşısında Ahmed b. Hanbel kendisinden geçmiştir."<sup>38</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ise "Şeybân'a zekât konusunda soru sorulduğu, Şeybân'ın Ahmed b. Hanbel ve İmâm Şâfiî'ye dönerek: 'Sizin mezhebimize göre kırk koyuna karşılık bir koyun verilirken bizim mezhebimize göre ise varlığın hepsi Allah'ındır. Biz bu varlıktan hiçbir şeye mâlik değiliz!' dediği zikredilmektedir."<sup>39</sup>

İbn Teymiyye (ö.728/1328), İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in Şeybân er-Râ'î ile mülâkiliğini kat'î surette kabul etmez. Ona göre bu mülâkiliğin ifadesi yalan ve batıldan başka bir şey değildir. Çünkü İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, Şeybân'ın zamanına yetişmemişlerdir.<sup>40</sup> İbn Teymiyye bu kesin ifadelerine rağmen Şeybân'ın vefat tarihi ile ilgili de bir bilgi vermemektedir. İbn Teymiyye'nin bu konuda net bir bilgi vermeyip inkârla yetinmesi, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki kayıtların tercih edilmesi gereğini ortaya koymaktadır. Tarih alanının etkili kalemlerinden Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348) de Şeybân'ın vefat

<sup>36</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/82.

<sup>37</sup> Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerafüddin Ahmed (Kâhire: Dârü'l-fikir, 1395/1975), 6/448.

<sup>38</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 425.

<sup>39</sup> İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/318.

<sup>40</sup> Takiyyüddin Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1426/2005), 11/581.

tarihi konusundaki tartışmalara katılarak bu konuda net bilgisinin olmadığını beyan etmiştir. Zehebî, vefat tarihi konusunda elinde bir bilginin olmadığını ifade etse de Şeybân'ın kerâmet sahibi bir şahsiyet olduğunu belirtmiştir.<sup>41</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan İmâm Şâfiî'nin tasavvufa uzak olmadığı, sûfi vasfıyla temeyyüz eden özellikle de Horasan menşeli birçok şahıstan etkilendiğini söylemek gerekir. Onun tepkisi ilim, amel ve güzel ahlâk boyutundan yoksun sûfi geçinen şahsiyetlerdir. Bu bağlamda 'Eğer fukaha evliyâullah zümresinden kabul edilmezse ahirette Allah'ın hiçbir velî kulu olmaz!<sup>42</sup> sözü, tasavvuf ve manevî neşvenin ilme dayandırılması gereğini ifade etmesi açısından dikkat çekicidir.

Bu kısımda İmâm Şâfiî'nin tasavvufu ile ilişkisini net bir şekilde ortaya koymak açısından vefatından önce gerçekleşen bazı olayları da zikretmek yerinde olacaktır. Mısır'daki seçkin talebelerinden Muhammed b. Abdullah b. Abdulhakem (ö. 268/881), İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî (ö. 264/877), Ebû Yakûb Yûsuf b. Yahyâ el-Büveytî (ö. 231/845) ve er-Rebî' b. Süleymân el-Mürâdî'nin (ö. 270/883) aralarında İmâm Şâfiî'nin vefatından sonra yerine kimin geçeceği ve tedris halkasının başında kimin bulunacağı hususunda tartışma çıkmıştır. Bu tartışma İmâm Şâfiî'ye ulaştığında İmâm Şâfiî kendisinden sonra makamına Büveytî'nin geçeceğini açıkça ifade etmiş ve: 'İsteyen halkaya otursun isteyen kalksın, ayrılışın gitsin' diyerek kararına uymayan talebelerine restini çekmiştir. İmâm Şâfiî Büveytî'yi kast ederek: 'Bu benim lisanımdır' demiş, halkanın başında onun olacağını ifade etmiş ve diğer talebelerinin de ona tabi olmasını istemiştir. Eserlerde İmâm Şâfiî'nin Büveytî'yi tercih ederken Büveytî'nin ilmî yönünü dikkate aldığı gibi zühd yönünü de dikkate aldığı özellikle belirtilmektedir. İmâm Şâfiî Büveytî'ye ilim ve fetva konusunda güvendiği gibi onun manevî neşvesini ve zühd yaklaşımını da takdir etmektedir. Büveytî hocasının takdir ettiği gibi vaktini ilme ve zikre adanmış tasavvufî yönü ağır basan bir şahsiyettir. O hocası gibi gündüzleri oruçlu geçirmiş, günde bir hatim yapmış ve gece ibadetlerini aksatmamıştır. Daha sonraki zamanlarda Şâfiî uleması Büveytî eliyle yetişmiştir. Büveytî'nin ilmî ve manevî neşvesini tevârüs eden fukaha, İmâm Şâfiî'nin anlayışını geniş kitlelere ulaştırmıştır.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/268.

<sup>42</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/155.

<sup>43</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/237; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 210; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/92; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/268, 53/359; Tâcüddîn b. Alî es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulû (Kâhire: Hecer, 1413/1992), 2/162-163; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 181; Sülemî, *Tabakâtu's-*

Ölümüne sebep olan hastalığında gerçekleşen bu olay açıkça gösteriyor ki İmâm Şâfiî ilim dışında zühde yani tasavvuf anlayışına değer vermekte, ilim temelli zühd anlayışlarını takdir etmekte ve desteklemektedir. Bu değerlendirmelerden sonra İmâm Şâfiî'nin bazı kavramlar konusunda görüş ve düşüncelerini vermek faydalı olacaktır:

### 1.1. Riyâzât Eğitimi

Nefis tezkiyesine önem veren İmâm Şâfiî, nefisini tezkiye edip koruyamayan kimsenin amelinin kendisine fayda vermeyeceği görüşündedir.<sup>44</sup> O, nefis tezkiyesi yapmayıp şehvetlerine tâbî olanların, Hak'ı unutup dünya insanlarına kullukta bulunacaklarını beyan etmiştir.<sup>45</sup> İmâm Şâfiî nefis terbiyesi konusunda iradesi sağlam şahsiyetlerdendir. Onun şu sözü bu hususu ifade etmesi açısından dikkat çekicidir: "Eğer soğuk suyun dini konuda mürüvvetime zarar verdiğini bilseydim; sıcak su dışında asla soğuk su içmezdim."<sup>46</sup> Ona göre mürüvvet; güzel ahlâk, cömertlik, tevazu ve uzlet olmak üzere dört rükün üzerine kuruludur.<sup>47</sup>

On altı sene bazı rivayetlerde yirmi sene bir defa dışında karnını tam olarak doyurmayan İmâm Şâfiî'ye göre nefis tezkiyesinde en önemli husus, kılet-i taâm yani az yemektir. O, çok yemeğin bedeni ağırlaştırdığını ve zekîliği giderip uykuyu çoğalttığını ifade etmiştir. Ona göre bu durum ibadete zafiyet getirmektedir.<sup>48</sup> Burada ifade edildiği gibi İmâm Şâfiî çok gıda yemek ile zekîlik arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. O, çok yemek yiyen şişman kimselerin idrak güçlerinin zayıfladığını ve zekîliklerinin gittiğini şu şekilde ifade etmiştir: 'Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin dışında şişman olup da akıllı olan bir kimse görmedim.'<sup>49</sup>

İmâm Şâfiî nefis tezkiyesinde az yemeğe dikkat çektiği gibi kılet-i kelâma yani az konuşmaya da dikkat çekmiştir. Talebelerine ve sevenlerine

*sûfiyye*, 201; Abdülğani ed-Dezar, *el-İmâmü's-Şâfiî* (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 1417/1996), 165.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/97.

<sup>45</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el- Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân (Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007), 1/20.

<sup>46</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/298; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1/80.

<sup>47</sup> Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, 1/ 80.

<sup>48</sup> Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 2/166-167; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 78; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/93; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/394; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/322.

<sup>49</sup> Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 1/158-159; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 98; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru e'lâmi'l-nübelâ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), 10/91.



az konuşmaları konusunda nasihatta bulunmuştur. Bu hususu ifade etmesi açısından şu nasihatı dikkat çekicidir: “Konuşman gerektiğinde bile sus! Çünkü insanların çoğu konuştuıkları zaman nâdim olurlar. Sustuğu zaman nâdim olan insan azdır.”<sup>50</sup> İmâm Şâfiî, insanların söz ve hevâ konusunda uğruyacakları akıbetlere dikkat çekerek: “İnsanlar bu hususu bilselerdi aslandan kaçtıkları gibi bunlardan da kaçarlardı, demiştir.”<sup>51</sup> O, sükûtu ihtiyar ederek dilin afetlerinden uzak kalınması gerektiğini ifade ettiği gibi kötü sözlerin işitilmemesi konusunda da sevenlerini uyarmıştır. Ona göre kötü sözü dinleyen, sözü söyleyen gibi sorumlu ve sözün ortağıdır.<sup>52</sup>

Killet-i menâmı yani az uyumayı da hayatında tatbik eden İmam-ı Şâfiî'nin riyâzat konusunda dikkat çektiği bir husus da masiyetten kaçınmak ve mâlâyânîyi terk etmektir. Ona göre bu hususlara dikkat etmek kalbi nurlandır. Uzlet-i enâm yani halvet konusunda da talebelerine: “Size halvet gerekir. Sefih insanlarla beraber olmaktan kaçının” diyerek tavsiyeleri olmuştur.<sup>53</sup>

### 1.2. Zühd Yaklaşımı

İmâm Şâfiî'nin çocukluk ve gençlik yılları yani ilim tahsil ettiği yıllar ailesinin imkânlarının az oluşundan dolayı maddî zorluklar içinde geçmiştir. Tahsil yıllarını tamamlayıp muallimlik mertebesine ulaştıktan sonra hayatında maddî olarak rahatlamalar olsa da zühd anlayışından vaz geçmemiştir. Selâmetin zühdde olduğunu söyleyen İmâm Şâfiî kadına göğsün yakıştığı gibi insana özellikle de ulemaya zühdün daha çok yakıştığını beyan etmiştir.<sup>54</sup>

Dünyâ ve âhiret konusunda tercihi âhiret yönünde kullanan İmâm Şâfiî, dünyaya zâhid âhirete rağıp olanın iki gözünün aydınlık olacağını ifade etmiştir.<sup>55</sup> Kalpte dünya sevgisi ile Allah sevgisinin bir arada bulunamayacağını savunan İmâm Şâfiî bu konuda şunları söylemiştir: “Gönlünde dünya sevgisi ile Allah sevgisini cem ettiğini söyleyen kimse yalan söyler.”<sup>56</sup> Eserlerde beyan edildiğine göre ulema İmâm Şâfiî'nin

<sup>50</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/412.

<sup>51</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/310; Zehebî *Siyeru e'lâmi'l-nübelâ*, 10/18.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/94.

<sup>53</sup> Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/20.

<sup>54</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/171; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/394; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/322; Zehebî, *Siyeru e'lâmi'l-nübelâ*, 10/36.

<sup>55</sup> İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/47.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/94; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/48.

sikalığında, eminliğinde, adaletinde ve zühdünde ittifak etmişlerdir. İmâm Şâfiî, zühd ve takva gibi manevî alanda son noktaya ulaşmış bir şahsiyettir.<sup>57</sup>

İmâm Şâfiî, cömertliği zühdün başı olarak kabul etmiştir. Ona göre bir şeyi çok seven ondan ayıramaz. Cömert olan ve ikramda bulunarak malından ayrılan kimse dünyalığı küçümsediğini ifade etmiştir. Bu husus zühdün hakiki manasını ifade eder. İmâm Şâfiî zühdün kuvvetini Allah'tan havf ve âhiret himmetine bağlamıştır.<sup>58</sup> Bu anlayışa göre âhireti tercih etme ve havf mertebesine göre insanların zâhitlikleri farklılaşır. *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de ifade edildiğine göre İmâm Şâfiî zühdü imanın kemali olarak kabul etmektedir. Ona göre emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker, Allah'ın hududunu muhâfaza, âhirete rağbet, sıdk ve zahitlik imanın kemâlini ifade eder.<sup>59</sup>

İmâm Şâfiî zühdü dünyalıktan tamamen uzaklaşma olarak değil; yeter miktarda istifade etmek olarak algılamıştır. Ona göre dünyadan kifayetten fazlasını talep etmek ceza getirir. Allah bu durumda ehl-i tevhidi cezalandırır.<sup>60</sup>

### 1.3. Takvâ ve Vera' Hassasiyeti

Takvâ ile benzer manaya gelen vera' ıstılahta şüpheli olan şeyleri bile terk etmek anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Kaynaklarda güzel ahlâk ve güzel yaşantıya sahip olduğu vurgulanan İmâm Şâfiî'nin takvâ ve vera' vasıfları özellikle zikredilmektedir.<sup>62</sup> Takvâya sarılmayanın zelil olacağını beyan eden İmâm Şâfiî, bir üst davranış şekli olan vera' hususiyetiyle de temeyyüz etmiştir. Ona göre en zor ameller arasında yalnızken vera' hassasiyetini muhafaza etmek gelmektedir.<sup>63</sup>

Fudayl b. 'İyâd'ın oğlu meşhur zâhitlerden Ebû 'Abîde (ö. 236/850) İmâm Şâfiî'nin meclislerine katılmış ondan istifade etmişti. Ebû 'Abîde bir sözünde İmâm Şâfiî'nin vera' ve diğer meziyetlerini şu şekilde ifade etmiştir:

<sup>57</sup> Hilmîzâde İbrâhim Rifat, *Menâkıb-i Hazret-i İmâm-ı Şâfiî* (Dersaadet/İstanbul: Kütübhane-i cihân şirket-i mürettebiyye matbaası, 1318/1900), 7; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 62.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/96.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/96; ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/47; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, 1/80.

<sup>60</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/169.

<sup>61</sup> Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 87.

<sup>62</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/95, 98; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/301; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/47; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 62; Rifat, *Menâkıb-i Hazret-i İmâm-ı Şâfiî*, 7.

<sup>63</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 392; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1/166.

“İmâm Şâfiî'den daha akıllı, daha fasih ve daha vera'lı bir kimse görmedim.”<sup>64</sup> İmâm Şâfiî'nin kendisinden sonra halef olarak bıraktığı Büveytî,<sup>65</sup> Ebû 'Abîde gibi benzer bir düşünceye sahiptir. O da İmâm Şâfiî'den daha vera'lı bir kimse görmediğini ifade etmiştir.<sup>66</sup> İmâm Şâfiî'ye göre dünya ve âhiret hayrı, şu beş şeyle elde edilir: Bunlar; nefis zenginliği, ezayı ortadan kaldırmak, helal kazanç, takvâ ve Allah'a güven.<sup>67</sup>

#### 1.4. Fütüvvet Anlayışı

*Keşfu'l-mahcûb* adlı eserde İmâm Şâfiî'nin fütüvvet ve vera' vasıflarıyla temeyyüz ettiği beyan edilmektedir.<sup>68</sup> Tasavvufî eserlerde fütüvvet neşvesinde yiğitlik, mertlik, diğergamlık, helal kazanç ve güzel ahlâk gibi bazı hususiyetlerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.<sup>69</sup> *Menâkıbü's-Şâfiî*'de kaydedildiğine göre İmâm Şâfiî fütüvveti hürlerin zinet ve takısı olarak kabul etmiştir.<sup>70</sup>

İmâm Şâfiî'nin fütüvvet neşvesinin temelinde iki hocası Abdullah b. Mübârek ile Fudayl b. 'İyâd'ın etkisini görmek mümkündür. Horasan kökenli her iki şahsiyet, yiğit ve bahadırılıklarıyla temeyyüz etmişlerdir. Kaynaklarda Fudayl ile İbn Mübârek arasında uhuvve/kardeşlik akdinin olduğu belirtilir. Mekke'de fütüvvet konusunda ilk söz söyleyenlerden birisi Fudayl'dır. Fudayl Mekke'de İmâm Şâfiî'nin tasavvufî neşveyle tanışmasında en etkili hocalarından birisidir.<sup>71</sup> İmâm Şâfiî Fudayl'ın sohbetlerine katılmış onun sözlerini beğenmiş ve onun bazı sözlerini de nakletmiştir.<sup>72</sup>

İmâm Şâfiî'nin fütüvvet anlayışı güzel ahlâka dayanır. Hemen hemen bütün kaynaklarda İmâm Şâfiî'nin güzel ahlâkına vurgu yapılmaktadır. İmâm Şâfiî'nin güzel ahlâk anlayışında herkesi razı etmek diye bir gaye söz konusu değildir. O bu konuda şunları ifade etmiştir: “Sen insanların tümünü razı etmeye muktedir olamazsın. Sen Allah'la aranı düzelt insanlara aldırış

<sup>64</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/301; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/312; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275.

<sup>65</sup> Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 166.

<sup>66</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/271.

<sup>67</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/170; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 135; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/20.

<sup>68</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 181.

<sup>69</sup> Ömer Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, trc. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayınları, 1990), 317-318.

<sup>70</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/200.

<sup>71</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/311; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/950; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 62-71.

<sup>72</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/175; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 159, 238.

etme!”<sup>73</sup> İmâm Şâfiî Allah’ın rızasını hedefleyen güzel ahlâkın dünya ve âhiret kusurlarını örteceğini beyan etmiştir. Ona göre tevazu güzel ahlâkın, kibir ise kötü ahlâkın bir göstergesidir. Tevazu muhabbeti, kanaat ise rahatı getirir.<sup>74</sup>

İmâm Şâfiî’nin fütüvvet neşvesinde en önemli hususlardan birisi de helal kazanç ve cömertliktir. Onun bu anlayışında çalışıp kazanmak, maişeti temin etmek ve diğer insanlara da ikram ve cömertlikte bulunmak esastır. İmâm Şâfiî çalışmayıp kendi maişetini temin etmeyen, başkalarına el avuç açan kimseleri eleştirmiş hatta şu sözünüyle onlarla istişare edilmeyeceğini ifade etmiştir: “Evinde unu olmayan kimse ile müşavere etme”<sup>75</sup>

Onun güzel ahlâk ve fütüvvet konusundaki yaklaşımlarının en önemli ayağını cömertlik konusu oluşturur. İmâm Şâfiî’yi tanıyanlar, yanında bulunanlar onun cömertliğine şahit olmuşlardır. Talebelerinden Rebi’ b. Süleymân’ın rivayet ettiği şu olay İmâm Şâfiî’nin gönül zengilliğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. “Rivayete göre İmâm Şâfiî velime yani davet yemeği vermiştir. Ebû Yakûb el-Büveytî, Rebi’ b. Süleymân’a: ‘Otur sen de yemek ye demiş.’ Rebi’: ‘Bana kim izin verdi ki? diyerek bu isteğe olumsuz karşılık vermiştir. Bu sözü işiten İmâm Şâfiî, Rebi’e: ‘Sübhânallah! Bütün malım sana helal olsun’ demiştir.”<sup>76</sup>

Cömertliğini ifade etmek açısından şu olayı da zikretmek yerinde olacaktır: Nocrân’da ki yöneticilik görevinden dolayı on bin dinar kazanan İmâm Şâfiî Mekke’ye gelir gelmez bu paranın hepsini hiç bırakmamak üzere tasadduk etmiştir.<sup>77</sup> Ayrıca kaynaklarda İmâm Şâfiî’nin hamamdan çıktıktan sonra hamamcıya, yere düşen kamçısını veren kimseye kendilerini hayrette bırakacak şekilde çok para verdiği ifade edilmiştir.<sup>78</sup>

İmâm Şâfiî hürriyetin temelinde cömertlik ve takvâyı görmüştür. Ona göre bu iki hususiyet bir şahısta birleştiğinde o kişi hürdür.<sup>79</sup> Yemek yedirmeyi seven, dirhem ve dinar tasaddukunda bulunan İmâm Şâfiî<sup>80</sup> üç ameli en zor amel olarak görmüştür. Bunlardan birisi azlıkta cömert olmak,

<sup>73</sup> Askalânî, *Tevâli’t-te’sîs*, 136.

<sup>74</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfiî*, 2/200, 222, 227; Nevevî, *Tehzîbu’l-esmâ*, 1/80.

<sup>75</sup> Askalânî, *Tevâli’t-te’sîs*, 136.

<sup>76</sup> Askalânî, *Tevâli’t-te’sîs*, 124.

<sup>77</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfiî*, 1/92, 2/168; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 286; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 1/94; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 14/324; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 394.

<sup>78</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfiî*, 2/221; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 1/945.

<sup>79</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfiî*, 2/200, 222, 227; Nevevî, *Tehzîbu’l-esmâ*, 1/80.

<sup>80</sup> Râzî, *Âdâbü’s-Şâfiî*, 93.

diğeri yalnızlıkta vera' sahibi olmak, bir diğeri ise umulan ve korkulan bir kişinin yanında hak sözü söylemek.<sup>81</sup>

### 1.5. Kur'ân ve Sünnete Bağlılığı

İmâm Şâfiî'nin manevî neşvesinin özünü Kur'an ve sünnet bütünlüğü oluşturmaktadır.<sup>82</sup> O erken yaşta Kur'an'ı hıfz etmiş ve başta *Muvattâ* olmak üzere bazı hadis mecmualarını ezberlemiştir. Dinin iki ana kaynağına olan hâkimiyeti onda üst seviyede özgüven oluşturmuştur. Bu manada Beyhakî'nin kaydına göre İmâm Şâfiî, Mekke'de insanlara meydan okuyarak şu şekilde seslenmiştir: "Bana istediğinizi sorun. Size Allah'ın kitabından ve Rasûlullah'ın sünnetinden cevap vereceğim."<sup>83</sup> O, Kur'an ve sünnete dayanmayan konuşmaları ve yaklaşımları hep hezeyan olarak nitelemiştir.<sup>84</sup>

İmâm Şâfiî, esas olanın kendi görüş ve içtihatları değil, Kur'an ve sünnet olduğunu hep vurgulamıştır. Hem hayatta hem de öldükten sonra Kur'an ve sünnete muhalif bir görüşü olursa ondan döndüğünü beyan etmiştir. Talebesi Ahmed b. Hanbel, İmâm Şâfiî'nin Kur'ân ve sünnet konusunda insanların en fakih olduğunu beyan etmiş ve kırk senedir her namazda kendine, anne ve babasına dua ettiği gibi, İmâm Şâfiî'ye de dua ettiğini ifade etmiştir.<sup>85</sup>

İmâm Şâfiî, Kur'an ilimlerinde söz sahibi olduğu gibi Rasûlullah'ın sünnetini bilme konusunda da üstün bir meziyete sahiptir. Ahmed b. Hanbel hadislerdeki nâsîh ve mensûh konusunu en iyi bilen İmâm Şâfiî olduğunu belirtmiştir. Hadise ittiba konusunda çok hassas davranan İmâm Şâfiî kendisine bir soru sorulduğunda bunun cevabını hadislerden tesbit etmiş ve Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu diyerek soruya cevap vermiştir. O: 'Benden işitmeseniz de bütün hadisler benim sözümdür' diyerek hadis konusundaki yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>86</sup>

'Fıkhu'l hadis' konusunda üstün meziyete sahip olan<sup>87</sup> İmâm Şâfiî, hadis rivayetinde 'sadûk' olarak vasıflandırılmıştır. Yahyâ b. Ma'în (ö.

<sup>81</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/397, 398, 411.

<sup>82</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/83; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 177.

<sup>83</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/362; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Mekke: Mektebetü dâri'l-bâz, 1414/1994), 5/212, rivâyet no: 9835.

<sup>84</sup> Zehebî *Siyeru e'lâmi'l-nübelâ*, 10/20.

<sup>85</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/220, 473; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 3/300; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâu'z-zaman*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), 4/164.

<sup>86</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 50, 70; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 4/163.

<sup>87</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/334, 345.

233/848): “Eğer kizb/yalancılık mutlak olarak mübah olsaydı, onun kişiliği yalan söylemesine engel olurdu,<sup>88</sup> diyerek” İmâm Şâfiî'nin yalandan uzak yüce bir şahsiyet olduğunu ifade etmiştir. Irak'ta tesis ettiği ilim halkalarında hadisi ve sünneti öncüleyen yaklaşımından dolayı ‘nâsiru'l-hadis’ olarak isimlendirilmiştir. Onun sayesinde hadis ehli uyanmış ve bu grup kendi anlayışlarını daha rahat ifade etme olanağı bulmuşlardır.<sup>89</sup> *es-Sünen* müellifi Ebû Dâvud (ö. 275/889) İmâm Şâfiî'nin hadis konusunda ciddiliğini şu ifadelerle ortaya koymuştur: “Şâfiî'nin hadis konusunda hata ettiğini bilmiyorum.”<sup>90</sup>

Fikhî mezhep müessisi olmasına rağmen İmâm Şâfiî, kendi görüş ve düşüncelerinin Kur'an ve sünnete aykırı olduğunda onların terk edilmesini istemiş; esas geçerli olanın naslar olduğunu beyan etmiştir. Bu hususu ifade etmesi açısından şu sözü önem arzetmektedir: “Yazdıklarımda sünnete muhalif bir şeyler bulursanız o zaman sünneti kabul edin benim söylediklerimi terk edin. Benim sözlerimi duvara çarpın, atın gitsin!”<sup>91</sup> Kendi sözünün Hz. Peygamber'in (a.s.) sözünün yanında hiçbir değerinin olmadığını ifade eden İmâm Şâfiî, talebelerine hadis ehline yapışmaları konusunda uyarılarda bulunmuş ve: ‘Hadis sahih olduğunda o benim mezhebimdir’ diyerek hadis ve sünnet konusundaki tutumunu açıkça beyan etmiştir.<sup>92</sup>

İmâm Şâfiî sünnetin hükmî değeri açısından (en-Nisâ 4/105)<sup>93</sup> ve (en-Nahl 16/44, 64)<sup>94</sup> âyetlerini delil getirerek Hz. Peygamber'in (a.s.)

<sup>88</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/361; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/276.

<sup>89</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/472; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/344, 357, 363; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 25; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/12.

<sup>90</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 9/113.

<sup>91</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 69; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/389; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/321; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 394; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/276; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/18.

<sup>92</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/321; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 109; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/276-277.

<sup>93</sup> “(Ey Muhammed!) İnsanlar arasında, Allah'ın sana bildirdiği şekilde hükmetmen için bu Kitab'ı sana gerçeğin, hakkın ta kendisi olarak biz indirdik...” Bk. Hasan Tahsin Feyizli, *Fezû'l-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî* (İstanbul/ Server İletişim, 2007), 94.

<sup>94</sup> “...Sana da bu zikri (Kur'an'ı) indirdik ki kendileri için insanlara indirilen şeyi bildirip açıklayasın. Olur ki iyice düşünürler.” Bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 271; “وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً” (Bu) Kitab'ı sana ancak, hakkında ihtilaf ettikleri şeyi kendilerine açıklaman için, bir de inanan bir kavme doğru yol rehberi ve rahmet olsun diye gönderdik.” Bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 272.

hükümlerinin onun Kur'an'dan anladığı hususlar olduğunu beyan etmiştir.<sup>95</sup> Hadis müellefâtında İmâm Şâfiî'nin rivâyet ettiği birçok hadîs yer almaktadır.<sup>96</sup> Bu hadîslerden konuyu fazla uzatmamak açısından üç tanesini sunmak yeterli olacaktır. "Allah bu ümmete ancak zayıf kulların duaları, onların namazları ve ihlâsları sayesinde yardım eder."<sup>97</sup> "Rab olarak Allah'tan, din olarak İslam'dan, nebî ve rasûl olarak Muhammed'den razı olan imanın tadını alır."<sup>98</sup> "İşler gittikçe şiddetlenecek, dünya sırt çevirecek, insanlarda cimrilik artacak, kıyamet ancak insanlardan en kötü olanların başına kopacaktır. Meryem oğlu İsa'dan başka mehdi de yoktur."<sup>99</sup>

### 1.6. Bid'atle Mücadelesi

Sûfiler tasavvufun özünü; Kur'ân ve hadise sınıksız sarılmak, bid'at ve hevâları terk etmek olduğunu ifade etmektedirler.<sup>100</sup> Sûfilere göre bid'ata düşmenin sebebi sünnete uymamak; sünnete uymamanın sebebi de farzı eda etmekten kaçınmaktır.<sup>101</sup> Bid'at; Rasûlullah'ın otoritesinin ortadan kaldırılması ve kişinin kendi arzu ve hevasına göre hareket etmesidir.<sup>102</sup>

İmâm Şâfiî Ehl-i sünnet dışında gördüğü bid'at ehline karşı şiddetli bir mücadele içinde olmuştur. O Kur'an ve sünnette aslı olmayan hususları konuşmayı ve bu konularda münazara etmeyi kerih görmüştür.<sup>103</sup> Sünnî kelâmcılar bid'at ehli tabiriyle Hz. Peygamber (a.s.) ile ashâbın akâid

<sup>95</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Kâhîre: Dâru Tayyibe, 1999/1420), 1/7.

<sup>96</sup> Bkz. Ebû Dâvud, "Talâk", 13, hadis no: 2207 ve hadis no: 2206; İbn Mâce, "Tahâre ve sünenühâ", 51, hadis no: 434; Nesâî, "Cihât", 43, hadis no: 3176; "Umrâ", 45, 51, hadis no: 3880; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/361, 2 /87, 2/461, 3/324, 7/305.

<sup>97</sup> أخبرنا محمد بن إدريس قال حدثنا عمر بن حفص بن غياث عن أبيه عن مسعر عن طلحة بن مصرف عن مصعب بن سعد عن أبيه / أنه ظن أن له فضلا على من دونه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم إنما ينصر الله هذه الأمة بضعيفها بدعوتهم وصلاتهم وإخلاصهم Bk. Nesâî, "Cihât", 43, hadis no: 3176.

<sup>98</sup> حدثنا محمد بن إدريس يعني الشافعي حدثنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد يعني ابن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن عامر بن سعد عن عباس بن عبد المطلب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذاق إبراهيم عن عامر بن سعد عن عباس بن عبد المطلب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذاق Bk. Ahmed b. Hambel, *Müsned*, 1/208.

<sup>99</sup> يونس بن عبد الأعلى يعني الصدفي ثنا محمد بن إدريس الشافعي ثنا محمد بن خالد الجندي عن أبان بن صالح عن الحسن عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزداد الأمر إلا شدة ولا Bk. ابن عيسى بن مريم الدنيا إلا إدبارا ولا الناس إلا شحا ولا تقوم الساعة إلا على شرار ولا مهدي إلا Mâce, "Fiten", 24, hadis no: 4039.

<sup>100</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 86.

<sup>101</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 73.

<sup>102</sup> Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, 239.

<sup>103</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/469-470.

alanında takip ettiği yolun dışında duran Mu'tezile, Şîa, Hâriciyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Râfiziyye gibi mezhep sahiplerini kastederler.<sup>104</sup>

İmâm Şâfiî ehl-i bid'atı bazen 'ehl-i hevâ' bazen de 'ehl-i kelâm' olarak da isimlendirmiştir. Ona göre bid'at, Kur'ân ve sünnete muhalif uygulama ve düşüncelerdir.<sup>105</sup> O, bir kulun şirk dışında bütün günahları işleyerek Allah'a kavuşmasını, ehl-i hevâ olarak Allah'a kavuşmasından daha hayırlı görmüştür.<sup>106</sup> İmâm Şâfiî Râfizîleri ehl-i bid'at olarak kabul etmiştir. O, bütün ehl-i hevânın şehadetini kabul ettiği halde Râfizîleri bunun dışında tutmuştur.<sup>107</sup>

İmâm Şâfiî Mu'tezile ve Cehmiyye'nin görüşlerini savunanları da ehl-i bid'at olarak kabul etmiştir. O Hâricî ve Şîa müntesipleri ile mücadele ettiği gibi ilahi sıfatları reddedip Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri süren Cehm b. Safvân (ö. 128/745), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Mu'tezile taraftarları ile de mücadele etmiştir. Bu mücadelede en önemli konu Kur'ân'ın halkı meselesidir. O, Kur'an'ın mahlûk değil, 'kelâmullah' olduğunu açıkça ifade etmiştir. 'Kur'an mahlûktur' diyenleri küfürle itham etmiştir.<sup>108</sup> İmâm Şâfiî aynı şekilde Allah'ın esmâsının gayr-i mahlûk olduğunu da beyan etmiştir.<sup>109</sup> Ehl-i kelâm olarak kabul ettiği Mu'tezile konusunda sevenlerini şu şekilde uyarmıştır: "Su üzerinde veya havada yürür görseniz bile bunlara inanmayın ve bunlarla konuşmayın."<sup>110</sup> İmâm Şâfiî'nin ehl-i bid'at olarak gördüğü gruplardan birisi de Şîa'dır. Bu konuda hilafet tartışmalarında fazilet bakımından halifelerin sıralamasını Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde olduğunu ifade ederek bu konudaki tavrını net bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>111</sup>

İmâm Şâfiî bid'at ehlinin sözlerini hezeyan olarak kabul etmektedir.<sup>112</sup> Makamına halef olarak bıraktığı talebesi Büveytî'nin şu rivayeti, onun bu konudaki genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Rivayete göre Büveytî üstadı İmâm Şâfiî'ye: 'Rafizî'nin arkasında namaz kılayım mı? diye sorar'.

<sup>104</sup> Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/131.

<sup>105</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/454, 467.

<sup>106</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/452; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/309.

<sup>107</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/468.

<sup>108</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/455; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 148-149; Zehebî, *Siyeru e'lâmi'l-nübelâ*, 10/18.

<sup>109</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbuhû*, 148.

<sup>110</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/453; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 141.

<sup>111</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/432; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 145; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/316.

<sup>112</sup> Askalânî, *Tevâlî't-te'sîs*, 110.



İmâm Şâfiî bu soruya: 'Ne Râfizî, ne Kaderî, ne de Mürcie'nin arkasında namaz kılma diyerek cevap verir.' Büveytî hocasına: 'Onları bana tanı' diye ricada bulunur. İmâm Şâfiî bu isteğe şu şekilde karşılık verir: 'İman kavlı/sözden ibarettir' diyenler Mürcie'dir. 'Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer imam değildir' diyenler Râfizî'dir. 'Meşfeti kendi nefesine verenler' ise Kaderiyye'dir.<sup>113</sup>

### 1.7. Mihne, Sabır ve Temkîn

İmâm Şâfiî hâl ve makamlara ait hususlarda ilk söz söyleyenlerden kabul edilmektedir. Bu durum İhyâu *ulûmi'd-dîn*'deki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Burada geçen kayda göre İmâm Şâfiî ile Abdulkâhir b. Abdülazîz aralarında dostluk olan iki arkadaştır. Vera' hassasiyetiyle bilinen Abdulkâhir, İmâm Şâfiî'ye: 'En üstün olan sabır mı, mihne mi, yoksa temkîn mi?' diye sorar. İmâm Şâfiî bu soruya: 'Temkîn'in nebîlerin derecesi olduğunu diğer sıralamanın da 'mihne' ve 'sabır' şeklinde olduğunu bildirerek' cevap verir. Bu görüşüne, "...İşte bu şekilde Yusuf'u o yerde yerleştirdik..."<sup>114</sup> (Yusuf, 12/21.) ve "...kendisinin derdini kaldırdık ve ona tarafımızdan bir rahmet verdik..."<sup>115</sup> (Enbiyâ, 21/84.) âyetlerini delil getiren İmâm Şâfiî, Allah'ın Hz. İbrahim (a.s.), Hz. Süleyman (a.s.), Hz. Musa (a.s.) ve Hz. Eyyûb'u (a.s.) imtihan ettikten sonra temkîne erdirdiğini beyan etmektedir.<sup>116</sup>

Tasavvufî istilâh olarak temkin; keşf-i hakikinın devam etmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda gönülde devamlı huzur ve agâhlık hâli hâkimdir.<sup>117</sup> Kelâbâzî (ö. 380/990) ise temkîni; Hakk'ı hakiki manada bilmek olarak tarif etmektedir.<sup>118</sup> İmâm Gazzâlî'ye göre İmâm Şâfiî'nin yukarıda zikredilen beyanları, onun sır ve hâllere vâkıf olup, enbiyâ ve evliyânın makamlarını bildiğine dâir delillerden biridir.<sup>119</sup>

### 1.8. Ma'rifetullâh

Hayatını ilme adayan İmâm Şâfiî, dünyada bir kimseye nübüvvetten daha değerli bir şeyin verilmediğini ifade etmiştir. Ona göre nübüvvet

<sup>113</sup> Zehebî, *Siyeru e'lâmi'l-nübelâ*, 10/31.

<sup>114</sup> Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 236.

<sup>115</sup> Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 328.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/98.

<sup>117</sup> Mevlânâ Ali b. Hüseyin es- Sâfi, *Reşahât*, nşr. Naci Bayraktaroğlu ve Nizamettin Arslan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 118.

<sup>118</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1413/1993), 152.

<sup>119</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/98.

mertebesinden sonra en değerli mertebe ilim mertebesidir. İmâm Şâfiî: “Farz ibadetlerden sonra Allah’a yakınlaştıran ibadetlerin en faziletlisi olarak ilim tahsilini görmüştür. O, dünyayı da ahireti de isteyen ilme sarılması gerektiğini beyan etmiştir.”<sup>120</sup> İmâm Şâfiî, ilim tahsilini nafîle namaz kılmaktan daha üstün kabul etmiştir.<sup>121</sup> Ona göre bilgi fayda verdiği sürece ilimdir. Bir şeyin ilim olabilmesi için de hıfzedilmesi gerekir.<sup>122</sup>

İmâm Şâfiî yer yer rakipleriyle münazaralar yapmıştır. O, münazaralarını kendisinin haklı olduğunu ispatlamak için değil, hakikatin ortaya çıkmasına katkı sağlaması için yapmıştır. Rakibinin dilinden hakikatin ifadesi, onun için gönül hoşnutluğu olmuştur. Bu bağlamda o hiçbir kimseyle hataya düşmesini isteyerek münazara yapmamıştır.<sup>123</sup> İmâm Şâfiî sadece kuru, zahirî bilgi ile yetinmemiş, zevkî bilgiyi ifade eden irfanî bilgiye de sahip olmuştur. İmâm Gazzâlî, İmâm Şâfiî’yi yüksek mertebelere erişmiş, ma’rifetullâha ermiş ve âhîret ilimlerine vâkîf bir âlim olarak tavsif etmiştir.<sup>124</sup> İmâm Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*’ında hakiki bilgiye yani ma’rifetullâha ermenin şehâdet âleminden hissî olarak sıyrılıp gayb âlemine açılmakla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ârifler mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselip miraçlarını tamamladıklarında Allah’tan başka hiçbir varlığın olmadığını açık bir müşâhede ile görürler. Bu mertebede Allah’ın vechi dışında her şeyin helak olduğu görülür. Çünkü Allah’tan başka her şey zâtı yönünden sırf ademdir/yokluktur.<sup>125</sup>

Tasavvufî eserlerde ma’rifet; Allah ve onun sıfatları, fiilleri, esmâsı ve tecellileri hakkında kişisel manevî zevkle doğrudan elde edilen bilgi olarak tarif edilmektedir. Bu husus, Allah’ın kuluna verdiği bir nur bir lütuftur. Sûfiler Allah’ın sadece akılla bilinmesini yetersiz görürler. Onlara göre Allah’ın hakiki manada bilindiği yer kalptir. Kalbe ma’rifet girdiği zaman, kalb nurlanır, aydınlanır ve onun ışığıyla irfan ehli hakikati seyreder ve safâ bulur.<sup>126</sup>

<sup>120</sup> Beyhakî, *Menâkibü’s-Şâfiî*, 2/139-140.

<sup>121</sup> Beyhakî, *Menâkibü’s-Şâfiî*, 2/138; Râzî, *Âdâbü’s-Şâfiî*, 72; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 14/ 27.

<sup>122</sup> Beyhakî, *Menâkibü’s-Şâfiî*, 2/149; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi’s-Şâfiî*, 1/20.

<sup>123</sup> Beyhakî, *Menâkibü’s-Şâfiî*, 1/173-177; Râzî, *Âdâbü’s-Şâfiî*, 68; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/383; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 392; Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 2/161.

<sup>124</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 1/ 99.

<sup>125</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, nşr. Ebu’l-‘Alâ ‘Affî (Kahire: el-Mektebetü’l-‘Arabiyye, 1383/1964), 55.

<sup>126</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 69.

İmâm Şâfiî ma'rifetullâha ermek yani Allah'ın kalbi açıp nurlandırması için kulun mâlâyâniyi terk etmesini gerekli görür. Ona göre ma'rifetullâha ermede günahlar ve masiyet engel teşkil etmektedir. Bu bağlamda kulun günahları terk etmesi ve masiyetten uzaklaşması gerekir.<sup>127</sup> İmâm Şâfiî'nin bu görüşünün temelinde üstadı İmâm Mâlik'in kendisine yaptığı şu ikaz yer almaktadır: 'Allah senin kalbine bir nur atmıştır. Bu nuru masiyetle söndürme.'<sup>128</sup> İmâm Şâfiî ma'rifetullâhın meskeni olan kalbin açılması ve oranın hikmetle rızıklandırılması için halveti, az yemeyi, sefîh kimselerle oturup kalkmayı terk etmeyi ve insaf ve edep sahibi olmayan ulemaya da buğuz etmeyi şart koşar.<sup>129</sup>

Tasavvuf alanının en etkili şahıslarından Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) İmâm Şâfiî'yi ma'rifetullâha ermiş Hakk'ın lisanı ile konuşan Allah'ın vechine talip bir şahıs olarak tavsif etmektedir.<sup>130</sup> Kalp esrarına vâkıf olan İmâm Şâfiî; ilim, itaat ve sır olmak üzere üç hususa dikkat çekmektedir. Ona göre ilim esas alınarak Allah'a itaat edildiğinde bâtinî bir idrak gücü olan 'sır' aktif hale gelir ve bu sırrın idrak ettiği bilgi o kimseye fayda verir.<sup>131</sup> Eserleri ma'rifet içeren İmâm Şâfiî<sup>132</sup> dünya kirlerinden uzak kalarak kalp tasfiyesinin yapılmasını önemli görmektedir. O, ilmi sadece Allah rızası için talep etmiş, hakikat ve ma'rifet talebinde hep ihlası ön planda tutmuştur. İmâm Gazzâlî'ye göre İmâm Şâfiî'nin Kur'an okuduğunda veya dinlediğinde düşüp bayılması, onun havfına ve zühdüne delildir. Bu zühd ve havf da ancak ma'rifetullah ile elde edilen bir husustur.<sup>133</sup>

### 1. 9. Ru'yetullâh

Tasavvufun kaynak eserlerinden *et-Ta'arruf* adlı eserde kaydedildiğine göre sûfiler, Allah'ın âhirette gözle görüleceği hususunda ittifak etmişlerdir. Onlar mevcûd/var olanın görülmesini aklen câiz olarak görürler. Aklen câiz olarak gördükleri gibi (el-Kıyâme 75/22-23.) ve (el-Mutaffifin 83/15.) âyetlerini delil getirerek naklen de vâcib görürler. Sûfilerin müttefik olduğu bir husus da Allah'ın dünyada ne göz ne de kalble görülemeyeceği hususudur. Onlara göre ru'yetullah ihsanın ve nimetlerin en son noktasıdır. Bu ikrama da mekânların en üstünü olan cennette nâil olunur. Dünyada ru'yetullahın imkânsız oluşuna diğer bir gerekçe de

<sup>127</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/171.

<sup>128</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/104.

<sup>129</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/172.

<sup>130</sup> Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 101.

<sup>131</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/97-98.

<sup>132</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/270, 2/248.

<sup>133</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/96-99.

dünyanın fâni oluşudur. Bu bağlamda bakî olan Hak'ın fâni bir âlemde görülmesi mümkün değildir.<sup>134</sup>

İmâm Şâfiî "Hayır! (Dahası var); muhakkak ki onlar, Rab'lerinden (Rab'lerini görmekten, rahmetine ermekten) elbette mahrumdurlar." (el-Mutaffifîn 83/15.)<sup>135</sup> âyetini delil getirerek ru'yetullâhın vukuunu savunmuştur. Ona göre Allah'ın kızmasından dolayı bazı insanların perdelendiğini ifade eden bu âyet, Allah'ın rızâsı hâlinde ise Allah'ın görülebileceğine delildir. Talebesi İsmail b. Yahyâ el-Müzenî'ye göre İmâm Şâfiî bu âyeti delil getirerek kıyamet günü evliyânın Allah'ın kendini nasıl vafettiyse o şekilde göreceğini ifade etmektedir.<sup>136</sup>

*Menâkıbü's-Şâfiî*'de kaydedildiğine göre İmâm Şâfiî ru'yetullâhın dünyada değil âhirette vuku bulucağını beyan etmektedir. Onun şu sözü bu konuda en küçük bir tereddüt taşımadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir: "Allah'a yemin olsun ki! Muhammed b. İdrîs âhirette Rabbini görmesi husûsunda tam iman etmemiş olsaydı, O'na dünyada hiçbir zaman ibadet etmezdi."<sup>137</sup>

### Sonuç

Ulema tarafından ikinci asrın müceddidliğine layık görülen İmâm Şâfiî fikhî görüşleriyle geniş bir Müslüman topluluğunun teveccühünü kazanmıştır. İmâm Şâfiî zâhirî ilminin yüksekliğiyle temeyyüz ettiği gibi manevî ilminin yüksekliğiyle de temeyyüz etmiştir. Bu bağlamda Ebû Nu'aym İsfahânî, Hücvirî, Gazzâli ve İbnü'l-Arabî gibi tasavvuf alanının etkili kalemleri İmâm Şâfiî'yi velâyetin yüksek mertebelerine sahip bir şahsiyet olarak kabul etmişlerdir. Ma'rifetullah, muhabbetullah ve âhireti tercih etme gibi hususlardaki yaklaşımlarından dolayı İmâm Şâfiî'yi seçkin ve özel kullar arasında zikretmişlerdir.

İmâm Şâfiî'nin manevî neşvesinin temelinde Rasûlullah'a tam bir ittibâ yer almaktadır. O, sâhip olduğu hadis ve sünnet doğrultusunda ve tahsil ettiği ilmin rehberliğinde manevî hayatını tanzim etmiştir. Rasûlullah'ın rehberliğine dayanmayan ilim ve hikmetten uzak şekilci tasavvuf anlayışlarına da ciddi eleştiriler getirmiştir. Dinin özünden uzak şekilci sûfi anlayışları eleştiren İmâm Şâfiî ilim, hikmet ve zühd temelli tasavvuf anlayışlarını da hep takdir etmiştir.

<sup>134</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 44-46.

<sup>135</sup> كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 587.

<sup>136</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/419-420; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/313.

<sup>137</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/419; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 2/81.

İmâm Şâfiî'nin hâl ve makamlara ait hususlarda ilk söz söyleyenlerden birisi olduğu görülmektedir. Bu yönüyle tasavvufun müstakil olarak bir ilim hâline gelmesinde etkisi olan öncü isimlerdendir. Manevî neşvesinin oluşmasında Horasan menşeli Abdullah b. Mübârek ve Fudayl b. 'Iyad ön plana çıkmaktadır. Fütüvvet anlayışının temelinde bu iki üstadının etkisini göz ardı etmemek gerekir. Fütüvvet anlayışının gereği olarak atıcılığa ve biniciliğe özel bir ilgi duymuştur. O ilim ve ibadet temelli, helal lokmayı, cömertliği ve güzel ahlâkı önemseyen bir din ve tasavvuf anlayışını benimsemiştir.

Nefis tezkiyesine önem veren İmâm Şâfiî, nefisini tezkiye edip koruyamayan kimsenin amelinin kendisine fayda vermeyeceği görüşündedir. Onun manevî hayatının özünü Kur'an ve sünnet bütünlüğü oluşturmaktadır. O, Kur'an ve sünnet temelli bir din ve tasavvuf yaklaşımını benimsemiştir. O, Ehl-i sünnet dışında gördüğü bid'at ehline karşı şiddetli bir mücâdele içinde olmuştur.

### Kaynakça

- Askalânî, İbn Hacer. *Tevâli't-te'sîs li me'âli Muhammed b. İdrîs*. Thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Menâkıbü's-Şâfiî*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 10 cilt. Mekke: Mektebetü dâri'l-bâz, 1414/1994.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd. 14 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. Trc. Lâmiî Çelebi. Nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. 4. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Dekar, Abdülğani. *el-İmâmü's-Şâfiî*. 6. Baskı. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 1417/1996.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Mealî*. 4. Baskı. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 9 cilt. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. Nşr. Ebu'l-'Alâ 'Affî. Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1383/1964.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmi'u'l-usûl*. Mısır: y.y., 1298/1880.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. Nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşş*. Nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-'Amravî, 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-fikir, 1415/1995.

- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-'Uzle ve'l-İnfirâd*. Thk. Hasan Âl-i Selmân. Riyâd: Dârü'l-vatan, 1417/1997.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Evliyâ*. Thk. Muhammed Said b. Besyûnî Zağlul. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-sekâfiyye, 1413/1993.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'u'z-zaman*. Thk. İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Thk. Es-Seyyid Şerafüddin Ahmed. 9 cilt. Kâhire: Dârü'l-fikir, 1395/1975.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Kâhire: Dâru hecr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 3. Baskı. 8 cilt. Kâhire: Dâru Tayyibe, 1999/1420.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. Enver el-Bâz Âmir el-Cezzâr. 37 cilt. Mısır: Dârü'l-vefâ, 1426/2005.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şemseddîn, Muhammed Ali. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebû'l-Ferec. *Sifatü's-safve*. Nşr. Hâlid Mustafâ Tarrûsî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1433/2012.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*. Thk. Ahmed b. Süleyman, Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 5 Cilt. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-fikir, 1416/1996.
- Kazvînî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*. Thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân. 4 cilt. Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmîyye, 1428/2007.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Küçük, Raşit. "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim. *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbhuhû*. Thk. Abdülğânî Abdülhâlık. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Rıfat, Hilmîzâde İbrâhim. *Menâkıb-i Hazret-i İmâm-ı Şâfiî*. Dersaadet/İstanbul: Kütübhaneye-i cihân şirket-i mürettebiyye matbaası, 1318/1900.

- Sâfi, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. *Reşahât*. Nşr. Naci Bayraktaroğlu ve Nizamettin Arslan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Sübkî, Tâcüddîn b. Alî. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulû. 10 cilt. Kâhire: Hecer, 1413/1992.
- Sühreverdî, Ömer. *Tasavvufun Esasları*. Trc. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayınları, 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Tabakâtü's-sûfiyye*. Thk. Nûreddîn Şûreybe. 4. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Velîler Ansiklopedisi et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Trc. Abdülkadir Akçiçek. 4 cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1407/1986.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru e'lâmi'l-nübelâ*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. Nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

MU'TEZİLE'DE ÇOCUKLARIN DİNÎ KONUMU

RELIGIOUS POSITION OF CHILDREN IN MU'TAZILAH

**Doç. Dr. İbrahim BAYRAM**

ibrahim.bayram@gop.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4752-0447

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Kelam Ana Bilim Dalı

Tokat/Türkiye

**Atıf@** Bayram, İbrahim. "Mu'tezile'de Çocukların Dinî Konumu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 209-250

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 19 Ekim 2019 / 19 October 2019

**Kabul Tarihi / Accepted** : 14 Haziran 2020 / 14 June 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020

**Sayı – Issue** : 43

**Sayfa / Pages** : 209-250

**DOI** : 10.30623/harranilahiyatdergisi.634863



**Öz**

Temel İslam bilimlerinde farklı boyutlarıyla ele alınan çocuk konusu, kelâm alanında da inceleme konusu edilmiş, bu hususta onların teklife muhatap oldukları zaman dilimi, dünyada karşılaştıkları sıkıntıların durumu ve ahiretteki konumları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu mesele etrafında adalet ilkesine bağlı olarak görüş bildiren Mu'tezile, buluş şartı aramadan onların akıllarının kemale ermesini teklif için yeterli görmüş, masumiyetlerine karşı dünyada çektikleri acıları ise ahirette alacakları bedel ve/veya diğer insanlara ibret aracı olmaları üzerinden izah etmiştir. Sorumluluk çağına gelmemiş ferdin azaba uğratılmasının zulüm olacağını düşünen fırka, bu bağlamda çocukların ahirette cehenneme gitmeyeceklerini savunmuş, bu konuda mümin yahut müşrik çocuğu ayırımı yapmamıştır. Ancak sorumluluk çağının buluşdan önceki temyiz dönemiyle başlayabileceği görüşünü savunmaları Mu'tezilî alimleri çocukların azaba uğratılmayacağı şeklindeki düşüncelerinin bir yönüyle daha katı bir hale bürünmesine/dönüşmesine neden olmuştur. Kimi Mu'tezile kelamcılarının farklı yaklaşımlar da sergiledikleri bu konuda ortaya atılan hiçbir görüş eleştiriden kurtulamamış, bu manada onların başka mezheplerin görüşlerine yaptıkları tenkitlerin bir benzeri kendi fikirlerine karşı da yöneltmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Mu'tezile, Çocuk, Teklif, Elem, İvaz, İbret.

**Abstract**

The subject of child, which is studied through different dimensions in Basic Islamic Sciences, has also been examined in the field of Kalam. In these studies, the time period in which they are being held responsible for their deeds, the situation of the troubles they face in the world, and their position in the hereafter have been examined. Expressing an opinion on this subject under the principle of Justice, Mu'tazila argue that, regardless of puberty, maturity of mind is enough to hold children responsible. They also suggest that the suffering they have in the world despite their innocence accounts for the award they will receive in the hereafter or is regarded as a means of admonition to other people. Thinking that punishing an individual who has not reached the age of accountability will be cruelty, the sect argue that all children do not go to Hell in the hereafter, without differentiating between the child of the believer or the polytheist. However, the belief that the age of responsibility may begin with the period of pre-puberty causes the Mu'tazilah scholars to become more rigid in their thinking that children are not punished. All of the opinions that many Mu'tazila theologians express on the issue via different approaches receive criticism. In this sense, they get the same criticism as they direct against the views of some other sects.

**Keywords:** Mu'tazilah, Child, Responsibility, Suffering, Award, Admonition.

### Giriş

İnsanoğlunun geleceğini şekillendirmede çok önemli bir işleve sahip olan çocuklar hakkında dinî ve beşerî sistemler insanî, ahlakî ve hukukî birçok ilke ve hükümler ortaya koymuştur. İslam dini de onların hukukunu koruyarak, masumiyetlerini ortadan kaldıracak her türlü tutum ve anlayışa engel oluşturacak bir tavır sergilemiştir. Bu ilahî dinin müntesipleri olarak söz konusu yaklaşımı teyit etmeye çalışan fukaha da aynı zaviyeden çocukların konumunu tayin etmiş ve ilgili ahkâmı dile getirmişlerdir. Bu minvalde daha çok kelâm, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis ve furû-i fıkıh gibi temel İslâm bilimlerinin konuları arasında kendisine yer bulan çocuk,<sup>1</sup> kimi zaman da İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*<sup>2</sup> ve Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn* adlı çalışmalarında örneği görüldüğü üzere müstakil bir eser altında inceleme konusu edinilmiştir.<sup>3</sup>

Çocuklarla ilgili ahkâmın ele alındığı eserlerde konuyla ilgili “sabî, sagîr, tıfl, veled, zürriyet, akıl-âkil ve bulug” gibi kavramlar kullanılmıştır.<sup>4</sup> Kur’ân’da da, diğer anlamlarının yanında “tıfl” (el-Hacc 22/5; en-Nûr 24/31, 59; el-Mü’min 40/67) ve “sabî” (Meryem 19/12, 29) kelimeleri çocuk manasını karşılamak üzere kullanılarak<sup>5</sup> kendisiyle ergenlik çağına ulaşmamış birey kastedilmiştir.<sup>6</sup> Bu ilahî kitapta ayrıca muhtelif meseleler etrafında “ibn, veled, gulâm, sagîr, zürriyet, hafede, ehl, âl ve yetîm” gibi kavramlar çocukları ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Temel olarak dört evre üzerinden ele alınan insan hayatı cenin dönemi bir tarafa bırakılacak olursa, ikinci ve üçüncü aşamaya tekabül eden çocukluk devresinin ilki, doğumdan temyiz çağına kadar sürmekte, ikincisi ise temyiz döneminden bulug vaktine kadar uzanan bir zamanı

<sup>1</sup> Mustafa Akçay, *İslam Düşüncesinde Çocukların Dinî Konumu* (İstanbul: Işık Yayınları, 2014), 9.

<sup>2</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*, thk. Osman b. Cum'a Dumayriyye (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1431).

<sup>3</sup> Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, “Ahvâlü etfâli'l-müslimîn”, *Resâilü'l-Birgivî*, thk. Ahmed Hadi el-Kassar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011).

<sup>4</sup> Akçay, *İslam Düşüncesinde Çocukların Dinî Konumu*, 14-21.

<sup>5</sup> Hayati Hökelekli, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/355.

<sup>6</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgib İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1430/2009), 475, 521.

<sup>7</sup> Hökelekli, “Çocuk”, 8/355.

kapsamaktadır.<sup>8</sup> Usulcülerin buluş çağından sonraki dönemi de kuşatır şekilde dört aşama üzerinden bireylerin vücûb ve eda ehliyetine dair konularını ortaya koyarken ele aldıkları çocuk meselesini, kelimciler iman ile mükellef olma zamanları bakımından incelemişlerdir. Bu bağlamda çocukların imanla mükellef olup olmadıkları hususunun dışında onların masumiyetlerine rağmen dünyada çeşitli acılara maruz kalmalarının anlamı ve ahirette karşılaşacakları muamele gibi meseleleri tetkik etmişlerdir. Bu noktada kimi zaman ortak bir çizgide buluşan kelimciler, kimi zaman ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Çocuk meselesinin itikâdî boyutunu ilgilendiren konular hakkında fikir beyan eden ekollerden biri de Mu'tezile mezhebi olmuştur. Belirlemiş oldukları beş temel ilke üzerinden kelâmî meselelere yaklaşan bu akılcı fırka, konuyu adalet ilkesi çizgisinde ele almış, diğer mezheplerde olduğu gibi bu hususta kimi zaman aynı görüşleri paylaşırken, bazı konularda da farklı görüşleri benimsemişlerdir. Günümüzde Mu'tezile'nin görüşlerini daha çok Kadı Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025) eserlerinden hareketle tespit etmek mümkündür. Kadı Abdülcebbâr, bazen çocuklarla ilgili müstakil bir başlık açarken kimi zaman da diğer ana mevzular etrafında meseleye dair görüş bildirmiştir. Bu manada ilkinde örnek olarak, *el-Muhtasar fî-usûli'd-dîn* isimli eserinde "Ta'zîbü'l-etfâl" başlığını kullanırken,<sup>9</sup> *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı çalışmasında ise "etfâlu'l-müşrikîne lâ yuazzebûne bi zünûbi âbâihim" şeklinde bir başlık tercih etmiştir.<sup>10</sup> Böyle özel bir başlık halinde incelenmeyen çocuklarla ilgili diğer itikâdî ahkâm ise "elemler", "hüsün-kubuh", "salah-aslah" ve "lütuf" gibi konuların içerisinde ele alınmıştır. Sonuç itibarıyla hangi şekilde incelenirse incelenirse temelde çocuklarla ilgili itikâdî konular adalet ilkesi üzerinden değerlendirilmiştir. Nitekim Kadı Abdülcebbâr'ın bu ilkenin anlaşılması için bilinmesi gereken öncülleri sayarken bu öncüllerin içerisinde Allah'ın günahı olmayan kişiye veya başkasının günahı nedeniyle bir ferde ebeveyni kâfir olan bir çocuğa azap etmemesi maddesini zikretmesi bu hususu teyit etmektedir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrâhim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 298-300.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed 'îmâra (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1998), 1/251.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 477.

<sup>11</sup> Kadı Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", 232.

Aslında günümüzde içinde Mu'tezile'nin çocuklarla ilgili konulara bakışının da yer aldığı birtakım çalışmalar kaleme alınmıştır.<sup>12</sup> Ancak bu çalışmalarda, diğer itikâdî mezheplerin yaklaşımlarına da yer verilmesi itibariyle Mu'tezile'nin görüşleri derinliğine incelenememiş, konunun akışı itibariyle bu akılcı fırkanın düşüncesine yönelik tepkilere de çok fazla temas edilememiştir. Bu makalede ise Mu'tezile mezhebinin hem konuyla ilgili düşünceleri imkân ölçüsünde daha derin bir şekilde ele alınmış, hem de bu anlayışa yönelik eleştiri ve cevaplar tetkik edilmiştir. Bu bağlamda çocukların imanla mükellef olma zamanları, dünyada musibetlere uğramalarının hükmü, ahiretteki konumları ve Allah'ın zulme kudreti olup olmaması üzerinden onların haksızlığa uğrama durumları Mu'tezilî fikirler ekseninde incelenmiştir. Burada Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce onların konumunu tespit etmek ve durdukları yeri belirlemek açısından diğer mezheplerin yaklaşımlarını da ortaya koymak meseleyi anlamak açısından faydalı olacaktır.

### 1. Çocuklar Hakkında İtikâdî Fırkaların Temel Görüşleri

Akletme yetisine sahip olmayan çocuğun hiçbir şekilde iman ve ibadet gibi emirlerle sorumlu olmadığı hususunda genel bir ittifak olmakla birlikte akletme yetisine sahip çocuğun iman ile mükellef olması hususunda ihtilaflar vardır. Bu noktada kaynaklarda âkil olan çocuğun imanla sorumlu olduğunu savunan Mu'tezile'ye karşın, Eş'arîler'in sorumluluk bir tarafa onun imanını bile geçerli kabul etmedikleri, Mâtürîdîler'in ise bu imanı sahih gördükleri belirtilir.<sup>13</sup> Eş'arîler, imanın sahih olacağı zaman dilimi olarak aklın kemale erme (aklî olgunluk) vaktini gösterirken, onun vacip olacağı ânı ise akıl ve buluğun birleşmesi şeklinde tayin ederler.<sup>14</sup> Bu konuda aksi düşüncede olan Mâtürîdîler, Hz. Ali'nin çocuk yaşta gerçekleştirdiği imanın sıhhatinden istidlalde bulunurlar. Öte yandan İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944)<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Mustafa Akçay, *İslam Düşüncesinde Çocukların Dinî Konumu* (İstanbul: Işık Yayınları, 2014); Harun Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu = Responsibility of Children in the World and the Hereafter", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 37-60.

<sup>13</sup> Muhammed b. Süleyman el-Halebî er-Reyhâvî, *Nühbetü'l-leâli li-şerhi bed'i'l-emâlî* (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 1412/1991), 92.

<sup>14</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 256.

<sup>15</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1422/2001), 205; Ebû Muhammed Nûreddîn es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969), 150; Muhibbullâh b. Abdîşekûr el-Bihârî, *Müsellemu's-sübût* (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyeti'l-Misriyye, 1326), 1/107.

ve Hanefîler'in Irak kanadını temsil eden ulemanın büyük çoğunluğu, Allah'ı bilmesine imkân sağlayacak şekilde istidlal yapan çocuğa imanı vacip görürler. Ancak onların içerisinde buluğdan önce çocuğa hiçbir şeyin zorunlu olmadığı fikrini savununlar da vardır.<sup>16</sup> İbn Teymiyye de (öl. 728/1328), Hanefîler'in temyiz çağındaki çocuğu iman ile yükümlü tuttukları ifadesiyle ilgili bilgiyi teyit eder.<sup>17</sup> Kerrâmiyye mezhebi ise "elest bezmi"ne atıfla mümin yahut kâfir çocuğunun mutlak şekilde iman üzere olduğunu savunurlar.<sup>18</sup> Şia ise, Allah'ı ve bilinmesi gereken ana düsturları itiraf eden çocuğu mümin görürken, bu itiraf öncesi ölen çocuğun mümin ve kâfir olmadığı gibi azaba da müstahak bulunmadığını ifade eder.<sup>19</sup> Bu noktada Şia'nın önemli âlimlerinden Şeyh Müfîd (öl. 413/1022), çocukların ahirette cennet ehlinin hizmetkârı olacaklarını, ancak tabiatlarına yerleştirilen özellikten ötürü bundan hiçbir meşakkat duymayacaklarını söyler.<sup>20</sup>

Mu'tezile'nin uzun uzadıya görüş beyan ettiği çocuğun dünyevî eleme maruz kalması konusu diğer itikâdî fırkalar tarafından da ele alınır. İmâm Eş'arî (öl. 324/935-36), çocukların yaşadığı dünyevî sıkıntıları, ilahî kudret açısından değerlendirip caiz görürken, acıların karşılığında uhrevî ivazı/bedeli şart koşan Mu'tezile'ye tepki gösterir.<sup>21</sup> Bu doğrultuda ilahî fiilleri, aklen tespit ettikleri hüsün-kubuh çerçevesinde ele alan Mu'tezile mezhebinin görüşünü reddeder. Çocuğa yönelik elemi ivaz şartı ile kabul eden Mu'tezilî anlayışa karşı çıkan Mâtürîdî kelamcı Ebû'l-Muîn en-Neseî de (öl. 508/1115), bu fikrin eleştirisini yapar ve onun açmazlarına işaret eder. Onların bu meseleyi temellendirmeye çalıştıkları salah-aslah anlayışı ile Allah'ı, fiilinde ihtiyarı olmayan, zorunlu bir varlık konumuna getirdiklerini kaydeder.<sup>22</sup>

Mümin çocuklarının uhrevî akıbeti hakkında da çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Bunların bir kısmı sadece imkân açısından aktarılır. Örneğin İmâm

<sup>16</sup> Sâbûnî, *Kitâbü'l-bidâye*, 150; Reyhâvî, *Nühbetü'l-leâli*, 92.

<sup>17</sup> Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), 8/427.

<sup>18</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257.

<sup>19</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 260.

<sup>20</sup> Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfîd, *Tashîhu itikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergahî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1413), 117.

<sup>21</sup> Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 193-195.

<sup>22</sup> Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Neseî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs; el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1432/2011), 2/1018-1026.

Eş'arî, Allah'ın ahirette çocuklara acı yaşatmasının imkân dâhilinde bulunduğunu, böyle bir iş yaptığında, O'nun adaletine hâlel gelmeyeceğini belirtir. Cenâb-ı Hakk'ın yapacağı herhangi bir işi gerçekleştirmesinin kötülük oluşturmayacağını ise O'nun her şeye malik olup üzerinde bir güç bulunmaması ile açıklar.<sup>23</sup> Öte yandan genel anlamda onların cennete gideceği hususunda Ehl-i sünnetin icmaı<sup>24</sup> yahut bu düşüncenin onların çoğunluğunun ortak görüşü olduğu<sup>25</sup> yönünde ifadeler kullanıldığı gibi, bu konuda balığ müminler gibi kesin bir hüküm verilemeyeceği şeklinde görüşler de ileri sürülür. Onların cennetlik olduğunu kabul edenler, “*İman edip zürriyetleri de iman ile kendilerine tâbi olanlar (yok mu?); işte biz, onların nesillerini de kendilerine kattık*”<sup>26</sup> ayetini delil olarak kullanırlar. Bu konuda kesin bir hüküm verilmemesi (tevakkuf) gerektiğini söyleyen kesim ise, Hz. Âişe'nin Ensar'dan bir Müslümanın ölen çocuğu için “cennet serçelerinden bir serçe” şeklinde yaptığı nitelemeye Hz. Peygamber'in belki de öyle olmayabileceği suretinde verdiği cevaptan<sup>27</sup> istidlalde bulunurlar. Ancak bu son görüş çok da rağbet görmemiştir.<sup>28</sup>

Müşrik çocuklarının ahiretteki durumuna dair ise birbiriyle taban tabana zıt birtakım fikirler ileri sürülmüştür. Bu konuda Hâriciyye'nin sert tabiatları ve katı dindarlıklarıyla temayüz eden Ezârika kolu, onların müşrik olup, babalarıyla ebedi azaba uğrayacaklarını savunurlar. Kendilerine muhalif olan Müslümanların çocuklarını da aynı kefeye koyan fırka, sadece kendi fikirlerini paylaşan babanın çocuğunu cennetlik görürler.<sup>29</sup> Buna karşılık Hâricîlerin Meymûniyye ve Necedât fırkası ile<sup>30</sup> Kerrâmiyye mezhebi ise çocukların cennetlik olduğunu söylerler.<sup>31</sup> Çoğunluğun görüşünün bu

<sup>23</sup> Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tlk. Hammûde Gurâbe (Kahire: Matbaatü Mısır, 1955), 116-117.

<sup>24</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 261; Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî, “Ahvâlü etfâli'l-müslimîn”, *Resâilü'l-Birgîvî*, thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 105.

<sup>25</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 239.

<sup>26</sup> et-Tûr 52/21.

<sup>27</sup> Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kader”, 31; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Sünnet”, 17.

<sup>28</sup> Birgîvî, “Ahvâlü etfâli'l-müslimîn”, 105-106.

<sup>29</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 259.

<sup>30</sup> Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî, *el-Hûru'l-în*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1948) 256.

<sup>31</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 259.

yönde temerküz ettiğini belirten İbn Hazm da (öl. 456/1064) bu fikri benimsediğini kaydeder.<sup>32</sup>

Müşrik çocuklarının akıbetlerine dair hadislerdeki bilgi farklılığından ötürü Ehl-i sünnet uleması arasında ihtilaflar dikkat çeker. Bu manada onların cehennemdeki çılgınlıklarından bahseden rivayet olduğu gibi, cennet ehline hizmet edecekleri ve nihayet ateşe girme emrine muhalefet edenlerinin cehenneme, uyanlarınsa cennete konulacağı yönünde rivayetler de vardır.<sup>33</sup> Bu meseleyle ilgili olarak Selefiyye ulemasının kendi içerisinde farklı görüşlere meylettikleri görülür. Örneğin İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) onların cennete, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066) ise cehenneme gideceğini savunur. İbn Teymiyye ise, Ahmed b. Hanbel'in de (öl. 241/855) aynı fikri paylaştığı iddiasıyla onlar hakkında hüküm vermemenin en doğru yol olduğunu söyler.<sup>34</sup> İbnü'l-Vezîr, (öl. 840/1436) Allah'ın o çocukların akıllarını kemale erdirip arasatta (kıyamet günü insanların sorgu için toplanacağı yerin adı) onları imtihana tabi tutacağı, buna göre ilahî ilimde saîd (Allah katında makbul olan) olanların kendilerine yönelik ateşe girme emrine itaat ile cennete gidecekleri, O'nun ilminde şaki (günahkâr, bedbaht) olanların ise ilgili emre karşı gelerek cehenneme atılacakları şeklinde de bir görüşün bulunduğunu kaydeder.<sup>35</sup> İbnü'l-Vezîr'in isim zikretmeden aktardığı bu görüşün bir benzeri İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından da dile getirilir.<sup>36</sup>

Bu konuda Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî anlayışın temsilcileri tarafından da fikirler ortaya konulmuştur. Bu manada Eş'ariyye mezhebinin kurucusu İmam Eş'arî, müşrik çocuğunun akıbeti hakkında tıpkı fasık müminin durumunda olduğu üzere tevakkuf edilmesi görüşünü savunur.<sup>37</sup> Bu konuda İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) dediğine bakılacak olursa Ebû Hanife de (öl.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, ts.), 4/60.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 261. İlgili rivayetlerin kaynakları yeri geldikçe metin içinde aktarılacaktır.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, 8/435.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *Îsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 340.

<sup>36</sup> Yûsuf Şevki Yavuz, "Çocuk (Kelam)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/360.

<sup>37</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 146.

150/767) aynı fikri benimser.<sup>38</sup> Ancak Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise (öl. 493/1100), mümin ve müşrik çocukları hususunda Ebû Hanife'nin tevakkuf ettiği şeklindeki ifadenin onun gençlik dönemine ait olduğunu, onun daha sonra bu fikirden döndüğünü belirtir. Pezdevî ayrıca konuyla ilgili müşrik çocuklarının cennet ehlinin hizmetkârı olacakları ve a'raf ehlinde bulunacakları gibi muhtelif görüşlerin de ortaya atıldığını söyler.<sup>39</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki bu konuda müşrik çocuklarının akıbetine dair mezhepler arasında farklılıklar olduğu gibi, aynı mezhebe mensup kişiler arasında dahi ihtilaflar bulunmaktadır.

## 2. Çocuklarda Dinen Sorumluluk Gelişimi

Mu'tezile'nin çocukların imanla mükellef olup olmadıkları hususundaki görüşlerine geçmeden önce burada kısaca onların hak ve sorumluluklarına dair fıkıh usulü kitaplarında ehliyet ile alakalı olarak yapılan tarif ve tasniflere değinmek uygun olacaktır. Buna göre kişinin ilzam ve iltizama yani, başkasına ait kimi hakları kabul ve ikrarın yanında kendisinin de başkası karşısında birtakım haklara sahip olması manasında kullanılan ehliyet, vücûb ve eda şeklinde iki kısma ayrılır.<sup>40</sup> İlki, kişinin haklara sahip olup borç altına girebilmesi, ikincisi ise hukuki olarak geçerli fiiller inşa edebilmesi anlamına gelir.<sup>41</sup> Kendi içinde nakıs ve tam şeklinde iki kısma ayrılan vücûb ehliyetinin ilki, ceninin doğumuna kadar süren konumu için kullanılır. İkincisi ise doğumundan ölümüne kadar tüm insanlar için geçerli olan hakları ifade eder. Yine iki kısma ayrılan eda ehliyetinin ilki, tüm akıl-baliğ kişileri kuşatan tam ehliyet, ikinci bölümü ise çocuğun temyiz çağından buluğa erinceye kadarki zamanını kapsayan nakıs eda ehliyetidir. Bu ikinci aşamada çocuğun faydasına olan işlemler geçerli, zararlı olanlar geçersiz kabul edilir. İki yönü de bulunan tasarruflarında ise işin geçerliliği veya geçersizliği velinin onayı yahut reddine göre şekillenir.<sup>42</sup>

Kimi zaman ise yine tam ve nakıs şeklinde iki türünden bahsedilen ehliyetin ilk kısmının, akıl ve beden olgunlaşması; ikincinin ise ilgili iki

<sup>38</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 3/82; İshak [b. Hasan Tokadî] Zencânî, *Nazmü'l-leâli Tokadî İshak Efendî'nin akâid manzûmesi=Manzûme-i akâid* (İstanbul: Hulusi Efendi Matbaası, 1304), 24.

<sup>39</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 239.

<sup>40</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 4. Basım, 1986), 283.

<sup>41</sup> Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 296.

<sup>42</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 283-287.



olgunluktan birinin kaybolması ile ortaya çıktığı belirtilir. Bu ikinci duruma akıl sahibi çocuğun pozisyonu örnek verilir. Onun bu konumdaki davranışları da, Allah ve kul olmak üzere iki hak açısından ele alındıktan sonra bunlar netice itibarıyla tamamen iyi olan, tamamen kötü olan ve her iki boyuta sahip bulunan şekilde üçlü bir açıdan değerlendirmeye tabi tutulur.<sup>43</sup>

Burada Mu'tezilî kelamcılarının çocuğa yükledikleri ilahî varlığın bilgisine ulaşma meselesine yaklaşımlarını anlamak açısından, insanın tüm evrelerini gösteren bir tasnife yer vermek uygun olacaktır. Buna göre insanın ilk devresini cenin dönemi teşkil eder. Bu aşamada onun için eksik (nakıs) bir vücûb ehliyeti söz konusudur. İkinci merhaleye tekabül eden temyiz çağına kadarki dönemde ise onun tam vücûb ehliyeti bulunur. Temyiz çağından buluğa kadar süren üçüncü basamakta onun için eksik eda ehliyeti, buluğ çağından sonraki dönemi karşılayan dördüncü mertebede ise tam eda ehliyeti gerçekleşir.<sup>44</sup>

İlgili aşamalar içerisinde önemli bir yeri bulunan ve insan hayatındaki merhalelerin en önemlilerinden birini teşkil eden buluğ çağına başlangıç vakti hususunda ise fıkıhçılar ile kelamcılar farklı tavır sergilerler. Fıkıhçılar, daha çok ihtilam olma yahut on beş ya da on yedi yaşına gelmeyi buluğa erme için bir kriter olarak belirlerler. Kelamcılarının çoğunluğu ise bunu, aklın kemale ulaşması ile tayin ederler. Bu manada kişinin kendisini diğer canlı varlıklardan ayırmasını yahut yer ile göğün arasını tefrik etmesini ve nihayet ilim elde etme gücünü aklın bir işareti olarak görürler. Bununla birlikte konuyla ilgili kimi detaylarda ise farklı bazı yaklaşımlar sergilenir. Örneğin Ebû Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50), aklın his olduğunu düşünür ve akledilenler (mâkul) göz önünde bulundurularak ona akıl denildiğini savunur. Ebû Ali el-Cübbâî de (öl. 303/916), buluğu aklın olgunluğa ulaşması olarak görmeye birlikte, bu dönemi tespitinde daha farklı bir izah geliştirir. Buna göre aklın kemale ermesi, dolayısıyla kişinin baliğ ve mükellef olması onun nazar ve tefekkürün güzel olduğunu zarûrî olarak bilmesi ile gerçekleşir. Nazarı terk ettiğinde, eşyanın yaratıcısı olan varlığın kendisini cezalandıracağına dönük bir fikre kapılmayan ya da bu işi görececek bir nebi sözü kendisine ulaşmayan kişi mükellef olmaz. Bağdat Mu'tezilesi'nden bazıları ise nazar ve tefekkürün güzel olduğunu zarûrî olarak bilmesede de aklına/kalbine gelen şeylerden hareketle ilim elde eden kişinin baliğ ve kâmil akla sahip, dolayısıyla da mükellef olduğunu savunur. Örneğin Sümâme b. Eşres (öl. 213/828), Allah, peygamber ve ilahî kitapları bilme

<sup>43</sup> Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, 1/109-110.

<sup>44</sup> Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 297-298.

ihtiyacı içerisinde giren kişinin baliğ olduğunu, aksi durumdaki kimselerin ise çocuk kabul edileceğini, teklifin de bu duruma göre şekilleneceğini ifade eder.<sup>45</sup>

Konuyla ilgili bu mukaddimeden sonra imanın hangi zaman aralığında vacip olduğu hususunda Mu'tezile mezhebinin görüşlerine geçilebilir. Bu konuda çocukların durumunu da yakından ilgilendiren görüşler ortaya koymuş olan Mu'tezile içerisinde bilginin kesbî (bilişsel kazanım) olarak gerçekleştiğini savunan kelamcılar, imanın vacip olma vaktini onun sahih olacağı zaman dilimi olarak tayin ederler. Bu durumda iman etme yetisi ve bilinç düzeyi yeterli olan birey için artık iman zorunlu hale gelir. Bunu sağlayacak olan güç ise, istidlalin kendisiyle gerçekleştiği akıldır. Daha doğru bir ifadeyle inancı gerçekleştiren delillere insan aklının ulaşabilmesi için buluş şart değildir. Bu hususta aklî olgunluk yeterlidir. İbrâhim en-Nazzâm (öl. 231/845), Ebû Cafer el-İskâfî (öl. 240/854), Cafer b. Harb (öl. 236/850-51) ve Cafer b. Mübeşşir (öl. 234/848-49) gibi kelamcılar bu konuda akıl melekesine kavuşan, kendisinin ve etrafının farkına varan çocuğun, yaratıcıya ulaşmasını vacip görürler. Sonrasında yaratıcı ile ilgili olarak çocuğun zihnine, O'nun cisim olup olmadığı, görülüp görülemeyeceği gibi konular takılmaya başladığında, kendisinin nazar ve istidlale başvurması gerektiğini belirtirler. Şayet çocuğun aklını, kendisinin işleyeceği suça O'nun ceza verip vermeyeceği, bu cezanın devamlı olup olmayacağı gibi meseleler meşgul ederse, bu konuda olumsuz ihtimali mümkün görüp, meseleyi aksi yönde (ceza vermeyeceği-sürdürmeyeceği) kestirip atmaması gerektiğini belirtirler. Bu konularda genel olarak Nazzâm gibi düşünen Cafer b. Harb, bir meselede ondan ayrılır ve onun, Rabbine isyan edip O'nu tanımayan bu durumdaki bir çocuğun devamlı azap içinde kalacağını bilmesi gerektiğini ileri sürer. Zira o, cezanın devamlılığının akılla bilineceğini düşünür.<sup>46</sup> Onlara bu görüşleri nispet etmiş olan Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) ilgili eserinin bir başka bölümünde ise daha genel bir ifadeyle İskâfî, Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir'in çocuğa istidlal yapmasını mümkün kılacak bir vakit verilmesi gerektiği görüşünü izafe eder.<sup>47</sup> Şehristânî ise (öl. 548/1153) Nazzâm'ın görüşünü aktarırken onun bu meseleyi nazar ve istidlali mümkün hale getirecek aklî olgunluk üzerinden ele aldığını belirtir. Bu seviyeye gelen

<sup>45</sup> Ebû'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-Mûsâllîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Misriyye, 1950), 2/155-156.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 256.

<sup>47</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 258.

bir ferdin kendisine şeriat ulaşmasa dahi Allah'ı bilmesi gerektiği fikrini savunduğunu kaydeder.<sup>48</sup>

Bunun dışında Mu'tezilî kelimcilerden bazısı buluğa ermeden önce aklî melekeleri gelişen çocuğun sorumluluğunu birtakım merhaleler üzerinden izah ederler. Bu manada Ebû Huzeyl el-Allâf, kendi varlığına dair bilincinin (bilişsel deneyim) ikinci aşamasında iken çocuğun tevhid ile adalet esaslarını ve Allah'ın kendisini sorumlu tuttuğu işleri bilmesi gerektiğini söyler. Şayet ilgili hususları bu ikinci aşamada bilmeden üçüncü konumda vefat ederse, onun kâfir olarak öldüğü ve ebedi cehennemde kalacağı hususunun ortaya çıkacağını ileri sürer. Sadece nakli olarak bilgi sahibi olacağı hususlara da ikinci aşamada ulaşp onları öğrenmesi gerektiğini ilave eder.<sup>49</sup> Çocuğun ikinci mertebesini nazar ve tefekkür aşaması olarak gören Bîşr b. el-Mu'temir ise (öl. 210/825), onun kendi varlığına dair bilinci sonrası üçüncü evrede aklî bilgilere de erişmesi gerektiğini, şayet bunlara ulaşamaz da dördüncü aşamada ölürse, onun ebedi azaba müstahak olacağını dile getirir.<sup>50</sup> Buna göre Bîşr b. el-Mu'temir, akıl sahibi bir çocuğun, zihnine bir şey takılması şeklinde başka bir şart aramadan ilgili bilgi ve imana ulaşmasını zorunlu görür. Buradaki bilgiye de nazar ve istidlal yolu ile erişmesinin lüzumuna dikkat çeker.<sup>51</sup> Böylece Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin ifade ettiği üzere, muhaliflerinin ve müşriklerin çocuklarını ebedi cehennemlik gören Ezârika'ya karşı çıkan Mu'tezile mezhebine mensup iki kelimci olarak onlar, üçüncü ve dördüncü aşamada aklî bilgilere erişmeden ölen mümin çocuklarını itikâdî anlamda küfrü gerektiren bir hal bulunmadan kâfir görme gibi bir fikrin savunuculuğunu yapmış olurlar.<sup>52</sup>

Kadı Abdülcebbâr ise çocuğun ilgili konumunu hem dinî hem de dünyevî işlerde kişinin terk ettiğinde korkuya, yaptığında o korkunun kalkacağına umut beslemesi üzerinden tespit ettiği nazar ve istidlalin vacipliğini değerlendirirken ele alır. Bu aşamada önce aklının eksikliğinden ötürü çocuğun vacipleri ve kötülükleri bilecek durumda olmadığını söyler. Sonrasında şayet bilirse, onun da içinde marifetullahın da yer aldığı şekilde ilgili hususlar ile sorumlu olacağını ve akli kâmil olan kişiler gibi

<sup>48</sup> Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Fa'ûr (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 1/72.

<sup>49</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye min-hum*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 117-118; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 258.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 118.

<sup>51</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 256.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 118.

değerlendirileceğini belirtir. Normalde ilgili korkunun akli kemale eren kişiler için söz konusu olsa da çocuk sayılan fertlerin akıllarının kemale ermesi ve teklife muhatap olmasının da imkânsız olmadığını söyler.<sup>53</sup> Bu durumda onların ergin kişiler gibi değerlendirileceğine vurgu yapar. Müellif zikrettiği bu görüş ile selefleri olan Allâf ve Bısr b. Mutemir gibi teklif hususunda çocuktan çocuğa fark olduğunu hissettiren bir bakış açısı getirmiş olur. Ancak burada Kadı Abdülcebbar'ın, normal şartlarda çocuğun ilgili duruma ulaşmasının zor olduğu görüşünü savunduğunu belirtmek gerekir. Kadı Abdülcebbar'ın öğrencisi olan İbn Metteveyh ise (öl. V. [XI.] yüzyıl ortaları), bu konuda çocuğun mükellef olmasını doğrudan buluşa ermesiyle ilişkili hale getiren bir ifade kullanarak daha mutlak bir tercihte bulunur.<sup>54</sup>

Bu meselede Mu'tezile mezhebinin genel duruşunu aktaran çağdaş yazarlardan Yahya Haşim ise, muhtemelen Allâf ve Bısr b. el-Mu'temir'in fikirlerinden hareketle, mutlak anlamda bu fırkanın buluş şartı aramaksızın aklın kemale ermesi halinde kişiye imanı zorunlu gördüğünü ifade eder. Yine onların, kemale ermeyen çocuk için mümin de kâfir de denilemeyeceği, ancak bu konumda ölmesi halinde onun cennete gideceği görüşüne sahip olduklarını da dile getirir.<sup>55</sup> Kimi kaynaklar ise bir kayıt düşmeden Mu'tezile'nin âkil çocuklara imanı şart kıldıklarını, bunu terk etmeleri halinde onların azaba duçar olacakları fikrini savunduklarını kaydederler.<sup>56</sup> Bu konuda Mu'tezile'nin genel bakışını aynı şekilde yansıtmış olan Abdülkâhir el-Bağdâdî, peşi sıra bir kayıt düşerek onların öncüsü kabul edilen Gaylâniyye fırkasının ise, âlemin hudûsu ile yaratıcının birliğini tanıyıp ikrar eden çocuğu mümin; aksi yönde inanç ve ikrar sergileyen çocuğu kâfir olarak gördüklerini ifade eder.<sup>57</sup>

Öte yandan Bağdâdî, konuyla ilgili bir ifadesinde Mu'tezile mezhebi içerisindeki farklı iki yaklaşımı bir çatışma şeklinde aktarır. Onların içerisinde, çocuk yaşta ölen bir bireyin cennet ehli olduğu yönünde görüş

<sup>53</sup> Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim Medkûr (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1382/1963), 12/353-354.

<sup>54</sup> Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhîr bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 1/2.

<sup>55</sup> Yahya Haşim Hasan Fergal, *Tecdâdü'l-menhec fi'l-'akidetü'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 1428/2007), 379. Gerçekten de temel kaynaklarda da Mu'tezile'nin genel anlamda akli kemale ermeden önce çocuğun ne kâfir ne de mümin olarak kabul edilemeyeceği ve onun bu konumda vefat etmesi halinde cennete gideceği görüşünü savundukları kaydedilir. Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257.

<sup>56</sup> Reyhâvî, *Nühbetü'l-le'âli*, 92; Bihârî, *Müselleme's-sübût*, 1/ 108-109.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257-258.

bildiren kelimcilerinin; akli kemale eren çocuğa aklın alanı içerisine giren dinî malumatı kesbi olarak bilmesini şart koşan ve buna ulaşmadan ölen çocuğu ebedi cehennemlik gören diğer arkadaşlarına ters düşüklerini ifade eder.<sup>58</sup> Ancak Mu'tezile mezhebinin çocuk konusunda farklı görüşlere yönelmekle birlikte genel anlamda istidlalde bulunacağı vakte yetişip de bunu gerçekleştirmeyen kişinin kâfir olarak ölüp ebedi cehenneme gideceği hususunda ise birleştiklerini ilave etmeden geçmez.<sup>59</sup>

Tabi bu noktada bir genelleme ortaya koyarak Mu'tezile'ye nispet edilen mezkûr görüşleri değerlendirirken onların Mu'tezilî olmayan, hatta bir kısmının Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi mensubu bulunduğu Eş'arî anlayışa çok sıkı şekilde bağlı olan zevat tarafından aktarıldığını gözden kaçırmamak gerekir. Nitekim Bağdâdî'nin Mu'tezile'nin öncüsü olarak gösterdiği Gaylâniyye fırkasının kendisine nispet edildiği Gaylân en-Dımeşkî'yi (öl. 120/738) Mürciî olarak gösteren kaynaklar da vardır.<sup>60</sup> Bu manada Gaylâniyye'nin çocuklarla ilgili görüşü üzerinden Mu'tezile'nin de bu konuda tamamen aynı düşüncede olduğunu söylemek doğru olmasa gerektir. Kaldı ki Mu'tezile gibi, özgür düşünceye çok önem veren bir mezhebin mensupları arasında azımsanamayacak sayıda ihtilafın olduğu, buna bağlı olarak da pek çok meselede içlerinde bir yeknesaklığın bulunmadığı hatırdan çıkartılmamalıdır.

Ancak bütün bu ihtiyat payı hatırdan çıkarılmasa bile, Mu'tezile kelimcilerinin bu konuyla ilgili olarak ortaya koydukları görüşlerden onların genel anlamda çocuğun mükellef olması için ergenlik şartını aramadıkları anlaşılmaktadır. Onlar, bazı akli melekelerinin gelişmesi halinde çocuğun Allah'ı ve diğer birtakım hakikatleri bilmek durumunda olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşün savunuculuğu yapanların önemli bir kısmı, belirledikleri ölçü üzerinden ilgili hükmü tespit etmekle yetinip onun gerçekleşme ihtimalini söz konusu etmezken Kadı Abdülcebbâr'ın ise buluşdan önce söz konusu yeterliliğe sahip olmanın çok da gerçekleşemediğine vurgu yaptığı görülmektedir. Bu konuda İbn Metteveyh ise diğer Mu'tezilî kelimcilerden farklı olarak çocuğun mükellef olmasını doğrudan ergenliğe erişmesi ile ilintili hale getirmektedir.

<sup>58</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 260.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 260.

<sup>60</sup> Cihat Tunç, "Gaylâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/414.

### 3. Çocuklara Yönelik Dünyevî Elem

Çocukların dünyada yaşadıkları veya yaşamak zorunda bırakıldıkları acılar, Mu'tezile'nin üzerinde fikir beyan ettiği konular arasında yer alır. Bu doğrultuda onların görüşlerine ulaşma hususunda önemli bir kaynak konumunda olan Eş'arî, konuyla ilgili Mu'tezile kelamcılarının üç farklı görüşe sahip olduklarını belirtir. Birincisi, Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından savunulmaktadır. Buna göre ergin (yetişkin) kimselere ibret olması maksadı ile Allah'ın çocuklara bir musibet erişirmesi mümkündür. Ancak buna karşılık ahirette onlara bir mükâfat vermesi gerekir. Aksi bir durum O'nun için söz konusu olamaz. Zira eğer böyle bir fikir kabul edilirse Allah'ın zulmettiği düşüncesi ortaya çıkar. İkincisine göre ise Allah, sebepsiz şekilde çocuklara acı yaşatabilir. Bunun için onlara karşılık vermek zorunda da değildir. Ancak onlara ahirette azap söz konusu olamaz. Üçüncü yaklaşıma göre ise Allah, çocuklara bir bedeli/karşılığı olacak şekilde sıkıntı verebilir. Bu bedeli onları bir eleme uğratmadan da vermesi caiz, hatta daha uygun (aslah) ise de ona riayet Kendisine vacip olmadığı için Allah böyle yapmak zorunda değildir.<sup>61</sup> Bazı noktalarda birbirinden ayrılan bu üç görüş, Allah'ın çocuklara ahirette azap etmesinin caiz olmaması noktasında birleşmektedir.<sup>62</sup> Diğer bir ifadeyle Mu'tezile, ahirette çocuklara azabın caiz olmadığına ittifak ederken, dünyada onlara yönelik elemde ihtilafa düşmüştür. Dünyada elem verilmesini kabul eden grup, karşılığında onlara bir bedel verilmesini şart koşturmuştur.<sup>63</sup>

Bu düşüncelerin içerisinde çocuklara yönelik dünyevî elemi uhrevî bir bedel üzerinden kabul eden anlayış çoğunluğu temsil ettiği için, önce bu görüşü ele almak uygun olacaktır. Bu konuyu müstakil olarak inceleyen ve genel anlamda elemin kötü addedilemeyeceği fikri üzerinden ele alan Kadı Abdülcebâr, önce mezhebinin temel ilkesini aktarır. Bir fayda sağlaması veya daha büyük bir zararı defetmesi yahut da hak edilmesi durumunda elemin güzel olacağını savunur. Yine bu elemin, mükellef olan ve olmayan şeklinde iki mahallinden söz edilebileceğini dile getirir. İlkini mükellef olan, diğerini mükellef olmayan varlık şeklinde aktarır. Daha sonra aralarında çocukların da yer aldığı ikinci gruba dönük verilen bir eleme bağlı olarak

<sup>61</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/292.

<sup>62</sup> Ebû Lübâbe Hüseyin, *Mevkifü'l-Mu'tezile mine's-sünneti'n-nebeviyye* (Riyad: Dâru'l-Livâ, 2. Basım, 1407/1987), 152.

<sup>63</sup> Ali Abdülfettah Mağribî, *el-Fırakü'l-kelebiyyi'l-İslâmiyye: medhal ve dirâse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1415/1995), 258.

onlara bunun karşılığında bir bedel ödeneceğini ifade eder.<sup>64</sup> Mu'tezile sadece çocuklar özelinde değil, genel anlamda eleme karşılık verilecek olan bedelin, onu özünde/hakikatinde kötü olmaktan kurtardığını düşünür.<sup>65</sup> İşte çocuk ve hayvanlara verilen elemi çirkin olmaktan çıkaran şey de bu bedel olur. Bununla birlikte konuyla ilgili fikir bildiren bazı Mu'tezilî kelimcileri bu bedelin, bir itaata karşılık elde edilen sevaptan daha düşük derecede olduğunu ifade etmekten kendilerini alamazlar.<sup>66</sup>

Çocukların çektiği acılara karşılık bedelin zorunlu olduğunu aklî açıdan temellendiren Mu'tezile, onların ahirette diriltilmelerine atıf yaparak aksi bir durumda bu hadisenin aklen bir anlam taşımayacağına işaret eder. Çektikleri eylemlere mukabil çocuklara dünyada bir karşılık verilmiş olsa yahut ahirette bu sıkıntıları için bir bedel ödenmeyecek olsa onların dirilişinin aklî bir izahı olamayacağını savunur. Onların iadesi ve cennete girecekleri bilgisinin naklen sübut bulduğunu, ümmetin de bu diriliş hususunda ittifak ettiğini belirtir.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 484-485. Kadı Abdülcebbar'a göre ivaz, zarar karşılığında tâzimin (övme) bitişmediği hak edilmiş faydadır. İvazın fayda olması, kendisini cezadan ayırır. Hak edilme şartı tafaddul (karşılıksız iyilik) olma ihtimalini ortadan kaldırır. Tâzim ve tebtilin (onurlandırma) yer almaması sevaptan farklı olduğunu gösterir. Ayrıca ivaz, ivazı verecek olanın fiili olabilir. Fakat sevap, mükâfata ulaştıracak olanın fiili değildir. Örneğin hastalık, elem, musibet vb. Allah'ın bir fiilidir. Bedelini verecek olan da Allah'tır. Mükellefin kendi eylemiyle hak edeceği mükâfat ve ceza ise Allah'ın insandan bağımsız eylemi değildir. Burada mükellef kendi özgür iradesiyle hak edeceği karşılığın şeklini belirler. Bu yönüyle ivaz, alış-verişteki bedele benzer iken; mükâfat ve ceza hak etmenin sonucu olan karşılıktır. İvaz, acının bedeli olduğundan tafaddul (karşılıksız iyilik) değildir; dolayısıyla bağımlı ve koşullu faydalandırıcıdır. Bu nedenle Allah, yaratılışla birlikte kimseye mükâfat veya ceza vermez iken; acı/elem verebilir. Bu ise bedeli ödenmiş acı mesabesindedir. Bkz. Hüseyin Maraz, "Mu'tezilî Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanî Yönü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 103.

<sup>65</sup> Özlem Yılmaz, *Mu'tezile Kelâmında Teklîf Anlayışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 29.

<sup>66</sup> Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 276; Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed Ensârî Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-keâm*, i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 2/1039. Konuyla ilgili verdiği bir malumatta ise Seyfeddin Âmidî (öl. 631/1233) elemi güzel bir hale getiren ivazın elemin miktarını aşan bir mahiyette olacağı bilgisini paylaşır. Bk. Ebü'l-Hasen Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/596.

<sup>67</sup> Ziyaeddin Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Hasan el-Mekkî et-Taberî, *Nihayetü'l-merâm fi dirâyeti'l-keâm*, tsh. Abdülkadir Muhammed Ali (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2017), 218-219.

Öte yandan Mu'tezile, bu ivazla alakalı olarak kimi tali meselelerde ise ihtilaf etmiştir. İmam Eş'arî ve bazı Eş'arî kelamcılarının belirttiğine göre, onların bir kısmı çocuğa verilecek olan ivazın mislinin kendilerine verilmesini caiz görürken diğer kısmı ise bunu kabul etmemektedir.<sup>68</sup> Bu noktada İmam Cüveynî (öl. 478/1085), söz konusu iki yaklaşımın savunucuları hakkında bir değerlendirme yapar. Buna göre ivazın mislinin verilmesini reddedenler, çocuklara dönük eleme sadece bu bedel karşılığında cevaz verirken; onun bir mislinin ödenmesini kabul edenler, elemin ivaz dışında, ibret için de verilebileceği fikrini savunurlar.<sup>69</sup> Öte yandan yine bu çocukların hak ettikleri bedelin ebedî olup olmaması hususunda da farklı görüşlere sahip olan Mu'tezile'nin bir bölümü, onu daimî görürken, diğer kısmı ise, kazanılmış hak olsa dahi ivazın devamlılığının lütuf olduğunu savunurlar.<sup>70</sup> Örneğin İbn Metteveyh, bu bedelin devamlılığını reddeden grup içerisinde yer alır.<sup>71</sup> Çağdaş araştırmacılardan Ahmed Mahmûd Subhî, bu konuda ilgili bedelin devamlılığını kabul eden mütekaddimun kesiminin bu devamlılığı bir karşılık değil, lütuf olarak gördüğünü belirtir. Onun devamlılığı olmadığını savunan müteahhirun tabakasının ise buna ivazın kişiye erişen zarar ölçüsüyle sınırlı olduğu hususunu gerekçe gösterdiklerini ifade eder. Ona göre işte bu aşamada ikinci grupta yer alan kelamcılar, çocuk ve hayvan gibi mükellef olmayan varlıkların toprak olacağı görüşünü ortaya atarlar.<sup>72</sup>

Genel anlamda, Mu'tezile mezhebinin, Allah'ın mahlûkatına verdiği elemelerin hasen/iyi olan yönlerini ortaya koyarken, ivaz dışında ibret kavramını göz önüne aldıkları görülür. İlkiyle hastalığın zulüm olarak vuku bulmasının, ikincisiyle verilen sıkıntının abes bir şekilde gerçekleşmesinin önüne geçilmeye çalışılır.<sup>73</sup> Çocukları, hatta hayvanları da kapsayan bu ivaz, zalim konumuna gelmemesi adına Allah'a vacip kılınır.<sup>74</sup> Ancak Mu'tezile'nin bu düşüncesi, ne hayvanlar ne de çocuklar hakkında naslarda böyle bir ivazdan bahsedilmediği, ayrıca bu tür elemlerde gizli pek çok hikmet

<sup>68</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/293; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 277; Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-keâm*, 2/1039.

<sup>69</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 277.

<sup>70</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/293.

<sup>71</sup> Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-teklîf*, thk. Jan Peters (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 3/62.

<sup>72</sup> Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi'l-fikri'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1983), 103.

<sup>73</sup> Yahyâ b. Ebû'l-Hayr el-İmrânî, *el-İntisâr fi'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*, thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1419/1999), 2/487.

<sup>74</sup> Abdüllatif b. Abdülkadir Hıfzî, *Te'sîrü'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şî'a: esbâbuh ve mezâhiruh* (Cidde: Dâru'l-Endelüs el-Hadra, 1421/2000), 91.



bulunabileceği ve Allah'a bir şeyin vacip kılınmasının naslara aykırı olduğu gerekçesiyle muhalifleri tarafından reddedilir.<sup>75</sup>

Bir bedeli olması halinde çocuklara elem verilmesinin caiz olduğu yönündeki Mu'tezilî görüş daha sistemli bir şekilde de eleştiriye tabi tutulur. Bunlardan birinde Ebû'l-Muîn en-Nesefî, bu düşünceyi salah-aslah meselesiyle alakalı olarak tenkit eder. Nesefî, aslaha riayetini Allah'a vacip olmadığına delil olarak çocuklara verilen elemi gündeme getirip bunun onların başına gelmemesinin kendileri için daha uygun olduğunu ileri sürer. Mu'tezile'nin ise bu sıkıntıya karşılık onlara ahirette daimî bir hak edilmiş fayda şeklinde verilecek bedel düşüncesinden hareketle bunun onlar için daha yararlı olduğu görüşünü savduklarını söyler. Onların bu fikrinin doğru olmadığını belirterek Allah'ın o çocuklara hiçbir elem vermeden de ahirette mükâfatlandırmaya kadir olduğunu hatırlatır. Bu durumda onlar için aslah olanın dünyada hiçbir sıkıntı çekmeden ahirette bir bedele ulaşma olacağını belirtir. Akabinde Nesefî, Mu'tezile'nin iddiasını çürütmek için ciddi bir diyalektığe girişir. Buna göre şayet Mu'tezile, Allah'ın bir sıkıntı yaşatmadan çocuğu faydalandırmaya kadir olduğu hususunu kabul eder ancak karşılıksız bir ödülün kişide minnet duygusu oluşturacakken, çocukta böyle bir duygunun oluşmasına engel olacak başka bir karşılık verilirse şu durum ortaya çıkar: İn'am sahibinin rütbe ve derece olarak kendisiyle eşit olması halinde kişi bundan bir ıstırap duysa da, o nimet sahibinin Allah olması durumunda böyle bir sıkıntının meydana gelmesi bir tarafa, insan ondan zevk alır.<sup>76</sup> Bu konuda Eş'ariyye'nin önemli kelimcilerinden Ebû'l-Kâsım en-Nîsâbûrî de (öl. 512/1118), bir bedeli olmadan alınan ödülün minnet duygusunu harekete geçireceği şeklindeki görüşü bir vesvese olarak niteler. Bunun kendisini, Hz. Âdem'den üstün gören şeytanın ilahî emre muhalefeti anlamını çağrıştıran bir düşünce olduğunu belirtir.<sup>77</sup>

Nesefî, diğer eserinde bir ivaz karşılığında çocuğa sıkıntı verilmesinin caiz olduğu, sonuç itibarıyla bu tarz bir elemde hikmet bulunduğu, bu durumun hastalığına şifa olması için çocuğuna acı ilaç içiren babanın tasarrufuna benzediğini ifade ederek Mu'tezile mezhebinin çoğunluğuna

<sup>75</sup> Hıfzî, *Te'sîrû'l-Mu'tezile*, 94.

<sup>76</sup> Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986), 347-348. Nesefî, bir diğer eserinde karşılıksız verilen mükâfatın minnet duygusuna sebebiyete vereceği görüşünü ileri süren zatın kimliğine açıklık getirip onun Mu'tezilî kelamcı Ebû'l-Kâsım el-Kâbî (öl. 319/ 931) olduğunu kaydeder. Bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1021.

<sup>77</sup> Nîsâbûrî, *el-Gunye fi'l-keîm*, 2/1044.

nispet ettiği görüşü eleştirir. Öncelikle çocukluğu döneminde acılara maruz kalan nice kimselerin küfür üzere öldüklerini ve bir mükâfata nail olmadıklarını, bu durumda o çocuklara elem verdiği onları akıbetini ve bir bedele ulaşamayacaklarını bilen Allah'ın zalim olması gerektiğini kaydeder. Yine ona göre ivazsız bir elemin zulüm olacağını savunan bir kişi, hak sahibinin o ivaza razı oluncaya kadar bu zulmün devam edeceğini düşüneneği için, Allah'ın o elemi verdiği andan, bedeli ödeyinceye kadar zalim olduğunu tasavvur etmesi gerekir. Yine ivazsız elemi zulüm olarak ele alan bir kişinin gözünden bakıldığında, sıkıntıya uğradığı anda çocuğun ivaza rızası söz konusu olamayacağı için yine bir zulüm ortaya çıkacaktır. Neseî, bütün bu durumları, ivazsız elemin caiz olmadığı fikrini çürüten haller olarak değerlendirir. Diğer yandan, acı ilaçlar olmadan çocuğunu tedavi etmeye güç yetiremeyen babayı o çocuğa acı yaşatmadan ivaz vermeye kadir olan Allah ile mukayese imkânı bulunmadığını, dolayısıyla da böylesi bir kıyas yapılamayacağını ifade eder. Bu durumda elemsiz şekilde çocuğa ivaz verebilecek olan Allah'ın o çocuğa bir acı yaşatmasının abes ve hikmetsiz bir iş konumuna geleceğini söyler.<sup>78</sup> Öte yandan Neseî, şayet elemin çocuğun bir bedele ulaşmasına vesile olduğu ve bunun sabrı terk etmesi nedeniyle kendisinin isyankâr konumuna geleceğini akletmemesi itibarıyla ona bir zararı olmadığı iddia ediliyorsa, ahirette büyük mükâfatlara ulaşması için Allah'ın o çocuğu çeşitli acılara uğratmasının onun için aslah olması gerektiğini söyler. Hâlbuki işin bu şekilde cereyan etmediğini kaydeden Neseî, bu durumda onların ya ivazı zorunlu görmeleri ya da aslahı O'na vacip kılmaları görüşünün batıl olduğu hususunun ortaya çıktığını ifade eder.<sup>79</sup>

Bedeli olması koşuluyla elemi güzel gören Mu'tezilî anlayış, Eş'arî kelamcı Nîsâbûrî tarafından da eleştirilmiştir. Bu çerçevede Nîsâbûrî'ye göre Allah'a bir bedel mukabilinde çocuğa elem vermesini caiz gören fikir kabul edilirse, bir kişinin karşılığını ödemesi halinde diğerine acı yaşatmasının da güzel olacağını benimsemek gerekecektir. Müellif, ortaya koyduğu bu argümana; Allah'ın bu bedeli vermeye kadir olacağını bildiği için kuluna böyle bir elem vermesi güzel olacakken, aynı duruma sahip olmayan kul açısından bu tip bir hareketin güzelliğinden bahsedilemeyeceği şeklinde gelebilecek muhtemel bir itirazı da cevaplar. Buna göre umduğuna ulaşip ulaşamayacağını bilemeden kişinin bir fayda tasavvuruyla kendisine yorgunluk verip eleme sürükleyen bir işe kalkışması, güzel olarak kabul edildiğine göre işin akıbetini bilmemek olayın güzelliğini engellemez. Sonuç

<sup>78</sup> Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/1020-1021.

<sup>79</sup> Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/1024.

olarak bu iş kişinin kendisi hakkında güzel olduğu gibi başkası üzerinde de güzel olur. Bu durumda ise Mu'tezile'nin Allah ile kulun arasını tefrik eden iddiası anlamını yitirir ve kendisinden güzellik beklenen elem verici yorucu bir işin akıbetini bilememenin onun güzelliğine hanel getirmedeği ortaya çıkar.<sup>80</sup> Benzer bir yaklaşımla Âmidî de çocuğa hacamat yaptıran veya onu terbiye için döven velinin, ulaşmayı düşündüğü fayda hususunda zandan öteye gidemediğini belirtmek suretiyle, bu tür eylemlerin kötü sayılamayacağını kaydeder.<sup>81</sup>

Mu'tezile mezhebinin meseleye bakışı Hasan Hanefi tarafından da değerlendirilmiştir. Mevzuyu onların hüsün-kubuh konusuna bakışı zaviyesinden inceleyen ve bu fırkanın genel anlamda karşılığında bir bedel olması halinde elemin hasen olduğu görüşünü savunduklarını söyleyen Hanefi, bazı mensupları üzerinden meseleyi detaylandırır. Buna göre Ebû Ali el-Cübbâî, elemin sadece bir bedel olması durumunda güzel olabileceğini savunurken, Ebû Hâşim el-Cübbâî ise (öl. 321/933), ayrıca kendisinden ibret alınması hikmetini onun güzel olmasının ikinci bir şartı sayar. Kadı Abdülcebâr da (öl. 415/1025), bu son görüşü kabul edip onu destekleyen açıklamalar yapar. Abbâd b. Süleyman ise (öl. 250/ 864), bir ivaz olmadan sadece ibret alınması hikmetini onun güzelliği için yeterli görür. Bu konuda ivaz şartını dışarıda bırakan Abbâd, insanın sevap veya cezaya kendi fiiline bağlı olarak ulaşması yahut müstahak olması söz konusu iken, burada elemin Allah'ın bir fiili olup, bunun da bir bedeli gerektirmemesi fikrinden hareket eder. İkinci olarak da Allah'ın vereceği ivaz karşılığında kişiye eriştireceği elemin güzel olarak kabul edilmesi halinde, bunun bedel verecek herhangi bir insanın başka bir kişiye sıkıntı yaşatmasını da güzel hale getireceği düşüncesinden yola çıkarak temellendirir.<sup>82</sup>

Kadı Abdülcebâr da mükellef olmayan çocuklara verilen hastalık konusunu işlerken Abbâd'ın meseleye bakışına ışık tutan bir açıklama getirir. Onun böyle bir hastalığın çocuğa erişmesinin güzel (hasen) olduğu, ancak bunun ivazdan kaynaklanmadığı görüşünü savunduğunu belirtir. Ardından bu ifadeyi yorumlayarak muhtemelen onun bu işi bir ivazı olduğu için değil bir lütuf olduğundan hareketle güzel gördüğünü söyler.<sup>83</sup> Kadı Abdülcebâr,

<sup>80</sup> Nisâbûrî, *el-Gunye fi'l-keîâm*, 2/1041.

<sup>81</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/601-602.

<sup>82</sup> Hasan Hanefi, "el-Akl ve'n-nakl", *Mevsû'atü'l-hadâreti'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1995), 2/123-124. Bu konuda Allâf'ın da ivaz şartını yeterli gördüğü kaydedilir. Bk. Ebû'l-Kâsım Nisâbûrî, *el-Gunye fi'l-keîâm*, 2/1042.

<sup>83</sup> Buradaki kişiyi güzellikleri yapmaya veya kötülükleri terk etmeye sevkeden veya kişiyi vacibi yapmaya, kabihden kaçınmaya götüren hal olarak ele alınan lütuf düşüncesi, Bîşr b.

kendi görüşünü ortaya koyarken ise bunu hem lütuf hem de ivaz açısından ele alır ve buradaki lütfun Allah'a vacip olduğu gibi onun aynı zamanda fiilin güzel olmasında da etkinliği bulunduğunu belirtir. Bu verilen hastalığın güzel olmasını sağlayan diğer etkenin ise çocuğa sunulacak olan ivaz olduğunu söyler. Dolayısıyla burada lütfun hem vücûbiyet hem de güzellik; ivazın ise sadece güzellik hususunda etkinliği olduğunu ifade eder. Şayet burada ivaz ortadan kalkarsa, oluşan zulme konu olan fiilin kabih konumuna; lütuf boyutu ortadan kalktığına ise o fiilin abes konumuna düşmesinden dolayı çirkin olacağını kaydeder. Bu hususta Ebû Ali el-Cübbâ'nin, ilgili hastalığın lütuf olduğuna dair bir katiyetten bahsedilemeyeceği, ancak ona karşılık bir bedel verilmesinin güzel olduğu; Ebû Haşim el-Cübbâ'nin ise bunun ancak bir lütuf olması halinde güzel olacağı ve burada bir ivazın da gerekli bulunduğu görüşünü savunduğunu ilave eder.<sup>84</sup>

Kadı Abdülcebbâr, burada olayın güzel bir fiil olması hususunda işin içerisine hem lütuf hem de ivazı katmak suretiyle ilki olmadığında doğacak abesliğin, ikincisi bulunmadığında gerçekleşecek zulmün, dolayısıyla da her iki durumda vuku bulacak çirkinliğin önüne geçmek ister.<sup>85</sup> Bu konuda İbn Metteveyh de, hocası Kadı Abdülcebbâr'ın görüşünü destekleyerek elemelerin güzel olması için hem ivaz hem de ibretin bulunması gerektiğine dikkat çeker.<sup>86</sup> Diğer görüşler tümüyle işin içine katıldığında ise Mu'tezile, çocuklar ve hayvanlar gibi mükellef olmayan varlıklara yönelik acıların ya bir lütuf ya bir ivaz ya da her ikisini de içeren bir duruma göre verildiğini savunurlar. Burada ilahî fiillerin hiçbir şekilde adalete aykırı olmaması onlar açısından en önemli hususu teşkil eder.<sup>87</sup> Ancak işin içerisine ivazı/bedeli dahil etmek suretiyle elemin cevazına hükmeden Mu'tezile'nin bu anlayışı Hasan Hanefi gibi kimi çağdaş araştırmacılar tarafından farklı bir açıdan değerlendirilerek kendisine ivaz verilen eleme karşı ivazı bulunmayan bir elemsizlik halinin tercih edilir olduğu dile getirilir.<sup>88</sup>

---

el-Mu'temir ve onun gibi düşünen diğer Bağdat Mu'tezilesi tarafından kabul görmezken, kimi Mu'tezilî kelimcilerce Allah'a üzerine zorunlu bir durum olarak ele alınır. Bk. Hasan Hanefi, "el-Akl ve'n-nakl", 2/116.

<sup>84</sup> Kadı Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 13/104. Ebû Haşim'in bu görüşünü değerlendiren Eş'arî kelamcı Nîsâbü'rî, sonuç itibarıyla tek başına elemi zulüm olmaktan çıkararak bir durum itibarıyla alınmadıktan sonra, burada ibret alınması şartının varlığı ile yokluğunun bir önemi olmadığını belirtir. Bk. Nîsâbü'rî, *el-Gunye fi'l-kelem*, 2/1042.

<sup>85</sup> Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye*, 61.

<sup>86</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 3/85.

<sup>87</sup> Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye*, 100.

<sup>88</sup> Hasan Hanefi, *Mine'l-akide ile's-sevre: el-insanü'l-müteayyin (el-adl)* (Beyrut: Dâru't-Tenvir, 1988), 3/528.

Mu'tezile'nin çoğunluğunca benimsenen çocuğa dönük acıyı, alacağı ivaz karşılığında güzel gören anlayışı eleştirilere muhatap olduğu gibi, Abbâd'ın ona yönelik elemi bir ivazı bulunmadan ibret şartıyla kabul eden fikri de tenkitlerden kurtulamaz. Bu düşünce doğrudan kimi Mu'tezilî kelamcılar tarafından eleştirildiği gibi Ehl-i Sünnet kelamcılarınca da tenkit edilir. Örneğin Kadı Abdülcebbar ilgili görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Abbâd'ın, ibret alınması amacıyla Allah'ın bir ivaz olmadan da kullarına elem verebileceği yönünde görüş beyan ettiğini ve bunu mükellef olan-olmayan herkes için geçerli gördüğünü kaydeder. Ardından ikinci gruba verilecek böyle bir elem, ibret de barındırmaması itibariyle zulümden başka bir şey olmayacağını ileri sürer. Mükelleflere dönük bu tür ivazsız bir elem de ibret içermediğini ve bu haliyle zulüm olmaktan kurtulmadığını belirtir.<sup>89</sup> İbn Metteveyh de bir ivaz olmadan sadece ibret üzerinden elemelerin caiz olacağı görüşünü aktarırken bazı tenkitlerini dile getirir. Önce ibretin mükellef olan kişiler için söz konusu olduğunu hatırlatan İbn Metteveyh, eleme muhatap olan kimsenin mükellef olmaması durumunda bunun bir mazlumun başkasının menfaati için zarara uğraması anlamını beraberinde getireceğini söyler. Hâlbuki bu zararın/elemi kötü olmaması için ona karşılık menfaat görmesi gereken kişinin bizzat yine o kimse olması gerektiğini kaydeder. Böylece bu anlayışın yanlışlığına dikkat çekmiş olur.<sup>90</sup>

Bu konuda Eş'arî kelamcı Nîsâbûrî de eleştiri getirir. Ona göre ilgili şart (ibret), zulümden başka bir şey değildir. Zira burada ibret koşuluyla bu hadisenin cevazına hükmedilirse, zalim veya diğer bir kişinin bundan faydalanması halinde o mazlumun uğradığı zarar onaylanmış olacaktır.<sup>91</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî de kimi Mu'tezilî kelamcılarının ebeveyn veya diğer ergin kişilere ibret olması için çocuklara elem verilmesini caiz gördüğünü ifade ettikten sonra bu anlayışı eleştirir. Şayet bu elemi akıl-baliğ kimseler için aslah olan durumu teşkil ettiğine inanılıyorsa, burada çocukların bu işten dünyevî olarak zarar gördüklerinin unutulmaması gerektiğini belirtir. Yine o esnada akılları tam bulunmadığı veya buluğa erdiklerinde onu hatırlayıp ibret almaları söz konusu olmadığı, belki de buluş öncesi vefat edecekleri için bu elemi, onları bir sevap işleme yahut günahtan sakındırmaya götürmemesi itibariyle uhrevî olarak da onlar adına bir fayda sağlamayacağını kaydeder. Bu noktada çocuklar için mefsedet olan bir işin ergin kişiler için aslah bir durum oluşturmasının Mu'tezile adına iki çelişkiye neden olacağını ileri sürer. Buna göre birincisi çocuğa, kendi namına aslah

<sup>89</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 490.

<sup>90</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 3/59.

<sup>91</sup> Nîsâbûrî, *el-Gunye fi'l-keîm*, 2/1042-1043.

olmadan yapılan bir şeyin (elem verilmesi) onun adına zulüm olacağı, Mu'tezile'nin bir kabulü olduğu dikkate alındığında ibret kastıyla buna cevaz verilmesi bir çelişkiye neden olur. İkinci olarak Mu'tezile, aslahta hikmetten ayrı düşünülmemesini şart koştuğu halde burada hikmetten bir kopuş vardır. Bu da bir diğer çelişkidir.<sup>92</sup> Bu noktada Eş'arî kelamcı Âmidî de bir kişinin faydasına olan ibret almanın diğerinin zararına bağlı olarak gerçekleştiği, bunun da Mu'tezile katında zulüm, dolayısıyla da bizatihi kabih olduğu için ilgili eleme, ibret alınması maksadına mebni cevaz verilmesinin yanlış olduğunu belirterek bu fikrin kendileri adına bir çelişkiye sebebiyet vereceğini ifade eder.<sup>93</sup>

Temel ilkelerde birleşmekle birlikte onlara bağlı olarak gündeme gelen birtakım meselelerde ihtilaflardan kurtulamayan Mu'tezile, çocukların dünyevî elemelerine karşılık oluşması gereken durum hakkında da farklı görüşler ileriye sürmüşlerdir. Bu konuda tek başına ivazı ya da ibreti yeterli görenler olduğu gibi, bu ikisinin birleşmesi gerektiğini savunanlar da olmuştur. İlkini Ebû Ali el-Cübbâî, ikincisini Abbâd b. Süleyman, üçüncüsünü ise Ebû Hâşim el-Cübbâî dile getirmiştir. Kadı Abdülcebbâr ile İbn Metteveyh de bu son görüşe katılmıştır. Eş'arî'nin bu meselede onların bir kısmına Allah'ın bu elem karşılığında bir bedel vermek zorunda olmadığı şeklinde izafe ettiği görüş ise eldeki mevcut Mu'tezilî kaynaklar tarafından kendisine pek de yer bulmamıştır. Mu'tezile'nin aslah ilkesi doğrultusunda hüküm verdiği bu konuda ilahî hikmeti de özellikle itibara aldıkları ve sorumluluğu bulunmayan çocuklara dönük elemnin mutlaka aklî bir açıklamasının olduğu düşüncesinden hareket etmişlerdir. Birbirlerinden ise sadece ilgili hikmetin hangi yolla gerçekleştiği hususunda ayrılmışlardır. Bu konuda Allah'ın yaptığı iş her ne ise onun bizzat kendisini mutlak bir hayır ve hikmet gören, hikmeti Allah'ın yaptığı iş olarak değerlendiren ve O'nun iradesini her türlü hikmet seçeneğinden üstün gören Eş'arî anlayışın söz konusu yaklaşımı eleştirmesi kaçınılmaz olmuştur. Mâtürîdîler ise burada Allah'ın hikmete bağlı olarak fiilini gerçekleştirdiğini kabul etmekle birlikte, bu hikmetin belirli bir madde üzerinden tespit edilmesine ve O'nun için zorunlu görülmesine karşı çıkmışlar ve Mu'tezilî anlayışa bu yönden eleştiriler getirmişlerdir. Nitekim bu konuda bazı Mu'tezile kelamcılarının Allah'a zorunlu görerek ortaya attıkları hikmet maddelerini Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin eleştirmesi bu hususu teyit etmektedir.

<sup>92</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/1019.

<sup>93</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/602.

#### 4. Çocukların Uhrevî Durumları

Kelamcılarının üzerinde hararetle tartıştıkları mevzulardan biri de çocukların uhrevî konumudur. Mezhep aidiyetinin çok ön plana çıkmadığı ve oldukça farklı görüşlerin ortaya atıldığı bu meselede konuya dair ihtilaflar özellikle müşrik çocuklarının durumu üzerine yoğunlaşır. İçlerinde Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in de (öl. 144/761) bulunduğu ilk dönemden itibaren Mu'tezile kelamcıları, azabın sadece baliğ olan kişilere yönelik olabileceği düşüncesi ile müşrik çocuklarının cennete gideceğini ileri sürerler.<sup>94</sup>

İmam Eş'arî de bu konuda Kaderiyye adı altında Mu'tezile'nin görüşünü yansıtırken onların mümin yahut müşrik çocuklarının cennete gideceği yönünde görüş bildirdiklerini ifade eder.<sup>95</sup> İbn Hazm ise farklı üç görüşe yer verdikten sonra isim anmaksızın mümin yahut kâfir çocuğunun cennete gideceği görüşünün çoğunluğun fikri olduğunu belirtir ve kendisinin de buna katıldığını kaydeder.<sup>96</sup> Teftazânî ise (öl. 792/1390) Mu'tezile mezhebinin yaklaşımını, müşrik çocuklarının azaba uğratılmayıp cennet ehlinin hizmetkârları olacakları şeklinde aktarır.<sup>97</sup> Kimi kaynaklar Mu'tezile'nin çoğunluğunun, mümin yahut müşrik çocuklarının ahirette azaba uğratılmasının bir hikmet içermediği düşüncesiyle onların cennet nimetlerinden istifade edeceklerini, diğer kısmının ise Allah'ın mükellef kıldığında itaatkâr olacağını bildiği çocukları cennete, isyankâr olacağını bildiği çocukları cehenneme koyacağı görüşünü savunduklarını belirtirler.<sup>98</sup> Ancak burada azınlığa izafe edilen ilgili görüşün onlara aidiyetinde bir kuşku olduğunu belirtmek gerekir.

Mahmûd Subhî ise Mu'tezile'nin çocukların karşı karşıya kaldıkları acılara mukabil alacakları bedeli tespit hususunda onların akıllarının kemale erdirilip salihlerin arasına katılacakları<sup>99</sup> ve onlara hizmet edecekleri görüşünü benimsediklerini, burada mümin yahut kâfir çocuğu ayrımı gözetmediklerini söyler.<sup>100</sup> Zira Mu'tezile her çocuğun İslam fıtratı üzerine

<sup>94</sup> Neşvân el-Himyârî, *el-Hûru'l-în*, 256.

<sup>95</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/190.

<sup>96</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, 4/60.

<sup>97</sup> Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 5/135.

<sup>98</sup> Taberî, *Nihâyetü'l-merâm fi dirâyeti'l-kelâm*, 219; Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, 2/1050.

<sup>99</sup> Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm: Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 5. Basım, 1405/1985), 159; Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye*, 102.

<sup>100</sup> Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye*, 102.

doğduğunu, hesaba çekilecek çağa ulaşmadıklarını, bu sebeple de cennete gireceklerini belirtirler.<sup>101</sup>

Kaynaklar çocukların azaba uğratılmayacağı hususunda Mu'tezile'nin delillerine de yer verirler. Bu manada Mu'tezile'ye müşrik çocuğunun cennet ehline hizmetkâr olacağı görüşünü nispet eden Teftazânî, bu mealdeki hadisi<sup>102</sup> onların delili olarak aktarır. Genel anlamda onlar, çocuklara bir azabın olmayacağını ifade ederken ise, hiçbir günahkârın bir başka günahkârın suçunu çekmeyeceği<sup>103</sup> ve sadece yapılanın karşılığının verileceği<sup>104</sup> ayeti dışında<sup>105</sup> insana ancak çalıştığıın karşılığının olduğu<sup>106</sup> ile<sup>107</sup> peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceği<sup>108</sup> ve herkesin kazandığı karşısında rehin bulunduğu<sup>109</sup> mealindeki ilahî kelimadan istidlalde bulunurlar. Bu son iki ayetin ilkinde çocuklara bir nebi gönderilmemiş; ikincisinde ise onların günah işlememiş olmalarından hareketle ilgili kanaate ulaşırlar. Hadisten ise kendilerinden sorumluluğun kaldırıldığı bildiren üç gruptan birini çocukların teşkil ettiğine<sup>110</sup> dönük peygamber kelamını delil olarak getirirler. Buradan onlara yönelik bir azabın kabih olduğu manasını çıkararak, Allah'ın böyle bir iş<sup>111</sup> yapmayacağını ifade ettikleri gibi suç bulunmayan kişiye uygulanacak azabın zulüm olacağını özellikle vurgularlar.<sup>112</sup>

Mu'tezile, genel anlamda çocuklara azap olmayacağı görüşünün savunuculuğunu yapmakla birlikte onların içerisinde çocuğun ahiretteki konumuna dair farklı görüş belirten kelimacılar da vardır. Bunlardan biri olan Sümâme b. Eşres kâfir, zındık, hayvan ve diğer bazı gruplar dışında mümin çocuklarının da ahirette toprağa dönüştürüleceğini ifade eder.<sup>113</sup> "İhve-i selase (üç kardeş)" meselesinde Eş'arî tarafından susmak zorunda bırakıldığı

<sup>101</sup> Subhî, *Mu'tezile*, 1/159.

<sup>102</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvazullah b. Muhammed-Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 2/302.

<sup>103</sup> el-Fâtır 35/18.

<sup>104</sup> Yâsîn 36/54.

<sup>105</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/135.

<sup>106</sup> en-Necm 53/39.

<sup>107</sup> Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-în*, 256.

<sup>108</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>109</sup> el-Müddessir 74/38.

<sup>110</sup> Ebû Dâvûd, "Hudûd", 16; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Hudûd", 7.

<sup>111</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 478.

<sup>112</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/135.

<sup>113</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/84.



belirtilen Ebû Ali el-Cübbâi'nin de<sup>114</sup> çocukları a'rafta gören bir anlayışın savunuculuğunu yaptığı anlaşılmaktadır. Burada Sümâme örneğinde olduğu üzere Mu'tezile mezhebine mensup kimi şahsiyetler, konuyla ilgili bağlı buldukları anlayıştan farklı bir fikir ortaya atarken, müşrik çocuklarına karşı en ağır hükmü benimseyen Hâriciyye mezhebine mensup kimi fırkalar ise Mu'tezile mezhebinin genel görüşünü alabilmektedirler. Bu hususta Hâriciyye mezhebine bağlı Meymûniyye fırkası, Mu'tezile gibi müşrik çocuklarının cennete gideceğini savunur.<sup>115</sup> Nîsâbûrî ise bu görüşü Mu'tezile dışında Hâricilerin çoğunluğu ile Mürcie ve Zeydiyye mezheplerinin ortak fikri olarak nakleder.<sup>116</sup>

Nitekim çocuk meselesi bağlamında değilse de genel anlamda, büyük günah, iman, va'd-vaîd ve emir bi'l-marûf ve nehiy ani'l-münker gibi konularda Hâriciyye'nin, özellikle de İbâziyye kolunun Basra Mu'tezilesi üzerinde ciddi etkileri bulunduğu savunulmaktadır.<sup>117</sup> Yine Mu'tezile'nin kurucuları olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in, ortaya koyduğu kimi görüşleri üzerinden onların Hâricilere mensup birer şahıs olarak görülmesine şaşırılmasını salık veren fikirler de bulunmaktadır.<sup>118</sup> Bu manada Nîsâbûrî'nin, Mu'tezile ile Hâricilerin çoğunluğunun müşrik çocukları hakkında aynı yerde bulduklarını söylemesi, bu ikinci mezhebin Ezârika kolu dikkate alındığında tuhaf olsa dahi, genel anlamda çok da şaşılacak bir ifade değildir.

İnsanların ahiretteki durumlarını belirleyen temel kıstas olarak amelleri alan ve tüm mahlûkatı bunun üzerinden değerlendiren Nazzâm ise kullandığı çarpıcı lisan ile bu mesele etrafında çocukların konumuna ışık tutarken hiçbir mümin çocuğunun diğerlerinden farklı olamayacağını, Hz. Peygamber evladının dahi diğer çocuklarla aynı mevkide bulunacağını söyler. Bunu farklı bir dil üzerinden ortaya koyan Nazzâm, amelleri olmaması itibarıyla müminlerin çocuklarının, kavuşacakları nimet ve ulaşacakları derecelerin yılan, akrep veya haşerat gibi varlıklardan daha üst bir noktada olmayacağını savunur.<sup>119</sup> Burada çocukların cennete gideceği fikrini de içeren ilgili görüşünde hayvan yahut insan bütün cennet ehlini bir

<sup>114</sup> Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *es-Seyfû'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, thk. M. Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 28.

<sup>115</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 245.

<sup>116</sup> Nîsâbûrî, *el-Gunye fî'l-keîm*, 2/1050.

<sup>117</sup> Muharrem Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki", *Bilimname: Düşünce Platformu* 20 (2011), 19.

<sup>118</sup> H. S. Nyberg, "Mutezile", *MEB İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960), 8/757.

<sup>119</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 131.

tutup diğerinin önüne geçirmeyen Nazzâm, adalet ilkesinden hareket eder.<sup>120</sup> Ona göre itaat ve günahı olmayan varlıkların durumu eşittir. Allah, kullarına eşit bir şekilde bakar. O, salih bir kulunu diğerinin önüne geçirmediği gibi, kötü/zararlı bir kimseyi de diğerinin gerisinde bırakmaz. Bu yüzden ne mümin çocuğu ile müşrik çocuğu arasında ne de onlar ile hayvan arasında bir fark yoktur.<sup>121</sup> Nazzâm'ın bu görüşünü eleştiren Abdülkâhir el-Bağdâdî, onun diğer bazı fikirlerinden de yararlanarak bu düşüncenin Allah'ın peygamber çocuklarına, haşerata verdiği in'amın ötesinde bir nimet vermeyeceği anlamı içerdiğini zikreder. Bununla birlikte Nazzâm'ın bu konudaki temel düsturuna işaretlerle onun ceza ve sevabı tamamen amelle irtibatlı hale getirdiğini söylemekten de geri durmaz.<sup>122</sup>

Azabın, dinî değerleri istihfaf ve tahkir eden kişilere yönelik husûsî zarar olduğunu düşünen Mu'tezile, bu çerçevede çocuklara dönük azabın caiz olmayacağını savunur. Aksi bir davranışın zulüm olacağı için kabih olduğunu ve Allah'ın hem fiilin kötülüğünü bilmesi hem de onu işlemekten müstağni bulunması itibarıyla O'nun çocuğa azap etmeyeceğini belirtir.<sup>123</sup> Bu konuda Mu'tezile'nin meşhur kelimcisi Ebû Osman el-Câhız (öl. 255/869) hiçbir ayrıma yer vermeden çocukların cennete gireceği görüşünü savunur şekilde onların buraya akılları kemale ermiş bir şekilde dâhil olacağını söyler.<sup>124</sup> Bu meseleyle alakalı olarak çocukların ahiretteki durumu hakkında diğer bazı yaklaşımları da paylaşan Câhız, özellikle müşrik babaları üzüntüye boğmak için onların çocuklarının ateşe atılacağı şeklindeki görüşü eleştirir. Böyle bir işin babalarına keder eriştirmeyecek kişiler için düşünülebilirse de bunun Allah için tasavvur edilemeyeceğini belirtir.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Ebû Lübâbe Hüseyin, *Mevkîfu'l-Mu'tezile*, 60.

<sup>121</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî el-Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1385/1965), 3/394. Muhammed İbrâhim Feyyûmî, *el-Mu'tezile tekvînü'l-akli'l-'Arabî: a'lâm ve efkâr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1423/ 2002), 220.

<sup>122</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 131. Gerçekten de Nazzâm, sevap ve cezanın kaynağı olan ameller hususunda öylesine titizdir ki bunun üzerinden imtihanın gerçekleşmesi için kulda Allah'ın biri itaate, diğeri masiyete yönelten iki "hâtır" (iyi ve kötüye yönelten şeyin akla, kalbe gelmesi)) oluşturması gerektiğini belirtir. Bk. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 481-487.

<sup>123</sup> Ahmed Ali Zehre, *Beyne'l-kelem ve'l-felsefe 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Havâric*, (Dımaşk: Dâru Nînevâ, 2004), 99-100.

<sup>124</sup> Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 4/92. Câhız'ın çocukların doğuştan iyiliğe-kötülüğe yönelmeleri, zulüm görüp görmeyecekleri, sorumlu olup olmadıkları ile ilgili fikirleri için bk. Mustafa Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 158, 234, 243, 245, 248.

<sup>125</sup> Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 3/397.

Mu'tezile mezhebinin mümin yahut müşrik çocuklarının cehenneme gitmeyeceği şeklindeki genel yaklaşımının en güçlü savunucularından biri olan Kadı Abdülcebbâr, bu hususta azabın ilgili cürmü işleyen kişinin şahsına dönük bir zarar olması itibariyle müşrik çocuklarının ahirette babalarının günahlarından ötürü azap görmelerinin caiz olmadığını teyit eder. Zira aksi bir durumda, ümmetin ittifakla Allah'tan nefyettikleri zulüm sıfatının O'nun için kullanılabileceğini kaydeder.<sup>126</sup> Kadı Abdülcebbâr, bir diğer eserinde de babalarının konumundan dolayı çocukların azaba uğratılmasından daha büyük bir zulüm olmayacağını ifade ederek bu konuda ileri sürülecek aksi bir düşüncenin yanlışlığına keskin bir şekilde vurgu yapar.<sup>127</sup> Mu'tezile, babalarının konumundan dolayı, çocuklarının cehenneme gideceği görüşünü böylesine şiddetle bir şekilde eleştirmesine rağmen Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bir eserinde bu görüşü Mu'tezile'ye nispet ederek onların müşrik çocuklarının babalarının hükmüne tabi olup ebediyen cehennemde kalacağı fikrini savunduklarını ileri sürer.<sup>128</sup>

Çocuklara dönük azabı nefyederken meseleyi daha çok kabih fiilin Allah'tan sadır olmaması ve O'na zulüm isnat edilememesi ekseninde ele alan Mu'tezile, bununla alakalı olarak kendilerine yapılan itirazları da cevaplandırır. Kadı Abdülcebbâr, bunlardan birinde kölesi veya mülkü üzerinde tasarrufta bulunan efendi yahut bir kralın bu işlemlerinde istediği gibi hareket edebileceğinden yola çıkarak Allah'ın da kullarına dilediği şeyi yapabileceği şeklindeki itirazı ele alır. Genel olarak zulmün kötü olduğunun bilindiğini söyleyen müellif, bunun failinin Allah ya da başka bir kişi olmasının durumu değiştirmeyeceğini kaydeder. Burada Allah ile diğer varlıkların eşdeğer tutulmasına yönelik itirazı da reddeder. Zulmün çirkinliğinin zarûrî olarak bilinmesi itibariyle burada malik olma ve olmama şeklinde ikili bir ayırım yapılamayacağını ve ikisinin de aynı konumda bulunduğunu söyler. Kaldı ki ömrünü ev ve müstemilatını yapmak için harca yııp sonrasında bunu yıkmaya kalkan kişinin bu işten engellenmesi durumunda olduğu üzere her mal sahibinin malında dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği gibi bir düşüncenin de doğru olmadığını ilave eder.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 477.

<sup>127</sup> Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kadı Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, ts.), 148.

<sup>128</sup> Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfûr (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 1421/2000), 177.

<sup>129</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 478.

Kadı Abdülcebbâr, kendilerine muhalif konumda yer alan kimi gruplara kâfirlerin işledikleri günahlar nedeniyle onların çocuklarına azabın erişmesinin güzel olacağı şeklinde izafe ettiği bir görüşü de eleştirir. Israrla günahsız olan kişiye dönük azabın zulüm olacağını vurgulayan müellif, Allah'ın böyle bir işten yüce olduğunu, zatını bundan tenzih ettiğini kaydeder. Bu konuda aksi yöndeki düşünce doğru olsa, daha dünyada iken de o çocuklara babalarının günahlarından ötürü cezanın vacip olması gerekeceğini, hâlbuki böyle bir şeyin söz konusu olmadığını belirtir. Yine aynı görüş sahiplerinin, çocuğun babasından bir cüz olmasından hareketle de kendi iddialarına bir delil bulmaya çalıştıklarını kaydeden müellif, bu düşünceyi reddetmek için baba ile evlattan birinin duyduğu acı veya zevkin diğeri için aynı şekilde gerçekleştiğinin iddia edilemeyeceğini kaydeder. Böyle bir durum ahiret için mümkün olsa, onun dünya için de geçerli olacağını ve babanın hırsızlığından dolayı çocuğunun da aynı akibete maruz bırakılması gerekeceğini, hâlbuki böyle bir işin gerçekleşmediğini söyler.<sup>130</sup>

Babasının küfrü nedeniyle çocuğun azaba uğramasının güzel olabileceği iddiasını teyit için ileri sürülen kanıtları aktarıp onları cevaplandırmaya devam eden Kadı Abdülcebbâr, bu konuda, çocuğunun gördüğü azabın babayı evladından daha çok etkileyeceği için onun kabih olarak değerlendirilemeyeceği görüşüne de cevap verir. Bu iddianın her ne kadar doğruluk payı olsa bile, bu durumun sonuç itibarıyla günahı olmayan bir kişinin azaba uğratılmasının çirkinliği hakikatini değiştirmede kaydeden. Yine diğer cevaplarında olduğu gibi ahirette caiz görülecek böylesi bir azaba dünyada da cevaz verilip, çocuğun, babasının yaptığı zina veya hırsızlığa karşılık recmedilmesi yahut elinin kesilmesi gerekeceğini ifade eder.<sup>131</sup>

Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın, ahirette azaba uğrattığı çocukların, ileride küfre düşeceklerini bildiği için onlara bu durumu layık gördüğü, dolayısıyla bunun özünde çirkin olmadığı tezini de reddeder. Bu durumda aynı iddianın Müslüman çocukları için de geçerli olması gerekirken, onların evlatları hakkında böyle bir görüşün gündeme getirilmediğini ifade eder. Müellif, Allah'ın, ahirette müşrik çocuklarına cehenneme girmeleri yönünde verdiği

<sup>130</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 479-480. Bu konuda Selefiyye'nin önde gelen alimlerinden olan İbnü'l-Vezîr ise, çocukların babalarının günahları nedeniyle azaba uğratılacağı şeklindeki görüşün Mu'tezile tarafından Ehl-i Hadis'e nispet edilse de bu izafetin doğru olmadığını savunur. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412), 7/242.

<sup>131</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 480.

emre uymamaları nedeniyle, onlara cezanın vacip olacağı iddiasını da kesin şekilde reddeder. Bu emrin sadece kâfir çocuklarına verilmesinin abesliği dışında, ahiretin teklif yurdu olmadığı gerçeğine de aykırı düştüğünü ifade eder.<sup>132</sup> Eş'arî kelamcısı Ebû Abdullah el-Halîmî de (öl. 403/1012), bu son görüşe kaynak olan rivayeti aktardıktan sonra onun hem sabit olmadığını hem de ahiretin teklif yurdu olmaması itibarıyla dinin esasına aykırı bulunduğunu söyler.<sup>133</sup> Babalarının günahının çocuğu da etkilediği şeklindeki görüşün Selefiyye'ye nispet edilmesine karşı çıkan İbnü'l-Vezîr, Kadı Abdülcebbâr'ın burada Allah'ın, çocukların ileride gidecekleri yolu bilmesinden ötürü onların küfre düşecek olanlarına azap eristireceği şeklinde ele alıp reddettiği fikrin ise kimi Selefiyye uleması tarafından savunulduğunu kabul eder.<sup>134</sup>

Mu'tezile, müşrik çocuğunun ahirette azaba uğramasının güzel olabileceğini ileri süren kişilerin aklî delillerini cevapladıktan sonra onların kullandıklarını söylediği kimi naklî delillere de cevaplar verir. Bunlardan birinde onların Hz. Peygamber'in kendisine Cahiliyye dönemindeki çocukların durumunu soran Hz. Hatice'ye: "İstersen sana onların ateşteki sesini işittireyim"<sup>135</sup> şeklindeki bir ifadesinden bahsettiklerini söyler. Bu haberin âhâd olduğunu, kaldı ki sahih olsa dahi, buradaki "etfal (çocuklar)"den buluşa eren kişilerin kastedildiğini, zira kimi şiirlerde örneği görüldüğü üzere bu kelimenin bazen "baliğ olanlar" anlamında kullanıldığını kaydeder.<sup>136</sup> Müellif, bir diğer eserinde de müşriklerin çocuklarına azabı caiz görenlerin bu haberi delil mahiyetinde kullandıklarını ihsas ettikten sonra, Mu'tezile'nin onu tevil ettiğini dile getirir. Benzer bir mütalaâ ile buluşa eren kişi için de "tıfl" kelimesinin kullanılabilirdiğini, bu yüzden Allah'ın insana verdiği akli bir tarafa atıp da ilgili haberi çocukların azabına kanıt olarak zikretmenin caiz olmadığını kaydeder.<sup>137</sup> Bu hususta kendi fikirlerini teyit için kullandıkları ayetlerin daha zahir olup onlara sarılmak gerektiğini ilave eder.<sup>138</sup> İbn Hacer el-Askalânî de (öl. 852/1449), Kadı Abdülcebbâr'ın bu

<sup>132</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 480-481.

<sup>133</sup> Ebû Abdullah el-Hüseyn b. el-Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/158-159.

<sup>134</sup> İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim ve'l-kavâsim*, 7/260.

<sup>135</sup> Kaynaklarda daha çok Hz. Âişe üzerinden "çığlıklarını işittireyim" şeklinde nakledilen bu ifade için Bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 1/356.

<sup>136</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 481.

<sup>137</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 148.

<sup>138</sup> Kadı Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", 1/253.

hususla aktardığı ilgili hadisin râvîleri arasında yer alan bir şahsın konumundan hareketle onun oldukça zayıf olduğunu belirtir.<sup>139</sup> İbnü'l-Cevzî ise, müellifin, burada ilgili görüş sahiplerinin delilleri arasında yer verdiği hadise benzer bir rivayeti aktardıktan sonra onun mürsel olduğunu, Hz. Hatice'ye tabîinden herhangi bir kişi erişmediği halde ilgili haberde böylesi bir aktarımın bulunduğunu, bunun da onun zayıflığına işaret ettiğini söyler.<sup>140</sup>

Eş'arî kelamcısı Nisâbûrî de çocukların ahiretteki konumuna dair gelen haberlerin bir ilim ve katiyet bildirmeyip birbiriyle çeliştiğini belirtir. Mümin çocuklarının cennetlik olduğuna dair kimi ayet ve hadislerden yapılan istidlallerden sonra kâfir çocuklarının durumuna dair aktarılan haberlerin farklı ihtimalleri barındırdığını, burada ehlinin sıhhatine hükmettiği hadislere başvurup onlara göre hüküm verilmesi gerektiğini kaydeder.<sup>141</sup> İmam Eş'arî ise Allah'ın ahirette çocuklara yönelik azabının caiz olduğu görüşünü reddeden Mu'tezile'ye aklî yönden verdiği kimi cevapların dışında, meseleyle ilgili aktarılan haberlere değinirken Kadı Abdülcebbar'ın âhâd olduğunu bildirdiği bu hadise yer verir. Yine aynı şekilde ahirette çocuklara ateşe girmesi emredildiğinde buna teşebbüs edenin cennete, ondan geri duranın ise cehenneme sokulacağı yönünde bir haber<sup>142</sup> olduğunu ilave ederek Mu'tezile'nin ilgili hadise yönelik argümanına karşı olduğunu gösterir.<sup>143</sup>

Muhâliflerinin konuyla ilgili fikirlerini ve delillerini reddetmeyi sürdüren Kadı Abdülcebbar, çocukların isim ve hükümde babalarına tabi olduğu, dolayısıyla onların azaba uğratılmasının kötü olmadığı şeklinde dile getirilen anlayışı da ele alır. Önce isminden bir dine mensubiyeti anlaşılmayan bir çocuğun, babası gibi değerlendirilememesi ve zimmî kabul edilip kendisinden cizye alınmaması durumuna atıfta bulunur. Onların evlenme, miras alma ve Müslüman mezarlığına defnedilme hususunda farklı

<sup>139</sup> *Mevsû'atü'l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî el-hadîsiyye*, cem' ve i'dâd: Velid b. Ahmed Hüseyin Zübeyri-İyad b. Abdüllatif b. İbrâhim el-Kaysî-Mustafa b. Kaytân el-Habîb-Beşir b. Cevad el-Kaysî-İmâd b. Muhammed el-Bağdâdî (Medine: Mecelletü'l-Hikme, 1422/2002), 2/43.

<sup>140</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/366-367.

<sup>141</sup> Nisâbûrî, *el-Gunye fi'l-keîm*, 2/1051.

<sup>142</sup> Benzer manadaki bir rivayet için Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, *Müsnedü İbn Ca'd*, thk. Abdülmehdî b. Abdülkadir b. Abdülhâdî (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985), 793-794, hadis no: 2126.

<sup>143</sup> Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, 194.

işleme tabi tutulmalarının ise sadece bu alanlarda Müslüman çocuklarından ayrılmasını temin amacına matuf olup, başka bir anlam taşımadığını söyler. Müellif burada esaret ve öldürülme hususunda babalarına tabi olan çocukların bu şekilde onlardan başka bir konuma yerleştirilmelerinin doğru olmayacağı yönündeki itiraza da cevap verir. Esaretin cezadan ziyade, bir sınanma olduğunu ve çocukların tıpkı diğer elemlerde olduğu gibi buna karşılık bir ivaz alacaklarını belirtir. Bir kalkan olarak kullanılmaları dışında onların katlinin ise zaten meşru olmadığını söyler. Bunu da Hz. Peygamber'in kâfirlerin eşleri, çocukları ve hayvanlarının öldürülmesini yasaklaması ile gerekçelendirir. Kalkan olarak kullanılmaları halinde öldürülmelerinin ise, çocuklara dönük bir ceza değil, kâfirlere karşı bir mukavemet olduğunu, yine onların bu durumlarından ötürü ahirette bir mükâfat ile taltif edileceklerini dile getirir.<sup>144</sup>

Kadı Abdülcebâr, "Her doğan çocuk, mutlaka İslam fıtratı üzere doğar. Ancak anasıyla babası onu Yahudi veya Hristiyan ya da Mecusi yaparlar"<sup>145</sup> hadisinin bu konuda kendi düşüncesinin aleyhine delil olarak kullanılmasına da karşı çıkar ve bunun kendilerinin savundukları görüşü teyit ettiğini söyler. Burada aksi görüşü ileri süren kişilerin, bazı çocukların fıtrat üzere, bazılarının ise küfür üzere doğduğu gibi bir anlayışın taraftarlığını yapma durumuna gelmişken, kalkıp kendi fikirlerini bu hadis ile uzlaştırmalarının mümkün olmadığını, ayrıca bu haberde ebeveynin, çocuklarını ilgili dinlere meylettirme çabasına girişmelerinden söz edildiğini belirtir.<sup>146</sup> Böylece haberde, çocukların o din üzere olduklarından bahsedilmediğini ima eden müellif, buradan çocukların kâfir babaları gibi azaba uğratılacakları gibi bir mana çıkarılamayacağını belirtir.

Kadı Abdülcebâr, hüsün kubuhun oluşumuna dair yaptığı bir tespit üzerinden de çocukların azaba uğratılmalarının kötü olduğunu ifade eder. Bu hususta bir işin kötülüğüne dair biri fiilin, diğeri failin konumu olmak üzere iki yönün düşünülebileceğini, ikinci boyut noktasında da failin o işin çirkinliğini bilmesi veya bilme imkânına sahip olması gibi ikili bir durumun tasavvur edilebileceğini söyler. Ardından konuyu bu açıdan çocuklarla ilişkili hale getirerek onların yaptıkları fiilin kötülüğünü bilmedikleri gibi bilme

<sup>144</sup> Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 482.

<sup>145</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh sahihu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cenâiz", 90; Ebû Dâvûd, "Sünne", 17.

<sup>146</sup> Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 482.

*imkânına da sahip olmadıklarını, bu itibarla onların, kendisini cezanın takip edeceği bir zemme (kınama) müstahak bulunmadıklarını ifade eder.<sup>147</sup>*

*Mu`tezile'nin çocuklara azabı caiz görmeyen bu görüşü de eleştirilere konu olmuştur. Bu manada öncelikle onların da kabul ettiğine işaretle, dünyada cüzzam hastalığına yakalanan çocukların bulunduğu dikkat çeken Eş`arî, konuyu ahirette çocuklara dönük azapla ilintili hale getirdikten sonra bu anlayışı tenkit etmeye başlar. Dünyada çocuğa verilen ağır bir hastalığın Allah'ın adaletini engellemediği göz önüne alınınca, bunun azap şeklinde ahirette gerçekleşmesinin de O'nun adaletini ortadan kaldırmayacağı fikrini kabul etmek gerektiğini söyler. İlkinde caiz görülenin ikincisinde caiz görülmemesinin doğru olmayacağını savunan Eş`arî, ikisinin de adalet ölçüsü içinde vuku bulacağını belirtir. Şayet burada o çocuklara dünyada erişen elemnin, onların babalarının ibret almasına dönük olarak vaki olduğu üzerinden bir itiraz geliştirilirse, bu durumu ilahî adalete aykırı görmeyen bir anlayışın; kâfirlerin kinini artırmak için onların çocuklarına yönelik bir azabı da adalete zıt addetmemesi gerektiğini söyler.<sup>148</sup>*

*Aslında bu meselenin kökenine inildiğinde konuyla ilgili Mu`tezile ve Eş`arîyye'nin ihtilaf etmeleri, bu fırkaların hüsün ve kubuh mevzuunda takındıkları farklı tavırla yakından ilişkili olduğu görülecektir. Aklın, hem hüsün ve kubuhu tespit edebileceği hem de Allah'ın ilkinin yapıp ikincisini işlememesinin vacip olduğu bilgisine ulaşacağını düşünen Mu`tezile, buradan hareketle müşrik çocuklarına azabın caiz olmadığını savunurken,<sup>149</sup> Eş`ariyye ise aksi görüşü benimsemektedir. Yine burada Mu`tezile, çocukların uhrevî durumuna dair olması gerektiğini düşündükleri adaleti tespit edip bunu Allah için yapılması vacip bir iş olarak kabul etmekte, ilgili duruma uymadığını ileri sürdükleri haberlerin ya sıhhatini sorgulamakta ya da onları tevil etmektedir. Bu hususta Eş`arî anlayış ise Allah her ne yaparsa onu adaletin kendisi gördüğü için bu konuda doğal olarak daha rahat tavır almaktadır.*

<sup>147</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 612.

<sup>148</sup> Eş`arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, 193-194.

<sup>149</sup> Muhammed İbrâhim Feyyûmî, *el- Mu`tezile tekvinü'l-'akli'l-'Arabî*, 167. Öte yandan Mu`tezile bu konu bağlamında kafir çocuğu ile mümin çocuğu arasında hiçbir fark görmedikleri, buna bağlı olarak da Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim ile diğer kâfir çocuklarını bir tuttıkları üzerinden de Eş`arî ulema tarafından tenkit edilir. Bk. Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye*, 102. Ancak burada iki mezhep arasındaki tüm ihtilaflara rağmen peygamber çocuklarının cennetlik olduklarına dair icmanın vuku bulunduğu kaynaklarda zikredilen bir bilgi olarak yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım Nîsâbûrî, *el-Gunye fi'l-keîm*, 2/1051; Birgivi, "Ahvâlü etfâli'l-müslimîn", 105.



### 5. İlahî Kudretin Zulme Güç Yetirmesi Bağlamında Çocuklara Azap Edilmesi

Mu'tezile, Allah'ın zulme kudretinin bulunup bulunması konusunda fikir beyan ederken de çocuklara yönelik elem meselesine temas ederler. Bu hususta bilgi aktaran Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1078) Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin Allah'ın akıllı ve ergin kişilere zulme kadir değilken, çocuklara ve hayvanlara zulmetmeye güç yetirebildiği şeklinde bir görüş ortaya attığını belirtir.<sup>150</sup> Mu'tezile'nin önemli kelimcilerinden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ise (öl. 300/913 [?]) ona isnat edilen bu görüşün iftira olduğunu söyler. İskâfî'nin aklın, Allah'ın zulmetmeyeceği bilgisine delalet içerdiği gibi bir fikri savunduğunu, bu durumda şayet böyle bir iş gerçekleşirse nasıl olur sorusunu cevaplandırırken ilgili delalete sahip olan aklın cisimlerden soyutlanacağı ifadesini kullandığını belirtir.<sup>151</sup>

İsferâyînî, bu görüşün İskâfî'ye nispet edilmesine neden olan hadiseye ışık tutacak şekilde bir ilim meclisinde diğer Mu'tezilî ulema yanında onun kullandığı kimi ifadelerle de yer verir. Meseleye daha çok Allah'ın zemmine neden olabilecek ortamın önüne geçilmesi açısından yaklaşan İskâfî, Cenâb-ı Hakk'ın zulüm işlemesi veya yalan söylemesi esnasında akıl sahiplerinin aklının yerinde olmayacağını, buna bağlı olarak da O'nun bu fiiline kınamanın gerçekleşmeyeceğini söyler. Buna karşın Cafer b. Harb onun fikrini yorumlarken bu düşüncenin Allah'ın delilere zulmetmeye kadir iken, akıllılara böyle bir fiil işlemeye kadir olmadığı anlamına geleceğini belirtir.<sup>152</sup> Kadı Abdülcebbâr bu meselede İskâfî'nin görüşüne ışık tutarken, onun Allah'ın zulme kadir olduğu fikrini savunmakla birlikte, olası durumda O'nun zulmetmeyeceğine tek başına delalet eden aklın, bedenden soyutlanacağı düşüncesini ortaya attığını söyler.<sup>153</sup> Hayyât ve Kadı Abdülcebbâr'ın konuyla ilgili aktardığı malumatı ele alan çağdaş araştırmacılar da İskâfî'nin, aklın bedenden soyutlanmayacağı düşüncesinden hareketle Allah'ın zulmetmesinin mevzu bahis olmayacağı gibi bir mana kastederek bu sözleri dile getirdiğine dönük yorumlar yaparlar.<sup>154</sup>

<sup>150</sup> Ebü'l-Muzaffer İmadüddin İsferâyînî, *et-Tebisîr fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırkatî'n-nâciye 'anî'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 79.

<sup>151</sup> Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Evraku Şarkıyye, 1413/1993), 90.

<sup>152</sup> İsferâyînî, *et-Tebisîr fi'd-dîn*, 89.

<sup>153</sup> Kadı Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd*, 6(1)/128.

<sup>154</sup> Ahmed Ali Zehre, *Beyne'l-kelam ve'l-felsefe*, 217-218; Abdüssettâr İzzüddîn er-Râvî, *Sevretü'l-akl medresetü Bağdâdî'l- itizâliyye* (Kahire: Dâru'l-Hulûd li't-Türâs, 1427/2006), 165.

Allah'ın zulme güç yetiremeyeceği anlayışının savunuculuğunu yapan Nazzâm ise bu düşüncesine bağlı olarak dile getirdiği bir görüşünde Cenâb-ı Hakk'ın cehennem kapısında duran bir çocuğu içeri atamayacağı, bu işi zebanilerin gerçekleştirebileceği ya da çocukların kendilerini oraya bırakacakları şeklinde bir fikir beyan eder.<sup>155</sup>

Şüphesiz bu konuda en çok tartışma mevzuu edinilen görüş ise Bişr b. el-Mutemir'in düşüncesidir. Allah'ın bir çocuğa azap etmek suretiyle ona karşı zalimane bir fiil işlemeye güç yetirebileceğini söyleyen Bişr, böyle bir şey yaptığında, o çocuğun akıl-baliğ, asi ve buna bağlı olarak azaba müstahak konumda olacağını kaydeder.<sup>156</sup> Ona bu görüşü isnat eden Eş'arî, konuya dair herhangi bir yorum getirmezken, aynı yaklaşımı ona nispet eden Bağdâdî ve Şehristânî ise bu düşüncenin içerdiği bir anlama dikkat çekerler. Bağdâdî, bu fikri, Allah'ın zulmetmeye kadir olup zulmettiğinde bu zulmüyle adil olması gibi bir mana olarak yorumlar ve bu cümlenin ilk kısmının ikincisine zıt olduğunu söyler. Ardından mensubu bulunduğu Eş'arîye mezhebinin görüşünü aktararak, kendilerinin ise Allah'ın çocuğa zulmetmeye kadir olduğu ve bunu yaptığında da adaletiyle muamele etmiş bulunduğu şeklindeki bir düşüncenin savunuculuğunu yaptıklarını kaydeder. Bu anlayışta bir çelişki yokken Bişr'in ilgili görüşünde bir tezat olduğunu belirtir.<sup>157</sup> Âdil 'Avvâ, Bağdadî'nin zikrettiği Eş'arî yaklaşımda çelişki olmamasını, onun adalet ve zulüm tayinini doğrudan Allah'a bırakmasıyla izah eder.<sup>158</sup> Şehristânî de kendi mezhebi ile bir mukayeseye girişmezse de sonuç itibarıyla bu görüşün bir tezat barındırdığını söyler.<sup>159</sup> Tehânevî de (öl. 1158/1745'ten sonra), bu konuda benzer vurgular yapar.<sup>160</sup> Bu konuda Râgıb Paşa ise (öl. 1176/1763), Bişr'in ilgili düşüncesini ifade ederken onun Allah'ın zulme kadir olduğu ve bunu yaptığında zalim olacağı şeklinde aktarıp onun bu görüşüyle Mu'tezile içerisinde tek kaldığını belirtir.<sup>161</sup> İsferyânî ise aralarında Bişr'in de olduğu bir mecliste onun ilgili görüşüne ve ona dönük tepkilere yer verdiği bir eserinde konuyu daha açık hale getirir.

<sup>155</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 121.

<sup>156</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/252; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 142; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/78.

<sup>157</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 142.

<sup>158</sup> Âdil 'Avvâ, *el-Mu'tezile ve'l-fikru'l-hür* (Dımaşk: el-Ehâfî, ts.), 248.

<sup>159</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/78.

<sup>160</sup> Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfî İstîlâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*, ed. Refik el-'Acem, thk. Ali Dahrûc, çev. Corc Zeynatî-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetu Lübnan Librairie du Liban, 1996), 1/336.

<sup>161</sup> Koca Râgıb Mehmed Paşa Râgıb Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb* (Bulak: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1255), 92.

Buna göre Allah'ın hiçbir günahı bulunmayan bir çocuğa azap etmeye kadir olduğunu savunan Bîşr'e, böyle bir azap vuku bulursa hükmün ne olacağı sorulduğunda o, çocuğun bu durumda akıl-baliğ, asi ve azaba müstahak bulunacağı, böylece de Allah'ın bu azabıyla adlını sergileyeceği cevabını verir. Bunun üzerine çocuğun nasıl baliğ olduğu ve zulüm olan bir fiili işleyen failin nasıl adil olabildiği sorusuna muhatap kalan Bîşr, buna cevap veremez.<sup>162</sup>

Hayyât ise Bîşr'in bu konuda benimsediği görüşü aktarırken daha farklı bir tasvirde bulunur. Buna göre Allah'ın çocuğa azap etmeye kadir olduğunu savunan Bîşr, ancak O'nun bu işi sadece o çocuk akıl-baliğ olduğu zaman gerçekleştireceği düşüncesini ileri sürer.<sup>163</sup> Bu durumda O'nun zulmetmek suretiyle adil olması söz konusu olmayıp, O, baliğ olan asiye yaptığı azap ile adil olmaktadır.<sup>164</sup> Kadı Abdülcebbâr da meseleyi Hayyât gibi aktararak Bîşr'in Allah'ın çocuğa azap etmeye kadir olduğu, azap ettiğinde ise onun akıl baliğ ve azaba müstahak kâfir konumunda bulunduğu görüşünü savunduğunu kaydeder.<sup>165</sup> Bu aşamada Allah adil olduğuna göre O'nun azap etmesi için geçerli bir sebebin bulunması gerekmekte, azaba uğrayacak olan şahsın baliğ bir kâfir olması ile bu sebep gerçekleşmekte ve ona yönelik ilahî azap normal şekilde tahakkuk etmektedir.<sup>166</sup>

Allah'ın adaletli olduğu düşüncesini temel bir prensip olarak benimseyen Mu'tezile, bir kısım kelamcıları eliyle bu anlayışa hâlel gelmemesi adına ilahî irade ve kudreti zor durumda bırakacak, en azından sınırlandıracak bir tavır almaktan geri durmamıştır. Bunun en tipik örneğini Allah'ı, tazammun ettiği muhaliği dikkate alarak zulme kadir olmayan varlık şeklinde tasvir eden Nazzâm'da görmek mümkündür. Bu anlayışın benzerini diğer bazı Mu'tezile kelamcıları da dile getirmişlerdir. Her ne kadar bu düşüncelerini Allah'ı daha çok yüceltmek ve eksikliklerden uzak tutmak için ortaya koymuşlarsa da ilgili ifadelerin bazı yönlerden Cenâb-ı Hakk'ın şanına uygun olmayan birtakım durumlara sebebiyet verdiğini söylemek de yanlış olmasa gerektir.

### Sonuç

Kendileri için kullandıkları isimle itikâdî görüşlerini oluşturmada tevhid dışında adalet ilkesine çok önem verdiklerini belirten Mu'tezile, bu

<sup>162</sup> İsferyânî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, 89.

<sup>163</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red*, 65.

<sup>164</sup> Subhî, *Mu'tezile*, 1/268.

<sup>165</sup> Kadı Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd*, 6(1)/128.

<sup>166</sup> İzzüddîn er-Râvî, *Sevretü'l-akl*, 121.

ikinci prensip üzerinden pek çok meseleye dair fikir beyan etmiş ve savundukları düşüncelerin altında yatan temel gerekçenin bu düsturla yakından alakalı olduğunu belirtmişlerdir. Onların bu ilke üzerinden görüşlerini açıkladıkları konulardan biri de çocukların dinî ve dünyevî konumları olmuştur. Adalet ve zulmün oluşması hususunda ilah-kul ayırımına gitmeyen fırka, belirlediği ölçülerde bir sınırlama yapmadan onların Allah için de geçerli olduğunu savunmuş, çocuklar hakkında dile getirdiği görüşlerde de bu ölçüye bağlı kalmışlardır. Onların bu yaklaşımları aslında tamamen çocuğun menfaatine işleyen bir sistem haline dönüşmemiş, özellikle teklife muhatap olması hususunda onun buluşa ermesi beklenmeden aklının belirli bir güce ulaşması yeterli görülmüştür. Bu minvalde onlar her ne kadar çocukların uhrevî azaba duçar olamayacaklarını ifade ederek masumiyetlerine atıf yapmış olsalar da aklın gücüne olan inançlarından ötürü sorumluluk vaktini genel anlamda ergenlik öncesinde başlatmışlardır.

Mu'tezile, adalet ilkesinin ısrarlı bir şekilde savunuculuğunu yaparken, karşı karşıya kaldıkları kimi açmazlardan kurtulmak için bir kısım teoriler de geliştirmiştir. Onlar hayatın bir gerçeği olarak çocukların yaşadıkları dünyevî elem ve acıları izah edebilmek için, daha çok ivaz kavramını gündeme getirmişler, bazen de ibret mefhumunu ortaya atmışlardır. Çocukların tüm masumiyetlerine karşın bu sıkıntılara muhatap olmalarının ilahî adalete gölge düşürmemesi adına onlara yönelik uhrevî bir bedeli zorunlu görmüşler, böylece hem hüsün ve kubuhun aklîliği anlayışlarına hem de kul için aslahın yapılmasını Allah'ın üzerine vacip gören yaklaşımlarına halel getirmemeye çalışmışlardır. Ancak doğal olarak bu görüş, onların belki de eleştiriye en açık fikirlerinden biri olan aslah anlayışı üzerinden pek çok tenkide maruz kalmış ve ilahî kudretin kapsamı göz önüne alındığında, çocuklara hiçbir dünyevî elem yaşatılmaması mümkün iken dünyada bu tarz acıların eksik olmamasının onlar tarafından açıklanamayacağına dikkat çekilmiştir. Bu konuda kimi Mu'tezile kelamcılarının çocuklara yönelik dünyevî elemi, insanlara ibret olması amacı üzerinden açıklamaları da eleştirilerden nasibini almış ve daha çok sonuç itibarıyla çocuklara dönük acıların birilerine olumlu bir katkı sağlamasının, onların haksızlığa uğradığı gerçeğini değiştirmede üzerinde durulmuştur. Bu eleştiriler yapılırken Mu'tezile'nin genel anlamda savunduğu temel düsturlara da atıflar yapılmış ve bu konuda ortaya attıkları görüşlerin, diğer kimi fikirlerine aykırı olduğuna işaret edilmiştir.

Çocuklara dönük uhrevî azap konusunda temel olarak onların cehenneme gitmeyeceği görüşünde birleşen Mu'tezile, bu hususta mümin-

müşrik çocuğu ayrımı yapan ve gidecekleri yeri imtihana göre belirleyen anlayışlara karşı çıkmıştır. Kendi düşüncelerini ispat etmek için aklî ve naklî delillere başvuran fırka, aksi yöndeki görüş sahiplerinin kullandıkları kanıtları ise kimi zaman tevil ederek kimi zaman da sıhhati konusundaki sıkıntılara dikkat çekerek kendi görüşlerinin arkasında durmuşlardır. Onlar, mutlak anlamda müşrik yahut müminin çocuğuna yönelik azabı reddederken, onun sorumluluk sahibi olmaması ve fiillerinin zemmi gerektiren bir durum ile malul bulunmamasına atıf yapmışlardır.

Allah'ın zulme kudreti bulunup bulunmaması üzerinden de çocukların durumuna dair kimi açıklamalar yapan Mu'tezile mezhebinde özellikle Bısr b. el-Mu'temir'in ifadeleri dikkat çekmiştir. Konuyla ilgili ona nispet edilen görüşü genellikle çelişkili bir düşünce olarak tavsif eden Ehl-i sünnet kaynaklarına karşılık, Hayyât ve Kadı Abdülcebbâr gibi kimi Mu'tezilî kelimacılar, ilgili fikri onun meramını vurgulayacak ve bir çelişkidenden kurtaracak şekilde aktarmışlardır.

Sonuç olarak çocukların konumunu belirleme hususunda tutundukları adalet ilkesinden hareketle görüşler ortaya koymuş olan Mu'tezile, kimi tali meselelerde ihtilaf etmekle birlikte çocukların uhrevî azaba duçar olmayacaklarını savunmuş, bir vakia olarak onların yaşadıkları acıları izah edebilmek için ivaz ve ibret gibi kavramları kullanmış, ancak bu noktada diğer kimi meselelerde savundukları fikirlere zıtlık arz eden bir durumun ortaya çıkması üzerine birtakım eleştirilerden de kendilerini kurtaramamışlardır.

### Kaynakça

- Akçay, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Çocukların Dinî Konumu*. İstanbul: Işık Yayınları, 2014.
- Akoğlu, Muharrem. "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki". *Bilimname: Düşünce Platformu* 20 (2011), 7-24.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddin. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-din*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye min-hum*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bihârî, Muhibullâh b. Abdişşekûr. *Müsellemu's-sübût*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1326.
- Birgîvî, Muhammed b. Pir Ali. "Ahvâlü etfâli'l-müslimîn", *Resâilü'l-Birgîvî*. thk. Ahmed Hadi el-Kassâr. 103-134. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1385/1965.
- Cevherî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd b. 'Ubeyd. *Müsnedü İbn Ca'd*. thk. Abdülmehdî b. Abdülkadir b. Abdülhâdî. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1405/1985.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Lübâbe, Hüseyin. *Mevkîfu'l-Mu'tezile mine's-sünneti'n-nebeviyye*. Riyad: Dâru'l-Livâ, 2. Basım, 1407/1987.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 4. Basım, 1986.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tlk. Hammûde Gurâbe. Kahire: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-Mûsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısıriyye, 1950.
- Fergal, Yahya Haşim Hasan. *Tecdîdü'l-menhec fi'l-'akîdeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 1428/2007.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhim. *el-Mu'tezile tekvinü'l-'akli'l-'Arabî: a'lâm ve efkâr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1423/2002.
- Halîmî, Ebu Abdullah el-Hüseyin b. el-Hasen. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. thk. Hilmi Muhammed Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Hanefî, Hasan. "el-Akl ve'n-nakl", *Mevsû'atü'l-hadâreti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye*. 3 Cilt. 2/101-126. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1995.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-'akîde ile's-sevra: el-insânü'l-müte'ayyin (el-'adl)*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1988.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *el-İntisar ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Evrâku Şarkıyye, 1413/1993.
- Hıfzî, Abdüllatîf b. Abdülkadir. *Te'sîru'l-Mu'tezile fî'l-Havâric ve's-Şî'a: esbâbuh ve mezâhiruh*. Cidde: Dâru'l-Endelüs el-Hadrâ, 1421/2000.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd. *el-Hûru'l-'în*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1948.
- Hökelekli, Hayati. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/355-359. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid ez-Zahiri. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, ts.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. J. J. Houben-Jan Peters. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1965-1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî. *el-Avâsim ve'l-kavâsim fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsim*. thk. Şuayb el-Arnaut. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- İmrani, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr. *el-İntisâr fi'r-red 'ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eş'râr*. thk. Suûd b. Abdülaziz el-Halef. 3 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1999.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1430/2009.
- İsferayînî, Ebü'l-Muzaffer İmadüddîn. *et-Tebisîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunis: ed-Darü't-Tunusiyye, ts.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn". *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed 'Imâra. 2 Cilt. 1: 197-282. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1998.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrâhim Medkûr. 20 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1382/1963.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Köse, Mustafa. *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Mağribî, Ali Abdülfettah. *el-Fırakü'l-kelebiyyi'l-İslâmiyye: medhal ve dirâse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1415/1995.

- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezilî Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanî Yönü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 101-138.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır; İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1422/2001.
- Mevsû'atü'l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî el-hadîsiyye*. cem' ve i'dâd: Velid b. Ahmed Hüseyin Zübeyrî-İyâd b. Abdüllatif b. İbrâhim el-Kaysî-Mustafa b. Kaytân el-Habîb-Beşir b. Cevad el-Kaysî-İmâd b. Muhammed el-Bağdâdî. 6 Cilt. Medine: Mecelletü'l-Hikme, 1422/2002.
- Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Tashîhu i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergahî. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1413.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Bahrü'l-keîlâm fî 'akâidi ehli'l-İslâm*. thk. Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfûr. Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr. 1421/2000.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Kitabü't-Temhid li kavâ'idü't-tevhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs; el-Cezire li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1432/2011.
- Nisâbü'rî, Ebû'l-Kasım Selmân b. Nâsir b. İmrân b. Muhammed Ensârî. *el-Gunye fî'l-keîlâm*. i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.
- Nyberg, H.S. "Mutezile", *MEB İslam Ansiklopedisi*. 8/756-764. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usulü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.
- Râgıb Paşa, Koca Râgıb Mehmed Paşa. *Sefînetü'r-Râgıb*. Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1255.
- Râvî, Abdüssettâr İzzüddîn. *Sevretü'l-'akl medresetü Bağdâdî'l-i'tizâliyye*. Kahire: Dâru'l-Hulûd li't-Türâs, 1427/2006.
- Reyhâvî, Muhammed b. Süleyman el-Halebî. *Nuhbetü'l-le'âlî li-şerhi Bed'i'l-emâlî*. İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 1412/1991.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn. *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fî'l-fikri'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 2. Basım, 1983.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ilmi'l-keîlâm: Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 5. Basım, 1405/1985.
- Sübki, Tacuddîn Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali. *es-Seyfû'l-meşhûr fi şerhi 'akîdeti Ebî Mansûr*. thk. M. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.



- Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrâhim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvazullah b. Muhamme-Ebu'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberî, Ziyaeddin Ebu'l-Kasım Ömer b. Hüseyin b. Hasan el-Mekkî. *Nihayetü'l-merâm fi dirâyeti'l-keâm*. i'tenâ: Abdülkadir Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2017.
- Teftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sa'düddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsû'atü keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. ed. Refik el-'Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynati-Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan Librairie du Liban, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tunç, Cihat. "Gaylâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13/414-415. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. "Çocuk (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 359-360. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yılmaz, Özlem. *Mu'tezile Kelâmında Teklîf Anlayışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-î'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicavî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.
- Zehre, Ahmed Ali. *Beyne'l-keâm ve'l-felsefe 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Havâric*. Dimaşk: Dâru Ninevâ, 2004.
- Zencânî, İshak [b. Hasan Tokadî]. *Nazmü'l-le'âlî Tokadî İshak Efendi'nin akâid manzûmesi =Manzûme-i akâid*. İstanbul: Hulusi Efendi Matbaası, 1304.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

MÂLİKÎLERE GÖRE İSTİHSANIN MAHİYETİ\*

THE NATURE OF İSTİHSAN IN MALIKİ SECT

**Prof. Dr. Ali BAKKAL**

alibakkal52@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0607-3887

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

**Atıf@** Bakkal, Ali. "Mâlikîlere Göre İstihsanın Mahiyeti". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran, 2020): 251-282.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 06 Kasım 2018 / 06 November 2018

**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Haziran 2020 / 12 June 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020

**Sayı – Issue** : 43

**Sayfa / Pages** : 251-282.

**DOI** : 10.30623/harranilahiyatdergisi.479370

\* Bu çalışma, 2001 yılında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları arasında çıkan "İslam Hukuk Metodolojisinde İstihsan" isimli kitapta yer alan Malikilerin istihsanla ilgili görüşlerine bazı yeni ve eski kaynaklardan elde edilen bilgilerin de ilave edilerek büyük ölçüde adı geçen kitaptan üretilmiş bir makedir.

### Öz

Bu çalışmanın amacı, Mâlikîler'in istihsan anlayışını ana hatlarıyla ortaya koymak suretiyle usûl konularında yapılacak olan çalışmalara farklı bir bakış açısı getirmektir. İslâm hukuk usûlünde istihsan, kıyasın katılığını ortadan kaldıran ve çoğunlukla genel hükümden istisna yapmayı gerektiren şer'î bir delildir. Hanefîlerden sonra bu delili en çok kullanan ekol Mâlikî mezhebidir. Ancak onların istihsan anlayışlarının yeterince ortaya konulmuş olduğunu söyleyemeyiz.

Bu çalışmada kronolojik bir metot takip ederek öncelikle Mâlikîlerde istihsan anlayışının gelişim ve kavramlaşma süreci ortaya konulacak, daha sonra istihsanın mahiyeti ve çeşitleri hakkındaki bilgiler analiz edilerek bir sonuca varmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın ana kaynakları başta Şâtîbî olmak üzere Mâlikîlerin eserleri olacaktır. Bunun yanı sıra Mâlikîlerin fıkıh anlayışı üzerine yapılan bazı çalışmalarla, usûl-i fıkıh alanında yazılan bazı eserlere de müracaat edilmiştir. Mâlikî istihsanının anlaşılması için zaman zaman Hanefîlerin istihsan anlayışıyla bazı mukayeseler yapılmış ve bu vesileyle ikisi arasındaki benzerliklere ve farklılıklara dikkat çekilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İstihsan, Örf, Maslahat, Kıyas-ı hafi, Zaruret, Muhalif görüşü alma.

### Abstract

The aim of this study is to outline the understanding of the juristic discretion (Istihsan) in Maliki sect and present a different perspective to the works that will be done on procedural law subjects. According to the principles of Islamic jurisprudence, Istihsan is often a Sharia evidence method that eliminates the rigidity of analogy and requires exception from general provisions. After the Hanafis, the sect that most widely uses this evidence method is the Malikis. However, it cannot be argued that their understanding of Istihsan is fully revealed.

In this study, by employing a chronological method, conceptualization and development processes of Istihsan understanding in Malikis will first be examined. Then, following an analysis of the existent literature on the nature and types of the Istihsan, a conclusion will be drawn.

The main sources of our study will be the works of Malikis, particularly Al-Shatibi. In addition, along with some studies on the understanding of fiqh in Malikis, some works written in the field of procedural law will also be referred. For a better understanding of Istihsan

in Malikis, it is sometimes compared to the understanding of Istihsan in Hanafis and the similarities and differences between these two are noted.

**Keywords:** Juristic discretion (Istihsan), Customs, Good deeds, Implicit analogy, Necessity, Handling dissenting opinion.

### Giriş

Hanefîlerden sonra istihsan metodunu en çok kullananların Mâlikîler olduğu söylenir. Bu hususu desteklemek için en çok İmam Mâlik'in (93-179/712-795), "İlmin onda dokuzu istihсандır",<sup>1</sup> "Kıyasta aşırılığa gidenin Sünneti terketmesine ramak kalmıştır"<sup>2</sup> sözleri kullanılır. Ona atfedilen bu sözlere rağmen İmam Mâlik'in istihsanı çokça kullandığını ve baştan itibaren bütün Mâlikîlerin istihsanı bir delil olarak kullandıkları söylemek mümkün değildir. Gerçek şu ki Şâtıbî'den (ö.790/1388) itibaren bütün Mâlikîler istihsanı bir delil olarak kullanmışlardır. Öncesi itibariyle Mâlikîlerin bir kısmı onu delil olarak kabul etmiş, bir kısmı ise kabul etmemiştir.

Hanefîlerden İmam Muhammed (132-189/749-805), Medînelileri, bazı konularda hadisleri terk ederek istihšana gittiklerini eleştirmek<sup>3</sup> suretiyle Mâlikîlerin istihsanı kabul etmiş olduklarına işaret etmiştir. İbn Hazm da (ö. 456/1063) Ebû Hanife'den önce istihsanı kabul eden hiç kimse bilmediklerini, Mâlik'in ise nadiren istihšana gittiğini belirtmiştir.<sup>4</sup>

Basralı Malikî alimlerinden Muhammed b. Huveyz Mendâd (ö. 390'lı yıllar) istihsanı kabul etmiş ve mezhebinin pek çok ana konularını ve meselelerini bu prensip üzerine kurmuştur.<sup>5</sup> Mâlikî mezhebinde istihsanın kabulü konusunda bu zat önemli etkiye sahip olan bir isimdir.

<sup>1</sup> İmam Mâlik'in bu sözü söylemiş olduğunu Asbag b. el-Ferec (ö.225/840), Mâlik'in öğrencisi Abdurrahman b. el-Kasım'dan (ö.191/806) rivayet etmektedir. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî (ö.790/1388), *el-Muvâfakât*. I-IV. çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2:306, 399, 4:210, 137; a.mlf., *el-İ'tişâm*, nşr. Muhammed Reşid Rıza (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1295 h.), 138; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm ez-Zâhirî (456/1063), *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2:195; Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî (ö.794/1392), *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*, thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Ömer Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Dârü's-Safve, 1413/1992), 4: 88.

<sup>2</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2: 134; Üsâme el-Hamevî, *Naẓariyyetü'l-istiḥşân* (Dimaşk: Dârü'l-Hayr, 1412/1992), 49.

<sup>3</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805), *el-Ḥucce 'alâ Ehl-i Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Keylânî (Beyrut: ts), 1: 272.

<sup>4</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Mûlaḥḥaşa ibtali'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istiḥşân ve't-taklîd ve't-ta'îl*, nşr. Saîd el-Efgâni), (Dimaşk 1379/1960): 5, 9.

<sup>5</sup> Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Mashalat Kavramları", *Marife Dergisi* 3/1, (Bahar 2003): 47.

Kâdî Abdülvehhâb (ö.422/1031) ise konuyla ilgili olarak şöyle der: “Bu konuda Mâlik’ten açık bir söz nakledilmemiştir; ancak ashabımızın kitapları, onu bahsi ve tatbiki ile doludur. Abdurrahman b. el-Kasım (ö.1917806), Eşheb b. Abdülaziz (ö.204/819) ve mezhebin diğer bazı bilginleri, istihsanı kabul ettiklerini açıkça ifade etmişlerdir.”<sup>6</sup>

Ebü’l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081), *İhkâmu’l-fuşûl* adlı eserinde istihsanın İmam Mâlik’e tâbi olanların görüşü olduğunu belirtmekle beraber,<sup>7</sup> *el-İşâre fî ma’rifeti’l-uşûl* isimli eserinde istihsanın Hanefîler ile Basralı Malîkîler tarafından benimsendiğini, Şâfiî ile Iraklı Mâlikîlerin bu görüşü kabul etmediklerini kaydeder.<sup>8</sup> Usûl ve kavâid ilminin büyük ustası Karâfî (ö.684/1285) de, aynı hususu tekrarlar.<sup>9</sup>

Kâdîcemâa İbn Abdüsselâm el-Hevvârî’nin (ö.749/1348) “Mağrib’te kendisi gibi birisinin bulunduğunu zannetmiyorum”<sup>10</sup> dediği Mâlikî usulcüsü Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî (ö. 771/1370) *Miftâhu’l-vüşûl* adlı eserinde istihsandan bahsetmez. Ancak bu durumu onun istihsana karşı olduğu şeklinde değerlendiremeyiz.

Ahmet Hasan, Mâlik’in istihsan terimini dahi kullanmadığını, bununla birlikte kullandığı bazı ifadelerinden onun istihsandan yana olduğunu anlaşıldığını belirtmiştir.<sup>11</sup>

Öyle anlaşılıyor ki İmam Mâlik, maslahatın öne çıktığı yerlerde daha çok istislâh ve sedd-i zerâi metotlarını kullanmış, istihsan bu metotların gölgesinde kalmıştır. İstislâh yoluyla verilen hükümlerin birçoğu istihsan metoduyla bağdaşsa<sup>12</sup> da Mâlik’in istihsan terimini öne çıkarmaması, bazı Mâlikî usulcüler tarafından onun istihsana karşı olduğu şeklindeki yorumlara sebebiyet vermiştir. Meselâ büyük Mâlikî usulcüsü İbnü’l-Hâcib (570-646/1174-1248), istihsanın Hanefîler ve Hanbelîler tarafından

<sup>6</sup> Âl-i Teymiyye, *el-Müsvedde*, 402.

<sup>7</sup> Ebü’l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl fî ahkâmi’l-uşûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1409/1989), 2: 693.

<sup>8</sup> Bâcî, *el-İşâre fî ma’rifeti’l-uşûl ve’l-icâze fî ma’nâ’d-delîl*, thk. Muhammed Ali. (yy., ts), 313.

<sup>9</sup> Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fuşûl fî’htişâri’l-Mağşûl fî’l-uşûl*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa’d, (Kahire: 1414/1993), 452.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî (ö.771/1369), *Miftâhu’l-vüşûl ilâ binâi’l-fürû’ ale’l-uşûl*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-’ilmiyye, 1403/1983), (Takdim) ix.

<sup>11</sup> Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, trc. Haluk Songur, (İstanbul Rağbet Yayınları, 1999), 178.

<sup>12</sup> Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:342.

kullanıldığını, diğerlerinin ise bunu reddettiğini, gerçekte ise bunun merdud bir delil olduğunu ileri sürmüştür.<sup>13</sup>

Büyük Mâlikî müfessiri ve hukukçusu Muhammed el-Kurtubî (ö.671/1273) de, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin istihsanı İmam Mâlik'e nisbet etmesini reddetmiş ve kendi mezhebinde böyle bir şeyin bilinmediğini ifade etmiştir.<sup>14</sup> Kurtubî'nin tefsir metodu üzerinde araştırma yapan Mahmut Zelt de, Kurtubî'nin bir âyet<sup>15</sup> münasebetiyle yaptığı açıklamalardan, onun, nassın bulunduğu yerde istihsanın olamayacağını kabul ettiğini belirtir.<sup>16</sup> Bununla birlikte mezkûr âyetin tefsiri münasebetiyle Ebû Hanîfe'ye ait kıyas ve istihsan hükümlerini naklettikten sonra kendi tercihinin istihsan yoluyla verilen hükümlerle uyumlu olduğu<sup>17</sup> görülmektedir.

*el-Kavânînu'l-Fıkhiyye* müellifi Gırnatalı Mâlikî bilgin İbn Cüzey (ö.741/1340) istihsan hakkında çeşitli görüşleri naklettikten sonra, bu görüşler içerisinde istihsanın "müçtehidin kendi aklıyla güzel gördüğü şey"<sup>18</sup> olduğu şeklindeki görüşü tercih eder ki, bu da onun istihsanı kabul etmediği anlamına gelir.

Şâtibî (ö.790/1388) ile birlikte Mâlikî mezhebinde istihsanı kabul edenlerin görüşü hâkim olmuş, hatta Malikî mezhebinin görüşü büyük ölçüde ondan nakledilerek ifade edilmeye başlanmıştır.

Âmidî (ö.631/1233) gibi başka mezheplere mensup bazı usulcüler de istihsanı Malikîlere isnad etmekten çekinmiş, onun Hanefîler ve Hanbelîler tarafından kullanıldığını, diğer mezheplerde bu delile yer olmadığını kaydetmişlerdir.<sup>19</sup>

Netice itibariyle istihsan kavramının az da olsa İmam Mâlik tarafından kullanıldığı, Bâcî'nin işaret ettiği gibi ilk önce Basralı Mâlikîler tarafından

<sup>13</sup> İbnü'l-Hâcib Osman b. Ömer b. Ebû Bekr el-Mâlikî (ö.646/1248), *Şerhu muhtaşari'l-müntehâ*. nşr. Hasan Hilmi er-Rizevî (İstanbul: 1307 h.), 458-59.

<sup>14</sup> Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî (ö.794/1392), *el-Bahrü'l-muhtâ fi uşûli'l-fıkhi*. thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Ömer Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Dâru's-Safve, 1413/1992), 6:87; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî (ö.1250/1834), *İrşâdü'l-fuuhûl ilâ tahkîk-ı 'ilmi'l-uşûl* (Beyrut: ts), 240.

<sup>15</sup> Âl-İmrân, 3/41.

<sup>16</sup> Mahmud Zelt el-Kasabî, *el-Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr*, (Amman: Dâru'l-Ensâr, ts), 387.

<sup>17</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-aḥkâmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1387/1967), 4: 81.

<sup>18</sup> Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *Takrîbü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Cezayir: Dâru'l-aksâ, 1410/1990), 197.

<sup>19</sup> Seyfüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed el-Âmidî, (ö.631/1233). *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*, thk. eş-Şeyh Abdürrezzak 'Afîfi (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), 4:390.

sahiplenilip geliştirildiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte Irak Mâlikîlerinin Hanefî mezhebinden önemli ölçüde etkilendikleri de söylenebilir. Malikîler tarafından istihsanın dayandığı esasların Hanefî mezhebine benzer şekilde sıralanması ve sık sık Hanefîlere atıfta bulunmaları bunu göstermektedir.

Muharrem Önder'in değerlendirmesine göre İmam Mâlik ve bazı tabîlerinden nakledilen olumsuz görüşler, istihsanın delile dayanmayan mücerred görüş (re'y) ve hevaya dayanan bir delil zannedilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>20</sup>

## 1. Terimleşme Süreci ve Kavramsal Çerçeve

### 1. 1. Mâlik b. Enes

Talebelerinin nakline göre İmam Mâlik istihsanın çok önemli bir delil olduğunu ifade etmekle beraber, onu tanımlama yoluna gitmemiştir. Bazı bilginler, Mâlik'in kitaplarında istihsan terimini kullandığını iddia etmiş olsalar da<sup>21</sup> onun *Muvatta'*ında doğrudan doğruya "istihsan" terimini hiç kullanmadığı, ancak yaklaşık olarak aynı anlama gelen "hasen"<sup>22</sup>, "ehabbu ileyye"<sup>23</sup>, "ene ühibbu"<sup>24</sup>, "estehıbbu"<sup>25</sup>, "a'cebu ileyye"<sup>26</sup> gibi ifadeleri kullandığı görülmektedir. Aşağıda görüldüğü üzere İmam Mâlik'in genel kuraldan ayrılma özelliği taşıyan bazı ictihadları da bulunmaktadır:

"Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadının üç günden fazla yas tutması helal olmaz. Ancak kocası için dört ay on gün yas tutar."<sup>27</sup> hadîsine göre yas tutan bir kadının güzel koku kullanması caiz değildir. Ancak Mâlik, Medîneli iki meşhur fıkıhçı Sâlim b. Abdullah ve Süleyman b. Yesâr'ın kocası ölmüş dul kadının göz iltihabı hastalığı halinde, güzel kokulu olsa bile sürme kullanabileceğini, ilâç ya da sürme ile tedavi olabileceğini söylediklerini

<sup>20</sup> Muharrem Önder, *Hanefi Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 121.

<sup>21</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl (Uşûlü'l-fıkıh)*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. (Kuveyt: 1414/1994), 4:229; Serahsî, Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî. (Kahire: 1372), 2: 207; Âl-i Teymiyye, *el-Müsvedde*, 452; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 88; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûlü'l-fıkıh*. thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim, (Cidde: 1406/1985), 4: 92.

<sup>22</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: ts), 1:162, 311.

<sup>23</sup> Mâlik, *Muvaţta'*, 1:125, 131, 139, 141, 282, 305.

<sup>24</sup> Mâlik, *Muvaţta'*, 1:65.

<sup>25</sup> Mâlik, *Muvaţta'*, 1:397.

<sup>26</sup> Mâlik, *Muvaţta'*, 1: 407.

<sup>27</sup> Mâlik, *Muvaţta'*, 2: 598; Buhârî, "Talâk", 46; Müslim, "Talâk", 9.

nakleder ve kendisi de onların bu düşüncesine katılarak, “zaruret olursa böyle yapar; çünkü Allah’ın dini kolaylıktır” der.<sup>28</sup>

Mâlik, sahabeden Enes b. Mâlik’in oruca güç yetiremeyecek kadar yaşlanınca (her gün için bir fakire) bir fidye ödediğini rivayet ettikten sonra, “bunu vâcib görüyorum; fidye ödemeye gücü yetiyorsa bence ödemesi daha iyidir (ehabbu ileyye)”<sup>29</sup> demektedir.

İmam Şâfiî, İmam Mâlik’i kastederek şöyle demektedir: Arkadaşımız, ‘İşittiğim şeylerin en güzeli, diyetin üçte birine ulaşan ve bunu aşan tazminatları âkile öder’ demiş ve memleketlerindeki uygulamanın da böyle olduğunu söylemiştir.<sup>30</sup>

Konuyla ilgili hadislere dayanarak fakihler, “taşınmaz mallardaki ortaklığı” ittifakla şüf’a sebebi saymışlardır. Hanefîler buna ilâveten yine bazı hadislere dayanarak, “satılan taşınmazın yararlandığı irtifak muhtevalı bir hakta ortak olmayı” ve “satılan taşınmaza bitişik komşu olmayı” şüf’a sebepleri arasında görmüşlerdir.<sup>31</sup> İmam Mâlik, meyvelerde ve meyve gibi kabul edilen şeylerde şüf’anın geçerli olduğunu söylemiş ve “Bu, benim güzel gördüğüm bir şeydir; benden önce herhangi bir kişinin böyle bir hüküm verdiğini bilmiyorum” demiştir.<sup>32</sup>

Bu ve benzeri örneklerden yola çıkan Muhammed Ebu Zehra (1898-1974), İmam Mâlik’in istihsanla ilgili görüşü hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Kıyasa göre hakkında nass bulunmayan meselenin hükmünü, hakkında nass bulunan bir meselenin hükmüne bağlamak gerektiği halde, cüz’î maslahat bunun aksini icap ettirmektedir. İşte İmam Mâlik, bu maslahata göre hükmetmekte ve buna ‘istihsan’ adını vermektedir. Bu, istihsanın ıstılâhî mânasıdır. Fakat İmam Mâlik, istihsanı bütün maslahatları içine alacak şekilde tamim etmiştir. Ona göre istihsan, nass bulunmayan yerde maslahatın hükmüne uymaktır. İster bu konuda kıyas bulunsun,

<sup>28</sup> Mâlik, *Muvatta’*, 2: 598-599.

<sup>29</sup> Mâlik, *Muvatta’*, 1: 307.

<sup>30</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Muhammed Seyyid Kılânî), (İstanbul: Kültür Yayınları, 1985), 231.

<sup>31</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Şüf’a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39:249.

<sup>32</sup> Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu’s-Şagîr ‘alâ Akrabi’l-mesâlik ilâ mezhebi’l-imâm Mâlik*, (Kahire: Dârü'l-Ma‘ârif), 3: 638.



isterse bulunmasın. Öyle anlaşılıyor ki İmam Mâlik'in istihsan tabiri, hem istilâhî mânada istihsanı, hem de mesâlih-i mürseleyi içersine almaktadır.<sup>33</sup>

Şâtıbî'nin açıklamasına göre, belli bir nassla belirlenmemiş, şerâatin genel tasarruflarına uygun ve mânâsı delillerden çıkarılmış her şer'î esas sahîhtir; üzerine hüküm binâ edilebilir, kendisine mürâcaatta bulunulabilir. Bu tür esasların, delillerin istikrâsı neticesinde ortaya çıkması ve kat'iliğinin sabit olması gerekir. İmam Mâlik'in mürsel maslahatlarla istidlal etmesi bu kısma girer. Küllî esas, kat'î olması durumunda, belli bir esasa eşit olur; hatta bazen belli esasın güçlülük ve zayıflık derecesine göre ondan üstün olur. Bazen de belli esaslar karşısında ikinci derecede (mercûh) kalır. İmam Mâlik'in görüşüne göre 'istihsan' konusu da bu esas üzerine bina edilir. Çünkü istihsanın mânâsı 'mürsel maslahatlar' göz önünde bulundurularak yapılan istidlâl şeklinin, kıyas üzerine takdim edilmesi demektir.<sup>34</sup>

Recep Özdemir'e göre, Mâlik, *Muvatta'*nda istihsanı kavramına hukuki bir terim olarak kullanmamış olsa da, verdiği örneklere bakıldığında fıkıh metodolojisini oluştururken hukukî olana yönelmiş; içtihatlarıyla sırf 'hukuk yapmak'tan ziyade genel hukuk düşüncesine uygun bir çözüme ulaşma amacı gütmüştür. Ayrıca istihsan vesilesiyle ahlakla hukuk arasındaki ince çizgiye dikkat çekmiş; sadece hukuki çözümler ortaya koymakla yetinmeyip, hukuktan önce ahlakın geldiğine işaret etmiştir.<sup>35</sup>

### 1.2. İbnü'l-Kâsım

İmam Mâlik'in müctehid talebelerinden biri olan Abdurrahman b. el-Kâsım b. el-Utekî (ö.191/807), hocasının istihsan yoluyla verdiği hükümleri sık sık zikrettiği gibi,<sup>36</sup> kendisi de istihsan ile fetva verenlerdendir. Bazı konularda hocasının verdiği hükmü belirttikten sonra, benzerî bir olayla ilgili kendi hükmünü belirtir ve bunun istihsan olduğunu söyler. Meselâ Mâlik'e göre, bir çocukla bir adam, birlikte ve kasten birisini öldürürlerse, çocuğun âkilesi üzerine yarım diyet, adama da ölüm cezası verilir. İbnü'l-Kâsım "benim istihsan ve re'yime göre" diyerek, bir çocuk hata ile, bir adam da kasten bir şey atarak birisini öldürürlerse, ikisine de diyet cezası terettüp edeceğine hükmeder. Çünkü hangisinin ölüme sebep olduğu

<sup>33</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslâmda Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1978), 299.

<sup>34</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 32-33, IV, 206.

<sup>35</sup> Recep Özdemir, *İmam Mâlik ve Metodolojisi*. (İstanbul: Hiperling Eğitim İletişim Yayınları, 2017), 180-181.

<sup>36</sup> Bk. Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Kahire 1323-1324), 2: 13; 5: 4, 5; 15, 109,134.

bilinmemektedir.<sup>37</sup> Re'y ve istihsan kelimelerini birlikte zikreden İbnü'l-Kâsım'a göre hadîs bulunduğu zaman ona uyulmasını ister ve "Sünnet varken, kıyas ve nazar (re'y) olmaz"<sup>38</sup> der.

### 1. 3. Asbağ

Asbağ b. el-Ferec'in (ö.225/840) "İlimde istihsan, bazen kıyastan daha gâlib (önemli) olabilir."<sup>39</sup> "Kıyasa fazla dalan kimsenin Sünnet'i terketmesine ramak kalmıştır. İstihsan ilmin direğidir."<sup>40</sup> Sözleri istihsanı tanımlamaktan uzak olmakla beraber, ona göre Mâlikî istihsanının "kıyasın donukluğunu ortadan kaldıran" ve "Sünnet'in genel yapısıyla uyum halinde olan" bir delil olduğu anlaşılmaktadır.

### 1. 4. Bâcî

Büyük Malikî usûlcüsü Ebû Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö.474/1080) önce istihsanı, "delilsiz ve taklidsiz olarak bir hükmü (kavl) ihtiyar etmektir"<sup>41</sup> şeklinde tanımlar. Ancak bu tanım ne kendisinin ve ne de Malikîlerin tanımıdır. Sadece ilk nazarda istihsanın bu şekilde takdim edildiğini vurgulamak istemektedir. Daha sonra, arkadaşlarının (Mâlikîlerin) istihsanın anlamı konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını anlatır. Muhammed b. Huveyz Mendâd'ın ifade ettiğine göre, Mâlik ve arkadaşları nazarında istihsanın mânası "iki delilden daha kuvvetlisiyle hüküm vermektir."<sup>42</sup> Ona göre bunun anlamı, iki delil teâruz halinde olduğunda, iki delilin daha kuvvetlisini almaktır. Ancak Bâcî'ye göre buna istihsan demenin bir anlamı yoktur. Çünkü bunun raci olduğu şey, iki delilden üstün gelenin alınmasıdır.<sup>43</sup>

Bazı Mâlikîlere göre ise istihsanın mânası, âmm olan mânanın tahsisidir. Kuru hurma ile yaş hurmanın karşılıklı olarak satılması

<sup>37</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 16: 203.

<sup>38</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4: 151.

<sup>39</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 209-210; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 195; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, VI, 88.

<sup>40</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 210.

<sup>41</sup> Bâcî, *el-Hudûd*, 65.

<sup>42</sup> Bâcî, *İhkâmü'l-fuṣûl*, 564; a. mlf., *el-İşârât*, 312; a. mlf., *el-Hudûd*, 65; Karâfî, *Şerḥu Tenkîḥi'l-fuḥûl*, 451; Önder, *İstihsan Anlayışı*, 123; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 206 (Dipnot); Üsâme el-Hamevî, *Naẓariyyetü'l-istiḥsân*, (Dimaşk: Dârü'l-Hayr, 1412/1992), 50; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 6: 88.

<sup>43</sup> Bâcî, *el-Hudûd*, 65.

yasaklandığı halde, ariyye satışına izin verilmesi gibi. Bâcî'ye göre bu da istihsan sayılmaz. Bu da âmm-hâss münasebetiyle ilgili bir konudur.<sup>44</sup>

Bâcî'yi göre istihsanın iki anlamı vardır:

a. Kıyasın terkedilip kendisinden vazgeçilmesi: Bu da iki şekilde olur:

aa. Kıyas yapan asıldaki hükmün fer'de bulunuşunun zayıf olduğuna inanır; kendisine mahsus bir illet ve kıyasa aykırı bir mâna sebebiyle, fer'i, asla ilhak etmekten vazgeçer.

bb. Hüküm bakımından fer'in kuvveti, aslın kuvvetine eşit olursa, fer'in yeni ortaya çıkan illetle ilişkilendirilmek yerine, asla kıyas edilmesi daha uygun (evlâ) olur. Burada istihsan olarak isimlendirilen şey, aslında kıyastır. İstihsana aykırı olan kıyas ise batıldır.

Kıyasın terkedilmesi şeklinde ortaya çıkan bu tür bir uygulamada, istihsanın kıyasa aykırılığı lafızda kalan bir aykırılıktır, ihtilâf lafzîdir.

b. Bir hükmün bırakılıp başka bir hükme gidilmesi şeklindeki istihsan. Burada bir mesele hakkında kıyasın gerektirdiği şekilde hükmedilir; fakat açık olan bir mâna sebebiyle bu hükmün benzerinin bulunduğu bir yerde istihsana (istisnaya) gidilir.<sup>45</sup>

Bu ayırımdan sonra Bâcî kendi değerlendirmesine geçer: "Doğru olan şu ki; kıyasın ve şer'î hükümlerin gereğiyle amel etmek, mezhepte bir asıldır. Bundan hiçbir şey terkedilmez. Ancak kıyasın sahih olanı vardır; fasit olanı vardır. Eğer kıyasla amel etmek için bir mâni bulunmuyorsa, bu durumda kıyas sahihtir ve ona göre hüküm vermek vaciptir. Bunun terkedilip başkasının alınması istihsan olamaz. Eğer kıyasın geçerliliği konusunda, Kitap, Sünnet, icmâ ve ondan daha üstün olan kıyas gibi bir mâni varsa, kıyas fasittir; böyle bir kıyasın terki vaciptir. Bu da kıyasın gereğidir. Kim buna istihsan ismini verirse, mâna bakımından değil, isimlendirme bakımından bir muhalefette bulunmuştur. Biz, 'İstihsan, meydana gelen veya özelliği olan bir illet sebebiyle geçişli olan kıyası terketmektir' dersek, bunun sınırı, iki delilden daha kuvvetlisini almaktır. Fakat 'İstihsan, kıyasın muktezasını terketmektir' dersek, bunun sınırı, delilsiz ve taklidsiz olarak bir hükmü seçmek demektir.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Bâcî, *el-Hudûd*, 65-66.

<sup>45</sup> Bâcî, *el-Hudûd*, 66-67.

<sup>46</sup> Bâcî, *el-Hudûd*, s. 66-68.

Bâcî istihsan karşısında isteksiz bir tavır ortaya koymakla birlikte mutlak olarak onu reddetmez. O'na göre, "eğer bir fer' iki asıl arasında müteredit durumda ise, şüphesiz daha üstün olan asla haml olunacaktır. Böylece istihsan, tahsis mânasından veya birden fazla asla haml mânasından çıkar. Bununla beraber, üzerine kıyas yapılabilecek olan asıllar çok olduğunda, bu asıllardan birini tercih etme durumuna istihsan denebilir. Bu da uzak bir görüş sayılmaz."<sup>47</sup>

### 1. 5. İbnü'l-Arabî

Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah (ö.543/1148), istihsanı el-Bâcî gibi "Bize ve Hanefilere göre istihsan, iki delilden daha kuvvetlisiyle amel etmektir" şeklinde tanımladıktan sonra sözlerine şöyle devam eder: "Ebû Hanife ve Mâlik, "zâhir" veya "mâna" cinsinden herhangi bir delille umûm'un tahsis edileceği görüşündedirler; Mâlik, maslahatla, Ebû Hanife ise, sahabeden bir kişinin, kıyasın hılâfına olarak varid olan sözüyle tahsîsi istihsan etmektedirler. Yine her ikisi de kıyasın tahsisini ve illetin nakzını caiz görmektedirler. Şâfiî ise bunu caiz görmez."<sup>48</sup> Şâtıbî, İbnü'l-Arabî'nin bu tarifinin, Kerhî'nin "istihsan, bir meselede, daha kuvvetli bir sebepten (vecih) dolayı benzerlerine verilen hükümden dönüp, bu hükümün zıddına bir hüküm vermektir" şeklindeki tarifi andırdığını ifade eder.<sup>49</sup>

İbnü'l-Arabî'nin tarifinin en önemli tarafı istihsanı bir delil olarak nitelendirmesi ve bunun da ya âmmin tahsisi ya da illetin nakzı dolayısıyla kıyasın tahsisi şeklinde ortaya çıktığını beyan etmiş olmasıdır. Burada bir nevi istisnaya benzer bir durum vardır. Nitekim İbnü'l-Arabî başka bir ifadesinde bunu daha açık bir şekilde ortaya koymuştur: "İstihsan, delilin iktiza ettiği bazı yerlerde, delile muarız olduğu için, istisna ve ruhsat yolu üzere delilin muktezasının terkinin ispattan ibarettir." Bunun akabinde de icmâ, örf, maslahat, az olan şeylerde meşakkati kaldırma ve genişliği tercih etme sebebiyle delilin terkedildiğini ifade eder.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl*, 565.

<sup>48</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:208 (Dipnot, 371) ; a. mlf., *el-İ'tisâm*, 2:138.

<sup>49</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2:138.

<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1987, 2:745-746; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:208; a.mlf., *el-İ'tisâm*, 2:139; Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-fuşûl*, 452; Ebû Zehra, *Mâlik*, 300; Muhammed İsmail Şa'bân, *el-İstihsân beyne'n-Nazariyye ve't-Taṭbîk*, (Devha: Dâr'ü's-Sekâfe, 1988), 53; Üsâme, *Nazariyyetü'l-istihsân*, 50.

### 1. 6. İbn Rüşd

Ebu'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd (ö.595/1198) istihsanı Hanefilere yakın şekilde tarif etmiştir: “İstihsan, bazı yerlerde, o yere mahsus olmak üzere hükümde müessir olan mâna (illet) sebebiyle, hükümde aşırılığa ve mübalâğaya götüren kıyastan vazgeçilip, ondan udûl edilmesi (dönülmesi)dir.”<sup>51</sup> Bu tarife göre istihsanın, “kıyasın terki, kıyasa göre istihsan hükmünün istisnâ teşkil etmesi ve bir illete dayanmaması” gibi özellikleri bulunmaktadır.

### 1. 7. Kâdî İyâz

Ebü'l-Fadl el-Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî (ö.544/1149), mezheb imamlarının istidlâl metotlarından söz ederken Ebû Hanife'nin sünnet ve eserler üzerine kıyası tercih ederek birçok nassı tekettiğini, sonra istihsanı da kıyasa tercih ederek giderek naslardan uzaklaştığını kaydeder. Daha çok İmam Şâfiî'yi kastederek bazılarının istihsanı delilsiz hüküm vermek şeklinde tanımladığını, dolayısıyla bunun dini açıdan bidat anlamına geldiğini ifade eder. Sonra Ebû Hanife'nin hadis bilgisinin zayıf olduğundan, birçok hadisin kendisine ulaşmadığından ve onları bilmediğinden, kullandığı rivayetlerin de zayıf veya metruk hadisler olduğunu söyler. Sonra bu durumun ehl-i hadis ve ehl-i rey arasında bir ta'n ve lânet meselesi haline geldiğini, İmam Şâfiî'nin bu konuda orta yolu bulduğunu, re'yin arasında naslara üzerine yapılan kıyas olduğunu, böylece ehl-i hadis de sahih re'yin nasların fer'i olduğunu anladıklarını anlatır.<sup>52</sup> Sonuç itibarıyla Kadî İyâz, istihsanı hiçbir şekilde Mâlikî mezhebiyle ilişkilendirmez, bu konuda menfi bir tavır takınarak İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih eder. Ancak bu sebeple Hanefîler'in kınanmasını da hoş karşılamaz, onların istihsan taraftarlığını hadis konusundaki bilgisizliklerine verir.

### 1. 8. Ebyârî

Mâlikî fakihlerinden Ebü'l-Hasan Ali el-Ebyârî (ö.616/1219), Mâlikî mezhebinde istihsanın, İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi, Hanefî mezhebine yaklaşacak tarzda kapsamlı olmadığına işaret ederek onu şöyle tanımlamıştır: “Mâlik'in mezhebinden ortaya çıktığına göre istihsan, küllî

<sup>51</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2:139.

<sup>52</sup> Ebü'l-Fadl el-Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, I-VIII, thk. İbn Tâvî et-Tancî (el-Mağrib: Matbaatü Fedâle – el-Muhammediyye, 1965), 1: 90-91.

kıyas karşılığında cüz'î maslahatın kullanılması (tercih edilmesi)dir. Bu da mürsel maslahatlarla istidlâli kıyasa tercih etmek demektir.”<sup>53</sup>

### 1. 9. Karâfi

Usûl ve kavâid ilminde büyük yeri olan Karâfi'nin (ö.684/1285) *Nefâisü'l-uşûl fi Şerhi'l-Maḥşûl*<sup>54</sup> adlı eserinde, Râzî'nin istihsanın bâtil bir yol olduğu şeklindeki görüşünü açıklarken, bu görüşün bütünüyle doğru olamayacağını vurgular; çünkü istihsan yapanlar;

“-Nass, icma ve kıyas gibi şer'î delillerle amel ettikleri zaman da istihsan yapanlar buna bazen istihsan diyebilmektedirler.”

“-Şer'î delil müsait olmadığı halde, hevâya tabi olma makamındaki bir şeyle amel etmeye bazen istihsan demektedirler.”

“-Herhangi bir delile ve kıyasa aykırı olmadığı halde, bazen bir şer'î delilin “alâ hılâfi'l-kıyas” sabit olduğunu söyleyip bunun da istihsan olduğunu ileri sürmektedirler.”<sup>55</sup> Şu halde Karâfi'ye her istihsan batıl değildir, ancak hevâya tabi olma cinsinden olan istihsan batıldır. *Nefâis*'in başka bir yerinde istihsanı, “ictihad vecihlerinden birini kendisinden daha güçlü bir vecih sebebiyle terk etme” şeklinde tanımlar ve bu tanımı kendi kabulü olarak sunar.<sup>56</sup> Ayrıca burada muârizinin bulunup bulunmaması bakımından istihsanla mashalat-ı mürsele arasında bir mukayese yapar; istihsanda muârizin bulunmasının şart olduğunu, maslahat-ı mürselede ise böyle bir muârizin gerekli olmadığını kaydeder.<sup>57</sup>

*Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fi'l-uşûl* adlı eserinde konuya şöyle başlar: “Bâcî, 'istihsan, iki delilden daha kuvvetlisiyle amel etmektir'<sup>58</sup> demiştir. Buna göre istihsanın icmâ yoluyla hüccet olması gerekir. Ancak durum öyle değildir. Onun delilsiz olarak hüküm vermekten ibaret olduğu da söylenmiştir. Bu

<sup>53</sup> Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 4:206 (Dipnot, 366); Üsâme, *Naẓariyyetü'l-istihsân*, 50; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîṭ*, 6:89.

<sup>54</sup> Ahmed b. İdrîs el- Karâfi (ö.684/1285), *Nefâisü'l-uşûl fi Şerhi'l-Maḥşûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 9: 4220.

<sup>55</sup> Karâfi, *Nefâisü'l-uşûl*, 9: 4220.

<sup>56</sup> Gerçekte bu tanım, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımından iki kaydın zikredilmeyip atlanmış şekliinden ibarettir.

<sup>57</sup> Karâfi, *Nefâis*, 9: 4279.

<sup>58</sup> Bu tarif Bâcî'ye nispet edilmekle beraber, kendisi bu tanımın Mâlikîlerden Muhammed b. Huveyz Mendâd'a ait olduğunu söylemektedir. Bk. Ebü'l-Velîd Süleyman el-Bâcî (ö.474/1081), *İḥkâmü'l-fuşûl fi aḥkâmi'l-uşûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 564; a.mlf., *Kitâbü'l-Uşûl fi'l-ḥudûd*, nşr. Nezh Hammâde (Beyrut 1392/1973), 65.

durumda istihsan, hevâya tabi olmak olup icmâ yoluyla haram olur.”<sup>59</sup> Bundan sonra Kerhî'nin tanımına yer verir ve onu eleştirir. Ona göre istihsanın sahih oluşunun delili, istihsan yapanlara göre teâruz halinde olan delile karşı racih gelen bir delil olmasıdır. İstihsanı kabul etmeyenlere göre ise istihsanın şer'î bir hakikati bulunmadığı için onunla amel edilmez. O, ne bir kıyastır ve ne de nassların kendisine işaret ettiği bir delildir. İstihsan yoluyla yapılan istisnalar, asıllar üzerine sonradan ortaya çıkmış olan durumlardır. Bu da genellikle örf yoluyla olur. İki kıyasın çatışma durumunda olduğu yerde, kıyaslardan birisi diğeri için asıl olamaz.<sup>60</sup> Karâfi, mezhep usulünün dayandığı esasları sırasıyla Kur'an, sünnet, icmâ-i ümmet, Medine ehlinin icmâi, kıyas, sahâbe görüşleri, mesâlih-i mürsele, istishâb, örf ve âdet, sedd-i zerâi' ve istihsan olarak belirtmek<sup>61</sup> suretiyle en son delil olarak da olsa istihsanı kaynaklar arasında sayar. Ona göre istihsan, çatışan iki delilin çatışması durumunda tercih edilen şer'î bir delil ve bir tahsistir. Maslahat-ı mürsele ile örtüşen tarafları bulunmakla birlikte, maslahat-ı mürselede çatışan iki delilin olması şart koşulmaz.<sup>62</sup>

### 1. 10. Şâtıbî

Endülüslü Mâlikî usulcüsü Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî (ö.790/1388) *el-Muvâfaqât fî Uşûli's-Şerî'a* isimli eserinde usûl sahasında âdeta bir devrim yaparak, usûl-i-fıkh'ı 'Makâsıd-ı Şerîa' üzerine oturtarak yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra *el-İ'tisâm* adlı eserinde de usule dair önemli meselelere değinmiştir. Şâtıbî her iki kitabında istihsandan uzunca söz ederek bu metodun Ebû Hanîfe ve Mâlik tarafından kullanıldığını ifade etmiştir.

Yukarıdaki tariflerin çoğuna yer veren Şâtıbî, istihsan konusuna giriş yaparken şöyle der: “İmâm Mâlik'in mezhebinde istihsan, küllî delile mukabil, cüz'î maslahatın alınmasıdır. Bunun gereği de mürsel istidlâlin kıyas üzerine takdimi esasına başvurmadır. Çünkü istihsan yapan kişi, mücerret kendi zevki ve nefsânî arzuları doğrultusunda hareket etmemekte, aksine bahis konusu o şeyler ve emsali hakkında bulunanlara ve kavramış olduğu Şâri' Teâlâ'nın kastına uygun hareket etmektedir. Mesela bazı meseleler vardır ki, kıyas (genel kural) şöyle bir hüküm gerektirmektedir; ancak o

<sup>59</sup> Ahmed b. İdrîs el- Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fî'htişâri'l-Mahşûl fi'l-uşûl*. thk. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire 1414/1993), 451.

<sup>60</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 452.

<sup>61</sup> Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2003), 27:510.

<sup>62</sup> Mustafa Bölükbaşı, *İslam Hukuk Usulünde Hanefî ve Malikilere Göre İstihsan Metodu*, (Yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 2012), 17.

hükmün o şeyde tatbiki başka cihetten bir maslahatın ortadan kalmasına ya da bir mefsedetın ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Çoğu kez bu, zarûrî bir aslın hâcî ile, hâcînin de tekâmîli ile birlikte olması halinde bulunur, kıyasın zarûrî hakkında mutlak surette tatbiki, bazı cüz'ileri hakkında sıkıntı ve meşakkatin doğmasına sebebiyet verir: Bu yüzden sıkıntı ve meşakkat hallerinde genel kuraldan istisnâ yoluna gidilir.”<sup>63</sup>

Şâtıbî, yukarıdaki tarifleri verdikten sonra, “Bu tariflerin bazısı bazısına yakındır” der ve istihsanın gerek Hanefîlere ve gerekse Mâlikîlere göre genel kuraldan bir istisna mahiyetinde olduğunu şöyle açıklar: “Mâlik ve Ebû Hanife'den nakledilen istihsanın mânası bu olunca, elbette ki onu delillerin dışında bir şey saymak mümkün değildir. Çünkü delillerin bazısı, bazını takyîd ve tahsîs eder. Nitekim Kur'ânî delillerle Sünnet de böyledir. Şâfiî de bunun bir asıl olduğunu reddetmez.”<sup>64</sup>

İmam Mâlik istihsanı kullanılmış olmakla birlikte daha çok Irak Mâlikî çevresi tarafından geliştirilmiş, Endülüs ve Mağribli Mâlikîler tarafından vazgeçilmez bir metot olarak mezheb içine yerleştirilmiştir. Bu süreçte Hanefî mezhebinden bir hayli istifade edilmiştir.<sup>65</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra Mâlikî istihsanını “*küllî delil karşısında istisna yoluyla ona aykırı olan cüz'î maslahatın tercih edilmesidir*” şeklinde tanımlayabiliriz. Mâlikî mezhebinde istihsan daima “katıksız (hâlis) ya da ağırlıklı (râcih) olan maslahat”ın<sup>66</sup> tercih edilmesi şeklinde tezahür eder. Buradaki küllî delilden kasıt da çoğunlukla genel ve yerleşik kuraldır.

## 2. Fiillerin Sonuçlarının Dikkate Alınması Esası Üzerine Oturan Delillerle Mukayesesi Bakımından İstihsan

Şâtıbî'nin vurguladığı gibi istihsan, “fiillerin sonuçlarının dikkate alınması”<sup>67</sup> esası üzerine bina edilen metotlardan biridir. Bu prensipten beş metot ortaya çıkar:

a. *Sedd-i Zerâi*: Mubah fiiller şer'an sakıncalı sonuçlara götürürse yasaklanabilirler.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4:206.

<sup>64</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:139.

<sup>65</sup> Eyyüp Said Kaya “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 525

<sup>66</sup> Şükrü Özen, “İstislâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:385.

<sup>67</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4:205.

<sup>68</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4:198-200.



b. Hile: Şer'an sakıncalı olan bir sonuca ulaşmak için bilerek bazı mubah fiillerin vasita olarak kullanılması yasaklanmıştır.<sup>69</sup>

c. *Hilâfa Riayet*: Bir meselede fakihin kendi görüşüne göre hüküm vermesi halinde şer'an sakıncalı bir durum ortaya çıkacaksa, aynı meselede başka bir görüşün uygulanması halinde böyle bir zarar olmayacaksa, muhalif görüş esas alınarak zarar izâle edilmelidir.<sup>70</sup> Meselâ İmam Mâlik, velisiz kızın nikâhını fâsid saymasına rağmen böyle bir nikâh vuku bulduktan sonra kızın hem mehri hem de kocanın mirasını hak edeceği görüşündedir.

d. *Gâlib maslahatın tercihi*: Zarûrî, hâcî veya tekmîlî esasların gerçekleştirilmesi amacıyla bir iş yaparken sıkıntılı durumlar ortaya çıkacak olursa, mümkün olduğu kadar bunlardan kaçınmaya çalışarak şer'î maksatların gerçekleştirilmesi istikametinde hareket edilmelidir. Meselâ ilim tahsil etmek isteyen kişi, bu yolda göreceği kötü şeyler sebebiyle tahsilinden vazgeçmemelidir.<sup>71</sup>

e. *İstihsan*: Küllî delille amel edilmesi halinde cüz'î maslahat zayi olacaksa bu durumda kıyas (genel kural) terk edilir. Ancak istihsanda bulunan kimse, müerrerred kendi zevki ve nefsânî arzularına göre değil, Şâri'in kasdına uygun hareket etmektedir. Çoğu kez bu durum zarûrî bir aslın hâcî ile, hâcînin de tekmîlî ile bulunması halinde meydana gelir ve bu durum bazı cüz'îleri hakkında sıkıntı ve meşakkatin doğmasına sebep olur. Sıkıntı ve meşakkatin olduğu yerlerde genel kuraldan istisna yoluna gidilir.<sup>72</sup>

Esasen "fiillerin sonuçlarının dikkate alınması" esası üzerine oturan bütün bu deliller mahiyeti itibarıyla istihsana dahil edilebilir. İsimlerinin farklı olması farklı itibarlar sebebiyledir. "Fiillerin sonuçlarının dikkate alınması" yanında hepsinin ortak noktası "cüz'î maslahatın tercih edilmesi" ve bu tercihin istisnâî bir özellik taşımasıdır. Nitekim Şâtibî bunların çoğunu istihsan çeşitleri arasında saymıştır.

### 3. İstihsan-İstislâh Münasebeti

İmam Mâlik tarif yoluna gitmeden hem istislâh hem istihsana uygun düşen ictihaddelerde bulunmuştu. Sonradan onun takipçileri bu iki kavramı terimleştirmişler ve sınırlarını belirlemişlerdi. Her ikisi de maslahat odaklı metotlardır. İstislâh "nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta

<sup>69</sup> Şâtibî, *el-Muvafakât*, 4:200-202.

<sup>70</sup> Şâtibî, *el-Muvafakât*, 4:202-205; Muharrem Kılıç, "Mürâât-ı Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:37.

<sup>71</sup> Şâtibî, *el-Muvafakât*, 4:210-211.

<sup>72</sup> Şâtibî, *el-Muvafakât*, 4:206-207.

düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer'an itibar edilebilir maslahatlara ve İslam fikhinin genel ilkelerine göre belirleme yöntemi"nin adı olup, "fıkıh usulünde nasların doğrudan ve dolaylı kapsamını belirlemeye yönelik dört şer'î delilin yani kitap, sünnet, icma ve kıyasın dışında kalan ve nasların bıraktığı bilinçli boşluğu doldurmaya yarayan fer'î delillerden biridir."<sup>73</sup> İstislâh ve istihsan arasındaki en önemli fark, istihsanın genel kuraldan istisna özelliğini taşımasıdır. Dört şer'î delilin geçerli olmadığı yerlerde maslahatla hükmetmeye istislâh, küllî delilden (genel kural) maslahat sebebiyle istisna yapmaya ise istihsan denilmiştir. İstislâh genel maslahat, istihsan ise istisna yoluyla cüz'î maslahatla amel etmek demektir. Mâlik açık lafız olsun mânâ olsun herhangi bir delil ile umûmun ve (kıyasın) tahsis edilebileceği kanaatindedir. Maslahat ile tahsisi ise istihsan olarak kabul eder.<sup>74</sup>

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'ya göre Mâlikilerde istihsan, daima maslahat teorisinin bir alt bölümüdür. Onlara göre istihsan tek çeşitten ibarettir. Bu da muayyen bir meselede maslahat çatışmasını dikkate alarak, kıyastan dönmektir. Onlar, gizli kıyası, Hanefiler gibi istihsan olarak adlandırmak yerine onun da sonuçta bir kıyas olduğundan hareketle kıyas olarak adlandırılmasının daha doğru olacağını ifade ederler.<sup>75</sup> İstihsan maslahat teorisinin bir alt bölüm olmakla birlikte, mesalih-i mürselede genel maslahatın özel maslahata takdim edilmesi; istihsanda ise özel maslahatın genel maslahata takdim edilmesi söz konusudur.<sup>76</sup>

#### 4. İstihsan Çeşitleri

Mâlikî mezhebinde istihsan çeşitlerinden söz eden ilk müellif *Ahkâmü'l-Kur'ân* müellifi Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'dir. Örf sebebiyle delilin terki, Maslahat sebebiyle delilin terki, İcmâ (amel-i ehl-i Medine) sebebiyle delilin terki, Meşakkati kaldırmak ve insanlara kolaylık sağlamak amacıyla basit ve önemsiz konularda delilin terk edilmesi şeklinde olmak üzere istihsanı dört kısma ayırmıştır.<sup>77</sup> Mâlikî mezhebinde genel olarak istihsan sebebi olarak kabul edilen hususlar bunlardır. Ancak "fiillerin sonuçlarının dikkate alınması" esasına oturan meselelerin de çoğunlukla istihsana

<sup>73</sup> Özen, "İstislâh", 23:383.

<sup>74</sup> Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 4:209.

<sup>75</sup> Mustafa Ahmet ez-Zerka, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, haz. Ali Pekcan, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 171.

<sup>76</sup> Mustafa Yamuk, *İslâm Hukuk Usûlünde İstihsan ve Maslahat-ı Mürsele İlişkisi*, (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2007), 73.

<sup>77</sup> Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 4:208; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27:525.

dahil olduğunu düşündüğümüzde bunların da birer istihsan sebebi olduğunu söylemek mümkündür.

Şâtıbî *el-İ'tişâm* adlı eserinde kavramlaştırma yapmadan<sup>78</sup> sadece örnek vermek suretiyle istihsanın on kısma ayrılabilceğini ortaya koymuştur. O bu ayırımı yaparken Hanefî istihsanını da dikkate almış, yeri geldiği zaman bunların onlara ait bir istihsan anlayışı olduğunu belirtmeyi ihmal etmemiştir.

#### 4. 1. Nas Sebebiyle İstihsan

Şâtıbî istihsan çeşitlerine saymaya başlarken ilk önce bu kısmın örneklerini verir ve bunların Hanefî'ye göre istihsan sayılacağını özellikle belirtir. Ona göre bu tür örnekler istihsan değil, istihsanın şer'î delil olduğunu gösteren hüccetlerdir. İmâm Mâlik ve tâbileri istihsan hakkındaki görüşlerini bu tür örnekler üzerine bina etmişlerdir.<sup>79</sup>

Âyette geçen "emvâlihîm = mallarından"<sup>80</sup> lafzı âmm olup kişinin malik olduğu bütün mallara şamil olduğu halde zekât, zekâtı verilmesi gereken mallarla sınırlandırılmıştır.<sup>81</sup>

Karz (ödünç verme), aslında bir riba (faiz) akdidir. Çünkü para, para karşılığında vadeli olarak değiştirilmektedir. Ancak kolaylık ve şefkat yolu tercih edilerek insanları sıkıntıdan kurtarmak için caiz görülmüştür.<sup>82</sup>

Ariyye riba akdinden bir istisnadır. İnsanların ihtiyacı sebebiyle ağaç üzerindeki yaş hurmanın, tahmini olarak kuru hurma ile değiştirilmesi caiz kılınmıştır.<sup>83</sup>

Yolcunun namazlarını cemederek kılması ve isterse Ramazan'da oruç tutmaması, korku namazı ve bu türden olan diğer ruhsat hükümlerinde de durum aynıdır. Bunlar aslında, özellikle maslahatın celbi ve mefsedetini def'i konusunda amellerin sonuçlarının dikkate alınması esasından çıkmıştır.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Aşağıda, istihsan çeşitleriyle ilgili başlıklar örneklere uygun olarak tarafımızdan oluşturulmuştur. Asıl metinde bu isimlendirmeler yoktur.

<sup>79</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:207.

<sup>80</sup> et-Tevbe, 9/103.

<sup>81</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:139 vd.

<sup>82</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:207.

<sup>83</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:207.

<sup>84</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:207.

#### 4. 2. İcmâ (Amel-i Ehl-i Medîne) Sebebiyle İstihsan

Mâlikî mezhebinde “amelü ehli'l-Medîne” ve “icmâu ehli'l-Medîne” ifadeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Gerek Mâlik'in gerekse talebelerinden herhangi birinin, fıkıh usulünde bilinen anlamıyla icmâ Medine'ye hasrettiğine dair bir söz söylediği nakledilmiş olmamakla birlikte, bu mezhepte delil olan icmâın sadece Medine ehlinin ittifakından ibaret bulunduğu şeklindeki görüş meşhur olmuştur.<sup>85</sup>

Mâlikîlere göre icmâ/amel-i ehl-i Medîne istihsan sebeplerinden biridir. Bir kişi hâkimin katırının kuyruğunu keserse, icmâ ile katırın tamamını tazmin etmekle hükümlenir. Bu hüküm umumi kaideden istisna sayılır. Çünkü kıyasa göre katırın tamamını değil, sadece kuyruğun kesilmesinin katırın kıymetine getirdiği eksikliği ödemesi gerekir. Ancak burada kıyasa göre hüküm verilmeyip istihsan ile hüküm verilmiştir. Çünkü hâkim katırı sadece binmek için kullanır ve o, kuyruğu kesik bir katıra binemez. Kuyruğu kesilen katır adama verilir ve adam, sağlam iken takdir edilen kıymetini hâkime öder. Şatıbî bu hükmü icmâ istihsanına bir örnek olarak verdikten sonra, bunda şüphe bulunduğunu, fakat Mâlikî mezhebenden Kâdî Abdülvehhâb (ö.422/1031) bunu örnek verdiği için bu konuda ona tabi olduğunu söyler.<sup>86</sup>

#### 4. 3. Sahabe Kavli (Tatbikatı) Sebebiyle İstihsan

Şâtıbî'ye göre Sünnet üç anlamda kullanılır:

- a. Kur'an'da yer almayıp Hz. Peygamber tarafından beyan edilen şeyler.
- b. Bid'at karşıtı.
- c. Sahabe'nin işleyegeldikleri şeyler.

Sahâbenin bir konuda görüş birliği etmeleri icmâdır. Halîfelerin icmâi ise, aslında tüm sahabenin icmâi anlamına gelir. Bu durumda, mürsel maslahatlar ve istihsana dayalı uygulamalar, Sünnet'in bu sonuncu kullanılış şekli altına girer. Kur'ân'ın mushaf halinde toplanması, bütün insanların Kur'ân'ı yedi çeşit okuma şekli içerisinde (ahruf-i seb'a) tek bir şekil üzere okumalarının sağlanması, divanların kurulması ve benzeri uygulamalar bu kabildendir.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> İbrahim Kâfî Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 3: 21.

<sup>86</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:142.

<sup>87</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4:1-4.

#### 4. 4. Kıyas-ı Haffî İstihsanı

Kıyâs-ı haffî (kapalı kıyas) istihsanı Hanefîlere mahsus bir istihsan çeşidi olarak bilinmesine karşın Şâtîbî'nin verdiği bazı örnekler bu kısma dahil görünmektedir. Bununla birlikte onlar kıyas-ı haffîyi bir istihsan türü olarak görmezler. Hanefîler'e göre bu kısma giren bazı örnekler onlara göre kabul ettikleri diğer istihsan türlerinden birine irca edilir.

Şâtîbî, Asbağ'dan şöyle bir olay nakleder: İki ortak aynı temizlik süresi içerisinde kendilerine ait bir cariyeye ile ilişki kurarlar. Bu birleşmeler neticesinde cariyeye bir çocuk doğurur. Ortaklardan biri çocuğun kendine ait olduğunu reddeder; diğeri reddetmez. Kural olarak, çocuğun kendisinden olduğunu reddeden, fakat cinsî ilişkide bulunduğunu ikrar eden ortağın menisinin bu ilişki neticesinde rahme girmiş olması mümkün olduğundan çocuğun kendisine ait olmadığına dair reddine itibar edilmez. Çünkü çocuğun oluşumuna sebep olan ilişkide her iki ortak müşterektir ve çocuğun ikisinden birine ait olması ihtimali eşittir. Ancak çocuğu reddeden ortak, azilde bulunduğunu iddia ediyorsa, Asbag bu durumda çocuğun nesebinin diğeri ortağa ait olmasını istihsanen gerekli görmektedir. Oysa kıyas (genel kural), çocuğun nesebinin kendilerine ilhak edilmesi konusunda her ikisinin de eşit olmasını gerektirir. Çünkü neseb için aslolan cinsî ilişkidir ve bunu her iki ortak da ikrar etmektedir. Birinin azil yaptığını iddia etmesi, çocuğun nesebinin kendisine ilhak edilmesine mani değildir. Çünkü azil yaparken menisi önceden gelmiş olabilir ve meninin tamamını dışarıya atamamış ve kendisi de bu durumun farkına varamamış olabilir. Asbağ devamla "İlimde istihsan, bazen kıyastan daha galib olabilir" der ve Mâlik'ten bu olayı nakleder.<sup>88</sup>

Yırtıcı hayvanlara kıyasla, yırtıcı kuşların artığı necistir. Bu, tesiri açık olan bir kıyastır. Fakat istihsana göre yırtıcı kuşların artığı temizdir. Çünkü yırtıcı kuşlar necîsü'l-ayn değildir. Etleri haram olduğu için, bunun zaruri bir neticesi olarak artıkları da haram olmalıdır. Etleri haram olan hayvanlar bir şeyden yiyince salyalarının ıslaklığı yediği şeylere de geçer, dolayısıyla artıkları da haram olur. Ancak burada yırtıcı kuşlar için farklı bir durum vardır. Çünkü onlar gagalarıyla yerler ve içerler. Gaga ise kemiktir; kemik de temizdir. Bu durumda yırtıcı kuşlar bir şeyden yedikleri ve içtikleri zaman o şey pislenmediği için, bunların artıklarına da temiz hükmünü vermek vacib olur. Bu, Hanefîlerin istihsan kabul ettikleri bir olaydır.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4:209-210; a. mlf., *el-İ'tişâm*, 2:142-43.

<sup>89</sup> Şâtîbî, *el-İ'tişâm*, 2:140.

Dört kişi bir adamın zina ettiğine dair şahitlik eder, fakat her biri odanın başka bir yerinde zina ettiğini söylerse, kıyasa göre zina edene had vurulmaz; istihsana göre vurulur.<sup>90</sup>

Mâlikîler her ne kadar son iki örneği Hanefîlere atfediyorsa da, kendileri de birinci örnekte olduğu gibi zaman zaman kıyas-ı hafi istihsanıyla amel etmişlerdir.

#### 4. 5. Örf Sebebiyle İstihsan

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi örf Mâlikîler'e göre temel istihsan sebeplerinden biridir. Bu istihsan tipinin nasıl bir mahiyet arzettiği daha çok yeminlerin örfe hamledilmesinde görülür.<sup>91</sup>

Mâlikîlere göre yeminler örfe göre değerlendirilir.<sup>92</sup> Şâtıbî bu kuralı izah sadedinde şu örneği verir: Bir adam eve (beyt) girmeyeceğine dair yemin etse, sözlük anlamı bakımından ev olarak ifade edilen hangi yere girerse girsin, kıyas, yeminin bozulmasını gerektirir. Bu mânada mescit dahi beyttir. Ancak bu konuda İmam Mâlik istihsan yaparak, halkın beyt kelimesini kullanmadaki örfün, sözlük anlamı itibarıyla anlaşılan umumi mânayı tahsis ettiğini kabul eder ve böyle bir yeminde, mescide girmekle yeminin bozulmayacağına hükmeder. Çünkü insanların kendi aralarındaki konuşma örfünde, mescide "ev = beyt" denmez.<sup>93</sup> Malikîler bu konuda örfî hakikatlerin delâletlerini, lûgavî hakikatlerin delâletlerine tercih etmişlerdir.<sup>94</sup>

Hamama girilirken ücret miktarı, hamamda ne kadar kalınacağı ve ne kadar su kullanılacağı belirlenmeden girilir. Şâtıbî, bunlardan birincisinin örf, ikinci ve üçüncüsünün ise zaruretle ilgili olduğunu ifade eder. Aslolan, ücret belirlenmeden hamama girilmemesidir. Ancak örf, hamama giriş ücretinin ne kadar olduğunu tayin ettiği için, ayrıca ücret takdirine ihtiyaç duyulmamaktadır.<sup>95</sup>

#### 4. 6. Maslahat Sebebiyle İstihsan

Mâlikîlere göre maslahat temel istihsan sebeplerinden biridir. Şâtıbî'nin ifadesiyle "şeriatler, ancak ve ancak kulların maslahatlarını temin

<sup>90</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:140-141.

<sup>91</sup> Üsâme, *Naẓariyyetü'l-istihsân*, 53.

<sup>92</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4:208.

<sup>93</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:141.

<sup>94</sup> Üsâme, *Naẓariyyetü'l-istihsân*, 53.

<sup>95</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:143.

getirilmişlerdir.”<sup>96</sup> Genel hükümler maslahatı temine yönelik olduğu gibi istisnâî hükümler de aynı amaca yöneliktir. Bu sebeple maslahat istihsanı Mâlikîler arasında en önemli istihsan çeşidi sayılır. Hatta Mâlikîler istihsanı “Küllî kıyas karşısında cüz’î maslahatın tercih edilmesi”<sup>97</sup> şeklinde tanımlarken maslahat istihsanını tarif ediyor gibi olurlar. Ancak burada sözü edilen “maslahat” insanların kendi şahsî arzu ve kanaatlerine göre maslahat kabul ettikleri şeyler değil, Şer’ân muteber olan maslahatlardır. Şer’î maslahatlar, o maslahat türünü kabul etmek suretiyle, nasların kendisine şahitlik ettiği maslahatlardır. Bunlar da ya sahih maslahat veya -Mâlikî ihtihadının çatışma halinde açık kıyasa tercih ettiği- mürsel maslahatlar cinsinden olur.<sup>98</sup>

Bazı sahâbîlerin ve İmam Mâlik’in bazı fetvalarını esas alan birtakım araştırmacılar sırf maslahatla Kitap ve Sünnet’in tahsis edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Oysa bunların tamamı bir nassın başka bir nasla veya kıyasla tahsisi kabilindedir. Bu konudaki görüş ayrılıkları tahkîku’l-menât, yani hükümlerin her bir olaya uygulanışıyla ilgili ihtilaflar cinsindedir.<sup>99</sup> Mâlikîler’den bu konuda aktarılan birçok örneği inceleyen M. Said Ramazan el-Bûtî’nin (1929-2013) araştırmasına göre onlar maslahatları şu üç durumdan biriyle karşılaştırırlar:

a. Mezhepten sağlam bir şekilde yapılmamış nakiller zâhiri itibariyle de sahih değildir.

b. Kitap, Sünnet, üzerine kıyas edilen bir asıl gibi ittifakla kabul edilen şer’î bir dayanağa istinat eden maslahatlar mesâlih-i mürsele değildir; bu konuda aslanan maslahatların dayandığı şer’î delillerdir.

c. Muayyen bir şer’î delile dayanmamakla birlikte herhangi bir nassın umumuna veya ıtlakına da aykırı düşmeyip küllî maksatlara uygun düşen maslahatlar. İşte mürsel maslahatlar bunlardır ve bunlar delil olarak alınırlar.<sup>100</sup>

Gerçek şu ki, İmâm Mâlik, kıyasa gidildiğinde bazı şer’î maslahatların yok olması gibi bir netice meydana gelecekse, kıyasın aşırılığından kurtulmak için onu terketip, Şâri’in gerçekleşmesini kastettiği maslahatları

<sup>96</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1:137.

<sup>97</sup> Şâtıbî, *el-İ’tişâm*, 2:139.

<sup>98</sup> Üsâme, *Nazariyyetü’l-istihsân*, 54.

<sup>99</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:85.

<sup>100</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. M. Said Ramazan el-Bûtî, *Đavâbiđu’l-maşlahâ fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*, Beyrut: 2001, 285-306.

celbeden başka bir hükme dönmeyi tercih eder. “Zarurî ya da hâcî veya tekmilî esasların ortaya konması halinde, şer’an razı olunmayan durumların ortaya çıkabileceği görülse, bu durumda sıkıntıya düşmeksizin mümkün merteye onlardan korunmaya çalışmak şartıyla sözkonusu maslahatı gerçekleştirmek üzere harekete geçmek sahih olacaktır.”<sup>101</sup> “Küllî esaslar maslahat ve mefsedetlerin temini için konulmuştur ve bu esasların çerçevesine giren bazı cüzlerin, genel esasların özelliklerini yansıtmaması, onların küllî oluşlarında dikkate alınmamalıdır... Bu tür cüzlerin, bağlı oldukları küllî esasların özelliklerini yansıtmaması, küllî esasın gereği dışında başka sebeplerden dolayı da olabilir...”<sup>102</sup> İşte istihsana gitmenin sebebi de budur. Müşterek işçiye emanetlerin tazmin ettirilmesi,<sup>103</sup> tedavi maksadıyla avret yerlerine bakmanın caiz olması,<sup>104</sup> mudârabe ve müsâkât akitlerinin meşrû kılınması<sup>105</sup> maslahat istihsanının örneklerindedir.

#### 4. 7. Meşakkati Kaldırma ve Kolaylık Sağlama Sebebiyle İstihsan

Şâtıbî’ye göre bu istihsan çeşidi, “meşakkati kaldırmak ve insanlara kolaylık sağlamak amacıyla basit ve önemsiz konularda delilin terkedilmesinden ibarettir.”<sup>106</sup> Buradaki “basit ve önemsiz konularda” kaydı çok önemlidir. Küçük bir meşakkat sebebiyle farz ibadetlerin terk edilemez, haramlar işlenemez.

Bu istihsan türünün bazı örnekleri şöyledir:

Aynı cinsten büyük miktarla yapılan ölçümlü alışverişlerde az miktardaki fazlalık caiz görülmüştür.<sup>107</sup>

Normal alışveriş ve sarf usulüyle yapılan alım-satımlarda az olan şeye cevaz verilmiştir.<sup>108</sup> Mesela tartı açısından tam olan dirhemlerin yerine bazen önemsiz miktarda noksanlığı bulunan dirhemler verilebilir.<sup>109</sup>

#### 4. 8. Zaruret Sebebiyle İstihsan

Zaruret sebebiyle kıyasın terkedilmesine zaruret istihsanı diyoruz. Mâlikîler bu istihsan çeşidinden bahsetmemekle birlikte, Şâtıbî’nin verdiği

<sup>101</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:210.

<sup>102</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2:50.

<sup>103</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:3 (Dipnot, 10); a. mlf., *el-İ’tişâm*, 2:141; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2:260; Üsâme, *Naẓariyyetü’l-istihsân*, 54.

<sup>104</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:207.

<sup>105</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:207.

<sup>106</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:208; a.mlf., *el-İ’tişâm*, 2:142.

<sup>107</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:208; a.mlf., *el-İ’tişâm*, 2:142.

<sup>108</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4:208; a. mlf., *el-İ’tişâm*, 2:142.

<sup>109</sup> Şâtıbî, *el-İ’tişâm*, 2:142.



bazı örnekler istihsan hükümlerinden bazılarının zarurete dayandığını göstermektedir:

Hamama girmeden önce, orada ne kadar kalınacağı ve ne kadar su kullanılacağı tayin edilmese bile, bu şekilde hamama girmek caizdir. Halbuki hamamda kalma süresi ve kullanılacak su miktarı, örf ile dahi takdir edilmiş değildir. Ancak bu konuda zaruret vardır.<sup>110</sup>

Yiyecek miktarı belirli olmamakla birlikte, bir kişinin yiyeceği yemeği mukabilinde ücretle tutulması caizdir. Çünkü bunda kolaylık ve hafiflik vardır; sıkıntı ve zorluk yoktur.<sup>111</sup>

Zirai mahsullerin hasad mevsiminde teslim edilmek üzere satın alınması caizdir. Şâtıbî bu üç örneği verdikten sonra bu konularda istihsanın “güçlüğü ve zorluğu kaldırma” esasına dayandığını ifade eder.<sup>112</sup>

#### 4. 9. Muhalif Görüşü Alma İstihsanı

Mürââtü'l-hilâf terkibi Mâlikî mezhebinde, fakihin ihtilâflı bir meselede meşrû bir gerekçeye dayanarak karşı görüşün deliliyle amel etmesini ifade eden bir terim<sup>113</sup> olduğu için biz onu “muhalif görüşü alma” şeklinde tercüme ettik.

Muhalif görüşe itibar etme Mâlik'in tolerans gösterilmesini arzu ettiği önemli bir prensiptir. Abbasi Halifesi'nin (Ebû Ca'fer veya Harun er-Reşîd), *el-Muvatta* “ı şehirlere dağıtma, kılıç zoru ile bile olsa herkesi onu uygulamaya ve ona aykırı fetvaları terketmeye zorlama teklifini kabul etmemiş, şöyle diyerek onu bu işten alıkoymuştur: “Ey mü'minlerin emîri! Bunu yapma. Zira Sahabe değişik yerlere dağılmışlardır. Onlar benim delil olarak dayandığım Hicaz hadislerinden başka hadisler rivayet etmişler, insanlar da bunları uygulamaya koymuşlardır. Onları, kendi bilginleri vasıtasıyla ulaşan hadislere göre yaptıkları uygulama ile baş başa bırak. Şüphesiz Allah bu ümmetin fûrû hükümlerindeki ihtilafını rahmet saymıştır.”<sup>114</sup>

Hilâfa riayet Mâlikî kaynaklarında tanımlanıp kavramsal çerçevesinin belirlenmesi, ileriki dönemlerde Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî hukuk muhitinin fıkıh âlimlerince gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, bu yöneme

<sup>110</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:144.

<sup>111</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:144.

<sup>112</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:145.

<sup>113</sup> Kılıç, “Mürâât-ı hilâf”, 32:37.

<sup>114</sup> Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 385.

göre hüküm verilmesi bizzat İmam Mâlik'in ictheadlarında rastlanan bir durum olarak kabul edilir.<sup>115</sup>

Şâtıbî'ye göre İslâm hukukçularının ihtilaf ettikleri bazı konularda karşı tarafın görüşünü tercih etmek bir çeşit istihsandır. Maliki mezhebinde bu bir asıldır ve bunun üzerine birçok mesele bina edilmiştir. Şâtıbî'nin buna dair verdiği bazı örnekler şöyledir:

Az olan suyun içine az miktarda necaset düşse ve bu necaset suyun herhangi bir vasfını değiştirmese de kıyasa göre bu su ile abdest alınmaz. Ancak bazı alimler (Hanefiler) bu su ile abdest almayı caiz görmüşlerdir.<sup>116</sup>

Kural olarak fasit nikah feshedilirse, bu, talâk sayılmaz. Ancak nikahın fasit olduğu hususunda ittifak bulunmazsa, nikah feshedilir ve bu bir talâk sayılır. Sonuçta kadının mirasçılık hakkı olur.<sup>117</sup>

Bir kişi namaza başlarken iftitah tekbirini unutur ve rukûa giderken tekbir getirirse, imamla beraber namazına devam eder. Çünkü bilginlerden birisi "Bu onun için kifâyet eder" demiştir.<sup>118</sup>

Şâtıbî, Mâlikî mezhebinde bu tür hükümlerin çok bulunduğunu ifade eder ve bunun dayanağını şöyle açıklar: Bazı durumlarda muhalif alimin delili esas alınarak onun görüşü tercih edilir. Ancak bu durumda onun görüşünü almayı gerektiren bir sebep bulunmalıdır.<sup>119</sup>

#### 4. 10. Mercûh Görüşü Alma İstihsanı

Usulcülere göre bir hükmü ispat için kullanırken tercih edilen delile râcih, terk edilene ise mercûh denir. Şâtıbî, Sünnet'te ve sahabe tatbikatında buna benzer hükümler olduğunu serdederek, bazı durumlarda mercûh görüşle hüküm vermenin daha uygun olduğunu savunur. Bunun bazı örnekleri şöyledir.

Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Kadın kadını evlendirmesin; kadın kendisini de evlendirmesin. (Velisinin rızası olmadan) kendi kendini evlendiren kadın zinâkârdır."<sup>120</sup> "Hangi kadın velisinin izni olmadan nikahlanırsa, onun nikahı batıldır. (Bunu üç kere söyledi). Fakat evlendiği adam, bu kadınla cinsi ilişki kurarsa, kadına yaptığı şey dolayısıyla, kadının

<sup>115</sup> Kılıç, "Mürâât-ı hilâf", 32:37.

<sup>116</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:145.

<sup>117</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:145.

<sup>118</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:145.

<sup>119</sup> Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, 2:146.

<sup>120</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 15.

mehir hakkı vardır.”<sup>121</sup> Hz. Peygamber (sav) önce bu nikahın batıl olduğuna hükmetmiş, bunu üç kez tekrarlamış ve bu evliliği zina olarak tavsif etmiştir. Buna göre, bu nikahın gerektirdiği en az şey, bu akdin kökten muteber olmamasıdır. Fakat Hz. Peygamber (sav) böyle bir nikah yapıldıktan sonra, nikahın iktiza ettiği bir şey olan “mehir”le hükmetmiştir. Halbuki zâniyenin mehir alması haramdır.<sup>122</sup>

Hz. Ebû Bekir, “Bazı topluluklar bulacaksınız ki, onlar kendilerini Allah için hapsedtikleri kanaatindedirler; onları kendi inançlarıyla baş başa bırakınız.” dediği için savaşlarda râhipler esir edilmez, malları kendisine bırakılır. Eğer malı çok ise yanında az bir miktar bırakılır. Fakat bunlardan başka savaşa gücü yetmeyenler öldürülme de esir edilir ve malı alınır. Rahibin esir edilmemesi, -ibadeti batıl bile olsa- Allah’a ibadet için kendini hapsedtiği inancında olduğu içindir.<sup>123</sup>

Bir adam, evlendiği kadının evli olduğunu zifaktan sonra öğrenmiş olsa, Hz. Ömer, Muâviye ve Hasan b. Ali, bu kadının ikinci adamdan ayrılmasıyla hükmetmişlerdir. Kadının birinci kocayla zifafa girmemesi bu hükmü değiştirmez. İkinci erkeğin kadınla evlenmesi, sadece ondan günahı ve cezaı kaldırır, fakat başkasının karısıyla beraber yaşamayı mubah kılmaz.<sup>124</sup>

Kıyasa göre bir kadının kocası kayıp ise geri döndüğünde kocalık hakkı devam eder. Ancak kadın bu arada bir başkasıyla evlenmişse, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a göre geri döndüğünde birinci koca hanımı ile onun mehrini alma arasında muhayyer bırakılır. Eğer kadının mehrini almayı tercih ederse, kadın ikinci erkeğe kalır.<sup>125</sup>

Muhalf görüşü alma istihsanını iki esasa irca etmek mümkündür:

a. Kur’an ve Sünnet’in açık delâletleri dışında, bir mesele hakkında birden fazla delilden bahsediliyorsa, her müctehid kendi delilinin daha kuvvetli olduğu kanaatindedir. Fakat bu düşünce, hiçbir zaman muhalif görüşteki müctehidlerin delillerini yok saymayı gerektirmez. Genel olarak müctehidler, kendi delillerini râcih, muhaliflerinin delillerini ise mercûh sayarlar. Fakat gerçek, bunun tersi de olabilir. İşte bu ihtimale binaen bazı durumlarda müctehidler muhalif görüşleri benimsemişler ve onları taklid etmişlerdir.

<sup>121</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 20; Tirmizî, “Nikâh”, 14; Dârimî, “Nikâh”, 11; İbn Mâce, “Nikâh”, 15.

<sup>122</sup> Şâtıbî, *el-İ’tişâm*, 2:149.

<sup>123</sup> Şâtıbî, *el-İ’tişâm*, 2:149.

<sup>124</sup> Şâtıbî, *el-İ’tişâm*, 2:147.

<sup>125</sup> Şâtıbî, *el-İ’tişâm*, 2:148

b. Bir şey vaki olduktan sonra, müctehidin kendine göre racih olan delille amel etmesi, zorluk ve sıkıntı meydana getirirken, muhalif görüş aynı konuda kolaylık sağlayabilir. Zaruret ve maslahata dayanan istihsan çeşitlerinde olduğu gibi, bazı durumlarda nasslar dahi terkedilirken, aynı durumda bu derece kuvvetli olmayan, fakat ibtidâen müctehide göre râcih sayılan bir delilin terkedilmesi daha doğru olur. Özellikle istihsanı kabul edenlerin böyle davranmamaları gerekir. Bu durumda mercûh görüşle amel etmek istihsan kurallarına uygun hareket etmek demek olur. Ayrıca bu hususu mezhepler arası bir hoşgörü ve saygı ortamı olarak da değerlendirmek gerekir.

Mâlikî mezhebinde bir esas olan bu durum, aslında diğer mezhepler tarafından da kabul edilmektedir. Ancak sadece Şâtibî bu davranışı istihsanın bir çeşidi olarak kabul etmiştir. Diğerleri bu hususu genel olarak taklit çerçevesi içinde mütalaa etmişlerdir.

En geniş anlamıyla Mâlikî istihsanı, istisna yapmayı gerektiren konularda “maslahat ve adalete itibar etme”<sup>126</sup> şeklinde tasvir edilebilir.

### Sonuç

Mahiyeti itibariyle hukuk hükümleri gâidir ve her biri bir amaca yönelik olarak vazedilmiştir. Şer’î hükümlerin konuluş amacının kulların dünya ve âhiretteki maslahatını sağlamak ve gerçek mutluluğa erdirmek olduğu hususunda fakihler fikir birliği içindedir. Diğer taraftan hukuk hükümleri kuraldan ibarettir ve bu kurallar lafızlarla ifade edilmiştir. Bu anlamda İslâm hukukunun iki temel kaynağı olan Kur’an ve Sünnet önümüzde lafız olarak bulunmaktadır. Bu iki kaynaktan hüküm çıkarırken müctehitler hem lafza hem maksada önem vermekle birlikte, konusuna göre bazen bir tarafa daha fazla ağırlık vermişlerdir. Mâlikî mezhebi nassın amacını daha çok dikkate alan bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sahâbe döneminden itibaren İslâm âlimleri ictihadlarında hükümlerin gerekçeleri ve hedeflerine önem veren bir tavır ortaya koymuşlardır. Mâlikî mezhebinin kurucu imamı Mâlik b. Enes de hükümlerin konuluş gayelerini önemsiyor ve ictihadlarında maslahatı öne çıkarıyordu. Genel olarak istihsan şer’î maslahatı esas olarak genel kurallardan istisna yoluyla hüküm verme metodudur. Mâlik maslahatı öne çıkardığı, bazı hükümleri ortaya koyarken bunları güzel bulduğunu açıkça ifade ettiği ve öğrencileri onun ağzından istihsanın çok önemli bir metot olduğunu rivayet ettiği tespit edilmekle

<sup>126</sup> H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37, (İstanbul: TDV Yayınları), 301.

birlikte, kendisinin istihsan metodundan söz etmediği görülmektedir. Bu durum onun bazı tâbilerinde kendisinin istihsana karşı olduğu şeklinde bir algı oluşturmuş, meselâ büyük Mâlikî hukukçularından İbnü'l-Hâcib ve Muhammed el-Kurtubî istihsanın İmam Mâlik'e ve kendi mezheplerine nisbetini reddetmiş, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ise istihsanın Hanefîler ile Basralı Malikîler tarafından benimsendiğini ifade etmiştir. Karâfî de bu konuda Bâcî gibi düşünür. Kuzey Afrika ve Endülüslü Mâlikîler çoğunlukla istihsan metoduna sahip çıkmışlardır. Bunlardan Şâtıbî, istihsan teorisini olgunlaştıran isim olmuştur.

İnsanların şer'î hükümlerin amaçlarını kavrayamamış olmaları sebebiyle makâsîd düşüncesini ilk olarak ileri süren kişi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî olmuştur. Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî, hocasının verdiği örnekleri kullanarak konuyu daha açık ve geniş bir şekilde inceledi. Daha sonra İzzeddin İbn Abdüsselâm bu düşünceyi iyice genişletti ve nihayet Şâtıbî konuyu müstakil bir teoriye kavuşturma başarısını gösterdi. Şâtıbî'ye göre içtihadla ilgili temel meselelerden birisi, somut olaylara ilişkin hükümleri değerlendirirken "fiillerin sonuçlarının dikkate alınması" gereğidir. Ona göre bu gereklilikten, beş ayrı metot ortaya çıkar; bunlardan birisi de istihsandır. Bazı yerlerde genel kuralın (küllî delil) uygulanması halinde ondan beklenen maslahat tahakkuk etmeyebilir. İşte bu gibi durumlarda istisna yoluna gidilip makâsîd-ı şer'î çerçevesinde orada gerçekleşecek olan cüz'î maslahat tercih olunur.

Mâlikîlere göre genel kuraldan vazgeçmenin sebepleri Örf, Maslahat, İcmâ (amel-i ehl-i Medîne), Meşakkati kaldırma ve kolaylık sağlamak üzere dört kısımdır. Bunlar aynı zamanda Mâlikî mezhebinde istihsan çeşitlerini oluşturur. Bunlara ilaveten Şâtıbî, Nas, Sahabe kavli, Kıyas-ı hafî, Zaruret, Muhalif görüşü alma ve Mercûh görüşü almanın da birer istihsan sebebi olabileceğini işaret etmiş, ancak bunlardan Nas ile Kıyas-ı hafî sebebiyle yapılan istihsanın Hanefîler'e mahsus olduğunu, Zaruretin "meşakkati kaldırma ve kolaylık sağlama" sebebine, Sahâbe kavlinin ise İcmâ dahil olduğunu belirtmiştir.

Mâlikî mezhebinde istislâh ve istihsan nas ve icmâ kapsamına girmeyen (mürsel) maslahatla amel etmekten ibarettir. İstislâh ile istihsan arasındaki temel fark, birincisinin genel kurala uygun düşen, ikincisinin ise genel kurala aykırı olan maslahatla amel edilmesidir. İstislâh genel maslahatı, istihsan ise genel kuralın ortaya koyduğu maslahattan istisna yaparak özel maslahatı tercih etmek demektir.

Mâlikîler en çok maslahat sebebiyle yapılan istihsanın suistimal edilmesinden endişe etmişler, bunu önlemek için istihsan sebebiyle tercih edilen maslahatın mutlaka zarurî, hâcî veya tekmilî esaslardan biri ile desteklenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Şahısların mücerred zevkleri ve nefساني arzuları hiçbir şekilde maslahatın ölçüsü ve sebebi olamaz.

Hanefîler'in nas sebebiyle istihsanını Mâlikîler istihsan için örnek ve delil olarak kabul etmişler, bu tür naslarla yapılan istisnalara istihsan adının verilmesini uygun bulmamışlardır. Yine Hanefîler'in bir istihsan türü olarak kabul ettikleri kıyas-ı hafîyi 'bir mâni sebebiyle hükmün engellenmesi' olarak kabul ettiklerinden bunu da istihsan olarak isimlendirmeyi doğru bulmamışlardır. Buna göre Mâlikî istihsanı daima küllî delil yani genel kural karşısında istisna yoluyla, ona aykırı olan cüz'î maslahatın tercih edilmesi şeklinde ortaya çıkar. Başka bir ifade ile Mâlikî istihsanı, genel kuralın cüz'î maslahat ile tahsisinden ibarettir.

Hukukta genel kurallarda olduğu gibi istisnaî hükümlerde de metot meselesi önemlidir. İstihsan, İslam hukukunda genellikle nassın olmadığı yerde genel kuraldan istisna yoluyla hüküm verme metodu olarak karşımıza çıkmaktadır.

### Kaynakça

- Ahmet Hasan. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. Trc. Haluk Songur. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Âl-i Teymiyye (Mecdüddîn Ebü'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdullah; Şihâbeddin Ebü'l-Mehâsin Abdulhâlim b. Abdüsselâm; Şeyluhislâm Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm (ö.728/1327). *el-Müsvedde fî uşûli'l-fih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kâhire: el-Matba'atü'l-Medenî, ts.
- Âmidî, Seyfüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. I-IV. thk. eş-Şeyh Abdürrezzak 'Affî. 2. Baskı, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyeye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37:299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-fuşûl fî aḥkâmi'l-uşûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989).
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef, *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-uşûl*. thk. Neziḥ Hammâd. Kahire: Dârü'l-Âfâkî'l-Arabîyye 2000.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-İşâre fî ma'rifeti'l-uşûl ve'l-icâze fî ma'nâ'd-delîl*. Rabat: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-Magrib).
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bölükbaşı, Mustafa. *İslam Hukuk Usulünde Hanefi ve Malikilere Göre İstihsan Metodu*. Yüksek lisans tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-Şaḥîḥ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bûtî, M. Saîd Ramazan. *Ḍavâbiṭü'l-maşlaḥa fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Dımaşk: Müessesetür-Risâle, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. I-III. İstanbul: 1335.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (Uṣûlü'l-fıkh)*. I-IV. thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 2. Baskı. Kuveyt: 1414/1994.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Eş-Şerḥu's-Şagîr 'alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-imâm Mâlik*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel-i Ehl-i Medîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- İbrahim Kâfi Dönmez. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez. "Şüf'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:248-252. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî. *el-İḥkâm fi uṣûli'l-aḥkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Mülaḥḥaṣu ibtâli'l-kiyâs ve'r-re'y ve'l-istiḥsân ve't-taklîd ve't-a'lîl*. nşr. Saîd el-Efgâni. (Dımaşk 1379/1960).
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâmda Fıkhî Mezhepler Tarihi*. Trc. Abdülkadir Şener. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1978.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik: Ḥayâtühû ve 'Aşruhû – Ârâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: ts.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Ḳavânînu'l-fıkhîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *Taḳrîbü'l-vüṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs, (Cezayir: Dâru'l-aksâ, 1410/1990).
- İbn Mâce, Muhammed b. Yusuf el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. I-IV. thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: 1987.
- İbnü'l-Hâcib, Osman b. Ömer b. Ebî Bekr el-Mâlikî (ö.646/1248). *Şerḥu muḥtaşari'l-müntehâ*. nşr. Hasan Hilmi er-Rizevî. İstanbul: 1307 h.
- Kadî 'İyâz, Ebü'l-Fadl el-Kâdî 'İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve taḳrîbü'l-mesâlik*. I-VIII. thk. İbn Tâvî et-Tancî. el-Magrib: Matbaatü Fedâle – el-Muhammediyye, 1965.
- Karâfi, Ahmed b. İdrîs. *el-Furûḳ*. I-IV. (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts).
- Karâfi. *Nefâisü'l-uṣûl fi Şerḥi'l-Maḥşûl*, I-IX, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Karâfi. *Şerḥu Tenkîhi'l-fuṣûl fi'ḥtişâri'l-Maḥşûl fi'l-uṣûl*. thk. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: 1414/1993.
- Kaya, Eyyüp Sabri. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27:519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî uşûli'l-fık̄h*. I-IV. thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim. Cidde: 1406/1985.
- Kılıç, Muharrem "Mürâât-ı Hilâf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32:37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'ü li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3. Baskı. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1387/1967.
- el-Kasabî, Mahmud Zelt. *el-Şurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr*. Amman; Dârü'l-Ensâr, ts.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaţta'*. I-II. nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî. Kahire: ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Haccâc. *el-Câmi'ü's-Şahîh*, I-VIII, thk. M. Fuad Abdülbakî, İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şu'ayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Önder, Muharrem. *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*. Doktora tezi. Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Özdemir, Recep. *İmam Mâlik ve Metodolojisi*. İstanbul: Hiperling Eğitim İletişim Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 506-513. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "İstislâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özen, Şükrü. "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Mashalat Kavramları". *Marife Dergisi* 3/1 (Bahar 2003): 31-57.
- Sahnûn b. Abdüsselâm b. Sa'îd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Kahire: 1323-1324.
- Serahşî, Şemsüddin. *el-Mebsûţ*. I-XXX. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Serahşî. Şemsüddin. *Uşûlü's-Serahşî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî. Kahire: 1372.
- Şa'bân, Muhammed İsmail. *el-İstihsân beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Devha: Dârü's-Sekâfe, 1408/1988.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *er-Risâle*. thk. Muhammed Seyyid Kılânî. İstanbul: Kültür Yayınları, 1985.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-İ'tisâm*. I-II. nşr. Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1295 h.
- Şâtıbî, *el-Muvâfakât (İslâmî İlimler Metodolojisi)*. I-IV. Trc. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö.1250/1834). *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîk-ı 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hucce 'alâ Ehl-i Medîne*. I-IV. thk. Mehdî Hasan el-Keylânî. Beyrut: ts.
- Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vüşûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1403/1983.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. I-V. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Üsâme el-Hamevî. *Nazariyyetü'l-istihsân*. Dimeşk: Dârü'l-Hayr, 1412/1992.



- Yamuk, Mustafa. *İslâm Hukuk Usûlünde İstihsan ve Maslahat-ı Mürsele İlişkisi*. Yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi, 2007.
- Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Zerka Mustafa Ahmet. *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. haz. Ali Pekcan, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007).
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*. I-VI. thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Ömer Süleyman el-Eşkar. Kuveyt: Dârü's-Safve, 1413/1992.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

AHMET HIZAL VE HEYBELİADA KUR'ÂN KURSU

AHMET HIZAL AND THE QUR'ÂN COURSE IN HEYBELİADA

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AYDENİZ

naydenizsakarya@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0297-4717

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı  
Bilecik/Türkiye

Atıf@ Aydeniz, Nurullah. "Ahmet Hızal ve Heybeliada Kur'ân Kursu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 283-310.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 10 Mart 2020 / 10 March 2020
Kabul Tarihi / Accepted	: 14 Haziran 2020 / 14 June 2020
Yayın Tarihi / Published	: 15 Haziran 2020 / 15 June 2020
Sayı – Issue	: 43
Sayfa / Pages	: 283-310
DOI	:10.30623/harranilahiyatdergisi.701751

### Öz

1936'da Adapazarı Kur'ân öğretmeni olarak görevlendirilen İstanbul Nuruosmaniye Camii başmımanı Osman Nuri Taşkent'in icâzetnâme verdiği en önemli isim Ahmet Hızal'dır. Daha çok Adalı Hafız namı ile bilinen ve 1939'da icâzetnâme aldıktan hemen sonra Heybeliada'da imam olarak göreve başlayan Ahmet Hızal'ı önemli kılan, Rumların çoğunlukta olduğu Heybeliada'da Tek Parti Dönemi'nde açtığı Kur'ân kursu ve yetiştirdiği hafızlardır. Nitel araştırma yöntemi kapsamında doküman analizi ve görüşme tekniklerinin kullanıldığı çalışmada amaç Kur'ân ve kıraat eğitiminde bir döneme damgasını vuran Hızal'ı tanıtmaktır. Yapılan çalışma ile Ahmet Hızal'ın resmi din eğitiminin sadece Kur'ân kursu seviyesinde verildiği ve az sayıda kursun bulunduğu yıllarda açtığı Heybeliada Kur'ân Kursu ile genelde din eğitimi özelde ise Kur'ân ve hafızlık eğitimi alanında önemli bir yer tuttuğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca Cumhuriyet Dönemi'nde yetişmiş bir kurrâ olarak gerek Heybeliada'da görev yaptığı yıllarda gerekse oradan ayrıldıktan sonra okuttuğu aşere ve verdiği tecvid dersleriyle kıraat eğitiminde de öne çıkan bir figür olduğu ortaya koyulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmet Hızal, Heybeliada, Kur'ân Kursu, Kıraat, Tecvid.

### Abstract

Ahmet Hızal is the most important figure who was appointed as Quran teacher in Adapazarı in 1936, after receiving a diploma from Osman Nuri Taşkent, the chief-imam of the Istanbul Nuruosmaniye Mosque. He was better known as islander hâfiz (memorizer of the Qur'ân) and started to work as an imam in Heybeliada soon after taking his diploma in 1939. His significance comes from the Qur'ân course which he opened in the Greek town Heybeliada during one-party period and form the hâfız that he trained in this course. This study uses document analysis and interview techniques within the scope of qualitative research method and aims to introduce Mr. Hızal who was a remarkable figure in the Qur'ân and recital trainings of the period. This study concludes that, with Heybeliada Qur'ân course which he opened in the years when official religious education was provided only in the Qur'ân course degree and the number of these courses is limited, Ahmet Hızal held a significant position in both general religion education and Qur'ân and its memorization education. In addition, the study also reveals that he was a prominent figure in Quran recital education, who, as a recitation teacher (qari) in the republican period, offered academic recital education and tajweed lessons during his tenure in Heybeliada and thereafter.

**Keywords:** Ahmet Hızal, Heybeliada, Qur'ân Course, Recital, Tajweed.

### Giriş

3 Mart 1924'te çıkarılan ve tüm eğitim-öğretim kurumlarını Maarif Vekâleti'ne bağlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Osmanlıdan cumhuriyete geçişte bir kilometre taşıdır. Söz konusu kanuna göre sadece Maarif Vekâletine bağlanacağı belirtilen medreseler, kanun çıktıktan yaklaşık iki ay sonra kapatıldı.<sup>1</sup> Medreselerle birlikte Kur'ân-ı Kerim'in öğretildiği, bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin talim ettirildiği kurumlar olan dârülkurrâlar da kapatılmak istendi. Ancak dönemin Diyanet İşleri Başkanı'nın araya girmesiyle bu kurumlar Kur'ân kurslarına dönüştü.<sup>2</sup> Fakat bu dönüşüm sonrası Kur'ân kurslarının eğitim-öğretime devam edip edemedikleri tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar Kur'ân kurslarının, 1925'ten itibaren ara vermeden eğitim-öğretime devam ettiklerini belirtirken<sup>3</sup> bazıları, 1928 yılındaki Harf Devrimi ile 1929'dan itibaren kapatıldığını ancak çok geçmeden 1930'da Anadolu'nun birkaç yeri ile İstanbul'da bazı hocalara kurs açma izni verilmesiyle yeniden eğitim-öğretime başladıklarını dile getirmektedir.<sup>4</sup>

Yukarıda yer verilen görüşlerden farklı olarak Zengin, TBMM'de 1925 yılı bütçe görüşmelerinde hafız yetiştirilmek üzere dârülhuffâz adıyla on yerde kurs açılması için ödenek ayrıldığını belirtmekle birlikte Bursa, Konya ve Kastamonu'da kanun gereği açılmak istenen kursların değişik gerekçelerle engellendiğini ifade etmektedir. Zengin, bu illerdeki engellemelerden hareketle diğerlerinin de açılmadığını ama kadroların muhafaza edildiğini düşünmektedir. O, 1930 yılında kursların açılmaması yönünde mazeret olarak düşünüldüğünü varsaydığı imam hatiplerin en son kapatılanları olan İstanbul ve Kütahya'daki imam hatip mekteplerinin de lağvedilip öğrenci almayı bırakması sonucunda resmi niteliği olan bu kurumların açılmasının zaruri hale geldiğini ve ancak ondan sonra açılabilirdiğini belirtmektedir. İlave olarak 1933 yılına ait istatistiklerde Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Isparta, İstanbul, Kayseri, Konya ve Trabzon olmak üzere dokuz il merkezinde kurs olduğunu, ilgili kurslarda birer

<sup>1</sup> Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 29.

<sup>2</sup> Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543-545.

<sup>3</sup> İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 24-25; Bozkurt, "Dârülkurrâ", 543-544; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 474.

<sup>4</sup> Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü* (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 78.

muallim ve 232 öğrenci bulunduğunu, 1935 yılında Kütahya'da açılan kurs ile sayının ona yükseldiğini ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Zengin'in görüşlerine yakın bir açıklamayı sayısal farklılıklarla birlikte Akgün de yapmaktadır. Ona göre 1927'den 1933'e kadar dokuz kadro vardır ama kurs yoktur. 1934-1935 yılında sadece bir kurs bulunmaktadır. 1935-1936'da sayı ikiye, 1941'e kadar da altıya yükselmiştir.<sup>6</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın verilerine göre istatistikî bilgiler paylaşan Öztürk ise 1925'ten 1931'e kadar on, 1931'den 1934'e kadar dokuz, 1934-1935 yılında yedi, 1935-1936 ve 1936-1937 yıllarında ise on dört kurs bulunduğunu aktarmaktadır. Fakat kursların 1925 yılından itibaren faaliyette olup olmadığına dair bilgi vermemektedir.<sup>7</sup> 1940'lı yıllar için bilgi aktaran Dinç ise 1945-1946 eğitim-öğretim yılında 41 kurs ve 28 kadrolu öğretici bulunduğunu belirtmektedir.<sup>8</sup>

1940'lı yıllarda görece sayıları artan Kur'ân kurslarının açıldığı yerleşim yerlerinden biri de Heybeliada'dır. Bu makalede; Heybeliada'da 1941'de fahri olarak açtığı Kur'ân kursunu 1943'ten itibaren asaleten sürdüren Ahmet Hızal'ın hayatı, aldığı eğitim, açtığı Kur'ân kursu, verdiği Kur'ân talimi dersleri ve yetiştirdiği öğrencilerle Kur'ân'ın ezberlenmesine ve güzel okunuşuna sağladığı katkı konu edilmektedir. Bu bağlamda araştırmanın temel problemini "Tek Parti Dönemi'nde Kur'ân öğretmeni olarak göreve başlayan Ahmet Hızal'ın Kur'ân ve hafızlık eğitimine sağladığı katkı nedir?" sorusu oluşturmaktadır. Bu amaca yönelik olarak aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- 1- Ahmet Hızal kimdir?
- 2- Nerede ve kimlerden eğitim almıştır?
- 3- Heybeliada'daki görev süreci nasıl başlamıştır?
- 4- Heybeliada Kur'ân Kursu nasıl açılmıştır?
- 5- İlgili kurs için özel bir mekân tahsis edilmiş midir?

<sup>5</sup> Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de Kur'ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 6-10.

<sup>6</sup> Vahdettin Akgün, Kur'ân Kursları ve Halkın Kur'ân Kurslarından Beklentileri, *Kur'ân Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 188.

<sup>7</sup> Şükrü Öztürk, Kur'ân Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları, *Kur'ân Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 179.

<sup>8</sup> Kadir Dinç, "Geçmişten Günümüze Kur'an Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi* 333 (2018): 8.

6- Hızal; Kur'ân okumayı öğretmek, hafız yetiştirmek dışında tashîh-i hurûf, aşere ve takrib eğitimi de vermiş midir?

7- Yetiştirdiği öğrenciler kimlerdir?

8- Ne zaman emekli olmuş ve vefat etmiştir?

Literatürde Ahmet Hızal ve Heybeliada Kur'ân Kursu hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Ona yer veren sınırlı sayıdaki çalışmalardan biri "İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları" adlı eserdir. Söz konusu çalışmada Alparşlan, Hızal'ın hayatına ve Heybeliada'da açtığı Kur'ân kursuna kısaca değinmektedir.<sup>9</sup> Bir diğer çalışma olan "Son Yüzyılın Ünlü Hoca Hafız ve Mevlidhanları" adlı kitaptaki bilgiler ise neredeyse Alparşlan'ın aktardıklarıyla aynıdır.<sup>10</sup> Önemli sayılacak bir başka çalışma ise vefatı (öl. 1991) üzerine Hızal'a yer veren "Karadeniz Tanıtım Dergisi'dir."<sup>11</sup> Ancak en önemlisi "Diyanet Dergisi" tarafından 1989'da Hızal ile yapılan röportajdır.<sup>12</sup> İlgili röportajda kendisine bir buçuk sayfa ayrılan Hızal, yöneltilen sorulara verdiği cevaplarla aldığı kıraat eğitimi, yaptığı görevler, açtığı Kur'ân kursu ve yetiştirdiği öğrenciler hakkında kısa bilgiler vermiştir. Fakat bu çalışmalar Hızal'a ve Heybeliada'da açtığı Kur'ân kursuna yer vermiş olsalar bile hiçbiri konuyu yeterli bir şekilde ele almamıştır. Bu çalışma; kurumsal düzeyde din eğitiminin sadece az sayıdaki Kur'ân kurslarında verildiği bir dönemde, Heybeliada'da Kur'ân kursu açmış Hızal'ı, Kur'ân talimi ve hafızlık eğitimi konusundaki katkılarını konu edinmesi bakımından önemlidir. Zira bu çalışma ile hem Hızal hem de hizmetleri tanıtılmış olacaktır.

### Yöntem

Araştırma; bir şahsı, bir görevlendirmeyi, bir kurumu ve bir eğitim faaliyetini incelemeyi amaçladığından nitel bir durum çalışması olarak planlanmıştır. Zira durum çalışmaları; ne, nasıl ve niçin sorularını temel aldığından, araştırmacının kontrol edemediği bir olgu ya da olayı derinliğine incelenmesine imkân tanımaktadır.<sup>13</sup> Çalışma, betimsel bir yaklaşımla "Nedir?" sorularına cevap aramıştır.

<sup>9</sup> Ramazan Alparşlan, *İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları* (İstanbul: Acar Basım, 2014), 61-62.

<sup>10</sup> Halil Akıncı, *Son Yüzyılın Ünlü Hoca Hafız ve Mevlidhanları* (İstanbul: Türkiye Hafızlar ve Mevlidhanlar Cemiyeti, 2013), 108-109.

<sup>11</sup> Bkz: Adem Erim, "Hacı Hafız Ahmet Hızal Hocamızı Yitirdik", *Karadeniz Tanıtım Dergisi*, 3 (Nisan 1991), 28-29.

<sup>12</sup> Altan, Bayram. "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", *Diyanet Dergisi* 363 (1989): 6-7.

<sup>13</sup> Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 213.

### Verilerin Toplanması ve Veri Toplama Aracı

Çalışmayla ilgili veri toplamanın bir ayağını arşiv taraması oluşturmuştur. Bunun için 01.10.2019 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına başvurularak Hızal'a ait sicil dosyasının incelenmesi için izin istenilmiştir. Gerekli izinler alındıktan sonra yapılan arşiv taraması neticesinde Hızal'a ait 1966,0933 numaralı dosyada önemli belgelere ulaşılmıştır. İlgili dosyada Hızal'ın, hocası Osman Nuri Taşkent'ten icâzet aldığına dair belge, Heybeliada Kur'ân Kursunun açılması için yazılmış dilekçeler, kurstan mezun olan öğrencilerin sayısı ve aldıkları eğitim hakkındaki bilgiler önemli oranda kaynak ihtiyacımızı karşılamıştır.

Arşiv taramasının yanında derinlemesine bilgi edinmek amacıyla konu hakkında bilgi sahibi olduğu düşünülen kişilerle de görüşülmek istenmiştir. Bu bağlamda Hızal'ın öğrencilerinden Mustafa Kavurmacı, Yusuf Bakır, Kemal Maçka, İsmail Çoşar; amcasının oğlu Sinan Akın; aslen onunla aynı köyden (Şinek) olan Meryem Kara, Ahmet Sevim ve Mustafa Kemal Bakkaloğlu; evlatları Cemal Hızal ve Perihan Gençoğlu ile görüşülmüştür. Mülakatlarda alanyazın taramasına bağlı olarak hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Gönüllülük esasına göre video ve ses kaydı alınarak gerçekleştirilen görüşmelerin daha sonra yazılı dökümleri çıkarılmıştır.

### Verilerin Analizi

Toplanan veriler içerik analizi ile çözümlenmiş ve önem taşıdığı düşünülen bilgiler belirlenerek önce kodlar sonra da kategoriler oluşturulmuştur. Ardından arşiv taraması ile ulaşılan belgelerin analiziyle elde edilen bulgularla bir araya getirilerek araştırma için gerekli veriler sağlanmıştır. Veri toplama ve analiz sonucunda ise çalışmanın "Doğumu, Çocukluğu ve Eğitim Hayatı", "Heybeliada'da İmam ve Kur'ân Öğretmeni Olarak Göreve Başlaması" ve "Heybeliada Sonrası Kur'ân'a Hizmet Faaliyetleri" şeklinde üç ayrı başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

#### 1. Doğumu, Çocukluğu ve Eğitim Hayatı

Ahmet Hızal, hicri 1329, milâdî 1912 yılında<sup>14</sup> Trabzon'un Çaykara İlçesine bağlı Şinek Köyü'nde Ustamehmetoğulları sülalesine mensup Mehmet ve Ayşe Hanife çiftinin<sup>15</sup> evladı olarak dünyaya geldi. O tarihlerde

<sup>14</sup> Röportajda, muhtemelen bir anlık dalgınlıkla Hızal'ın 1929 doğumlu olduğu belirtilmiştir ki bu doğru değildir. Bkz: Altan, "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", 6.

<sup>15</sup> Onun hakkında bilgi veren Alparslan ve Akıncı, baba adı için Mustafa, anne adı için sadece Hanife ismine yer vermiştir ki bu bilgiler elde edilen nüfus bilgilerine göre yanlış ve eksiktir.

Çaykara Of'a bağlı olduğu için nüfus bilgilerinde doğum yeri olarak Of geçmektedir.<sup>16</sup> Babası Mehmet, Birinci Dünya Savaşı'nda Doğu Anadolu Bölgesi'nde Ermeni çetelere karşı mücadele ederken şehit düştü.<sup>17</sup> Yetim kalan Hızal, Trabzon'un işgale uğramasıyla<sup>18</sup> dedesi, babaannesi, amcası, annesi ve bazı yakın akrabalarıyla Giresun Eynesil'e sığındı. Orada kolera ve tifüs nedeniyle dedesini ve babaannesini kaybetti. Rusların 1917 yılında geri çekilmesiyle<sup>19</sup> amcası, annesi ve diğer yakınlarıyla birlikte doğup büyüdüğü Şinek'e geri dönen Hızal, himayesinde bulunduğu amcası Muhammet'in teşvikleriyle, Şinek'te birçok hafız yetiştiren Ahmet Dursun Efendi'de<sup>20</sup> hıfzını tamamladı. 14-15 yaşlarındayken Akçaabat'ın Mersin Köyü'ne ramazan ayında mukabele okumaya gitti. Doğup büyüdüğü köyden ve aile çevresinden ayrılarak yaşadığı bu ilk deneyim cesaretini artırmış olmalı ki daha sonra Adapazarı'na doğru yola çıktı.<sup>21</sup>

Hızal; kendisinden büyük, Mollasânî sülalesine mensup Seyyit (Sağlam) ile birlikte Sakarya/Akyazı/Hasanbey Köyü'ne göç etti. Yol arkadaşı Seyyit, Hasanbey Köyü'nde bilinen ilk hafızları yetiştiren ve daha önce Şinek'ten göç etmiş, Karaahmetoğulları sülalesine mensup, "Çolak Hafız" namıyla meşhur Hüseyin Baycan'ın büyük kızı Emine ile evlendi. Hızal, bir müddet bu yeni çiftin evinde misafir kaldı. O dönemde Hasanbey Köyü'nde

Bkz: Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 61; Halil Akıncı, *Son Yüzyılın Ünlü Hoca Hafız ve Mevlidhanları* (İstanbul: Türkiye Hafızlar ve Mevlidhanlar Cemiyeti, 2013), 108.

<sup>16</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 03.08.1951 Tarihli Belge).

<sup>17</sup> İlhami Hızal ile röportajı Heybeliada Kur'an Kursu ve Camii Yaşatma Derneği Başkan Yardımcısı Murat Koç yapmıştır. Röportajın metni Cemal Hızal'dan 19 Aralık 2019 tarihinde kendisiyle yapılan görüşme esnasında temin edilmiştir.

<sup>18</sup> İşgal yıllarında Giresun'a yapılan göçlerle ilgili olarak bkz: Volkan Aksoy. "Birinci Dünya Savaşı'nda 'Göç'ün Acılarına Tanıklık Eden Şehir: Giresun", *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (4/5, 2018): 83-101.

<sup>19</sup> İşgal sonrası yaşananlar için bkz: Veysel, Usta. "Tanıkların Kaleminden Rus İşgalinden Sonra Trabzon'un Durumu", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 9/17 (2014): 135-172.

<sup>20</sup> 1887-1973 tarihleri arasında yaşayan Ahmet Dursun Efendi, çokça hafız yetiştirmesinden dolayı Ataköy'de (Şinek) "Hafız Efendi" olarak anılır. Ahmet Efendi, yaklaşık 10 yıl Osmanlı ordusunda görev yaptı. Birinci Dünya Savaşı'nda Kopdağın'da Ruslara karşı verilen mücadelede esir düşerek önce Erzurum'a, ardından da Rusya'nın Kasrova şehrine gönderildi. Oradan da Sibirya'ya sürgün edilen Ahmet Efendi, bulunduğu kamptan kaçarak Çin üzerinden Türkiye'ye geri döndü. Ülkeye geri döndükten sonra kendisini hafız yetiştirmeye adanmış Ahmet Efendi'ye geçmiş dönemlerde yaşadıkları ve mücadelesi nedeniyle özel olarak Kur'an öğretimi yapma müsaadesi verildi. Mezarı Şinek'tedir. Bkz: Faik Yeni, "Ataköy", 3. Baskı, file:///C:/Users/HPELITEBOOK840/Desktop/ATAK%C3%96Y%20PDF%203.pdf.

<sup>21</sup> Sinan Akın, Kişisel Görüşme, 23 Aralık 2019.



bulunan tuğla ocaklarında çalıştı ve misafir kaldığı aileye yardımcı olmak için ormandan odun taşıdı, sığırları bekledi. Daha sonra yine Şinekli ailelerin yoğun olarak yaşadığı Hendek'in Aksu Köyü'ne gitti.<sup>22</sup>

Hızal'ın hayatında köklü bir dönüşüme vesile olacak gelişmeler, yeni adresi olan Hendek'in Aksu Köyü'nde gerçekleşti. Ona orada, Şinekli ve Hacıslamoğulları sülalesine mensup bir aile sahip çıktı. Kocasını Behzat'ın Cihan Harbi'nde şehit düşmesiyle dul kalan ve üç yetimiyle hayata tutunmaya çalışan Havva Hanım, kendileri gibi Şinekli olan yetim Hızal'a da kol kanat gerdi. Havva Hanım'ın evinin altında kendisine tahsis edilen odada konaklayan Hızal, bir taraftan da bağ bahçe işlerinde misafir kaldığı ev halkına yardımcı oldu. Bir müddet sonra da Havva Hanım, hafız olması nedeniyle çok ilgilendiği Hızal'a kızı Ayşe'yi teklif etti ve böylece iki yetimin yuva olmasını sağladı. Aslında bu, kocasını Behzat'ın cepheye giderken ettiği vasiyetlerden biriydi. Eşi Havva'ya: "Şayet münasip biri karşına çıkarsa kızlarımızı teklif edebilirsin." demişti.<sup>23</sup> Personel dosyasında bulunan bir evrakta evlilik tarihi olarak 1931 yılı yer almaktadır ki o tarihte Hızal, henüz 19 yaşında bir delikanlıdır.<sup>24</sup>

Kayınvalidesinin teşvikleriyle<sup>25</sup> evlilik sonrası din hizmetlerine yönelen Hızal, 1931 yılında Ankara'ya giderek Polatlı'nın bir köyünde dört ay, Ayaş İlçesi'ne yakın bir köyde bir yıl, Gölbaşı İlçesi'ne bağlı Hacılar Köyü'nde üç-dört ay ve aynı ilçenin Kopara Köyü'nde bir yıl imamlık vazifesi icra etti. Ramazan ayında mukabele okumak için gittiği Ankara'da genç bir

<sup>22</sup> Meryem Kara, Kişisel Görüşme, 08 Mayıs 2017.

— Hasanbey Köyü'ne gelen ilk Karadenizli aileler Şineklidir. Ğirat, Ğaras ve Karaahmetoğulları sülalesine mensup birçok aile 1900'lerin başından itibaren Hasanbey Köyü'ne yerleşmişti. Bir kısmı da önce Hendek'in Aksu köyüne gitmiş, fakat orayı çok dağlık ve şehre uzak bir yer olarak gördükleri için Hasanbey Köyü'ne geçmişlerdi. Bu nedenle Hasanbey Köyü ile Aksu Köyü'nün Şinekli sakinleri o yıllarda birbirleriyle sürekli iletişim halindeydi. Meryem Kara, Kişisel Görüşme, 08 Mayıs 2017.

<sup>23</sup> Perihan Gençoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

— Hızal'ın evliliğini Ahmet Sevim -1929 Aksu doğumlu, aslen Şinekli ve Habiboğulları sülalesine mensuptur- biraz daha farklı anlatmıştır. Onun anlatımına göre Hızal, evinde misafir kaldığı Havva Hanım'ın kızı Ayşe'ye talip olmuştur. Bunun üzerine de Havva Hanım "Eğer hafızlığını pekiştirir ve bu yolda devam ederse kızımı veririm." demiştir. Hızal da bu şartı kabul ederek evlenmiştir. Ahmet Sevim, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2017.

<sup>24</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 21.01.1946 Tarihli Belge).

— Hızal, röportajda çocukluk yıllarına değinmeden ve hafızlık yaptığı hocasının ismine yer vermeden sadece yetim olduğunu, çok sıkıntılar çektiğini, 10 yaşında başladığı hafızlığı 11 yaşında tamamladığını, gurbete çıkarak önce Adapazarı'na gittiğini ve bir süre inşaat işçisi olarak çalıştığını belirtmekle yetinmiştir. Bkz: Altan, "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", 6.

<sup>25</sup> İlhami Hızal, Kişisel Görüşme, 04 Ekim 2009.

hafız olmasıyla dikkatleri çekti. Bunun üzerine ilk Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi (ö. 1941) onu makamına davet ederek Kur'ân okuttu. Orada Kamil Miras (ö. 1957), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) ve Hasan Hüsnü Erdem (ö. 1974) gibi isimlerle tanıştı. Börekçi'nin talebi üzerine o yıl Tuzcu Mescidi'nde hatimle teravîh namazı kıldırdı. Sağlam bir hafızlığa ve iyi bir sese sahip olan Hızal, Kur'ân talimindeki eksiklerinden dolayı tavsiye üzerine İstanbul'a giderek Nuruosmaniye Camii Başımamı Osman Nuri Taşkent'e (ö. 1942) talebe oldu. Taşkent'ten aşere ve takrib eğitimi alırken bir taraftan da Atik Ali Paşa Camii İmamı Hasan Efendi'den (ö.?) ve eski medreseler umum müfettişi Bafralı Mustafa Efendi'den (ö.?) Arapça dersleri aldı.<sup>26</sup>

"Üstâd-ı küll"<sup>27</sup> nitelemesiyle kıraat ilminde otoritesi vurgulanan Osman Nuri Taşkent'e talebe olmasıyla Hızal, kendisini herkese nasip olmayacak bir mevkiye taşıyacak yolu da açmış oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinde bulunan personel dosyasında, hocası Taşkent'in ona icâzet verdiğini beyan eden yazısının bir nüshası bulunmaktadır ki bu belge onun hangi eğitimi, hangi tarihler arasında aldığını ortaya koymaktadır. Taşkent'in "Adapazarı Kur'ân Öğretmeni" sıfatıyla imzaladığı 20.06.1939 tarihli belgeye göre Hızal'ın tashîh-i hurûftan icâzet tarihi 13.05.1933, aşereden 10.05.1935 ve takribden 20.05.1939'dur.<sup>28</sup> Taşkent'in İstanbul Nuruosmaniye Camii başımamlığından 1936'da ayrılarak Adapazarı'na Kur'ân öğretmeni olarak gittiği<sup>29</sup> göz önünde bulundurulduğunda Hızal'ın tashîh-i hurûf ve aşere eğitimini İstanbul'da, takrib eğitimini ise Adapazarı'nda aldığı söylenebilir.

Kıraat ilimlerini Osmanlı'dan Cumhuriyet Dönemi'ne aktaran az sayıdaki isimden biri olan<sup>30</sup> ve Kur'ân'a hizmeti, uğruna çaba sarf edilecek en değerli amel olarak gören Taşkent;<sup>31</sup> Hızal'a icâzet verdiğini beyan eden yazısında şu ifadeleri dile getirmiştir:

<sup>26</sup> Altan, "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", 6.

<sup>27</sup> İlhan Tok, "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ân-î Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*. Ed. Hayrettin Öztürk, (Samsun: Erkam Yayınları, 2018), 157.

<sup>28</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 20.06.1939 Tarihli Belge).

<sup>29</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi*, 53.

<sup>30</sup> Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018): 1084.

<sup>31</sup> Himmet Babaloğlu'na ait 1940,0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 26.05.1973 Tarih ve 7442 Numaralı Belge); Nurullah Aydeniz, "Verdiği Bir

...Yukarıda seneleri aylarile gösterilen halkai tedrisimizde vazifesini kemali gayret ve şayani şükran derecesinde bulunan fotoğrafı ilişik Adapazarı Kuyudibi mahallesinden Mehmet oğlu Hafız Ahmet Hızalda gördüğüm liyakat ve kiyasetine binaen almış olduğum icazet silsilesine kendisini dâhil eylemek suretile icazet verdiğimi mübeyyin vesikadır.<sup>32</sup>

Taşkent, Hızal'ı taltif eden cümlelere yer vermekle birlikte onun Adapazarı Kuyudibi Mahallesi'nden olduğunu da belirtmektedir. Bu bilgi, icâzetin verildiği esnada Hızal'ın da Adapazarı'nda ikamet ettiğini ortaya koymaktadır. İşte burada şu soru akla gelmektedir: Hızal, Ankara'da 1931-1933 yılları arasında görev yaptığına göre<sup>33</sup> 1933'ten Heybeliada'da göreve başladığı 1939 tarihine<sup>34</sup> kadar (hocası Taşkent'ten eğitim aldığı yıllar boyunca) nerede görev yapmıştır ya da görev yapmış mıdır?

İlgili röportajda Hızal, Taşkent'ten eğitim aldığı yıllarda imam olarak görev yapıp yapmadığına değinmeksizin on altı yaşından itibaren imamlık yapmaya başladığını, önce köy ve kasabalarda, ardından da Ankara, İstanbul ve Bursa gibi büyük şehirlerde görev yaptığını belirtmiştir.<sup>35</sup> Fakat yapılan görüşmelerden elde edilen bazı bilgiler Hızal'ın Taşkent'ten kıraat eğitimi aldığı yıllarda iki ayrı yerde iki farklı görevle bulunduğunu ortaya koymaktadır ki aslında bu bilgiler birbirini tamamlayıcı mahiyettedir. Bunlardan birincisi Sakarya Akyazı Süpren Köyü'nde imam olarak görev yaptığıdır. Öğrencilerinden Yusuf Bakır'ın paylaştığı bilgiye göre Hızal, Süpren'e Yusuf Bakır'ın dedesi Abdullah (Akar) tarafından Hendek İlçesi'ne bağlı Aksu Köyü'nden getirilmiştir. Hafızları çok seven ve Kur'ân öğretimini oldukça önemseyen Abdullah, Hızal'ın Aksu'da olduğunu ve iyi bir hafız olduğunu duyunca Hızal'ı ikna ederek Süpren'de imam olmasını sağlamıştır. Bu vesileyle, zaman zaman Akyazı Gazi Süleyman Paşa Cami'inde Kur'ân okuyan Hızal'ı halk "Hacı Abdullah'ın Hafızı" olarak isimlendirmiştir. Hızal, Süpren'de görev yaparken hafız yetiştirmeye de gayret etmiştir. Heybeliada'da açtığı Kur'ân kursunun ilk öğrencilerinden olan Tahir

---

İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent" Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 8/2 (2020): 511.

<sup>32</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 20.06.1939 Tarihli Belge).

<sup>33</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168; İlhami Hızal, Kişisel Görüşme, 04 Ekim 2009.

<sup>34</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 08.10.1939 Tarihli Belge).

<sup>35</sup> Altan, "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", 6.

Sofuoğlu, aslında Süpren’de hafızlığa başlamış, daha sonra Heybeliada’ya gitmiştir.<sup>36</sup>

Hızal’ın Süpren Köyü’nde görev yaptığını belirten bir başka isim, ailesi Hızal ile aynı köyden (Şinek) olan Meryem Kara’dır. Vermiş olduğu bilgilere göre Hızal, Akyazı Süpren Köyü’nde imam olarak bulunmuştur. Orada görev yaptığı yıllarda Hasanbey Köyü’nden olan Hafız Hasan (Baycan), Hızal’dan kıraat eğitimi almıştır ki Hafız Hasan 1940-1945 yılları arasında Hasanbey Köyü’nde hafız yetiştiren kişi olarak bilinmektedir.<sup>37</sup>

Hızal’ın ikinci görevi ise askerliktir. Evlatlarının vermiş olduğu bilgilere göre Hızal, 1935-1938 yılları arasında Bilecik/Söğüt’te askerlik yapmıştır.<sup>38</sup> Cemal ve Perihan kardeşler, babalarının ilgili tarihler arasında yazıcı olarak ihtiyat askerliği yaptığını, normal asker olmadığı için akşam ailesinin yanına gittiğini aktarmışlardır.<sup>39</sup> Ancak burada sorgulanması gereken birkaç husus vardır. Birincisi, şayet 1935-1938 yılları arasında yaptığı normal askerlikse, askere neden 23 yaşında gitmiştir? Osman Nuri Taşkent’te kıraat eğitimi alması tecil etmesine mi neden olmuştur veya şehit çocuğudur diye ona normal askerlik mi yaptırılmamıştır? Bu soruların hiçbirine tatmin edici cevaplar vermek -elde ettiğimiz bilgiler doğrultusunda- mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda Hızal’ın Süpren’de imamlık yaptığını aktaranlar, hangi tarihlerde orada bulunduğu dair net bir açıklama yapamamışlardır. Muhtemeldir ki Hızal, askerlik sonrası 1938’den Taşkent’ten icâzet aldığı 1939’a kadar Süpren Köyü’nde imamlık yapmıştır.

## 2. Heybeliada’da İmam ve Kur’ân Öğretmeni Olarak Göreve Başlaması

Hızal, Adapazarı’nda, takrib eğitimini de tamamlayıp 20.06.1939 tarihinde hocası Taşkent’ten icâzet aldıktan<sup>40</sup> sonra Heybeliada’da imam olarak göreve başladı. Zira 08.10.1939 tarihinde Kadıköy Vakıflar Müdürü,

<sup>36</sup> Yusuf Bakır, Kişisel Görüşme, 20 Eylül 2019.

<sup>37</sup> Meryem Kara, Kişisel Görüşme, 08 Mayıs 2017.

<sup>38</sup> İlhami Hızal, yer ismi vermeksizin babasının 1935-1938 tarihleri arasında askerliğini yazıcı olarak icra ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Heybeliada’ya gittikten hemen sonra, 1939’un sonlarından itibaren Edirne’de bir yıl kadar ihtiyat askerliği yaptığını ifade etmektedir. İlhami Hızal, Kişisel Görüşme, 04 Ekim 2009.

<sup>39</sup> Cemal Hızal, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019; Perihan Gençoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

<sup>40</sup> Ahmet Hızal’a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 20.06.1939 Tarihli Belge).

kendisine yazdığı evrakta “*Vekâletinde bulunduğunuz 7 Lira vazifeli imamet ve hitabet vazifesine asaleten tayin olunduğunuz Umum Müdürlük yüksek yerinin 06.10.1939 gün ve 54026-753 sayılı buyurugile iş'ar kılınmış olduğundan keyfiyet bildirilir.*” ifadelerine yer vermiştir.<sup>41</sup> Söz konusu röportajda 1939'da Heybeliada'da imam olarak göreve başladığını belirten ancak kimin tavsiyesi ile gittiğine açıklık getirmeyen Hızal'ın görev yaptığı cami ise Kazasker Abdülkadir Camii'dir.

Heybeliada'da imam olarak göreve başladıktan hemen sonra Hızal'ın Kur'ân ve kıraat eğitimi ile meşgul olduğuna dair bir bilgi mevcut değildir. Ancak o yılların Türkiye'sinde din eğitiminin Kur'ân kursu düzeyinde olduğu<sup>42</sup> ve de Kur'ân kursu sayısının da çok sınırlı olduğu düşünülürse bu meyanda kendisinden ciddi bir talebin olabileceği kuvvetli ihtimal olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte Hızal, Heybeliada'da bir Kur'ân kursu açmak istediğini beyan eden yazısında, dilekçeye ek olarak kendisinden Kur'ân dersi almak isteyenlerin isimlerine ve mahallelerine yer verdiğini belirtmektedir. Bu durum bir talebin olduğunu göstermektedir:

*“Diyanet İşleri Reisliği Yüksek Makamına (12.05.1941)*

*Dilekçemdir:*

*İki senedenberi Heybeliada Cami şerifi İmam ve Hatipliğini ifa etmekteyim. Bağlı olarak Takdim ettiğim listede isimleri ve mahalleleri yazılı talepler (talebeler) müsait zamanlarda acizlerden Kur'âni kerim dersi almak üzere müracaat etmişlerdir. Bu husustaki ehliyetim yüksek dairelerince malûm ve müsellemlerine binaen bu vadede yurdumuzdaki heveskarların arzuyu vicdanilerini yerine getirmek ve her birini ayrı ayrı bu emri vicdaniyeye hadim kılmak niyeti halisanesinde bulunduğum cihetle Fatih, Nuri Osmaniyeye, Üsküdar semtlerinde olduğu gibi Adalarda da bir Huffaz Muallimliği ihdasile acizlerine teffî(z/k) buyurulduğu takdirde bundan yalnız Adalar değil Kartal, Pendik, Maltepe gibi yakın yerlerin heveskarları da müstefid olacağı kanaatinde bulunduğumdan ifayı muktezasına müsaade buyurulmasını derin saygılarımla arz ederim. Ef.*

*Heybeliada Cami İmam ve Hatibi Mehmet Oğlu Hafız Ahmet Hızal<sup>43</sup>*

<sup>41</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 08.10.1939 Tarihli Belge).

<sup>42</sup> Mustafa Öcal, “Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (7/7, 1998): 241-268.

<sup>43</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1294 Numaralı ve 15.05.1941 Tarihli Belge).

Aynı amaçla Adalar Müftüsü İlyas Önder de Diyanet İşleri Başkanlığına 08.05.1941 tarihinde bir yazı yazarak Heybeliada'da Hızal'a Kur'an kursu açma izni verilmesini talep etmiştir. Dilekçenin içeriğine bakıldığında aslında bu fikrin Müftüye ait olduğu anlaşılmaktadır. Tarih olarak da Müftüye ait dilekçe Hızal'ın dilekçesinden önce yazılmıştır.<sup>44</sup>

Hızal'ın dilekçesinde kurs açılmadan önce Kur'an eğitimi için kendisinden talepte bulunulduğu kadar o dönem İstanbul'unda yeterince Kur'an kursu olmadığı da anlaşılmaktadır. Bu nedenle o, dilekçede "*bundan yalnız Adalar değil Kartal, Pendik, Maltepe gibi yakın yerlerin heveskârları da müstefid olacağı*" ifadelerine yer vermiştir. Gerek Adalar Müftüsünün ve gerekse Hızal'ın yazdığı dilekçe Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından olumlu karşılanmış, ancak kadro olmadığı için ilgili görevin fahri olarak yerine getirilmesine müsaade edilmiştir.<sup>45</sup> Hızal'ın 1973 tarihli hizmet belgesinde Kur'an öğreticiliği görevi için fiili başlangıç olarak 01.01.1946 tarihine yer verilmektedir ki bu da Kur'an öğreticiliği görevine asaleten başladığı tarihi ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Heybeliada Kur'an öğretmeni olarak 1941'de göreve başlayan Hızal'ın eğitim öğretimi nerede icra ettiğiyle ilgili olarak ulaşılan belgeler 1950 ve sonrasına aittir. 1956 yılında Adalar Müftüsünün Diyanet'e yazdığı bir raporda kurs yeri olarak şu ifadeler yer vermiştir: ... "*Yatacak yerleri ve dersaneleri mevzuata uygun bir şekilde ifrağedilen Kur'an öğreticisi Ahmet Hızal'ın evine bitişik ve kendine ait bir binada bulunmaktadır.*"<sup>47</sup> 1953-1955 yılları arasında ilgili kursta okuyan Yusuf Bakır da benzer şekilde kurs yeri olarak şu açıklamayı yapmıştır: "*Hocamızın 4-5 katlı bir binası vardı. Onun bitişğinde yemekhane ve yatakhanelen ibaret bir yerdiki kurs. En az 30 kişi kalıyordu.*"<sup>48</sup> Ancak Cemal Hızal'ın aktardıkları ilk yıllarda kurs olarak caminin altının kullanıldığını düşündürmektedir. Zira adadaki evlerini 1949-1950 tarihlerinde yaptıklarını ve öncesinde tepede bir yerde ikamet

<sup>44</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1253 Numaralı ve 15.05.1941 Tarihli Belge).

<sup>45</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1586 Sayılı ve 31.05.1941 Tarihli Belge ile 1253 Varide Numaralı ve 31.05.1941 Tarihli Belgeler).

<sup>46</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 12.04.1973 Tarihli Belge).

<sup>47</sup> Hızal, ilgili röportajda Heybeliada Kur'an öğretmenliği için 1941'de Ahmet Hamdi Akseki'ye müracaat ettiğini, kadro olmadığı için fahri Kur'an öğretmeni olarak görev yaptığını ve 1943'te kadroya geçtiğini ifade etmiştir. Bkz: Altan, "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", 6.

<sup>48</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 02.01.1956 Tarihli Belge).

<sup>48</sup> Yusuf Bakır, Kişisel Görüşme, 20 Eylül 2019.

ettiklerini belirtmektedir: *“Kurs ilk açıldığında neredeydi bilmiyorum. Ama bizim ilk kaldığımız ev tepedeydi, Kuleli Köşk’ün yanındaydı. Orada oturuyorduk. Caminin altında olabilir (İlk kurs). Caminin altı ev gibiydi. Üç oda vardı. Belki ilk talebeler orada kalmış olabilir. Bizim ev yapıldığında ilk önce evin altı kullanıldı kurs olarak. Sonrasında evin kenarında uzunca bir müstemilat yapıldı. Kurs sonra parça parça uzatıldı. Mutfak yapıldı, yemekhane yapıldı. Yatakhane yapıldı. ...Banyo yerleri vardı. Çamaşırhanesi vardı. O zamanki şeylere göre basit şeylerdi.”<sup>49</sup>*

31.05.1941’de Kur’ân kursu açma izni almış olan Hızal’ın hemen Kur’ân ve kıraat eğitimine başladığı anlaşılmaktadır. 13.12.1945 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına gönderdiği öğrenci listesinde ilki 06.06.1941 tarihinde kayıt olan 34 öğrenci yer almaktadır ki bunlar 1941’den 1945’in sonuna kadarki dönemi kapsamaktadır. Bu öğrencilerden 15’i hafızlık yapan, 10’u talim gören ve 9’u da Kur’ân’ı yüzünden okuyan olarak belirtilmiştir. Aynı şekilde hangi öğrencinin eğitimini tamamladığı hangilerinin kursu terk ettiği de not edilmiştir.<sup>50</sup>

Öğrencilerin eğitim-öğretim yeri camiydi. Kurs ise sadece yatakhane ve yemekhane olarak kullanılıyordu. Yusuf Bakır, o günleri şöyle anlatmıştır:

*“Herkes camide ders çalışıyordu. Hafızlık yapanlar vardı. Talim okuyanlar vardı. Tabi herkes bir sonraki gün ders verecek, ona göre ağzını (kıraat eğitimi) alıştırıyordu. Öyle camide yüksek sesle ders çalışıyorduk. ...Sabah namazına kalkılıyor. Bir daha yatmak yok. Namazdan sonra herkes kahvaltı yapıyor. Sonra 08.00 gibi herkes camiye gidiyor, hazırlık yapıyor. Ders 09.00’da başlıyor. Hoca caminin müezzinlik kısmında dersleri dinliyordu. Herkes gider dersini verir, sonra kenara çekilirdi. Dersini veremeyenlere “Git çalış!” derdi. Ama o ders bir sonraki güne kalırdı. Bu ders dinleme öğlene kadar sürerdi. Daha sonra (bir sonraki günün) dersini yapanlar dışarı çıkar gezerdi. Katı bir disiplin yoktu. İstirahat ettikten sonra gider tekrar ders çalışırdık. ...Kış aylarında da aynen böyle devam ettik. Başka ders okuduğumuz yer yoktu.”<sup>51</sup>*

Hızal, öğrencilerinin sadece Kur’ân ve kıraat eğitimleriyle ilgilenmiyordu. O, aynı zamanda Heybeliada sakinlerinin de desteğiyle kurduğu “Adalar Kur’ân-ı Kerim Öğretme Kursu Öğrencilerine Yardım Derneği” ile öğrencilerin ibate, iaşe vs. bütün ihtiyaçlarını temin etmeye

<sup>49</sup> Cemal Hızal, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

<sup>50</sup> Ahmet Hızal’a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 13.12.1945 Tarihli Belge).

<sup>51</sup> Yusuf Bakır, Kişisel Görüşme, 20 Eylül 2019.

çalıştı.<sup>52</sup> Bu durum 1956 yılının başında Adalar Müftüvekili Fahrettin Dinçkol'un ilgili kurs hakkında Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı raporda da açıkça beyan edilmektedir. Dinçkol, ilgili kısımda şu ifadeler yer verdi: ... *"Bu 38 öğrenci yardım derneği tarafından pek muntazam bir surette her ihtiyaçları temin olunarak bakılmaktadır."*<sup>53</sup>

Adalar Müftüsünden iki yıl önce Hızal, Diyanet İşleri Başkanlığına gönderdiği bir yazıda ilgili kurs ve yardım derneği hakkında şunları yazmıştır: *"Adalar Kur'âni Kerim Öğretme kursu yüksek müzaheretinizle günbegün inkişaf ve tekâmül halinde bulunmaktadır. ...Delaletimle erbâbı himmet tarafından vücuda getirilen Adalar Kur'âni Kerim Öğretme Kursu Öğrencilerine Yardım Derneği bu talebelerin ibate, iaşe ve sair bütün ihtiyaçlarını temin etmektedir."*<sup>54</sup>

Heybeliada'da o tarihlerde Rumlar çoğunlukta ve modern bir Papaz Mektebine de sahiptiler. Rumların mevcut imkânları ve Heybeliada Papaz Mektebi öğrencilerinin tek tip, temiz ve şık giyinmeleri Hızal'ın gözünden kaçmıyordu. Kendisinin İslamiyet'i temsil ettiğini düşünüyordu. Bu nedenle gerek kursa öğrenci seçerken gerekse onların giyim kuşamı konusunda çok hassas davranıyordu. Aslında içten içe bir rekabet duygusu taşıyordu. Bu nedenle Heybeliada Papaz Mektebinin karşısına modern bir imam hatip enstitüsü açma gayreti içine girdi. Kurduğu derneğin asıl amacı da buydu:

*...Kursa öğrenci alınırken güzel sesli, konuşmasını bilen kişiler tercih ediliyordu. Babam, "Biz burada İslamiyet'i temsil ediyoruz, o yüzden çok modern olmalıyız." diyordu. Onlar takım elbiseli, kravatlı geziyordu. Bu yüzden babam da öğrencilerini hep böyle tek tip, takım elbiseli, kravatlı giydirirdi. Bir taraftan da orada Papaz Mektebi varken ben niye burada kurslarda idare edeyim düşüncesi vardı. 1956 senesinde, Vali ve Belediye Başkanı Fahrettin Kerim Gökay'la temaslar kurularak ön izin alındı. Şimdi Bayrak Tepesi dediğimiz yerde yer tahsis edildi. Abim olsun, Mustafa Kavurmacı Abi olsun, dolaşmadıkları yer kalmadı. Derneğe üye yapmak için gittikleri yerde önce Kur'ân okuyorlardı. Sonra yapılmak istenen ne ise onu anlatıyorlardı. Sonra da üye kaydı yapıyorlardı. Rakam söyleyemeyeceğim*

<sup>52</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 27.02.1954 Tarihli Belge).

<sup>53</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 02.01.1956 Tarihli Belge).

<sup>54</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 07.03.1954 Tarihli Belge).



*ama çok büyük kaydımız vardı. O şekilde para toplayıp okul yapmaktı ideali. Ama ihtilalden sonra her şey ters yüz oldu.*<sup>55</sup>

Hızal'ın Rumlar'a karşı taşıdığı rekabet duygusu olumsuzluklara meydan verecek şekilde değildi. Gerek papazlar gerekse diğer Rum komşuları ile çok iyi ilişkiler kuran Hızal, farklılıkların birlikte barış içinde yaşayabileceğini örneklendirebilecek bir tavır içindeydi ki adada 6-7 Eylül olaylarına kadar hayat zaten öyleydi. Perihan Gençoğlu ve Cemal Hızal o günleri şu şekilde aktarmışlardır:

*“Camiye bitişik Rum evi vardı. Hiçbir zaman ezan okunurken radyo açık kalmazdı. Hemen kapatırdılar. Babam Kurban Bayramlarında kurban etinden vermezdi onlara ama gider kasaptan et alır verirdi. Çok iyi bir komşuluğumuz vardı. Babam 6-7 Eylül olaylarında Rum komşularını bizim eve aldı. Taş atanları çevirmeye çalıştı. “Oğlum bize yakışmaz.” dedi. “Osmanlı'dan beri biz burada beraber yaşıyoruz.” dedi.”<sup>56</sup>*

*“İlişkilerimiz çok iyiydi. Öğrencileri de bilirdiler. Hatta ezanı kim okuyorsa, diyelim ki Mustafa Kavurmacı okuyorsa, bu Mustafa'dır, Kemal Maçka okuyorsa bu Kemal'dir diye bilirdiler. Babam bir din adamı olarak herkese karşı yumuşak bir davranış içindeydi. Gayrimüslimdir diye farklı davranmazdı. Birbirimize hiç kötü söz söylemiyorduk. Orada kahve gibi bir şey vardı. Babam orada Papaz Mektebinin bir numaralı papazıyla gayet güzel sohbet ederdi. Yaz tatillerinde biz çalışıyorduk. Ben eczanede çalıştım.*

<sup>55</sup> Cemal Hızal, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

– Hızal, Papaz Mektebinin karşısına yaptırmak istediği imam hatip enstitüsünün yerini ayarladığı gibi projesini de çizdirmişti. Kızı Perihan Gençoğlu'ndan edindiğimiz afişte hayata geçirmek istediği proje için şunlar yazılmıştı:

Bu bina Heybeliada Dağ Mahallesi değirmen mevki namı ile maruf yerde ve Papaz Mektebinin tam karşısındaki tepede hükümetimiz tarafından derneğimize tahsis edilen gayet geniş ve adamızın hayat bahş eden zümrüt camları ile muhat arsa üzerine inşa edilecektir.

Bu bina (150) talebenin bilumum okuma ve yaşama ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde teşkilat, tesisat ve konforu haiz olacaktır. İhzar olunan projelere göre taksimat şöyledir: 1- Mutbah, yemekhane, kiler vs. 2- Dershaneler 3- Yatakhaneler 4- Çatı kısmında 25 kişilik her türlü sıhhi tertibatı haiz hastane, her katta banyo yerleri, dinlenme ve konferans mahalli, spor ve sinema ve mütalâa salonları, binaya muttasıl bir kütüphane, memuru ve müstahdemine mahsus ikamet yerleri, bina yakınında ecdat asarına mümasil minyatür minareli, gayet zarif bir camii şerif Allah'ın izni keremiyle ve yurdun her bucağında paha biçilmez eserler vücuda getiren namütenahi hayırlı işler başaran hükümetimizin yüksek emir ve müsaadeleriyle dernekçe yaptırılması mutlak karar altına alınan ve planları hazırlanan bu çok hayırlı ve İndellahecru sevabı bol teşebbüsümüze sizde iman ve yüksek vicdanınızın takdir edeceği bir yardımla katılınız...

<sup>56</sup> Perihan Gençoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

*Patronum adanın eczacısıydı ve Rum'du. Kemal abim aynı dönemlerde bir manifaturacıda çalıştı. O da Rum'du. Herkes birbirini tanıyordu ve birine bir şey olduğu zaman yardıma gidiyordu. 6-7 Eylül olaylarında Adalılar bir şey yapmadı. Dışarıdan gelenler yaptı. O olaydan sonra (adadan) ayrılan Rumlar çok oldu.*<sup>57</sup>

1941'den 1956 yılına kadar Heybeliada Kur'an Kursunun kurucu hocası olarak görev yapan Hızal, bu süre zarfında birçok hafız yetiştirdiği gibi çok sayıda kişiye tashih-i hurûf eğitimi de vermiştir. Kurs hocası olarak son yılına tekabül eden 1956 yılının başında, Adalar Müftüvekilinin kurs hakkında Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı rapor başlangıçtan 1955 yılı sonuna kadar mezun olan öğrenci sayısı ve aldıkları eğitim hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu rapor, aynı zamanda Hızal'ın Kur'an'a hizmet faaliyetleriyle ilgili son resmî belgedir:

*Diyanet işleri yüksek makamına*

*Mıntıkamızın kuran kursunun bir senelik faaliyet raporudur.*

*1-954-955 devresi içinde işbu kuran kursunda 16 kişi hıfzı kurandan 7 kişi tashihi hurufdan olmak üzere muhtelif tarihlerde mezun olmuştur. Bunların arasında yaşı 16'dan yukarı 3 kişi olup bunların da ikisi Deniz Harp okulunda Muvazzaf askerlerdir. Müsait zamanlarda ve ekseriya gece tedrisatına devamla hıfzı kurana muvaffak olmuşlardır.*

*2-Kurs halen 38 öğrenci ile faaliyet etmektedir.*

*3-Bu 38 öğrenci yardım derneği tarafından pek muntazam bir surette her ihtiyaçları temin olunarak bakılmaktadır. Yatacak yerleri ve dersaneleri mevzuata uygun bir şekilde ifrağedilen kuran öğreticisi Ahmet Hızal'ın evine bitişik ve kendisine ait bir binada bulunmaktadır. Kış yakacağı dernekçe kömür tevzi müessesinden alınan üç ton kok kömürü ve ayrıca elli çeki odun ile temin olunmaktadır.*

*4-Kursun tesisinden bu ana kadar 56'sı hafız olarak mütebakısı tashihi huruf olmak üzere 118 iyi vasıfta mezun olmuştur. Bunlardan başka yine bu rakam içine dâhil 4 tane hafız da ilmi kıraatten mezun olmuştur.*

*5-Hala mevcut içerisinde ilk mektep mezunu olmayan 3 talebe vardır ki onlarda ilk mektep çağını geçmiş olanlardır. Halen yine Bahriye Mektebinden iki asker gece dersi vermek üzere hıfza çalışmaktadır. Kursun*

<sup>57</sup> Cemal Hızal, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

*memnuniyet verici bir şekilde icrayı faaliyette olduğu müşahede olunmuştur. Keyfiyet saygı ile arz olunur.*<sup>58</sup>

Raporda Deniz Harp Okulu öğrencilerinin varlığı dikkat çekicidir. Bu öğrencilerin ikisi 1954 ve 1955 yıllarında hafız olarak mezun olurken ikisi de 1956 yılı içerisinde hafızlık yapmaya devam etmekteydiler ki onların ders saatleri kursun ders saatlerinden farklıydı. Bu nedenle gece saatlerinde Kur'ân eğitimi almışlardır. Bu durum Hızal'ın aynı zamanda Kur'ân'a hizmet uğruna Heybeliada'da gecesini gündüzüne kattığını göstermektedir.

Rapor, tashîh-i hurûftan ayrı olarak 4 öğrencinin de ilm-i kıraatten mezun olduğunu ortaya koymaktadır. İlmi kıraat bağlamında aşere okuyan bu öğrencilerden Cavit Bilgiç ve Ahmet Kara 15.01.1953 tarihli belgede; Mustafa Kavurmacı, Turhan Mutlu, Atıf Duç, Yusuf Bakır ve Sabri Sofu(oğlu) 08.09.1953 tarihli belgede yer almaktadır.<sup>59</sup> Ayrıca Heybeliada Kur'ân Kursunun ilk öğrencilerinden olan<sup>60</sup> ve 1950'den 1981'e kadar Sakarya Akyazı Gazi Süleyman Paşa Camii imamlığını yapan Tahir Sofuoğlu da Hızal'da aşere okuyanlar arasında yer almaktadır.<sup>61</sup> Kavurmacı, aşereyi bitirmeye muvaffak olanları; kendisi, Atıf Duç, Turhan Mutlu ve Cavit Bilgiç olarak sıralamıştır.<sup>62</sup> Görüştüğümüz isimlerden Yusuf Bakır ise aşereyi bitirmeden kurstan ayrıldığını ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Hızal'ın Heybeliada'da görev yaptığı yıllardaki faaliyetleri sadece ilgili kurs ve birkaç Deniz Harp Okulu öğrencisi ile sınırlı değildi. Yalova da onun Kur'ân talimi yaptırdığı yerleşim yerleri arasındaydı. Haftalık iznini Yalova'da imamlara talim dersleri vererek geçiren Hızal'ın öğrencileri, bir günün yeterli olmadığı gerekçesiyle Diyanet İşleri Başkanlığına bir dilekçe yazarak hocalarının kendilerine bir gün daha ayırması için istemişlerdir. Aralarında Safran, Kadıköy, Ormanlı, Yeni Mahalle, Kurt Köy, Çiftlik Köy, Hacı Mehmet, Gacık Köy, Çukur Köy, Gökçe Dere, Çınarcık, Lale Dere, Dere Köy, Kirazlı gibi köylerin imamlarının da bulunduğu 1948 tarihli dilekçeye aşağıda yer verilmiştir:

<sup>58</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 02.01.1956 Tarihli Belge).

<sup>59</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 15.01.1953 ve 08.09.1953 Tarihli Belgeler).

<sup>60</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 12.12.1945 Tarihli Belge).

<sup>61</sup> Tahir Sofuoğlu'na ait 1950,1222 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 31.01.1977 Tarih ve 9786 Numaralı Belge ile 24.08.1981 Tarihli belge).

<sup>62</sup> Mustafa Kavurmacı, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

<sup>63</sup> Yusuf Bakır, Kişisel Görüşme, 20 Eylül 2019.

*Aşağıda imzalarımız ve sarih adreslerimiz yazılı bizler Yalova ve mülhekatındaki köylerde imamet ve hitabet vazifesinde vezaifi diniyemizi ifa etmekteyiz. İbadetlerimizde bilhassa imamet gibi dinen çok önemli olan namazlarımızda Kur'ânı Kerim'i düzgün okumak için talimi Kur'âna pek çok ihtiyacımız vardır. Bu eksiklerimizi biz ve bizlerden evvelki meslekdaşlarımız beş seneden beri fahri olarak adalardan memleketimizin pazarı olan cumartesi günleri tatilini bize hasrederek Yalovaya gelen adalar Kur'ânı kerim öğretmeni hafız Ahmet Hızaldan bir dereceye kadar istifade ettik. Zira memleketimizde böyle bir muallimlik olmadığı gibi o iktidarda bir kimse bulunmamaktadır. Binaenaleyh yüce makamınızın yüksek hizmet ve gayretile ihdas buyrulan bu dini öğretmenliklerden her yer gibi bizim de müstefid olmamız için adalar hafız öğretmeni Bay Ahmet Hızal'ın haftada bir gün daha gelip bizlere talimi Kur'ân dersi vermesinin teminine emir ve müsaade buyrulmasını derin sevgi ve saygılarımızla rica ederiz. İmzalarımız yazılı bizlerden başka daha on iki kişi okumakta berdevam olduğunu da arzederiz.<sup>64</sup>*

Yalova Müftüsünün de yazdığı dilekçeyle destek olduğu<sup>65</sup> imamlara Diyanet İşleri Başkanlığı olumlu karşılık vererek Hızal'ın Yalova'da imamlara ayırdığı iznini iki güne çıkarmıştır.<sup>66</sup>

Hızal'ın Heybeliada'da görev yaptığı yıllarda icra ettiği önemli faaliyetlerden biri de illerde bulunan Kur'ân kurslarını teftiş etmektir. Personel dosyasında bulunan bir dilekçesinde, Konya, Mersin ve Antalya'dan Kur'ân-ı Kerim ve mevlid-i şerif okuması için gelen davetlere katılmak için izin istediği anlaşılmaktadır. Adı geçen illere yapacağı seyahatlerde ihdas edilmiş Kur'ân kurslarının çalışma durumlarını ve öğrencilerin vaziyetlerini inceleyerek faydalı malumatlara ulaşabileceğini de beyan etmiştir.<sup>67</sup> Bunun üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı süreyi bir ay ile sınırlandırarak Isparta, Burdur, Antalya il ve ilçelerini de kapsayan Kur'ân kurslarını denetleme görevi vererek yetkilendirmiştir. Yerine getirmesi istenilen hususlar ise Kur'ân öğreticilerinin çalışma durumları ile kursların genel vaziyeti ve kayıtların tetkiki olarak sıralanmıştır. Ayrıca her Kur'ân

<sup>64</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 23.07.1948 Tarihli Belge).

<sup>65</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 84542 Sayılı ve 27.07.1948 Tarihli Belge).

<sup>66</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 09.08.1948 Tarihli Belge).

<sup>67</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1822 Sayılı ve 02.02.1950 Tarihli Belge).

öğretmeniyle ilgili bir rapor yazarak Başkanlığa iletmek de Hızal'dan istenilenler arasındadır.<sup>68</sup> Hızal'ın bu seyahati esnasında her kurs ve öğretmen hakkında rapor yazıp yazmadığını bilemiyoruz. Ancak Konya merkezde bulunan bazı kurslar için yazmış olduğu rapor personel dosyasında mevcuttur. Önemine binaen ilgili rapora aşağıda yer verilmiştir:<sup>69</sup>

*Diyanet İşleri Yüce Başkanlığına ANKARA*

*Makamı âlinizce şahsıma verilen hususi emirleri yerine getirmek maksadıyla mezun bulunduğum Konya ili dâhilinde ihdas buyurulmuş resmî ve hususî, ücretli ve ücretsiz Kur'ân öğretme kurslarında tedkikatta bulunduğumdan edindiğim malumatı berveçhiatî arz ederim:*

*Evvla ücretli öğretmen hafız Hakkı'nın dershanesine giderek ders öğretim durumunu ve defter tutum işlerini öğrenci adetlerini yakından tedkik ettim. O anda 120 kadar öğrenci dershanede hazır. Defterde 180 mevcuddu. Vazifesi başında bu yüzlerce talebe ile durmadan meşgul olan öğretmenin her hali ile çok çalışkan ve fedakâr bir arkadaş olduğunu ders öğretme, öğrencileri yetiştirme hususunda iftihar edilecek bir şahsiyet olduğunu memnuniyetle müşahade ettim.*

*Bundan sonra fahrî öğretmen Hacı Abdürrahim efendinin dershanesine gittim. Kendisi rahatsız olduğundan genç yaşta Mustafa isminde bir zat öğrencileri okutmak üzere vekili idi. Onunda 120 kadar kayıtlı ve 30 öğrenci orada hazır görülmüştür. Bunlar için de 12 kadar öğrenci ilmi vücuha çalışmakta imiş. Bir ikisini orada tedkik ettim. İlmi kıraati öğrenim vaziyetlerini muvafık göremedim. Zira imamları silsile'î meratibe şeklinde tatbik edemedikleri ve Kur'ânın ayetlerini suret çizme usullerini hiç görmedikleri ve öğretilmediğini gördüm. Böyle okumaktansa hiç okutulmaması kanaatine vardım. Diğer Kur'ânı yüzünden okuyan ve hafızlık yapanlar fena değil. Ancak umumi tedkikatımda yalnız gördüğüm eksik makam, usul noksanlığı göze çarpmakta ve sesi güzel olan talebeler böyle bir usul şinas bir zata muhtaç olduklarıdır.*

*Bundan sonra sultan selim camiinde 130 kadar talebesi olan ve çok iyi bir öğretmen diye sevilen Hafız Osman Koçbeker isminde bir zatı haber aldım. Bir gün de oraya gittim. Onunda 130 kadar talebesi mevcut imiş.*

<sup>68</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 13.03.1950 Tarihli Belge).

<sup>69</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 16.02.1950 Tarihli Belge).

*Yanında 40 kadar öğrenci hazır bulunuyordu. Kendisi hakikaten eyi ve makamat usullerine vukufu ve kendisi 28 sene kadar maarif öğretmenliklerinde bulunduğundan daha tecrübeli bir zat olduğu talebeye ahvali huruf ve tecvit usul ve kaidelerini öğretmekde pek maharetli olduğu göze çarpıyordu. Kendisi ile görüştüm. Çok sayıda kendisinden okumağa meraklı ve hevesli olduğunu, hâlen 130 kadar öğrenci ile gece gündüz meşgul bulunduğunu ve fakat resmi olmadığından makamı müftülükçe men ve müdahaleye her an maruz bulunduğunu beyan ederek sızlanmıştır. Yeni bir muracaattada bulunmuş olduğunu beyan etmiştir.*

*Hulasa: Büyük ve güzel Konya'mızda iftihar edebileceğimiz denecek hafız yetiştirme gayreti mevcuttur. Benim görebildiğim 430 kadar öğrenci geceli gündüzlü Büyük kitabımız Kur'ânı Kerimi öğrenmeye çalışmaktadır. Ayrıca Hususi mahiyette müteaddit hocaların nezdinde birçok talebe mevcuttur.*

*Son beyan ettiğim Hafız Osman Koçbeker birçok yoksul talebeyi de bizzat kendisi barındırmaktadır. Kanaatimce ona fahrî öğretmenlik vazifesi verilirse makam âlimizin bu nurlu çalışmaya verdiği ehemmiyet bakımından bilhassa bu memlekette çok verimli olacaktır.*

*Yapabildiğim inceleme bundan ibaret olduğunu kemâli hürmet ve tâzimle arzeder mübarek ellerinizden öperim.*

*Adalar Kur'âni Kerim Öğretmeni Hafız Ahmet Hızal*

Hızal, Kur'ân-ı Kerim ve mevlid-i şerif okuması için çeşitli illerinden davet edilmesiyle de dikkat çekicidir. Bu seyahatlerinden biri de meşhur öğrencileri Fevzi Mısır, Mustafa Kavurmacı ve Yusuf Bakır ile yapmış olduğu Ereğli, Zonguldak ve Ankara seyahatleridir. 1953 veya 1954 yılındaki bu seyahat esnasında Diyanet İşleri Başkanını da ziyaret eden Hızal ve öğrencileri, Başkan Eyüp Sabri Hayırlıoğlu'nun isteği üzerine Kur'ân-ı Kerim okuyarak birer plak doldurmuşlardır. Bugünkü imkânların olmadığı o dönemde insanlar cuma sabahı radyodan okunan Kur'ân tilavetine çok ilgi gösteriyordu. Bu nedenle herkes radyonun başına geçer ve okunan Kur'ân'ı dinlerdi. İlgili ziyaretlerde hafızların tilavetiyle doldurulan plaklar da radyodan okunan Kur'ân içindi.<sup>70</sup>

Hızal, yetiştirdiği öğrenciler için görkemli icazet merasimleri de tertiplemiştir. Bu konuda elde ettiğimiz tek yazılı veri 1954 tarihlidir. Dokuz

<sup>70</sup> Yusuf Bakır, Kişisel Görüşme, 20 Eylül 2019. Mustafa Kavurmacı da bu seyahati ve Diyanet İşleri Başkanlığına yapılan ziyareti ve okunan Kur'an'ı doğrulamıştır. Mustafa Kavurmacı, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

hafız için düzenlenen cemiyet sonrasında Diyanet İşleri Başkanlığını bilgilendiren Hızal, ilgili yazısında şu satırlara yer vermiştir:

*Pek Muhterem Efendim*

*Derneğimizin yardım ve muavenetile her ihtiyaçları temin olunan Kursumuz talebelerinden 9 tane genç ve güzel sesli Hafızların Hıfız cemiyetleri 25 Temmuz 1954 tarihinde galabalık bir halk kütlesi ve İstanbul'un en değerli alim ve Hafızlarının iştirikaile ve aynı zamanda vuku bulan davetimiz üzerine yüksek Riyaseti temsilen gelen İstanbul Müftüsü sayın Ömer Nasuhi Bilmen'in huzurile icra kılınmıştır.<sup>71</sup>*

### 3. Heybeliada Sonrası Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Faaliyetleri

1939 tarihinde imam, 1941 yılında da Kur'ân öğretmeni olarak göreve başladığı Heybeliada'da Hızal, önemli hizmetlerde bulunmuştur. Yetiştirdiği onlarca hafıza ilave olarak gerçekleştirdiği Kur'ân talimi ile de Türkiye çapında meşhur bir sima olmuştur. Açtığı kurs ile o yılların Türkiye'sinde Kur'ân kursu sayısını artıran Hızal, kurduğu "Adalar Kur'ân-ı Kerim Öğretme Kursu Öğrencilerine Yardım Derneği" ile de çeşitli illerden gelen öğrencilerinin yiyecek, giyecek ve barınak ihtiyaçlarını hayırseverlerin desteğiyle karşılamıştır. 1950'li yılların başından itibaren açılmaya başlayan imam hatip okullarından esinlenmiş olmalı ki adada kurduğu derneğin de yardımıyla bir de imam hatip enstitüsü açmak istedi. Bu vesileyle 1956 yılında hem hac farızasını yerine getirmek hem de güzergâhtaki İslâm ülkelerinde ilmi tetkiklerde bulunmak için izin istedi. Talebi üzerine Kur'ân öğreticiliği vazifesine istinaden 15, imamlık görevine istinaden 30 gün olmak üzere izin verildi. Fakat bu yolculuğu esnasında yaşadığı aksaklıklardan dolayı zamanında görevine geri dönemedi.<sup>72</sup> Bu nedenle Kur'ân öğreticiliğine istinaden verilen izin sonu olan 25.07.1956 tarihinden itibaren Kur'ân öğreticiliğinden müstafi (istifa etmiş) sayıldı.<sup>73</sup> Daha çok

<sup>71</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 24.08.1954 Tarihli Belge).

<sup>72</sup> 1955 tarihindeki icâzet merasimi için Hızal'ın öğrencilerinden Dilaver Çömlekçioğlu şunları aktarmıştır: Heybeliada Camii bahçesinde icâzet merasimimiz Hamdi Varnalı riyasetinde Hasan Akkuş, Abdurrahman Hendekli (Gürses), Üsküdarlı H. Tahsin, Eyüplü H. Ahmet Arslanlar, Gönenli M. Efendi, Çolak Mehmet Efe, Ahmet Bolulu ve diğerlerinin huzurunda yapıldı. (Çömlekçioğlu bilgileri yazılı olarak göndermiştir).

<sup>73</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 17.09.1956 Tarihli Belge).

<sup>74</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 124 Sayılı ve 10.09.1956 Tarihli Belge).

kıraati ile meşhur olan ve yetiştirdiği talebelerle sanatını icra eden Hızal, yaşadığı talihsizlik sonucu kursundan ve onunla öğrencilere ulaşma imkânından mahrum kaldı. Ancak Papaz Mektebinin karşısına inşa etmek istediği imam hatip enstitüsü için çalışmaya devam etti. Kurduğu dernekle bu yöndeki gayretini daha verimli hale getirmeye çalışan Hızal'ın planları 1960 darbesi sonrasında oğlu Cemal Hızal'ın tabiriyle ters yüz oldu.<sup>74</sup> Kur'ân öğreticiliğinden müstafi sayıldıktan 4 yıl sonra (1960 darbesinin hemen akabinde) Hızal, kendi isteği ile imamlıktan istifa ederek Heybeliada'dan ayrıldı. Dilekçesine... *"Hatiplik vazifem mahfuz kalmak şartıyla meskur camii şerifin imamlık görevinden istifa ediyorum. Fahri olarak hatiplik vazifesini kabul ve taahhüt ediyorum. Yüksek makamca kabul ve muvafık görüldüğü takdirde tarafıma buyurultu verilmesini rica ederim."*<sup>75</sup> diye yazan Hızal, bu açıklamasıyla fahri olarak da olsa tekrar göreve dönme arzusunu dile getirmekteydi.

Hızal, Heybeliada'dan ayrıldıktan sonra yerleştiği Yalova Kadıköy'de de Kur'ân eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etti. Orada kız öğrencilere yönelik, gayri resmi bir kurs açtı. Kızı Perihan Gençoğlu, o günleri şöyle anlatmaktadır: *"Orada imam yoktu. Zaten maaşlı olmayı da istemedi. Boş durmadı. Özellikle kız çocuklarına Kur'ân dersi verdi. Ben de orada okudum. 1960-1962 arasındaydı."*<sup>76</sup>

1962 sonrasında Bursa merkez camilerinde imam olarak göreve yeniden başlamak için bir çaba içine giren Hızal, ilk olarak Emir Sultan Camii imamlığına, 1964 tarihinde de Ulu Camii imamlığına müracaat etti. Her iki başvurusundan da sonuç alamayan Hızal, ancak 1966 yılında vekâleten Yeşil Camii imamlığına getirildi.<sup>77</sup> Göreve geri dönen Hızal'ın Yeşil Camii imamlığının huzurlu geçmediği anlaşılmaktadır. (Yazışmalara yansıdığı kadarıyla) Bursa Müftüsü ve kendisini rakip olarak gören hocalarla yaşadığı problemler onun bir kere daha istifa etmesine neden oldu. 14.02.1968

---

\_Verdiği röportajda Hızal, Kur'an öğretmenliği görevinden müstafi sayılmasına neden olan seyahatini şöyle açıklamıştır: Büyük seyahate İstanbul'dan başladım. Kahire, Şam, Bağdat, Kuveyt, Bahreyn, Zehran, Zehran'dan hac mevsimi olduğu için Mekke ve Medine'ye giderek hac farızasını yerine getirdim. Pan Amerikan şirketiyle anlaşmış olduğum için yolculuğuma devam ettim. Dünya turuna çıktım. Orta Şark'ın büyük bir bölümünü gezdim, diyebilirim. Bkz: Altan, "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", 7.

<sup>74</sup> Cemal Hızal, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

<sup>75</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 08.07.1960 Tarihli Belge).

<sup>76</sup> Perihan Gençoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2019.

<sup>77</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 24799 Numaralı ve 04.11.1966 Tarihli Belge).



tarihinde Yeşil Camii imam hatip vekilliğinden de ayrılan<sup>78</sup> Hızal'ın sonraki süreçte resmi yazışmalara konu edilecek herhangi bir görevi olmamıştır.

Hızal, Bursa Yeşil Camii'de görev yaptığı yıllarda bir taraftan davetlere icabet ederek Kur'ân-ı Kerim, ilahi ve mevlit okurken bir taraftan da tespit ettiği sesi güzel hafızlara talim dersleri vermeye devam etti. Onlardan biri de Ankara Kocatepe Camii emekli imamlarından İsmail Coşar'dır. Coşar, hocası Hızal ile tanışmasını şöyle aktarmıştır:

*“1967 ya da 1968 yılıydı. Bursa Ulu Camii'nde mukabele okuyordum. O yıllarda Ulu Camii'nin her direğinin dibinde bir hafız mukabele okurdu. Hocamız cümle kapısından girince sol tarafta bir mahfil vardı. Orada ikinci namazından sonra mukabele okuyordu. Orada mukabele okurken benim sesimi duymuş. Yanındakilerden birine demiş ki “Şu mukabele okuyanı benim yanıma getirin.” Yanına vardım. Son sayfayı okumadı. Okur musun son sayfayı, dedi. Okurum, dedim ve okudum. Sonra, “Her gün buraya gel.” dedi. Ben gidiyorum son sayfaya kadar hocamı dinliyorum. Son sayfayı bana bırakıyor. Ben son sayfayı okurken hocam eksiklerimi tespit ediyor. Sonra iyice kaynaştık. Dedi ki “Ben Yeşil Camii'nde görev yapıyorum.” Orada bir odası vardı. Orada başladık talime. Görevinden ayrıldıktan sonra bana “Ben senin camiye gelirim.” dedi. Ondan sonra her gün yatsı namazına benim camiye (Yerkapı Camii) geliyordu. Hocamın benim üzerimde talim hakkı var. 1,5 yıl beraberdik. Talim ve tecvit okuttu bana. Hiçbir şeyi eksik bırakmazdı. Bizim için yapabileceği her şeyi yaptı. Ben ondan sonra radyolarda okumaya başladım. Kıraatim bütünüyle ona aittir.”<sup>79</sup>*

Bursa Yeşil Camii imamlığından ayrıldıktan sonra Hızal, davet üzerine Almanya'ya gitti. Üç ay kaldığı Almanya'da Berlin, Köln, Hamburg ve Mainhaim gibi şehirleri dolaşarak Kur'ân tilavetinde bulundu.<sup>80</sup> Hızal'ın önemli hizmetlerinden biri de Rize'de özel olarak verdiği kıraat eğitimidir. Buna vesile olan ise Kendirli'de yüzlerce hafız yetiştiren öğrencisi İlyas Serdar'dır. Serdar, 1961 yılında toy bir delikanlı iken ramazan mukabelesi için Bursa Orhangazi'ye gitmek istedi. İstanbul'a ulaştığında Yalova Kadıköy'de mukabele okuyacak iyi bir hafız arandığını duyunca rotasını değiştirip Yalova Kadıköy'e gitti. Kendisi de ramazan mukabelesi için Manisa'ya gitmeye hazırlanan Hızal ile orada tanışan Serdar, Ramazan Bayramı sonrası 7-8 ay kadar hocası Hızal'da aşere okudu. Fakat

<sup>78</sup> Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 102963 Numaralı ve 14.12.1973 Tarihli Belge).

<sup>79</sup> İsmail Coşar, Kişisel Görüşme, 27 Aralık 2019.

<sup>80</sup> Altan, “Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)”, 7.

bitirmeden ayrılarak Rize'ye döndü. Daha sonra Rize'deki birçok hâfiz arkadaşının da isteğiyle 1972'de hocası Hızal'ı Rize'ye davet eden Serdar, arkadaşlarıyla birlikte Rize Merkez Tophane Kur'ân Kursunda konaklayan hocalarından aşere eğitimi aldılar. Birkaç ay merkez Kur'ân kursunda devam eden aşere eğitimi yaz aylarında Ovit Yaylası'nda kurulan çadırda devam etti. Toplamda 4-6 ay kadar süren bu aşere eğitimi her cüzden bir miktar okunarak gerçekleştirildi. Bugün Ovit Yaylası'nda vaktiyle Hızal'da aşere okuyan hafızların gayretleriyle yaz aylarında hizmet veren yaklaşık 120 kişi kapasiteli bir Kur'ân kursu bulunmaktadır.<sup>81</sup>

Rize'de yaklaşık yirmi kişilik bir öğrenci grubuna aşere eğitimi veren Hızal, üzerinde büyük emeği olan Kıraat Hocası Osman Nuri Taşkent'e bir nevi vefa borcunu ödedi. Zira Taşkent Rizeliydi. Sonraki süreçte yakın arkadaşlarının da pek kalmaması nedeniyle kendi kabuğuna çekilen Hızal, günlerini daha çok Yalova Kadıköy'de geçirdi. Sadece Ramazan aylarında mukabele okumak için Bursa'ya gidip geldi. Bir gün bir yakınının vefat ettiğine dair haber alınca Adapazarı'na gitti. Emirdağ kabristanlığında defnedilen yakınının mezarı başında telkin verirken fenalaştı ve orada vefat etti.<sup>82</sup>

Hızal, resmi ya da gayri resmi olarak yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Söz konusu 1989 tarihli röportajda ne kadar öğrencisi olduğuna yönelik soruya: "Yaptığımız tespitlere göre Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında görev yapan talebelerimin sayısı yüzün üzerindedir." şeklinde cevap veren Hızal, hatırladığı bazı öğrencilerini de şu şekilde sıralamıştır: "*Hafız Fevzi Mısır, Hafız Mustafa (Kavurmacı), Şevket Kazan (Adalet Eski Bakanı). Bu zat iyi bir hafızdır, sesi de güzeldi, sonradan politikaya atıldı. Beyazıt Camii imamlarından Niyazi Baysan, Fatih Camii müezzinlerinden Şeref Duman, Süleymaniye Camii müezzinlerinden Fevzi Kaya, Laleli Camii müezzinlerinden Hafız Osman. Hepsini hatırlamak mümkün değil, ilk anda hatırlayabildiklerim bunlardır. Talebelerimden Mustafa Kavurmacı ile yaptığımız tespitlere göre, Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında görev yapan talebelerimin sayısı 100'ün üzerindedir. Hatırlayamadıklarımız da var. Gittiğim yerde birden karşıma çıkıyorlar. Mesela Ayvalık'ta iki tane talebem ile karşılaştık. Biri Hafız Ahmet, diğeri Hafız Ümmet Kara. Yalova'da görev yapan imamların çoğu benim öğrencilerimdir. Gölcük'te de yetiştirdiğim hafızlar var. Diyanet İşleri Başkanlığı dışındaki kurum ve kuruluşlarda da*

<sup>81</sup> İlyas Serdar, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2019.

<sup>82</sup> Mustafa Kemal Bakkaloğlu, Kişisel Görüşme, 21 Aralık 2019.

*görev yapan veya serbest meslek sahibi olan öğrencilerim var. Nereye gitsem karşıma çıkıyorlar.”<sup>83</sup>*

### **Sonuç**

Cumhuriyetin ilanından sonra gerçekleştirilen köklü reformlar belki de en çok din eğitimi etkilemiştir. 1930'ların başında din eğitimi veren kurumların ortadan kaldırılması ve örgün eğitim programlarından din derslerinin çıkarılması sonucunda Türkiye’de genelde din eğitimi özelde ise Kur’ân ve hafızlık eğitimi ihtiyacı az sayıdaki Kur’ân kursu ile karşılanmaya çalışılmıştır. 1940’lar ile birlikte görece sayıları artan Kur’ân kurslarından biri de Ahmet Hızal tarafından açılan Heybeliada Kur’ân Kursudur.

Hızal, Cumhuriyet Dönemi’nde yetişmiş ve Tek Parti Dönemi’nde Kur’ân kursu açmaya muvafık olmuş bir kurrâ olarak hem Kur’ân kursları hem kıraat eğitimi hem de genel anlamda din eğitimi açısından önemli bir şahsiyettir. Din eğitiminin kurumsal düzeyde sadece az sayıdaki Kur’ân kursunda verildiği bir dönemde açtığı Kur’ân kursu ile Kur’ân ve hafızlık eğitiminde önemli bir boşluğu doldurmaya çalışmıştır.

Ahmet Hızal, açtığı Kur’ân kursunda onlarca hafız yetiştirmeye ilave olarak tashîh-i hurûf ve aşere eğitimi ile hafızların daha nitelikli hale gelmesine de katkı sağlamıştır. Bu nedenle onun öncülüğünde açılan Kur’ân kursu günümüz genel Kur’ân eğitimi veren Kur’ân kurslarından farklı olarak daha çok Osmanlı Dönemi’ndeki dârülkurrâlara benzemektedir. Zira dârülkurrâlar Kur’ân-ı Kerim’in öğretildiği, bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin talim ettirildiği medreselerdi.<sup>84</sup>

Hızal, yetiştirdiği nitelikli hafızlarla yüzlerce caminin din görevlisi ihtiyacını da karşılamıştır. Bu meyanda Fatih, Beyazıt, Süleymaniye, Lâleli ve Kocatepe gibi camilerde yetiştirdiği öğrencilerin görev almış olması öğrencilerinin niteliği kadar onun Kur’ân ve tâlim konusundaki katkısını da ortaya koymaktadır.

Rumların çoğunlukta olduğu bir dönemde Heybeliada’da eğitimden kılık kıyafetine kadar her bakımdan ilgilendiği öğrencileriyle mensubu olduğu dinin ve hizmetkârı olduğu Kur’ân’ın temsilcisi olmaya gayret etmesiyle de Hızal oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlamda 1950 sonrası tekrar açılmaya başlayan imam hatip okullarından ilhamla Heybeliada’da Ruhban Okulu’nun karşısına bir imam hatip enstitüsü inşa etme çabası onun

<sup>83</sup> Altan, “Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)”, 6.

<sup>84</sup> Bozkurt, “Dârülkurrâ”, 543.

gayretini, duyarlılığını göstermesi açısından önemlidir. O, söz konusu projesiyle çağa uygun, donanımlı bir bina inşa ederek verdiği eğitimin kurumsal varlığını sürekli hale getirmek istemiştir.

Hızal, ne hazindir ki aynı zamanda talihsiz biridir. Katıldığı ve hacc farzasını yerine getirdiği bir Orta Doğu seyahatinden elinde olmayan sebeplerle geç dönmesi sonucunda Kur'ân öğretmenliğinden mustafi (istifa etmiş) sayılması, Heybeliada'da imam hatip enstitüsü açma planlarının hayata geçirilmesinin 1960 ihtilalı neticesinde zorlaşması, Bursa'nın tarihi camilerinde imam olarak görev alma girişimlerinin bir şekilde akamete uğratılması yaşadığı talihsizlikler olarak sıralanabilir.

Görüşülen Kişilere Ait Bilgiler				
Adı-Soyadı	Doğumu	Cinsiyeti	Mesleği	Görüşme Tarihi
Mustafa Kavurmacı	1936	Bay	Emekli İmam	19.12.2019.
Meryem Kara	1926	Bayan	Ev Hanımı	08.05.2017.
Kemal Maçka	1936	Bay	Emekli Banka Çalışanı	19.12.2019.
Yusuf Bakır	1940	Bay	Emekli İmam	20.09.2019.
Cemal Hızal	1943	Bay	Emekli Muhasebeci	19.12.2019.
Sinan Akın	1949	Bay	Emekli	23.12.2019.
Perihan Gençoğlu	1948	Bayan	Ev Hanımı	19.12.2019.
İlyas Serdar	1941	Bay	Emk. Kur'ân K. Öğretmeni	30.12.2019
İsmail Çoşar	1940	Bay	Emekli İmam	27.12.2019
Ahmet Sevim	1929	Bay	Emekli	22.09.2017
Mustafa K. Bakkaloğlu	1938	Bay	Emekli	21.12.2019

### Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2018): 1081-1007.
- Akgün, Vahdettin. "Kur'ân Kursları ve Halkın Kur'ân Kurslarından Beklentileri". *Kur'ân Kurslarında Eğitim-Öğretim ve Verimlilik*, Ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz. 187-201. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000.
- Akıncı, Halil. *Son Yüzyılın Ünlü Hoca Hafız ve Mevlidhanları*. İstanbul: Türkiye Hafızlar ve Mevlidhanlar Cemiyeti, 2013.
- Aksoy, Volkan. "Birinci Dünya Savaşı'nda "Göç"ün Acılarına Tanıklık Eden Şehir: Giresun", *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 4/5 (2018): 83-101.
- Alparslan, Ramazan. *İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları*. İstanbul: Acar Basım, 2014.
- Altan, Bayram. "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", *Diyanet Dergisi* 363 (1989): 6-7.

- Aydeniz, Nurullah. "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent" *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020): 503-511.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Babalioğlu, Himmet. *1940.0215 Numaralı Dosya*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Baltacı, Cahit. "Osmanlılarda Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Bozkurt, Nebi. "Dârulkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 543-545 İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 5-6. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Diñç, Kadir. Geçmişten Günümüze Kur'ân Eğitimi, *Diyanet Aylık Dergi*, 333 (2018): 6-9.
- Erim, Âdem. Hacı Hafız Ahmet Hızal Hocamızı Yitirdik, *Karadeniz Tanıtım Dergisi*, 3 (1991), 28-29.
- Hızal, Ahmet. *1966.0933 Numaralı Dosya*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi.
- Öcal, Mustafa. Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7/7 (1998): 241-268.
- Öztürk, Hayrettin. Kur'ân-ı Kerim Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Öztürk, Şükrü. "Kur'ân Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları". *Kur'ân Kurslarında Eğitim-Öğretim ve Verimlilik*, Ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz. 173-179. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000.
- Sofuoğlu, Tahir. 1950,1222 Numaralı Dosya. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi.
- Tok, İlhan. "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*, Ed. Hayrettin Öztürk. 156-165. Samsun: Erkam Yayınları, 2018.
- Usta, Veysel. "Tanıkların Kaleminden Rus İşgalinden Sonra Trabzon'un Durumu", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 9/17 (2014): 135-172.
- Yeni, Faik. "Ataköy", 3. Baskı, file:///C:/Users/HPELITEBOOK840/Desktop/ATAK%C3%96Y%20PDF%203.pdf.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 213.
- Zengin, Zeki Salih. "Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de Kur'ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011): 1-24.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

SEYYİD KUTUB'UN KELÂM ELEŞTİRİSİ\*

SAYYID QUTB'S CRITICISM OF KALÂM

Yusuf ŞİMŞEK

yusufsimsek23@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9256-8634

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslâm Bilimleri, Kelâm Ana Bilim Dalı Programı  
(Yüksek Lisans Öğrencisi)  
Sakarya/Türkiye

Atıf@ Şimşek, Yusuf. "Seyyid Kutub'un Kelâm Eleştirisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020): 311-330

Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 10 Mart 2020 / 10 March 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 14 Haziran 2020 / 14 June 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2020 / 15 June 2020  
**Sayı – Issue** : 43  
**Sayfa / Pages** : 311-330  
**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.701865

\* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "Seyyid Kutub'da İman Amel İlişkisi" adlı tezin savunulması için oluşturulmuştur.

## Öz

İslâm dünyasının yirminci yüzyılda öne çıkan âlimlerinden Seyyid Kutub, yaşadığı dönemde başta Mısır olmak üzere İslâm dünyasının genelinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Seyyid Kutub, hemen her konuda fikir sahibi olmasının yanı sıra bu fikirleriyle hareket eden öncü bir şahsiyettir. Özelde İslâm dünyasının, genelde dünya düzeninin bu çağdaki problemleriyle ilgilenen bir fikir adamıdır. Bu çalışmada ise Seyyid Kutub'un düşüncelerinden İslâmi ilimler arasında yer alan kelâm ilmine yaklaşımı ve bu ilim dalına dair eleştirileri incelenmektedir. Çalışmada onun fikirlerinde önemli bir etkiye sahip olan hayatı, özet olarak ele alınmaktadır. Bununla beraber tarihsel süreçte kelâm ilmine yönelik eleştiriler belli bir sistematik içinde incelenmiştir. Zira onun eleştirileri büyük ölçüde kendisinde önce kelâma yöneltilmiş eleştirilere dayanmaktadır. Daha sonra ise Seyyid Kutub'un kelâm ilmine ve kelâmın ortaya çıkış sebeplerine ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Seyyid Kutub'un kelâm eleştirisi kısmında ise öncelikle onun kelâma yönelik metodik eleştirisi incelenmekte, sonrasında da bu ilim dalının muhtevasına yönelik eleştirileri üzerinde durulmuştur. Bu çalışmanın temel amacı, Seyyid Kutub'un kelâma yönelik eleştirilerini ve bu eleştirilerin kelâm eleştirileri geleneğindeki yerini ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Seyyid Kutub, Kelâm, İlim, Metot, Eleştiricilik.

## Abstract

Sayyid Qutb is one of the most prominent scholars of the Islamic world in 20th century. During his life, he had a significant impact on Islamic world, including Egypt in particular. Apart from having ideas on almost every matter, Sayyid Qutb was a pioneering personality acting upon these ideas. He was not only interested in the problems of the Islamic world but also the whole world order of his era. The study examines the approach of Sayyid Qutb to kalâm as an Islamic science and analyses his criticism of this science. In the study, Sayyid Qutb's life, which had a significant impact on his ideas, has been briefly explained. In addition, his criticisms of the kalâm in the historical process are analysed within a certain systematic. For, Qutb's criticism of the kalâm has considerably based on previous criticisms. Then, the study has examined his views on kalâm and on the historical reasons that led to the emergence of the Kalam studies. The chapters on Sayyid Qutb's criticisms of kalâm are primarily concerned with his criticism of kalâmic methods. Then, his critique of the content of kalâm has been studied. The aims of this study is to reveal Sayyid Qutb's criticism of kalâm and to determine the place of his criticism in the school of kalâmic critique.

**Keywords:** Sayyid Qutb, Kalâm, Knowledge, Method, Criticism.

## Giriş

Seyyid Kutub, yirminci yüzyılda yaşayan özelde Mısır'ın genelde İslâm dünyasının öncü şahsiyetlerindedir. Kutub, yaşadığı çağın sorunlarına karşı mücadele eden fikir ve aksiyon adamı olarak ön plana çıkmaktadır. Onun bu mücadelecî kişiliği ve aksiyoner hayatı elbette ki düşüncelerinin şekillenmesinde büyük etkiye sahiptir. Aynı zamanda Kutub'un hayatı ile beraber yaşadığı çevre de düşüncelerinde büyük etkiye sahip olmuştur. Bu sebeple onun düşüncelerinden biri ele alınacak olursa hayatı da mutlaka incelenmelidir.

Seyyid Kutub'un kelâm ilmine dair eleştirilerinin sağlam bir zemine oturtulması için tarih boyunca bu ilim dalına yapılan eleştirileri genel hatlarıyla vermek önem arz etmektedir. Bu nedenle kelâma yapılan eleştiriler -özellikle de Selefiyye'nin yapmış olduğu eleştiriler- belli bir sistematik dâhilinde ele alınacaktır. Bu bağlamda çalışmamız, Seyyid Kutub'un hayatı, kelâm eleştirilerinin tarihsel arka plânı ve Kutub'un kelâm ilmine yapmış olduğu eleştirileri kapsamaktadır.

### 1. Hayatı

Seyyid Kutub, 9 Ekim 1906 tarihinde Mısır'ın Asyut kentine bağlı Mûşâ köyünde dünyaya gelmiştir. Anne ve babası dindar ve tanınmış kişiler olarak bilinmektedir. Ahlak ve maneviyata büyük önem veren bir ailede yetişmek Kutub'un kişiliğinde önemli bir rol oynamıştır. Kutub, ilköğrenimini doğmuş olduğu köyde almıştır. İlköğrenimi döneminde Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeye başlayıp bu dönemin son sınıfında ezberini büyük oranda tamamlamıştır.<sup>1</sup> İlkokulu bitirdiği zaman daha on yaşlarında olan Kutub, böylesine erken yaşlarda Kur'an-ı Kerim ile iştiğal olmuştur. İlkokulu bitiren Seyyid Kutub daha sonra Kahire'ye gitmiştir. Buraya varınca Ezher'in orta öğrenim kısmında öğrenimine başlamıştır. Orta ve lise öğrenimini Ezher'de tamamlayan Seyyid Kutub, yükseköğrenimi için Kahire Üniversitesi'nin Darü'l-Ülûm fakültesine girmiştir. Bu fakültede eğitimine devam ederken bir yandan da el-Ahram gazetesinde yazılar yazmaya başlamıştır. Darü'l-Ülûm fakültesindeki öğrenimi sırasında büyük başarılar sağlamış, 1933 yılında ise fakülteyi birincilikle tamamlamıştır. Bu fakülteden mezun olduktan sonra ise Dimyat şehrinde ortaokul öğretmeni olarak görev almıştır. Bu görevi sırasında sağlığı sebebiyle dönem dönem nakiller isteyerek farklı bölgelerde

<sup>1</sup> İbrahim Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 26; H. Kâmil Yılmaz, *Seyyid Kutub Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, (İstanbul: Hikmet Yayınları,1980), 41; Fatmanur Altun, *Seyyid Kutub* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015), 27-28-29.



öğretmenlik yapmıştır. Bu görevinden sonra da Maarif vekâletine müfettiş olarak atanmıştır.<sup>2</sup> Seyyid Kutub, eğitim metotlarını, sistemlerini ve programlarını araştırması için Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderilmiştir.<sup>3</sup> Burada üç yıl çalışma yaptıktan sonra 1951 Mayıs'ında Mısır'a dönmüştür. Memleketine döndükten sonra Darü'l-Ülûm Fakültesinde görevlendirilmiştir. Seyyid Kutub, Amerika'dan ülkesine döndükten sonra "el-İslâm ve Müşkilâtü'l-Hadâre" adlı eserini kaleme almış, bu eserinde Batı dünyasını ve özellikle Amerika'yı anlatmıştır. Aynı şekilde Amerika'da yapmış olduğu gözlemler, sonraları edebiyat, din kültürü, sosyal ve siyasal alanlarda yapacağı çalışmalarında etkisini gösterecektir.<sup>4</sup>

Kutub, Amerika'dan son derece Batı karşıtı bir düşünceyle Mısır'a dönmüştür. Mısır'a dönüşü sonrasında sosyalist ve milliyetçi Hür Subaylar heyetiyle irtibata geçmiştir. 1952 darbesini desteklemiş, Cemal Abdünnâsır'ın yakın çevresinde bulunmuştur. Seyyid Kutub, yine bu dönemde İhvan-ı Müslimîn teşkilatıyla da iletişim kurmuştur. Abdünnâsır ile teşkilat arasındaki anlaşmazlık konusunda arabuluculuk yapmaya çalışsa da başarısız olmuştur.<sup>5</sup> 1953 yılında ise tarafını kesin bir şekilde belli ederek İhvan-ı Müslimîn teşkilatına katılmıştır.<sup>6</sup> Seyyid Kutub, teşkilatın irşad ve davet müdürlüğü başkanı, yayın organlarının yazı işleri müdürü görevini üstlenmiştir.<sup>7</sup> 1954 yılında Cemal Abdünnâsır'a yönelik gerçekleştirilen başarısız suikasttan İhvan-ı Müslimîn teşkilatının sorumlu tutulması neticesinde aralarında Seyyid Kutub'un da bulunduğu teşkilatın birçok üyesi tutuklanmıştır. Seyyid Kutub on beş yıl ağır işlerde çalıştırılmak üzere hapis cezasına mahkûm edilmiştir.<sup>8</sup> Tutukluk döneminde görüşlerine büyük oranda yer verdiği ve İslâm dünyasında tanınan büyük tefsir eseri olan *Fî Zılâli'l-Kur'an* adlı eserini yazmaya başlamıştır. Tutukluk döneminde sağlığı

<sup>2</sup> Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub*, 26-27; Yılmaz, *Seyyid Kutub Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 63; Altun, *Seyyid Kutub*, 31.

<sup>3</sup> Ferhat Özbadem, *Seyyid Kutub* (İstanbul: Sude Yayıncılık, 2018), 7; Altun, *Seyyid Kutub*, 40-41-42.

<sup>4</sup> Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub*, 28; Yılmaz, *Seyyid Kutub Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 66; Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009) 37/64-68.

<sup>5</sup> Cihangir B. Aksakal, "Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler", *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 2/3 (2015), 65-81.

<sup>6</sup> M. Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 165; Görgün, "Seyyid Kutub", 37/64.

<sup>7</sup> Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub*, 35; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 165; Yılmaz, *Seyyid Kutub Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 68; Özbadem, *Seyyid Kutub*, 58.

<sup>8</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 165; Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub*, 35; Görgün, "Seyyid Kutub", 37/64; Altun, *Seyyid Kutub*, 74-75.

giderek bozulan Seyyid Kutub, on yıllık süre sonunda 1964 yılında tahliye edilmiştir.<sup>9</sup> Kutub, hapisneden çıktıktan sonra *Me'alim fi't-tarîk* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserinde, Seyyid Kutub'un mevcut yönetimi cahiliye düzeni olarak nitelendirdiği ve vatandaşları da bu yönde harekete geçirdiği iddia edilmiştir. Bununla beraber İhvan-ı Müslimîn teşkilatını yeniden canlandırıp faaliyete geçirme gibi gerekçelerle Kutub, 1965'te tekrar tutuklanmıştır.<sup>10</sup> Tutukluluk süresince uzun uzadıya süren yargılamalar sonucunda Seyyid Kutub'un idamına karar verilmiştir. Kutub, 1966 yılının ağustos ayında İslâm dünyasından gelen birçok tepkiye rağmen idam edilmiştir. İdam sonrasında cesedi bilinmeyen bir yere gömülmüştür. Seyyid Kutub'un idamı büyük yankı uyandırmış ve İslâm dünyasının genelinde tepkiyle karşılanmıştır.<sup>11</sup>

## 2. Tarihsel Süreçte Kelâm Eleştirileri

Kelâm ilmine yönelik eleştiriler genel olarak Selefilere tarafından yapılmış ve "*zemmü'l-keîâm*" ifadesiyle belirtilmiştir. Bu terim başlangıçta Hâce Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) kelâm ilmini ve kelâmcıları eleştirdiği eserin ismi olsa da sonraları bu ilim dalının eleştirisini ifade eden genel bir terim haline almıştır. Zemmü'l-keîâm, Kur'an ve sünnet'e aykırı olduğu düşünülen kelâm ilmini ağır bir üslup ile eleştiriye tutmaktır. Ancak buradaki eleştiriler Selef âlimlerinin kelâmcılara yönelik olumsuz sözlerine dayandırılmış, aklî yöntemlerle delillendirilmemiştir.<sup>12</sup> Bununla beraber kelâm ilmine yönelik eleştiriler sadece Selef ekolü tarafından yapılmamıştır. Aynı zamanda filozofların, kelâmcıların ve sûfilerin bu ilim dalına yönelik farklı açılardan eleştirileri mevcuttur.

Bu nedenle tarihsel süreçte Seyyid Kutub'a gelinceye kadar birçok âlim kelâm ilmini eleştirmiştir. Bunları tek tek zikretmek bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Ancak Seyyid Kutub'un görüşlerinin tam olarak nerede durduğunun görülebilmesi için bu makalede ona gelinceye kadarki süreç içerisinde ortaya konulmuş eleştirileri belli bir sistematik içinde ana hatlarıyla vermek gerekmektedir.

<sup>9</sup> Görgün, "Seyyid Kutub", 37/64; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 165.

<sup>10</sup> Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub*, 39; Görgün, "Seyyid Kutub", 37/64; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 165.

<sup>11</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 166; Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub*, 51; Görgün, "Seyyid Kutub", 37/64; Altun, *Seyyid Kutub*, 93-94.

<sup>12</sup> M. Sait Özervarlı, "Zemmü'l-Keîâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/240-242.

Bu anlamda tarihsel süreçteki kelâm eleştirilerini iki ana başlık altında ele almak mümkündür: (1) Metot Yönünden Eleştiriler ve (2) Muhteva ve Araştırma Problemleri Yönünden Eleştiriler

## 2.1. Metot Yönünden Eleştiriler

### 2.1.1. Kelâmın Akli Vahyin Önüne Çıkardığı Yönündeki Eleştiriler

İlk dönem selef âlimlerinin kelâmcıların metotlarını eleştirmeleri ve onları bid'at ehli olarak görmeleri, kelâmcıları âlim olarak kabul etmemelerine hatta şahitliklerinin reddedileceği görüşüne kadar varmıştır.<sup>13</sup> Ashabü'l-hadis, kelâm konularına dalanları “ehlü'l-bida, ehlü'l-hevâ” gibi isimlerle anarak kelâmcılara karşı sert bir tavır almışlardır.<sup>14</sup> Bu ilim dalına karşı alınan tavırlar ve yapılan eleştiriler kimi zaman o kadar ileri boyuta ulaşmıştır ki<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bazı âlimler, kelâmcıları zındık olmakla suçlamış,<sup>16</sup> Selef âlimleri Cehmiyye'yi iman hakkındaki görüşleri sebebiyle tekfir etmiş,<sup>17</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) ise Eş'ârî'lere karşı tekfire varacak derecede hücum edebilmiştir.<sup>18</sup> Hâce Abdullah el-Herevî ise kişinin Allah'ın ayetleri hakkında kendi görüşleriyle tartışmasının küfre varacağına dair selef âlimlerinin sözlerine, kelâm ilmine yönelik eleştirileri bir araya getirdiği eserinde yer vermektedir.<sup>19</sup> İlk dönem selef ulemâsının eleştirileri daha ziyade Cehmiyye ve Mu'tezile'ye yönelik iken daha sonraki dönemlerde bu eleştiriler Ehl-i sünnet kelâmı da dâhil edilerek kelâm ilminin bütününe kapsamıştır.<sup>20</sup> Selefîyye, kelâm mezheplerinden Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye gibi fırkaları akli öncelemeleri nedeniyle eleştirmiş, Ehl-i sünnet kelâmının yorumlarını da kabul etmemiştir.<sup>21</sup> Ehl-i

<sup>13</sup> Zübeyir Bulut, “Selefliliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 293.

<sup>14</sup> Bulut, “Selefliliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği”, 304.

<sup>15</sup> Fatih Kurt, “Dini İstismar Eden Örgütlerin Şiddet ve Terör Konusundaki Teolojik Gerekçeleri”, *Uşul Dergisi* 31 (2019), 77–98.

<sup>16</sup> Bulut, “Selefliliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği”, 288.

<sup>17</sup> Ahmed b. Halîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ* (Medine: Suûdî Arabistan İslâmî İşler Bakanlığı Yayınları, 2004), 7/141, 189.

<sup>18</sup> Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/531-535.

<sup>19</sup> Abdullah el-Herevî, *Zemmü'l-keîâm ve ehlih*, thk. Ebu Cabir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî (Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ'i'l-Eseriyye, 1998), 4/400.

<sup>20</sup> Özervarlı, “Zemmü'l-Kelâm”, 44/240-242.

<sup>21</sup> Bulut, “Selefliliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği”, 287.

hadisten İbn Kudâme (ö. 682/1283), Mu'tezile ve Eş'arilik arasında bir ayırım yapmayı ikisini de bid'at ve hevâ ehli olarak görmektedir.<sup>22</sup>

Selefiyye, akli inançla ilgili konularda yorum yapma yetkisine sahip görmemektedir. İnanca dair meselelerde aklî yorum yapmanın Kur'an vahyinin dışına çıkardığını belirtmektedir.<sup>23</sup> Bu nedenle de te'vil ve aklî yorumları reddedip kelâmcıların aklî yönteminin de karşısında olmuştur.<sup>24</sup>

Hâce Abdullah el-Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih* isimli eserinin bir bölümünde naklin akıldan üstün olduğunu belirterek aklî çıkarımların yanlışlığını vurgulamıştır.<sup>25</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise dinin esasını teşkil eden konularda aklın kullanımını esas alanlara karşı "selefi cihetin" kitap ve sünnete dönülmesini esas aldığını ifade etmektedir. Bu açıdan mantık ve kıyası, felsefe ve kelâmı bırakıp kitaba ve sünnete tabi olmak gerekmektedir. Onun için akıl, nakli esas olarak idrak ve tasdik edici bir konuma sahiptir.<sup>26</sup> Bununla beraber İbn Teymiyye akıl ile naklin çatışması durumunda Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210) gibi kelâmcıların aklî önceliğini söyleyerek bu durumu eleştirmektedir. İbn Teymiyye, aklın ve naklin birbiriyle çatışmayacağını düşünmektedir. Şayet böyle bir durum olursa ya aklın sağlam bir değerlendirme yapmayışından ya da naklin sahih olmayışındandır. Ona göre nakil esas olup yukarıda da ifade edildiği gibi akıl sadece idrak ve tasdik edicidir.<sup>27</sup>

İbn Teymiyye'nin kelâm ilmine yönelik eleştirileri kendisinden önceki Selef mensuplarına göre aşırıktan uzak bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Zira ondan önceki dönemlerde bazı kelâm fırkaları (Cehmiyye gibi) tekfir edilirken İbn Teymiyye, Müslümanlardan hiç kimseyi tekfir etmediğini ifade etmektedir.<sup>28</sup>

İbn Teymiyye, kelâmcıları, nakli bir haber olarak gördükleri için eleştirmektedir. Ona göre naki usûlü'd-dîni açıklayan bir yapıya sahip olup insanları aklî delillere ve burhanlara ulaştırmaktadır. Bu bağlamda o, kelâmı usûlü'd-dîn olarak görenleri de kesin bir şekilde reddetmektedir.<sup>29</sup> İbn Teymiyye'ye göre usûlü'd-dîn, Allah'ın kullarına hüküm koyduğu şeyleri

<sup>22</sup> Bulut, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 307-308, 312.

<sup>23</sup> Ziya Erdinç, "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fikhu'l-ekber ile el-Akaidetu't-Tahaviyye Örneği", *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 309-310.

<sup>24</sup> Bulut, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 286.

<sup>25</sup> Özervarlı, "Zemmü'l-Kelâm", 44/240-242.

<sup>26</sup> Bulut, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 286.

<sup>27</sup> Bulut, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 323.

<sup>28</sup> Bulut, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 314.

<sup>29</sup> Bulut, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 327-330.

kapsamaktadır. Bu nedenle dinin aslına ait olan şeyler inanan insanlar katında Allah resulünden tevarüs eden şeylerdir. Buradan hareketle İbn Teymiyye, kelâm ilminin usûlü'd-dîn olarak takdim edilmesini eleştirmekte ve kelâm ilminin dinin asıllarından olmayacağını belirtmektedir.<sup>30</sup> İbn Teymiyye, kelâm mezheplerinden Mürcie fırkasını iman gibi asıl konularda kitap, sünnet, sahabe ve tâbiînin sözlerinden farklı olarak kendi görüşlerini söylemelerini ve te'vil etmelerini, bid'at olarak görmekte ve eleştirmektedir. İbn Teymiyye, bu konuda Ahmed b. Hanbel'in görüşünü vermekte ve onun Mürcie'nin genel olarak te'vil ve kıyas yaparak hataya düştükleri görüşünde olduğunu belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre Mu'tezile, Mürcie, Rafiziler ve diğer kelâm ekolleri Kur'an'ı kendi görüşlerine göre açıklamaları sebebiyle bid'at ehli olmuşlardır. Bu sebeple de onların Hz. Peygamber'in hadislerine, sahabeye, tâbiîne, Müslümanlardan önde gelenlere, sünnete ve selevin icma'ına itimat etmediklerini düşünmektedir.<sup>31</sup> Ayrıca İbn Teymiyye, kelâmcıların akla gereğinden fazla önem verdiklerini belirterek onları bu noktada açıkça eleştirmektedir.<sup>32</sup>

### 2.1.2. Kelâmın Felsefî Metodu Kullandığı Yönündeki Eleştiriler

Kelâm ilminin metot yönünden bir diğer eleştirisi ise bu ilim dalının felsefî metodu kullandığına dair eleştirilerdir. Bu yöndeki eleştiriler de yine ağırlıklı olarak Ashabü'l-hadis ve Seleviyye âlimleri tarafından ileri sürülmüştür.

İbn Teymiyye, kelâmcıların felsefî delillere itimat ettiklerini, dinin aslı olan Kur'an'ı ve sünneti ihmal ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre İslâm inancı ancak Kur'an'a ve onun açıklaması mahiyetinde olan sünnete dayandırılabilir.<sup>33</sup> İbn Teymiyye, kelâmcıların dini ve metafizik konuları ispatlamak için felsefenin yöntemini benimsediklerini ve felsefî deneyimleri benimsediklerini belirtmektedir. Bu bağlamda kelâmcıların söylediklerini akli yönden sağlam ve inandırıcı bulmamaktadır. Ona göre naslarda ortaya konulan akli deliller kelâmcıların ve filozofların getirdiği delillerden çok daha kuvvetlidir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, kelâmcıların getirdiği delilleri zayıf ve yetersiz bulmasının yanı sıra onun ispatlama tarzlarını da güçsüz ve kapalı görmektedir.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 3/305-306.

<sup>31</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 7/118-119.

<sup>32</sup> Bulut, "Selevîliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 327-332.

<sup>33</sup> Bulut, "Selevîliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 288.

<sup>34</sup> Bulut, "Selevîliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 331.

İbn Haldûn'un da (ö. 808/1406) bu çerçevede kelâm ilmine eleştirileri bulunmaktadır. O, ilimleri aklî ve naklî ilimler olarak sınıflandırmakta ve kelâm ilmini naklî ilimlerden saymaktadır. Ona göre bu ilim dalı, aklî deliller getirerek inanç esaslarını savunmak, selevin yolunu benimseyip Ehl-i Sünnet görüşünden ayrılan bid'atçileri reddetmektir. Bununla beraber İbn Haldûn aklî delillerle imana dair meseleleri savunmanın sonradan ortaya çıkan bir durum olduğunu, imanî konularda dinin aklî delillere ihtiyacı olmadığını belirtmektedir.<sup>35</sup> İbn Haldûn'un kelâm ilmine karşı çıkışı daha ziyade kelâmın felsefe ile senteze girip elde ettiği yeni formdur. Ona göre bu durum kelâm için bir yozlaşmadır.<sup>36</sup> İbn Haldûn, müteakdimîn dönemi kelâmcıları akılla temellendirilen bir tabiat felsefesinden inanca dair meseleleri savundukları için, müteahhirîn dönemindekileri de felsefe konularıyla imanî temellendirdikleri için eleştirmektedir.<sup>37</sup>

### 2.1.3. Kelâmın Kullandığı Akıl Yürütme Yöntemlerinin Eleştirisi

Burada kalamcılarının kullandıkları akıl yürütme yöntemlerinin gerçek bilgiye ulaştırmadığı ancak zan ifade ettiği ve bu yüzden de kelâmın bir cedel ilmi olduğu yönündeki filozofların eleştirisi ön plâna çıkmaktadır.

Kelâm ilminin zan ifade eden önermeleri kullandıklarına dair eleştirilerin en belirgin örneği İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) aittir. İbn Rüşd, kelâmcıların el-burhan olarak gördükleri delillerin kesin delil olma sıfatını hak etmediği görüşündedir. Ona göre kelâmcıların yöntemlerinden biri olan cedel (diyalektik) ile burhan kesin bir şekilde birbirinden ayrılmaktadır. O, burhanî önermelerin her zaman kesin ve doğru sonuçlar verdiğini, cedel önermelerinin ise yanlış olma ihtimali olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd cedel metodunun burhanî bir yol olmadığını ve Allah'ın varlığı hakkında kesin bilgi vermediğini ifade etmektedir. İbn Rüşd, cedel metodunu benimseyen kelâmcıların imanî esaslarını anlatmak için karmaşık deliller kullandığını bununla da halkın kafasını karıştırdıklarını düşünmektedir. İbn Rüşd'e göre kesin ve doğru olan bilgiye burhanî önermelerden meydana gelen kıyas ile ulaşılabilir. Cedel yöntemi ise zan ifade etmektedir. Bu

<sup>35</sup> Süleyman Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", *Usûl İslam Araştırmaları*, 8/8 (Aralık 2007), 124.

<sup>36</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 2/830-832; Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", 135.

<sup>37</sup> Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", 132.

sebeple İbn Rüşd, kelâmcıların zan ifade eden diyalektik önermeleri kullandıklarını belirtmiş ve bu açıdan onları eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>38</sup>

Filozofların kelâmın kullandığı yöntemlere dair eleştiriler daha sonra bizzat Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî gibi kelâmcılar tarafından da kelâma yöneltilmiştir.

Cüveynî, özellikle Eş'arî kelâmcılarını kullandıkları deliller yönüyle eleştiriye tabi tutmaktadır. Cüveynî, ilk olarak "sebr ve taksim" delilinin formunu doğru bilgiye ulaşmada yeterli görürken uygulamada yanlışlıklar bulunmaktadır. Delillere dair bir diğer eleştirisi de delil olduğu söylenen "düz burhan"ın delil olma özelliğine sahip olmadığı yönündedir. Eş'arî kelâmcılarının "ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl" delilini ise bizzat delilin kendisini hatalı bulması yönüyle eleştirmiş, bu yöntemin doğru bilgiye ulaşmada etkisinin olmadığını düşünmüştür. Cüveynî'nin eleştiriye tabi tuttuğu bir diğer delil ise "şâhidle gâibe istidlâl" delilidir. Ona göre bu yöntem bütün kısımlarıyla herhangi bir temele dayanmamaktadır.<sup>39</sup>

Gazzâlî, kendi amacı açısından yeterli bir ilim olarak görmediği kelâm ilmini metot yönünden eleştiriye tabi tutanlar arasındadır. Ona göre kelâm âlimleri genellikle karşıtlarının birbiriyle çelişen sözlerini ortaya çıkarma ve doğru kabul ettikleri öncüllerinin (müsellemât) zorunlu mantıksal sonuçlarını eleştirmekle meşgul olmuşlardır. Ancak Gazzâlî'ye göre kelâmcıların bu metodunun zorunlu bilgiden başka bir bilgiyi kabul etmeyenlere faydası son derece azdır. Bu sebeple de kelâm ilminin derdine çare olmadığı ve kendisi için yeterli gelmediğini ifade etmektedir.<sup>40</sup>

Fahreddin er-Razî'nin de Eş'arî kelâmına yönelik birçok eleştirisi bulunmaktadır. Bunlar arasında hudûs delili, Allah'ın havâdise mahal olması ve rü'yetullah konuları diğerlerine nazaran öne çıkmaktadır. Örneğin ona göre hudûs delili, yalnız başına âlemi yoktan var eden, ezeli varlık olmak bakımından tek olan ve kadîm olan Allah'ın varlığını ispat etmekte yetersizdir.<sup>41</sup> Bunun dışında Razî'nin, kelâmcıların ve filozofların kelâm ilmini

<sup>38</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, haz. Muhammed Abid el-Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 103; Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodik Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, 6/2 (Temmuz 2008), 69-70-71.

<sup>39</sup> Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 7-8.

<sup>40</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi [Emin Yayınları], 2015), 11-12.

<sup>41</sup> Veysel Kaya, "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2005), 249-250.

metot açısından farklı yönlerde eleştirileri bulunmaktadır. Ancak bunların burada işlenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacağından bu kadarıyla iktifa edilmektedir.

#### 2.1.4. Kelâmın Gönül Boyutunu İhmal Ettiği Eleştirisi

Bu eleştiri daha çok Sufiler tarafından kelâm ilmine yöneltilmiştir. İnanç konularını aklın ve naklin verileriyle ispat etmeye çalışan kelâm ilmi, insanın duygusal yapısını yani gönül boyutunu dikkate almaması yönüyle eleştirilmiştir. Bu yöndeki eleştirilere göre imanın nazarî ve amelî yönü ön plâna çıkarılmış ancak imanın kalple bağlantısı ve duygusal tarafı ihmal edilmiştir.<sup>42</sup> Kelâm ilminin metoduna dair bu yönden eleştiriler genel olarak tasavvufçular tarafından yapılsa da filozofların ve batılı teologların da bu yönde eleştirileri bulunmaktadır.<sup>43</sup>

#### 2.2. Muhteva ve Araştırma Problemleri Yönünden Eleştiriler

Kelâm ilmine yöneltilen eleştirilerden bir diğeri ise onun muhtevasına yönelik eleştirilerdir. Öncelikle bu ilim dalının muhtevası İslâm düşünce tarihinin gelişmesine bağlı olarak gelişim ve değişiklik göstermiştir. Bu bağlamda kelâm ilminin muhtevasını mütekaddimîn dönemi kelâmcıları “Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri” olarak görmüştür. Daha sonra felsefenin İslâm dünyasında yayılması ve Gazzâlî ile birlikte bu ilim dalının muhtevası “mevcud (varlık)” olmuştur. Gazzâlî sonrası müteahhirîn döneminde ise bu muhteva dini esaslara uzaktan veya yakından ilişkisi bulunması şartıyla varlığın ötesinde bilinen her şeyi kapsamış ve “ma’lûm” olarak ifade edilmiştir.<sup>44</sup>

Bu bağlamda içerik ve konuları yönünden eleştiriler daha çok kelâmın Hz. Peygamber ve sahabilerinin tartışmadığı bir takım meselelerin kelâmcılar tarafından tartışılması ve kelâmın bunları araştırma problemleri olarak kabul etmesidir. Buna kader, Kur’an’ın yaratılmışlığı, ilahi sıfatlar vb. konular örnek verilebilir. Bu da daha çok selef âlimleri ile Selefiler tarafından ileri sürülen eleştirilerdir.

Selefiler, inanç konularında sonradan tartışma konusu olarak ortaya çıkan meseleleri genel olarak bid’at olarak görmüş, bu konuları tartışanlara

<sup>42</sup> Ramazan Biçer, “Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmi Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 61.

<sup>43</sup> Biçer, “Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmi Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği”, 57.

<sup>44</sup> A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 372-373.



ehlü'l-hevâ adını vermişlerdir. Selefilerin ehlü'l-hevâ olarak gördüğü kişi ve gruplar, aynı zamanda Ehl-i Sünnetin merkezi görüşünden ayrılanlar şeklinde ifade edilmiştir. Selefilerin inanç konularında bid'ata yol açtığındüşündüğü, bu sebeple de uyarıp reddettiği grupların başında kelâmcılar gelmektedir. Onların kelâm ilmine dâhil ettiği mezhepler başlangıçta Mu'tezile, Cehmiyye ve Rafiziler iken zamanla Küllâbiyye ve onun devamı niteliğinde olan Ehl-i sünnet kelâm ekolleri de bu mezhepler arasına girmiştir.<sup>45</sup>

İbn Batta (ö. 387/997), Mu'tezile ile başlayan kelâm mensuplarının sadece Kur'an ile yetinip sünnete başvurmamalarına karşı çıkmış, bu durumun İslâm'ı belirsiz ve teorik bir sistem haline getireceğini ifade etmiştir. Bununla beraber o, kelâmcıların felsefî meseleleri dinî esaslar haline getirdiklerini ve bu konularda ayrılığa düştüklerini, bu durumlarıyla da dinde problem çıkardıklarını belirtmiştir. Aynı şekilde Celaleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) de kelâmcıların, Kur'an ve sünnette yer almayan konuları tartıştıklarını ve böylece bid'at çıkartıp itikada zarar verdiklerini belirtmektedir.<sup>46</sup>

Selefiyye, kelâm ilminde tartışılan konuların dinden olmadığını, aksine Hz. Peygamber'in emrettiği ve teşvik ettiği meselelerin dinden olduğunu belirterek bu ilim dalınının dinden olmayan konuları ele aldığını söyleyerek eleştiriye tabi tutmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kader hakkında konuşmaktan menetmesine rağmen kelâmcıların bu meseleyi tartışmasını örnek göstermiştir.<sup>47</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), kelâm ilmine dair eleştirilere *İstihsanü'l-Havz fî-İlmi'l-Kelâm* adlı risalesinde değinmektedir. Bu eserde öncelikle kelâma yönelik eleştiriler -daha ziyade muhtevasına yönelik- daha sonra da müellifin bu eleştirilere cevapları yer almaktadır. Bu açıdan eserin eleştiriler kısmında, Hz. Peygamber'in dini konularda yeterli miktarda açıklama yaptığını ve ihtiyaç duyulan her şeyi söyledikten sonra vefat ettiği belirtilerek kelâm ilminin işlediği konuların bid'at olduğu söylenmektedir. Hz. Peygamber dinî konularda Müslümanları Allah'a yakınlaştıracak ve O'nun azabından uzaklaştıracak her meselede kendinden sonra hiç kimseye söyleyecek söz bırakmamıştır. Bu sebeple dinî konularda yeni meseleler açmak bid'at, bunları araştırmak ise dalâlettir. Eş'arî, bu eleştirilere yanıt

<sup>45</sup> Abdurrahman b. Salih el-Mahmud, *Mevkıfû İbn Teymiyye mine'l-Eş'arî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995), 1/469-471.

<sup>46</sup> Özervarlı, "Zemmü'l-Kelâm", 44/240-242.

<sup>47</sup> Bulut, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", 293.

olarak Hz. Peygamber'in bu meselelerde konuşan herkesi bid'atçı ve sapkın olarak değerlendirmedeğini belirtmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber böylesi kişilerin sapkın olarak nitelenmesini de emretmemiştir. Nasıl ki kelâm ilmini Hz. Peygamber'in söylemediği şey üzerinden eleştiriyorlarsa bu duruma kendileri de düşmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in dalâletle itham etmediği bir kişiyi dalâletle suçlamanız ve bunları söylemeniz sizin bakış açınıza göre bid'atçı ve sapkın olmanızı gerektirir.<sup>48</sup>

### 3. Seyyid Kutub'un Kelâma Yaklaşımı ve Eleştirisi

#### 3.1. Seyyid Kutub'a Göre Kelâm İlmi

Kelâmın ne olduğuna dair Seyyid Kutub'un yaklaşımı ile kelâmın ortaya çıkış sebeplerine dair görüşleri onun kelâma bakışı açısından önem teşkil etmektedir.

Seyyid Kutub, kelim ilminin ortaya çıkmasını birtakım tarihi sebeplere bağlamaktadır. Ona göre, İslâm devletinin alanının genişlemesi sonucu cihadın durması ve insanların rahat ve maddiyata yönelmesi bu ilmin ortaya çıkmasında etkilidir. Aynı zamanda belirli siyasi sorunlar, fikri açıdan görüş farklılıklarını ortaya çıkarmıştır. Bu farklı fikirlere sahip olanlar zamanla Kur'an ve sünnetten kendilerine te'vil yoluyla dayanak bulmaya çalışmışlardır. Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki anlaşmazlık sonucunda ortaya çıkan Şia mezhebi, daha sonra bazıları mutedil, bazıları da aşırı Şiiler olmak üzere farklı farklı mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yine bu konuda Hariciler de kendine özgü görüş ve düşünceler, günahlar, tekfir ve benzeri konulardaki yaklaşımlarıyla sivrilerek ortaya çıkmıştır. Bu olaylardan daha sonraları ise Abbasi halifelerinin, Yunan felsefesine dair eserlerin tercüme edilmesini sağlaması yine bu ilmin ortaya çıkmasının sebeplerindedir. Müslüman âlimlerden bir grup, çeşitli inançlarla karşılıklı etkileşimin etkilerine karşı durmanın zorunlu olduğunu, olası sapmaya karşı birtakım reddiyelerle, açıklamalarla ve tartışmalarla karşılık vermenin kaçınılmaz olduğunu düşünmüştür. Söz konusu bu açıklama ve tartışmalar genel olarak, Yüce Allah'ın zatı ve sıfatları, insanın iman ve amelinin karşılığı, kaza ve kader, masiyet ve tövbe gibi konular üzerine kurulmuştur. Bu tartışmalar sonucunda ise Hâricilik, Şia, Mürcie, Kaderiyye, Cebriyye, Sünniyye ve Mu'tezile gibi birtakım isimler altında değişik fırkalar ortaya çıkmıştır.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İstihsanü'l-Havz fi-İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: y.y.,1952), 88.

<sup>49</sup> Muhammed Berekât, *Seyyid Kutub İslâmî Çalışma Metodu*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Risale Yayınları, 2018), 168-169.

Seyyid Kutub'a göre bu İslâm âlimleri, İslâm'ı sapık fikirlere karşı korumak ve böylesi fikirleri yok edebilmek gayesiyle Allah'ın zatına ve sıfatlarına dair birtakım izah yöntemleri, akıl yürütme ve cedel biçimleri geliştirilmesine kanaat getirmişlerdir. Kaza-kader, amel, mükâfat-ceza, günah-tövbe gibi birçok konunun yeni baştan ele alınmasına ve değerlendirmeye tabi tutulup açıklamalar getirilmesine karar vermişlerdir. Böylece onlar, metafizik konularla uğraşan ve Aristo mantığına dayanan bir bilim dalı ortaya çıkarıp bu ilim dalına da kelâm adını vermişlerdir. İslâm düşüncesi böylelikle beşerin tüm mevcudiyetine hitap eden, arzu ve ihtiyaçlarına cevap veren genel olarak bağımsız bir hâl almak yerine zihnî ve mantikî kuralların dar kalıpları içerisinde sıkıştırılmıştır. İslâm düşüncesinin bu durumdan kurtarılması ancak kelâm ilminin tüm konularının, tarih boyunca İslâm mezheplerinin aralarında çıkan ihtilaflar ve tartışmalar bir yana bırakılıp İslâm düşüncesinin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e dönülmesiyle gerçekleşebilir.<sup>50</sup> Seyyid Kutub'un Kur'an-ı Kerim'e dönüş yapma düşüncesi, Selefiyye'nin kelâm eleştirilerinde özellikle vurgulanan bir husustur. Bu sebeple Kutub'un kelâma bakışı ve eleştirisi birçok açıdan Selefiyye'den beslenmektedir.

## 5.2. Seyyid Kutub'un Kelâm Eleştirisi

Seyyid Kutub, kelâm ilmini özellikle metodu yönüyle eleştiriye tabi tutmaktadır. Kutub'a göre kelâm ilmi, gerçek İslâmî metoda ve Kur'an metoduna son derece uzaktır. Ona göre kelâm ilminin metodu Kur'anın metodundan ziyade Aristo mantığının teolojik tartışmalarının ve felsefenin soyut kavramlarının etkisinde kalmıştır.<sup>51</sup>

Kutub, inanç ile ilgili meselelerde doğrudan Kur'an-ı Kerim'e dönüş yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in akideyi sunma metodunun diğer yöntemlere benzemediğini söylemiş, bu konularda özellikle kelâmcılardan farklı bir yol izlediğini açıklamıştır.<sup>52</sup>

Seyyid Kutub, bazı İslâm âlimlerinin, İslâm inancına dair meseleleri felsefî bir forma dökerek ele aldıklarını ifade eder ve onları şu şekilde eleştirir:

“Müslüman düşünürler arasında Grek felsefesine, özellikle de Aristo veya onların adlandırdıkları şekilde Muallim-i Evvel

<sup>50</sup> Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi I*, çev. H. Fehmi Ulus (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 15-16-17.

<sup>51</sup> Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi I*, 118.

<sup>52</sup> Berekât, *Seyyid Kutub İslâmî Çalışma Metodu*, 167.

felsefesinin açıklamalarına bağlı bir kesim ortaya çıktı. Bunlar aynı zamanda Lâhûtî metafizik bahislerine de bağlanmış idiler. İslâm düşüncesinin olgunlaşması ve kemale ermesi veya en muazzam şeklini almasının ancak bu kılığı yani felsefe kılığını giymesi ve bu konuda eserler vermesi ile mümkün olabileceğini sandılar. Grek felsefesi gibi bir İslâm felsefesi ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu bakımdan da Aristo mantığı üzerinde kurulu ve lâhûtî araştırma şekillerine uygun kelâm ilmini ortaya çıkarmaya çalıştılar. İslâmî düşünüşü, bağımsız ve kendi yapısına uygun insan yapısının tümünü bütün esas ve güçleriyle ele alıp, ona seslenen külli tabiatına uygun bir şekilde ele almak ve yalnızca insan düşüncesine zihnî mantık formunda dökülmüş soğuk bir seslenişle seslenmeyen, bağımsız ve kendine has forma dökülecek yerde; bunlar İslâmî düşünüşü dökmek üzere iğreti bir felsefe formu aldıkları gibi, bizzat felsefî birtakım düşünüşleri de iğreti olarak aldılar ve bunlarla İslâmî düşünüşün arasında uyum sağlamaya çalıştılar. Terimlere gelince, bunların tümü neredeyse ödünç alınmış gibidir.”<sup>53</sup>

Seyyid Kutub, kelâm ilminin ortaya çıkma sebepleri arasında Yunan felsefesine dair eserlerin tercüme edilmesini de zikretmektedir.<sup>54</sup> Bununla beraber Kutub’a göre İslâm’ın genel düşüncesi mantığa ve felsefî nazariyeye bağlı değildir. Kutub için İslâm’ın genel düşünce yapısı felsefenin aklı nazariyesinden farklı olup her konuyu da zihnî mantığa bırakmamaktadır. Ona göre İslâm’ın umumi görüşünün Yunan medeniyetinden bugüne kadar bütün batı felsefelerindeki genel fikirlerin tabiatından ayrı, bunlarla hiçbir alâka ve benzeri olmayan bir yapısı vardır.<sup>55</sup> Onun kelâm ilmine dair bu yaklaşımı bu ilim dalının Kur’an ve sünnette yer almayan konuları işlemesine yönelik eleştirilerle benzerlik arz etmektedir. Ayrıca Kutub’un bu yaklaşımı, kelâm ilminin felsefî yöntemi benimsediğine dair Selefilerin yaptığı eleştirileri de anımsatmaktadır.

Kutub’a göre İslâm inancı, kendine özgü bir üslûba sahiptir, bu üslûbun dışına çıkmak onun ilhamını ortadan kaldırır:

“Mutlak olarak akide ve özel olarak da İslâm akidesi, özel üslûbu ile insanın bütün varlığına seslenir. Bu üslûbun ayırıcı özelliği canlılıktır, etkileyici olmaktır, doğrudan temasa geçmektir ve ilham

<sup>53</sup> Berekât, *Seyyid Kutub İslâmî Çalışma Metodu*, 169-170.

<sup>54</sup> Berekât, *Seyyid Kutub İslâmî Çalışma Metodu*, 168.

<sup>55</sup> Seyyid Kutub, *İslâm’da Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür - M. Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1968), 279-280.

verektir. Tümüyle ifadelerde müşahhaslaşamayan büyük gerçeklerin ilhamıdır bu. Ancak ifadeler onu hissettirir. Bu üslûbun ayırıcı başka bir özelliği, bütün yanlarıyla, kabiliyetleriyle ve bilgi edinme yönleriyle birlikte olmak üzere, insan yapısının tümüne seslenmesidir. İnsan yapısındaki düşünceye, sadece düşünceye seslenmekle yetinmez. Felsefenin ise ayrı bir üslûbu vardır. Çünkü felsefe, hakikati ifadenin içerisinde hapsedmeye çalışır. Onun el atmış olduğu hakikatlerin mahiyetinin ifadelere hapsedilmesinin imkânsız olması bir tarafa, bu gerçeklerin temel bazı yönleri, tabiatları gereği insan düşüncesinin faaliyet gösterdiği alandan çok daha büyüktür. Gerçek şu ki felsefe, inanç meselelerini ele almak istediği her seferinde kaçınılmaz olarak kompleksliğe, karışıklığa ve kuruluğa ulaşır. O halde akidenin, akide üslûbu ile sunulması kaçınılmazdır. Çünkü akideyi felsefe üslûbu ile sunmaya kalkışmak onu öldürür, onun nurunu ve ilhamını söndürür.”<sup>56</sup>

Seyyid Kutub'un kebir diğer eleştirisi de kelâmın muhtevasına yöneliktir. Onun bu eleştirisi de Selefiyye'nin, kelâmcıları Kur'an ve sünnette yer almayan konuları tartışmaları, bununla da bid'at çıkartıp itikada zarar verdikleri yönündeki eleştirileriyle benzerlik göstermektedir. Kutub'a göre sahabe nesli Kur'an-ı Kerim'den beslendiği için tarihte eşsiz bir nesil olma özelliğine kavuşmuştur. Ancak onlardan sonraki dönemde gelen nesillerde başka kaynaklar da işin içine girmiştir. Ona göre Grek felsefe ve mantığının, Pers mitoloji ve fikirlerinin, Yahudi el yazmalarının, Hıristiyan teolojisinin ve diğer din ve medeniyet kaynaklarının kullanılmasıyla ilk dönem neslinde bulunan saflık bozulmuştur. Kutub, bu kaynakların İslâmî ilimlerden kelâm ilmine de karıştığını belirterek bu ilim dalını eleştirmiştir.<sup>57</sup>

Seyyid Kutub, kaza ve kader, cebir ve ihtiyar, kulun kesbi ve iradesi gibi konuları tartışma konusu haline getirenleri eleştirerek, bu konularda kendi akıllarının gösterdiği doğrultuda ilerlediklerini ve hurafeler karıştırdıklarını söylemektedir. O, böyle yapanların aynı zamanda, her şeyin Allah'ın takdiriyle olabileceğini ve insanın herhangi bir yönelişinin Allah'ın yaratmış olduğu fitrat sınırında gerçekleştiğini inkâr ettiklerini düşünmektedir. Ona göre bu durum Allah'ın belirlediği neticenin gerçekleşmesini kabul etmeyip sonuç itibarıyla de bu hükümleri açıkça ifade eden Kur'an'dan kaçınmaktır. Kur'an'ın kat'i ifadelerinin gerisindeki

<sup>56</sup> Berekât, *Seyyid Kutub İslâmî Çalışma Metodu*, 171-172.

<sup>57</sup> Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Murat Hazine (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 17-18; Fatma Pınar, *Seyyid Kutub'un İtikadî Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 18.

tartışmalar ise, gereksiz ve boş bir münakaşadan başka bir şey değildir.<sup>58</sup> İnanç konularında aklın insanın kendi isteği doğrultusunda keyfilikten uzak olduğunu düşünen Kutub'a göre: "Allah, insan aklını birtakım işaretler aracılığıyla keyfilikten, sübjektif davranışlardan, şaşkınlıktan, basitlik ve çöküntüden koruyarak, sapmasını önleyecek, ona istikamet verecek düzeni ihdas etmiş, dalâlete düşmemesi için yol göstermiş ve insan aklının hem özgürlüğünü hem de hedefini temin etmiştir."<sup>59</sup>

Netice itibariyle Seyyid Kutub'un kelâm eleştirisi bu ilim dalının metot ve muhtevasına yönelik olsa da yukarıda da görüldüğü üzere bilhassa kelâm ilmine yönelik yöntemsel bir eleştiri olarak ön plâna çıkmaktadır. Kutub, İslâm inancının kendine has bir üslûbu olduğunu düşünmekte, onun felsefî kalıplara dâhil edilmesini kat'i bir şekilde reddetmektedir. Aynı zamanda Kutub, kelâmcıların metodunun ikna metodu olmayıp cedel metodu olduğunu söylemiş ve bunun Müslümanlara herhangi bir fayda sağlamadığını düşünmüştür. Kutub, bu eleştirisiyle de filozofların ve kelâmcıların kelâm ilminin metoduna yönelik eleştirilerine yaklaşmaktadır. Dolayısıyla onun eleştirilerinin hem Selefîye'nin hem de kelâmcı ve filozofların eleştirilerinden beslendiği anlaşılmaktadır.

### Sonuç

İslâm düşüncesinde tarihsel süreç içerisinde kelâm ilmine yönelik farklı açılardan ve farklı kesimlerden eleştiriler yöneltilmiştir. Kelâm ilmi, İslâm inancına dair meselelerde genel itibariyle nakli merkeze alarak akli deliller kullanmıştır. Bununla beraber kelâm ilmi inanca dair konularda süreç içerisinde farklı metotlar da kullanmıştır. Aynı zamanda bu ilim dalı farklı medeniyetlerle etkileşim sonucunda muhtevasını da genişletmiştir. Bütün bu süreç içerisinde kelâm ilminin kullandığı yöntem kimi zaman yetersiz bulunmuş kimi zaman da felsefenin metodunu kullanması yönüyle eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu ilim dalının muhtevasına yönelik eleştiriler de Kur'an ve sünnette olmayan konuları işleyerek bid'at çıkarması yönünde öne çıkmaktadır.

Seyyid Kutub'un kelâm ilmine yaklaşımı ise onun genel olarak düşünce yapısının bir sonucudur. Seyyid Kutub, mücadeleci ve aksiyoner bir kişiliğe sahip olması sebebiyle kelâm ilmini de bu çerçevede ele almıştır.

<sup>58</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. Hakkı Şengüler - Bekir Karlığa - M. Emin Saraç (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984), 5/149.

<sup>59</sup> Seyyid Kutub, "İstikbâl Bu Dinindir", çev. Ali Arslan, *İslâm'ın Dünya Görüşü* (İstanbul: Arslan Yayınları, 1993), 348.

Nitekim Seyyid Kutub'un böyle bir kişiliğe sahip olması, onun inanç konularını teorik boyuttan ziyade pratik açıdan ele almasını sağlamıştır.

Seyyid Kutub, kelâm ilminin yöntemini bütünüyle reddetmemekle beraber kelâm ilmini metot ve muhteva açısından eleştiriye tabi tutmuştur. Kelâm ilmine dair eleştirileri ise metot ve muhtevasına yönelik olsa da temel itibarıyla bu ilim dalının yöntemine dair tenkitlerdir. Kutub, İslâm akidesini ilgilendiren konuları felsefi yöntemlerle incelemenin son derece hatalı olduğunu ve bunun bir fayda sağlamayacağını ifade etmektedir. Ona göre inanç konuları Kur'an-ı Kerim'in kendine has yöntemi ile izah edilmelidir. Kur'an'ın bu konulara dair kesin ifadelerinin dışındaki tartışmaları ise boş ve gereksiz bulmaktadır. Kutub'un kelâm ilmine yönelik bu yaklaşımı, daha çok orta selefi bir yapıya sahiptir ki bu İhvân-ı Müslimîn mensuplarının itikadi alandaki temel görüşlerine yansımıştır.

Kelâm ilminde akli kullanmak, bilgi edinme yollarının başında gelmektedir. Ancak kelâmcıların bu akli kullanma yöntemleri, nas merkezli olduğu için, filozoflarınkinden farklıdır. Böyle bir akli kullanmak da Kur'an buyruklarında çok sayıdaki ayetle önerilmektedir. Seyyid Kutub'un eleştirilerinin en önemli hedefi kelâmın memzuc döneminde felsefeye iyice yakınlaşmasıdır. Kelâm'ın bu dönemde felsefeye yakınlaşması ve felsefenin bazı kavram ve yöntemlerini kullanması kelâmcıların temel iddialarından vazgeçtikleri anlamına gelmemektedir. Bunun kelâm için eleştirilecek bir husus mu olduğu yoksa gerçekte kelâmın yeni bir evrede gelişerek ilerlediği anlamına mı geldiği ayrı bir araştırmanın konusudur.

Kelâm ilminin temel ilkeleri belirgin ve aynı olmakla birlikte, zaman, zemin, muhatap ve kitleye göre metodu değişebilmektedir. Bu nedenle çağların ihtiyaçlarına göre kelâmcılar, insanların dini aydınlanma gereksinimlerini karşılamaya çalışmışlardır. Öte yandan da İslâm'a yönelik saldırılara da cevap vermişlerdir. Bu haliyle kelâm ilmi, statik bir disiplin olmaktan uzak kalıp dinamik yapısını sürekli olarak korumuştur.

**KAYNAKÇA**

- Akkuş, Süleyman. "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", *Usûl İslam Araştırmaları* 8/8 (Aralık 2007), 109-138.
- Aksakal, Cihangir B. "Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler". *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 2/3 (Mayıs 2015), 65-81.
- Altun, Fatmanur. *Seyyid Kutub*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 6. Basım, 2015.
- Berekât, Muhammed. *Seyyid Kutub İslâmî Çalışma Metodu*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Risale Yayınları, 2018.
- Biçer, Ramazan. "Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelami Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği". *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 57-76.
- Bulut, Zübeyir. "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", *Tarih ve Günümüzde Seleflik Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas. 283-340. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Büyükkara, M. Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *İstihsanü'l-Havz fî-İlmi'l-Kelâm* Beyrut: y.y., 1952.
- Erdoğan, Ziya. "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: El-Fıkhu'l-ekber ile el-Akidetu't-Tahaviyye Örneği". *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 295-310.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek Bursa: Bursa Akademi (Emin Yayınları), 2. Basım, 2015.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/ 64-68. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Herevî, Abdullah el-. *Zemmü'l-keâm ve ehlih*. thk. Ebu Cabir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ'i'l-Eseriyye, 1998.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2014.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *El-Keşf an Menahici'l-Edille fî Akaidi'l-Mille*. haz. Muhammed Abid el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Halîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. 37 Cilt. Medine: Suûdî Arabistan İslâmî İşler Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Kaya, Veysel. "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2005), 247-257.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 26. Basım, 2016.
- Kurt, Fatih. "Dini İstismar Eden Örgütlerin Şiddet ve Terör Konusundaki Teolojik Gerekçeleri", *Usûl Dergisi* 31 (2019), 77-98.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. M. Emin Saraç - İ. Hakkı Güler - Bekir Karlığa. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984.
- Kutub, Seyyid. *İslâm Düşüncesi I*. Çev. H. Fehmi Ulus. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.



- Kutub, Seyyid. *İslâm'da Sosyal Adalet*. çev. Yaşar Tunagür - M. Adnan Mansur. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 3. Basım, 1968.
- Kutub, Seyyid. "İstikbâl Bu Dinindir". çev. Ali Arslan. *İslâm'ın Dünya Görüşü (Derleme)*. 277-357. İstanbul: Arslan Yayınları, 4. Basım, 1993.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. çev. Murat Hazine. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Mahmud, Abdurrahman b. Salih el-. *Mevkifü İbn Teymiyye mine'l-Eş'arî*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- Özbadem, Ferhat. *Seyyid Kutub*. İstanbul: Sude Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Özdemir, Metin. "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodik Eleştirisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADEP)* 6/2 (Temmuz 2008), 69-92.
- Özervarlı, M. Sait. "Zemmü'l-Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/240-242. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Pınar, Fatma. *Seyyid Kutub'un İtikadî Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sarmış, İbrahim. *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Seyyid Kutub Hayatı Fikirleri Eserleri*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1980.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 25, Sayı: 43, Ocak-Haziran 2020

**KUR'ÂN'IN SELEFÎ YORUMU: ŞEVKÂNÎ'NİN TEFSİR YÖNTEMİ**

(Kitap Değerlendirmesi)

**Değerlendirilen Kitap:**

Bıyıkoğlu, Yakup. *Kur'ân'ın Selefî Yorumu: Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi*. İstanbul: İz Yayınları, 2015. (414 sayfa)

**Değerlendirmeyi Yapan**

**Arş. Gör. Soner AKSOY**

snraksoytrbzn@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3178-7937

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Sakarya/Türkiye

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 29 Mart 2020 / 29 March 2020
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 14 Haziran 2020 / 14 June 2020
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 15 Haziran 2020 / 15 June 2020
<b>Sayı – Issue</b>	: 43
<b>Sayfa / Pages</b>	: 331-337

İlahî iradenin tarihe beyânî bir müdahalesi olan Kur'an, belli bir referans çevresinden hareketle bütün insanlığa mesajını iletmiştir. Zira içinde bulunmuş olduğumuz varlık dünyası açısından bakıldığında iletişimde, anlamı mümkün kılan ortak bir referans çevresinin olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. İnsanın varoluşsal özellikleri ve sınırlılıkları dikkate alındığında bu referans çevresi dil ve tarihtir. Dolayısıyla insanın varoluşsal soru ve sorunlarına cevap niteliğinde olan Kur'an'ın insan idrakiyle buluşma noktasını ve referans çevresini en genel manada dil ve tarih oluşturur. Bu bağlamda belli bir tarih ve dil kalıpları içerisinde insanlığın idrakine sunulan Kur'an'ın referans çevresinin bir parçasını oluşturan ilk muhataplar, dil ve hitap düzeyinde Kur'an'ı en doğru şekilde anlamışlardır. Bu açıdan ilk muhatapların Kur'an'la olan ilişkisi anlama ve yorumlama ilişkisinden ziyade iman ve o imanın bir eylem içerisinde kendisini dışa vurması üzerine kuruluydu. Kur'an ile muhatap arasında dilsel ve tarihsel bir boşluğun meydana gelmesiyle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bir sorun ve mesele haline dönüşmüştür. Bu noktada tâbiîn döneminden itibaren en genel anlamda Kur'an'ın dilsel ve tarihsel bağlamından hareketle anlaşılması ve yorumlanması anlamına gelen tefsir faaliyeti başlamıştır. Tarihten günümüze devam eden bu anlama ve yorumlama sürecinde çok farklı yaklaşımların ve zengin bir tefsir literatürünün ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu sürecin önemli halkalarından birisini son dönemde Şevkânî (ö. 1250/1834) tarafından kaleme alınan "Fethu'l-Kadîr" isimli tefsir eseri oluşturmaktadır. Selefi bir yaklaşıma sahip olan Şevkânî, bu tefsirinde dilsel ve tarihsel bir perspektiften hareketle rivayet-dirayet metodunu birlikte kullanarak, Kur'an tefsirine dair çok önemli bir eser kaleme almıştır. Bu bağlamda değerlendirmesini yapacağımız "Kur'an'ın Selefi Bir Yorumu Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi" adlı eser Şevkânî'nin "Fethu'l-Kadîr" isimli eserindeki tefsir yaklaşımını ve Kur'an anlayışını konu edinmektedir. Bu çalışma Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Yakup Bıyıklıoğlu tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve kitap olarak basılmıştır.

Giriş ve dört bölümden oluşan eserin giriş kısmında araştırmanın konusuna, amacına, yöntemine ve literatür bilgisine yer verilmiştir. Bu bağlamda yazar, Şevkânî'ye dair daha önce akademik düzeyde yapılan çalışmaların fıkıh, hadis ve kelam anlayışı üzerine yoğunlaştığına dikkat çekerek, çeşitli sebeplerden dolayı tefsirciliği ve tefsir metodu üzerinde durulmadığına vurgu yapmıştır (s. 18). Şevkânî'nin sahip olduğu ilmi ve fikri kimlik çerçevesinde nasıl bir tefsir yaklaşımına ve Kur'an anlayışına sahip olduğunun tespit edilmesi çalışmanın temel hedefi olarak belirlenmiştir (s.

19). Her âlimin ilmi anlayışının oluşması ve fikri kişiliğinin şekillenmesinde yaşadığı dönemin etkisi olduğunu düşünen yazar, birinci bölümde, Şevkânî'nin yaşadığı coğrafya olan Yemen'in siyasi, sosyal, ilmi ve kültürel hayatının genel tarihsel ve fikrîsel panoramasına yer vermiştir (s. 25-40). Şevkânî'nin yaşadığı bu dönemde siyasi istikrarsızlığın, çatışmaların ve fitnelerin hâkim olduğu ifade edilmiştir (s. 31). Diğer taraftan Şevkânî döneminde Yemen'de Şîî bir gurup olan Zeydiliğin hüküm sürdüğü, ayrıca râfizî, tasavvufî ve sünî muhite mensup ilim adamlarının bulunduğu zikredilerek bu gruplar arasında birtakım mücadelelerin ve çatışmaların meydana geldiğine işaret edilmiştir (s. 39). Şevkânî'nin hayatı, eserleri ve etkisi birinci bölümde ele alınan konulardan bir diğeridir. Bu kısımda sadece Şevkânî'nin eserlerine değil Şevkânî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine dair üzerine yapılmış ilmi ve akademik çalışmalara da yer verilmiştir. Kanaatimizce Şevkânî hakkında yapılan çalışmalara, bu bölümde değil giriş bölümünde literatür değerlendirmesi bağlamında verilseydi çalışmanın insicamı açısından daha doğru olurdu.

Eserin birinci bölümünde "Mücadelesi" başlığı altında Şevkânî'nin selefi düşünceye sahip olduğuna, bu uğurda bazı mücadeleler yaptığının, Zeydiliği bırakıp Sünniliği benimsediğine değinilmiştir (s. 52). Yazara göre Şevkânî İbn Teymiyye'nin etkisinde kalarak; "İctihadı Teşvik Taklidi Red", "Selefiyye Akidesine Dönüş Çağrısı", "İslam Akidesinin Bazı Yanlış Anlayışlardan Arındırılması" ilkeleri etrafında "toplumsal ıslah projesi" başlatmış ve proje kapsamında dini bir toplum inşa etmeyi hedeflemiştir (s. 52-54). Ayrıca bu bölümde Şevkânî'nin düşünce sisteminin sonraki dönemde gerek Yemen gerekse de Yemen dışındaki bölgelerdeki etkilerine temas edilmiştir. Bu çerçevede yazar Şevkânî'nin İslam dünyasında tanınmasında Sıddık Hasan Han ve Reşid Rızâ'nın ilmi faaliyetlerinin etkili olduğunu vurgulamıştır (s. 60). Bu bölüm, Yemen'de Şevkânî öncesi ve sonrası tefsir hareketleri hakkında bilgi verilerek sonlandırılmıştır. Yazarın bu bölümde Şevkânî'nin hayatı ve ilmî kişiliği etrafında zengin bir tarih ve literatür bilgisine yer vermesinin, konu üzerinde çalışacak olan diğer araştırmacılara ilmi imkan ve kolaylık sunduğunu ifade edebiliriz. Bununla birlikte araştırmacının amacı ve kapsamı dikkate alındığında, bu bölümün geniş tutulması kitabın hacminin artmasına ve okuyucunun asıl konudan kısmen de olsa uzaklaşmasına sebep olduğu söylenebilir. Bu tarih ve literatür bilgisinin giriş bölümünde daha kısa ve veciz olarak incelenmesi daha uygun olacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü "Şevkânî'nin Tefsirinin Kaynakları, Özellikleri ve Tefsir Yöntemi" başlığı taşımaktadır. Yazar bu bölümde Şevkânî tefsirinin

kaynaklarını, yöntemini, genel ve temel özelliklerini konu edinmiştir. Bu çerçevede müfessirin, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Dilbilim, Tarih gibi farklı alanlarda çok zengin bir kaynak yelpazesinden istifade ettiği belirtilmiştir (s. 71-88). Muhtasar bir çalışma olması, rivayet ve dirayet metodunu birlikte kullanması, zengin bir muhtevaya sahip olması, Zâhirî yaklaşımı esas alması Şevkânî tefsirinin başlıca özellikleri olarak sıralanmıştır (s. 90-108). Yazar ayrıca; “Farklı Görüşlere Yer Vermesi”, “Kendi Yorumunu Belirtmesi”, “İhtilaf ve İttifaklara Değinmesi”, “Görüşler Arasında Tercihle Bulunması” gibi başlıklar oluşturarak Şevkânî'nin ayetleri tefsir ederken benimsediği yaklaşımı incelemiştir (s. 108-124). Diğer taraftan Şevkânî'nin ayetleri tefsir yöntemi bağlamında; luğavî açıklamalara, kıraatlere, şiirle istişhâda, nüzul sebeplerine yer verdiği, ayetleri ayet, hadis, sahabe ve tâbiîn sözleriyle tefsir etmesi örnekler eşliğinde ele alınarak rivayet ve dirayet yöntemini birlikte kullandığı vurgulanmıştır (s. 124-169). Bu bölümde bazı üst başlıkların yeterince açık olmadığı söylenebilir. Örneğin “Ayetlerin Tefsirine Yaklaşımı” başlığı ile “Ayetleri Tefsir Yöntemi” başlığı arasındaki fark tam olarak anlaşılammamaktadır. Öyle ki “Tefsir Yöntemi” başlığı altında yazar Şevkânî'nin sûre ve ayetlerin tefsirindeki yaklaşımını ayrıntılı olarak ortaya koyacağını ifade etmiştir (s. 124). Hâlbuki bundan önce “Şevkânî'nin Ayetlerin Tefsirine Yaklaşımı” konusu ayrı bir kısım olarak incelenmiştir. Dolayısıyla burada en azından “Yöntem” ve “Yaklaşım” kavramları arasındaki anlam karmaşasının giderilmesi yararlı olacaktır. Bu noktada bir müellifin yaklaşımının, bir bütün olarak onun düşünce sistemiyle, yönteminin ise o düşünce sistemine ulaşırken izlediği ve takip ettiği yolla alakalı olduğunu belirtebiliriz. Sözgelimi Zâhirî görüşe sahip olması Şevkânî'nin yaklaşımını, ayetleri tefsir ederken kelime tahlili yapması ise yöntemini ifade eder. Yazar bu iki kavram arasındaki farka dikkat çekerek alt başlıkları buna göre şekillendirebilir. Buna göre örneğin “Zâhiri Yaklaşım” başlığını tefsirin bir özelliği olarak inceleyen yazarın, bunu “Tefsire Yaklaşımı” başlığı altında ele alması daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.

“Şevkânî'nin Kur'an Anlayışı” çalışmanın üçüncü bölümünün ana başlığını oluşturmaktadır. Bu bölümde yazar, tefsirinden hareketle Şevkânî'nin ilahi bir vahiy ve ibadet kaynağı olarak Kur'an'a bakışını, Kur'an ilimlerine yaklaşımını konu edinmiştir. Bu bağlamda ilgili ayetler çerçevesinde Şevkânî'nin vahiy yorumuna, Kur'an'ın indiriliş gayesine, hak ve muhkem oluşuna, anlaşılmasının gerekliliğine ve tevil sorununa dair görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kur'an'ın okunmasının ve dinlenmesinin, hükümleriyle amel edilmesinin, şifa ve rahmet kitabı oluşunun anlamına dair Şevkânî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Yazarın

belirttiği üzere Şevkânî bütün bu konularda farklı görüşlere yer vermekle birlikte genel manada selefi bir tutum takınmıştır (s. 169-185). Diğer taraftan Şevkânî'nin bu selefi tutumunda ve Kur'an anlayışında yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve kültürel şartlarının etkili olduğu belirtilmiştir (s. 169). Bu bölümde ayrıca Şevkânî'nin 14 Kur'an ilmine dair yaklaşımı ele alınmıştır. Bu bağlamda Mekki-Medeni ayırımına önem verdiği, muhkem-müteşâbih ve hurûf-i mukattaa konusunda selefi tutuma sahip olmakla birlikte bazı müteşâbih ayetlerin dilsel düzeyde tevîl edebileceği görüşünde olduğuna değinilmiştir (s. 196). Ayrıca Şevkânî'nin isrâiliyata karşı temkinli davrandığı, Kur'an'ın asıl vereceği mesajdan uzaklaşmaya sebep olduğundan ayet ve sûreler arasındaki münasebet meselesine önem vermediği vurgulanmıştır (s. 241). Bu bölümde işlenen meselelerin her biri ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte yazar, çalışmanın kapsamını dikkate alarak yer verdiği konuları sınırlı bir çerçevede incelemiştir. Diğer taraftan bu sınırlılık, Şevkânî'nin görüşlerinin bütüncül bir çerçevede ve analitik düzeyde ele alınmasına engel olmuştur.

Çalışmanın son bölümü ise "Şevkânî'nin Tefsir Çeşitlerine Yaklaşımı" ana başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümü kendi içerisinde Kelamî, Mezhebî, Fıkhî, Dilbilimsel, Tasavvufi ve İlmî Tefsir şeklinde altı ana başlık olarak taksim etmiştir. "Kelamî Tefsir" başlığı altında ilk olarak Şevkânî'nin müntesibi olduğu Selefilik'in tarihsel süreci, temel itikadi görüşleri ve tevîl anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Kanaatimizce selefilik ve selefilik'in Şevkânî'ye kadarki tarihsel sürecine dair bu bilgilere burada değil çalışmanın girişinde ya da birinci bölümünde yer verilseydi araştırmanın insicamı ve zihinsel teselsül açısından daha doğru olurdu. Zira Selefilik'e dair burada verilen bilgiler birinci bölümde işlenen konular gibi araştırmanın daha çok fikirselle ve tarihselle çerçevesiyle ilgilidir. Dolayısıyla Şevkânî'nin görüşlerini tespit etmeye başlamadan önce çalışmanın hemen başında müntesibi olduğu ve fikirlerinden etkilendiği Selefilik düşüncesine dair tarihsel ve fikirselle bilgi verilmesinin, yazarın yaptığı tespitlerin okuyucu tarafından daha doğru anlaşılmasına ve konumlandırılmasına imkân sağlayacağını söyleyebiliriz. Selefilik'in tarihsel sürecine ve düşünce yapısına dair bilgi verildikten sonra Şevkânî'nin selefi anlayışla ele aldığı; haberi sıfatlar, ru'yetullah, halku'l-Kur'an, insanlar ve melekler arasındaki üstünlük, peygamberler arasındaki üstünlük meselelerine dair yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu noktada Şevkânî'nin özellikle haberi sıfatlar konusunda teşekkül dönemi selefi anlayışından ziyade, dilselle düzeyde de olsa te'vîl yoluna giderek İbn Teymiyye'nin tarzını benimsediği vurgulanmıştır (s. 271).

Ayrıca kelimî konularda nassın zahirini esas alan Şevkânî'nin filozoflara ve kelimcılara karşı çıktığına vurgu yapılmıştır (s. 300).

“Mezhebî Tefsir” başlığı altında Şîa, Zemaşerî özelinde Mutezile ve otuz yaşına kadar mensubu olduğu Zeydilik mezheplerine karşı Şevkânî'nin eleştirilerine yer verilmiştir (s. 304-321). Bu bağlamda yazar özellikle inanç konularında Şevkânî'nin İbn Teymiyye etkisinde kaldığını zikretmiştir (s. 303). “Fıkhî Tefsir” başlığı altında Şevkânî'nin nas merkezli edille-i şeriyye anlayışını esas aldığına, içtihadı önem verdiğiğine, taklit ve mezheplere karşı çıktığına ve fıkhî konuları ele alış tarzına değinilmiştir (s. 321-356). Bu bağlamda yazar Şevkânî'nin sahabe icmâsı dışında icmâyî ve re'ye dayalı kıyası şer'i bir delil olarak görmediğine işaret etmiştir (s. 324, 326). “Filolojik Tefsir” başlığı altında, Şevkânî'nin tefsirinde etimolojik açıklamalara, nahiv ve irâb tahlillerine, edebî ve belağî izahlara, tefsir usulüyle ilgili umum-husus, hakikat-mecaz gibi konulara yer vermesi işlenmiştir. “Tasavvufî Tefsir” başlığı altında yazar, Şevkânî'nin işârî ve bâtinî yorumlara karşı olduğunu, bununla birlikte zühd ve takvaya dair konularda açıklamalarda bulunduğunu vurgulamıştır (s. 374). Son olarak “İlmî (Bilimsel) Tefsir” başlığı altında Şevkânî'nin yakın dönem âlimlerinden birisi olmasına rağmen bilimsel tefsir anlayışını benimsemediği, hatta bu konuda filozof ve kelimcilerin yaklaşımına karşı çıktığı ele alınmıştır (s. 386). “Sonuç” başlığı altında araştırmanın bütününe dair bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırılmıştır. Bu noktada mütevazî bir tavır takınan yazar yapmış olduğu bu çalışmanın Şevkânî'nin yorum ve düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına ve bu yöndeki çalışmaların yapılmasına katkı sağlayacağını belirtmiştir (s. 395). Ayrıca Şevkânî ile Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi âlimlerin modern Selefilik bağlamında görüşlerinin mukayese edilmesi, eserlerinin Türkçeye çevrilmesi, fıkıh ve kelam anlayışına dair yeni çalışmaların yapılması gibi ilim adamlarına ve araştırmacılara önerilerde bulunulması kayda değerdir (s. 335).

Yazarın bu çalışması, kendisinin de vurguladığı üzere Türkiye'de Şevkânî'nin Kur'an anlayışına dair doktora düzeyinde yapılan ilk çalışma vasfını taşıması açısından oldukça kıymetlidir. Bununla birlikte çalışma boyunca genel olarak betimlemeye ve tespite dayalı bir üslubun takip edildiği, Şevkânî'nin görüşlerinin ve fikirlerinin yeterince tartışılmadığı görülmektedir. Bu açıdan eserde Şevkânî'nin tefsir anlayışına ve Kur'an yorumuna dair genel bir çerçeve çizildiğini ve konuya dair daha sonra yapılacak çalışmalara bir zemin oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte çalışmanın geliştirilmesine katkı bağlamında dikkat çektiğimiz noktaların yanında diğer bir husus olarak eserin başlığı, çalışmanın içeriği

dikkate alınarak tekrar gözden geçirilebilir. Şöyle ki çalışmanın başlığında “Kur’an’ın Selefi Yorumu” vurgusunun öne çıkarılması araştırmanın konusu, kapsamı ve hedefleri ile uyum göstermemektedir. Şayet çalışmada Şevkânî’nin Kur’an ve tefsir anlayışı Selefi düşünceleri ekseninde incelenmiş olsa idi böyle bir başlık anlam kazanabilirdi. Ne var ki araştırmada bir bütün olarak Şevkânî’nin tefsir ve Kur’an anlayışı konu edinilmiştir.

Diğer bir husus olarak çalışmada geniş bir literatür bilgisine yer verilmesinin araştırmanın akışını kısmen de olsa engellediğini, ilgili kaynaklara atıflar yapılarak bu bilgilerin kısaltılabileceğini söyleyebiliriz. Ayrıca çalışmanın dördüncü bölümünde tefsir çeşitlerinin kategorilere ayrılarak Şevkânî’nin görüşlerinin incelenmesi bize göre son dönemde tefsir çeşitlerine dair yapılmış indirgemeci ve genelleyici bir yaklaşımdır. Örneğin “Mezhebî Tefsir” başlığı altında Şevkânî’nin Zeydilik, Şia ve Mutezile’ye dair tutumlarına değinilmiştir. Hâlbuki mezhebî tefsir daha çok âlimin kendi mezhebine dair yorum biçimini çağrıştırmaktadır. Kanaatimizce tefsir çeşitlerine dair yapılan bu kategori yerine buradaki başlıklar Şevkânî’nin “Kelâmî Konulara Dair Yaklaşımı”, “Mezheplere Dair Yaklaşımı”, “Fıkhî Konulara Dair Yaklaşımı”, vs. şeklinde oluşturulsaydı daha açıklayıcı ve anlaşılır olabilirdi. Bütün bunlarla birlikte ciddi bir emeğin ve ilmi mesainin hasılası olan yazarın bu çalışması, genelde akademik tefsir mirasına, özelde ise Şevkânî’nin tefsir yaklaşımının ve Kur’an yorumunun anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.



## YAYIN İLKELERİ

### Yayıncı

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şanlıurfa/Türkiye) tarafından yayımlanır.

### Kapsam

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kalam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

### Yayın Sıklığı

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergimize Haziran yayını için makale gönderimi son tarih 1 Mayıs; Aralık yayını için makale gönderimi son tarih 1 Kasım'dır. Bu tarihlerden sonra gelecek makaleler bir sonraki yayın dönemi için dikkate alınacaktır.

### Makale Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

**İsnad Atıf Sistemi Yazım Kılavuzu'**na ([www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)) uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderir. Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

### **Yayın Dili**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin* yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 - 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

### **Atıf ve Referans Sistemi**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında **İsnad Atıf Sistemi'nin** ([www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)) kullanılmasını şart koşmaktadır.

### **İntihal Tespit Politikası**

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

### **Açık Erişim Politikası**

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

### **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

### **Telif Hakkı**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

### **Makale Kabul**

Yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar, öz ve kaynakça dâhil 700 kelimedenden az, 8500 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Buna grafik, tablo ve resimler de dâhildir.) Ancak bu konudaki nihai karar Yayın Kuruluna aittir. Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/4'ünü geçmemelidir.

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne* gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde* yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.