

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

15. ve 16.
Sayı/Issue

e-ISSN: 2 6 0 2 - 3 2 5 3

Kasım 2024
November



akademik-us

E-ISSN: 2602-3253

Akademik-Us | Akademik-Us

Sayı - Issue 15-16 | Yıl-Year 2024

Dergi Hakkında

| | |
|----------------------|--|
| Dergi Adı | AKADEMİK-US |
| Diğer Adı (Çevirisi) | AKADEMIK-US |
| e-ISSN | 2602-3253 |
| Yayın Aralığı | Yılda 2 Sayı (Mayıs & Kasım) |
| Dergi Web Sitesi | https://dergipark.org.tr/en/pub/akademikus |
| Yayına Başlangıç | 2017 |
| Baş Editör | Dr. Kerime Cesur |
| Yayıncı | Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Yayımlandığı Ülke | Türkiye |
| Yayın Modeli | Açık Erişim |
| Yayın İçeriği | Akademik-Us, Dinî Araştırmalar adı altında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmaları kapsar. |
| Okur Kitlesi | Akademik-Us Dergisi'nin hedef kitlesi, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. |
| Yayın Dili | Türkçe- İngilizce- Arapça |
| | Akademik-Us, Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, |

Hakkında

eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır. Akademik-Us, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Akademik-Us dergisinin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. Akademik-Us, Mayıs ve Kasım aylarının son gününde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Akademik-Us, 2017 yılında yayın hayatına başlamış ve Artvin Çoruh Üniversitesi altında yayımlanmaya devam etmektedir. Akademik-Us dergisine gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilmekte ve benzerlik oranının %20'yi geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

Ücret Politikası

Akademik-Us dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Akademik-Us dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.

Arşiv Politikası

1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayımlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| Hakemlik Türü | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| İncelemede Geçen Süre | Ortalama 3 ay |
| İntihal Kontrolü | iThenticate, İntihal.net |

Yayın ve Danışman Kurulu | Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. Rifat ATAY

Akdeniz University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Antalya, Türkiye
rifatay@akdeniz.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8715-3023
ROR ID: 01m59r132

Prof. Dr. Hasan AYIK

Ankara Hacı Bayram Veli University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
Ankara, Türkiye
hasan.ayik@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1639-8052
ROR ID: 05mskc574

Prof. Dr. Nebi Gümüş

Recep Tayyip Erdoğan University | Faculty
of Divinity, Department of History and
Arts of Islam, Rize, Türkiye
nebi.gumus@erdogan.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9913-783X
ROR ID: 0468j1635

Prof. Dr. İhsan Arslan

Ondokuz Mayıs University | Faculty of
Humanities and Social Sciences
Department of History and Arts of Islam
Samsun, Türkiye
ihsan.arslan@omu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4790-0711
ROR ID: 028k5qw24

Prof. Dr. Ziya Şen

Artvin Çoruh University | Faculty of
Divinity, Department of Basic Islamic
Studies, Artvin, Türkiye
ziya30@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5020-8948
ROR ID: 02wcpmn42

Prof. Dr. Namık Kemal Okumuş

Eskişehir Osmangazi University | Faculty of
Divinity, Department of Basic Islamic
Studies, Eskişehir, Türkiye
namikkemal.okumus@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8573-4828
ROR ID: 01dzjez04

Assoc. Prof. Dr. Yakup Bıyıkoğlu

Tekirdağ Namık Kemal University | Faculty
of Divinity Department of Basic Islamic
Studies, Tekirdağ, Türkiye
namikkemal.okumus@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0759-8634
ROR ID: 01a0mk874

Assoc. Prof. Dr. Mehdi Cengiz

İstanbul Medeniyet University | Faculty of
Divinity, Department of Basic Islamic
Studies, İstanbul, Türkiye
mehdi.cengiz@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7593-1801
ROR ID: 05j1qpr59

Asst. Prof. Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Studies Ankara, Türkiye
abdillahdemir@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7825-6573
ROR ID: 05ryemn72

Editörler | Editorial Board

Baş Editör | Editor in Chief

Asst. Prof. Dr. Kerime Cesur
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
kerime.cesur@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7357-4852
ROR ID: 02wcpmn42

Editör Yard. | Asst. Editor

Asst. Prof. Dr. Ayşegül Toprak Şahin
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
aysegulltoprak90@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5569-7779
ROR ID: 02wcpmn42

Editör Yard. | Asst. Editor

Asst. Prof. Dr. Halil Arslan
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
halil.arslan@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0196-2020
ROR ID: 02wcpmn42

Editör Yard. | Asst. Editor

Asst. Prof. Dr. Sema Nur Uzun
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
semanurzn@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0866-3768
ROR ID: 02wcpmn42

Dil Editörleri | Language Editor

İngilizce | English

Asst. Prof. Dr. Tuğba Taşdemir
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
t.c55@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7625-0020
ROR ID: 02wcpmn42

Arapça | Arabic

Asst. Prof. Dr. Mustafa Albakour
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
m.albakour1977@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9135-3511
ROR ID: 02wcpmn42

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı

Scope: Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr. İsmail Bayer
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
ismailbayeri@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6776-5540
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi

Scope: Reading the Qur'an and the Science of Recitation

Asst. Prof. Dr. Mustafa Hatipoğlu
Ordu University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Ordu, Türkiye
meynir63@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-1891-4866
ROR ID: 04r0hn449

Kapsam: Tefsir

Scope: Construction

Asst. Prof. Dr. Resul Ertuğrul
Bayburt University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Bayburt, Türkiye
ertugrul74@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9458-2544
ROR ID: 050ed7z50

Kapsam: Tasavvuf

Scope: Islamic Mysticism

Asst. Prof. Dr. Tuğba Görgün
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
tugbagorgun@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2374-6855
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Scope: The History of Kalam and Islamic Sects

Assoc. Prof. Dr. Osman Demirci
Trabzon University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Trabzon, Türkiye
osman.demir@windowslive.com
ORCID: 0000-0002-0620-6670
ROR ID: 04mmwq306

Kapsam: Hadis

Scope: Hadith

Asst. Prof. Dr. İsmail Kurt
Mustafa Kemal University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Hatay, Türkiye
ismail.kurt@mku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9873-9369
ROR ID: 056hgc41

Kapsam: İslam Hukuku

Scope: Islam law

Asst. Prof. Dr. Emine Arslan
Kırklareli University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Kırklareli, Türkiye
emine.arslan@klu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3873-3475
ROR ID: 00jb0e673

Kapsam: Din Sosyolojisi

Scope: Sociology of Religion

Asst. Prof. Dr. Bekir Şahin
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
bekirshahin06@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9163-4508
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: İslam Felsefesi

Scope: Islamic Philosophy

Asst. Prof. Dr. İzzet Gülaçar
Muş Alparslan University | Faculty of Islamic
Sciences
Department of Philosophy and Religion
Muş, Türkiye
izzetgulacar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9262-1423
ROR ID: 009axq942

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Religious Education

Asst. Prof. Dr. Osman Taşkın
Trabzon University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Trabzon, türkiye
osman.taskin@trabzon.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3962-936X
ROR ID: 04mmwq306

Kapsam: İslam Tarihi

Scope: Islamic History

Prof. Dr. Halide Aslan
Ankara University | Faculty of Divinity
Department of History and Arts of Islam
Ankara, Türkiye
haslan@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3143-1490
ROR ID: 01wntqw50

Kapsam: Mezhepler Tarihi

Scope: History of Sects

Asst. Prof. Dr. Aydın Bayram
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
aydinbayram@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1620-9859
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Dinler Tarihi

Scope: History of Religions

Asst. Prof. Dr. Sema Nur Uzun
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
semanurzn@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0866-3768
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Din Psikolojisi

Scope: Psychology of Religion

Asst. Prof. Dr. Tuğba Taşdemir
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
t.c55@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7625-0020
ROR ID: 02wcpmn42

**Kapsam: Osmanlı Türkçesi ve Türk İslam
Edebiyatı**

**Scope: Ottoman Turkish and Turkish-
Islamic Literature**

Asst. Prof. Dr. Bilge İlhan Toker
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of History and Arts of Islam
Artvin, Türkiye
bilgeilhan@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4328-6059
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Farsça

Scope: Persian

Assoc. Prof. Dr. Musa Balci
Ankara Hacı Bayram Veli University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of History and Arts of Islam
Ankara, Türkiye
musa.balci@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9595-6506
ROR ID: 05mskc574

Kapsam: Din Felsefesi

Scope: Philosophy of Religion

Assoc. Prof. Dr. Semra Tüfenkçi
Balıkesir University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Balıkesir, Türkiye
semratufenkci@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0727-3699
ROR ID: 02tv7db43

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Asst. Prof. Dr. Ayşegül Toprak Şahin
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
aysegulltoprak90@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5569-7779
ROR ID: 02wcpmn42

**İndeks /İstatistik ve Medya Editörü | Index
/Statistics and Media Editor**

Asst. Prof. Dr. Sümeýra Nalbant
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
sumeyranalbant@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1406-8607
ROR ID: 02wcpmn42

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili | Editorial Contact

Ad Soyad: Dr. Kerime Cesur

ORCID: 0000-0002-7357-4852

E-posta: kerime.cesur@artvin.edu.tr

Telefon: 0466 215 10 77

Adres: Artvin Çoruh University Faculty of Islamic Sciences

Hopa

Şehir: Artvin

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 08600

Etik Editörü | Ethical Editor

Dr. Mustafa Çetin

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity

Department of Philosophy and Religious Studies

mustafa.cetin@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2519-7394

ROR ID: 02wcpmn42

Yayınevi

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ROR ID: 02wcpmn42

ISNI: 0000 0004 0399 2818

Crossref: 501100020561

E-posta: ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr

Telefon: +90 466 215 1077-6248

Adres: Artvin Çoruh Üniversitesi, Hopa Yerleşkesi, İlahiyat Fakültesi, Sundura Mahallesi, Hopa

Şehir: Artvin

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 08600

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

akademik-us

E - I S S N : 2 6 0 2 - 3 2 5 3

Akademik-Us Dergisi | Journal of Akademik-Us

Sayı - Issue 15-16 | Yıl-Year 2024

İçindekiler | Contents

| | |
|---|----------|
| Editörden From the Editor | XII-XIII |
| Araştırma Makaleleri Research Articles | |
| Muhammet Yılmaz- Ali Kumaş-Kerim Özmen Tefsir ve Fıkıh Kaynaklarında Sigaranın Hükmüne Dair Yaklaşımlar <i>Approaches to the Smoking in Tafsir and Fiqh Sources</i> | 1-33 |
| Sümeyye Birinci-Süleyman Turan Kişisel Gelişim Kurslarından Seks Tarikatına Uzanan Yolculuk: Vaatleri, Sırları Ve Yalanlarıyla "NXIVM" <i>From Personal Development Courses To A Sex Cult: "NXIVM" With Promises, Secrets And Lies</i> | 34-59 |

| | |
|--|----------------|
| Abdullah Aygün Tâbiîn Tefsirinde Dirâyetin Yeri ve Önemi <i>The Place and Importance of Dirâyah in The Tâbi'in's Tafsîr</i> | 60-81 |
| Sebile Başok Diş Grek Mitolojisinde Adaletten Sapma, Ölçsüzlük ve Kibir Olarak Hybris ve Grek Felsefesine Yansımaları <i>Hybris as Deviation from Justice, Excess and Arrogance in Greek Mythology and Its Reflections in Greek Philosophy</i> | 82-106 |
| Ömer Yılmaz <i>Within the Framework of the Discussion of the Regionality of Ancient Law Schools, Abû Yûsuf's Work Titled İkhtilâfu Abî Hanîfa wa Ibn Abî Laylâ</i> Eski Hukuk Mekteplerinin Bölgeselliği Tartışması Çerçevesinde Ebû Yûsuf'un İkhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ Adlı Eseri | 107-120 |
| Abdullah Recep Koyuncu Arap Dünyası Çağdaş Hadis Tartışmalarında Müslim'in Sahih'indeki İlet Mefhumuna Yaklaşımlar <i>Approaches to the Concept of 'İlla in Sahih Muslim in Contemporary Hadith Debates in the Arab World</i> | 121-138 |
| Taha Yılmaz Kadim - Cedit Bağlamında İslâm Hukuku Düşüncesinde Örfün Yeri, İşlevi Ve Güncel Fikhî Meselelere Etkisi <i>The Place and Function of Custom in Islamic Legal Thought and Its Effect on Current Fiqh Issues</i> | 139-166 |
| Kenan Aklan Eşmûnî'nin Menârü'l-Hüdâ Adlı Eseri ve Vakf -İbtidâ ile İlgili Değerlendirmeleri <i>Al-Ashmûnî's work Menâr al-Hudâ and his evaluations on Waqf İbtidâ</i> | 167-188 |
| Kazım Albayrak Necip Fazıl Kısakürek'in Tasavvuf Anlayışı <i>Necip Fazıl Kısakürek's Understanding of Sufism</i> | 189-210 |
| Kitap İncelemeleri Book Reviews | |
| Muhammet Aydın İslam. Bernard Lewis. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2020. | 211-219 |
| Şura Nur Bolgi Ne Heybeli Ne Torbalı- Günümüz Bulgaristan Aleviliği. İlyas Üzüm. İstanbul: Horasan Yayınları, 2006. | 220-229 |

Editörden

Kerime Cesur | ORCID: 0000-0002-7357-4852

Dr. Öğr. Üyesi | kerimecesur@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi | ROR ID: 02wcpmn42

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı | Artvin, Türkiye

Kıymetli Okurlarımız

14. sayıdan itibaren yaptığımızı duyurduğumuz değişikliklerle ilgili bir takım aksaklıklar yaşadık. Bu aksaklıklar sebebiyle bir süre zorunlu olarak yayın yapamadık. Bu sayıda yayını yapamadığımız 15. Sayı ile birlikte “15-16. Sayı” olarak karşınızdayız. Geçen süre içerisinde dergi süreçlerinde yayım ve yazım kurallarında ve mizanpajdaki iyileştirmelere devam ettik. Yayın kurulumuzu, editör ekibimizi kurumsal çeşitliliği de gözetererek büyük oranda değiştirdik. Ekibimize katılan meslektaşlarımıza teşekkür ediyoruz. Gerek ulusal gerekse uluslararası dizinlerde taranmada önemli aşamalar kaydettik. Tarandığımız dizinleri dergimizin ana sayfasından takip etmek mümkündür. Bütün bunları gerçekleştirebilmek için azami gayret gösteren editör ekibimize teşekkür etmeyi borç biliyorum. Ayrıca bize destek veren hocalarımıza ve danışmanlarımıza da sonsuz teşekkürler. İçine girdiğimiz bu süreçte bize verilen her türlü desteği çok kıymetli buluyoruz. Belirlediğimiz hedefe ulaşmak, öncelikle TR Dizin ve diğer indekslere girebilmek için çalışmaya devam edeceğiz.

15. ve 16. sayımızda hem Temel İslam Bilimleri hem de Felsefe ve Din Bilimleri alanlarından birbirinden değerli araştırma makaleleri yer alıyor. Katkıda bulunan yazarlarımıza ve hakemlerimize teşekkür ederiz. Faydalı bir sayı olmasını diliyor, 17. sayımız için tüm değerli akademisyenlerimizi her türlü akademik çalışmayla katkı sağlamaya davet ediyoruz.

Görüşmek üzere...

Editorial

Kerime Cesur | ORCID: 0000-0002-7357-4852

Asst. Prof. Dr. | kerimecesur@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University | ROR ID: 02wcpmn42

Faculty of Theology, Department of Islamic Law | Artvin, Türkiye

Dear Readers

Since issue 14, we have experienced some setbacks related to the announced changes, which resulted in a temporary interruption in our publication schedule. As a result, this issue is presented as a combined release "Issue 15-16," alongside the 15th issue which could not be published earlier. In the meantime, we have worked diligently to enhance the journal's publication processes, refine the rules for writing, and formatting, and improve layout. We have also significantly restructured our editorial board and team by taking into account institutional diversity. We extend our heartfelt gratitude to our new colleagues for joining us on this journey. Most notably, we have achieved substantial progress in indexing within national and international platforms. Readers can find the updated list of indexes in which the journal is included on the journal's main page. I would like to express my deepest appreciation to our editorial team who made the utmost efforts in accomplishing these advancements. Likewise, I offer thanks to our professors and advisors for their unwavering support. We deeply appreciate all forms of support, which have been crucial as we navigate this transformative phase. Moving forward, we remain dedicated to achieving our objectives, including inclusion in the TR Index and other prestigious databases.

This combined issue (15th and 16th) features a collection of insightful research articles spanning both Basic Islamic Sciences and Philosophy and Religious Sciences. We extend our gratitude to the authors and referees whose contributions have made this issue possible. We hope this publication proves to be a valuable resource and encourages all esteemed academics to contribute to our upcoming 17th issue with their scholarly works.

Until next time...

Tefsir ve Fıkıh Kaynaklarında Sigara Konusuna Yaklaşımlar

Muhammet Yılmaz | ORCID: 0000-0001-8766-1183
Prof. Dr. | Yazar | muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR ID: 0468j1635
İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD | Rize, Türkiye

Ali Kumaş | ORCID: 0000-0001-6504-5363
Prof. Dr. | Sorumlu Yazar | ali.kumas@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR ID: 0468j1635
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD | Rize, Türkiye

Kerim Özmen | ORCID: 0000-0003-1510-5852
Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | kerim.ozmen@kocaeli.edu.tr
Kocaeli Üniversitesi | ROR ID: 0411seq30
İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD | Kocaeli, Türkiye

Öz

Dünyada ve ülkemizde özellikle son yıllarda sigaranın çeşitli zararları üzerinde durulmaktadır. Başta içenin ve içmediği halde sigara dumanının etkisi altında olanların sağlığından başlamak üzere çevreye ve ekonomiye verdiği zarar vurgulanmaktadır. Bütün bu tartışmaların neticesinde de sigara içme oranının azaltılması için çeşitli tedbirler alınmaktadır. İşte bu tartışma ve çalışmalar ortamında İslam dininin meseleye nasıl yaklaştığının belirlenmesi önem arz etmektedir. Bunun da özgün ve meseleyi kuşatıcı olması için tefsir ve fıkıh sahasındaki verilerin birlikte değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu vesileyle çalışmamız “Tefsir ve Fıkıh Kaynaklarında Sigaranın Hükmüne Dair Yaklaşımlar” olarak adlandırılmış olup farklı yaklaşımlara sahip olan iki ilim dalının karşılaştırılarak daha kuşatıcı ve sağlıklı sonuçlar elde edilmesi amaçlanmıştır. Bu aynı zamanda çalışmanın önemini de açıklamaktadır. Bu çerçevede klasik fıkıh kaynaklarında çok fazla bilgi bulunmadığı için en eski dönemden itibaren günümüze kadar fıkıh âlimlerince yapılan değerlendirmeler tespit edilmiştir. Ardından da sigara ile ilgili değerlendirme yaptıkları tespit edilen tefsir âlimlerinin görüşleri ele alınmıştır. Ardından da yapılan karşılaştırma neticesinde iki ilim dalındaki yaklaşımın farklı olduğu, fıkıh çalışmalarında meseleye genel olarak illet merkezli, incelenen tefsir eserlerinde ise yine büyük oranda beyan merkezli yaklaşım sağlandığı görülmüştür. Her iki yöntem neticesinde de sigaranın hükmü konusundaki ağırlıklı yaklaşımın “haram olma” yönünde olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Tefsir, Sigara, Hüküm, Zarar

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Muhammet-Kumaş, Ali-Özmen, Kerim “Tefsir ve Fıkıh Kaynaklarında Sigara Konusuna Yaklaşımlar”. *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 1-33.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1577717>

| | |
|-----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 01.11.2024 |
| Kabul Tarihi | 27.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Yazar Katkı Düzeyleri | Sorumlu yazar (AK) %30, 1. yazar (MY) % 40, 3. Yazar (KÖ) % 30. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Approaches to the Smoking in Tafsir and Fiqh Sources

Muhammet Yılmaz | ORCID: 0000-0001-8766-1183
Prof. Dr. | Author | muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University | ROR ID: 0468j1635
Faculty of Theology, Department of Tafsir | Rize, Türkiye

Ali Kumaş | ORCID: 0000-0001-6504-5363
Prof. Dr. | Corresponding Author | ali.kumas@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University | ROR ID: 0468j1635
Faculty of Theology, Department of Islamic Law | Rize, Türkiye

Kerim Özmen | ORCID: 0000-0003-1510-5852
Asst. Prof. Dr. | Author | kerim.ozmen@kocaeli.edu.tr
Kocaeli University | ROR ID: 0411seq30
Faculty of Theology, Department of Quran Recitation | Kocaeli, Türkiye

Abstract

In the world and in our country, especially in recent years, the various harms of smoking have been focused on. The damage caused to the environment and the economy, starting with the health of the smoker and those who are under the influence of cigarette smoke even though they do not smoke, is emphasized. As a result of all these discussions, various measures are being taken to reduce the rate of smoking. In the context of these discussions and studies, it is essential to determine how Islam approaches the issue. In order for this to be authentic and comprehensive, data from the fields of tafsir and fiqh need to be evaluated together. On this occasion, our study is titled “Approaches to the Provision of Smoking in Tafsir and Fiqh Sources” and it is aimed to obtain more encompassing and healthy results by comparing two branches of science that have different approaches. This also explains the significance of the research. In this framework, the evaluations made by fiqh scholars from the earliest period to the present day have been identified, as there is not much information available in classical fiqh sources. Then, the opinions of tafsir scholars who have made evaluations on smoking were examined. Subsequently, as a result of the comparison made, it was seen that the approach in the two disciplines was different, and that in fiqh studies, the issue was generally approached in al-illah-centered manner, while in tafsir works, it was largely approached in al-bayân-centered manner. As a result of both methods, it was determined that the majority of the approaches to the provision of smoking were in the direction of “being haram”.

Keywords

Fiqh, Tafsir, Cigarette, Provision, Damage

Citation

Yılmaz, Muhammet-Kumaş, Ali- Özmen, Kerim “Approaches to the Smoking in Tafsir and Fiqh Sources”. *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 1-33.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1577717>

| | |
|--------------------------|--|
| Date of Submission | 01.11.2024 |
| Date of Acceptance | 27.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Auth. Contribution Rates | Corresponding author (AK) 30%, 1st author (MY) 40%, 3rd author (KÖ) 30%. |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

Doğduğumuz andan itibaren gerek kendimiz ve ailemiz gerekse de akrabalarımız, sevdiğimiz için arzulayacağımız şeylerin başında sağlıklı olmak ve sağlıklı yaşamak gelir. Zira sağlık, oldukça değerlidir ve ancak yitirildiğinde sağlıklı olmanın kıymeti anlaşılır. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İki nimet vardır ki; insanların çoğu (onları değerlendirme hususunda) aldanmıştır: (Bunlar); sağlık ve boş vakit(tir).”¹ Sağlığımızı korumak için nice emekler verir, harcamalar yapar, tedbirler alır, araştırmalar yapar ve dualar ederiz. Ancak şu bir gerçektir ki; birçok değerimizi nasıl hoyratça harcıyor ve heba ediyorsak, bizlere doğuştan emanet olarak verilen organizmamızı da tütün/sigara ve benzeri zehirli maddelerle tahrip etmekteyiz. Aslında bu tür bir davranışa kimsenin hakkı yoktur. Zira erdemli ve inançlı insan; Yaratıcının çizdiği sınırları aşmayan, O'nun emanetlerini heba etmeyen, sağlığının değerini bilen, sorumluluk sahibi, başkalarını rahatsız etmeyen, sadece kendisi için yaşamayan kimsedir.

Tarihsel süreçte günlük yaşamın bir pratiği olarak insan hayatına giren ve zamanla farklı boyutlarıyla tartışma konusu olmuş hususlardan biri de tütün ve tütün ürünü olan sigara vb. maddelerdir. Müslümanların hayatına girmesiyle de bu ürünlere karşı farklı yaklaşımlar olmuştur. Toplumun meselelerine dair fikir üreten bilginler de bu yeni olgu karşısında doğal olarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu anlamda klasik dönemde hayatın bütün veçhelerini kuşatan ve bu veçhelere dair söz söyleyen fıkıh ilmi tütün meselesine öncelikle temas eden ilim olmuştur. Fakihlerce fıkıh ilminin tabiatı gereği bu toplumsal yeni meselenin (nevâzil) dinî hükmünün belirlenmesine dair ilmî tartışmalar yapılmış ve zamanla bu sahada hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. İçinde yaşadıkları zaman ve çağın bir ferdi ve çocuğu olan müfessirlerin yazmış oldukları tefsirlerde, kendi dönemlerinin problemlerinin, fikri tartışmalarının, kültürel ve ilmi birikimlerinin az veya çok yansımalarını görmek gayet doğaldır. Bu bağlamda tütün ve sigara meselesinin de tefsirlerde yansımalarının olması yadsınamaz. İşte bu araştırmada meselenin hem fıkıh hem de tefsir literatürü çerçevesinde tahlil edilmesinin faydalı olacağı düşünülmüştür. Ancak tütün ve sigara konusunun özellikle fikhî boyutları ve hükmü açısından değerlendirme konusu yapıldığını belirtmek gerekir. Güncel meselelere dair fetvaların yer aldığı eserlerde, konuya dair kaleme alınan makalelerde bunu görmek mümkündür. İlerleyen sayfalarda bu çalışmalardan istifade edilmiştir. Burada konuyu dini ve fikhî açıdan tetkik eden bazı çalışmalara; ayrıca sosyo-psikolojik açıdan tahlil eden bir araştırmaya işaret etmek istiyoruz:

-Halil Güneç, “Sigara ve İslam”, *Sigara ve İnsan Sağlığı*, İstanbul, 1993, 55-57.

-Faruk Beşer, “İslam Fikhî Açısından Sigara”, *Sigara ve İnsan Sağlığı*, İstanbul, 1993, 41-54.

-Karaman, Fikret, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet*

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, (İstanbul: Daru İbn Hâzım, 1433), “Rikâk”, 1; Muḥammed b. İ'sâ b. Şevre b. Mûsa b. ed-Ḍaḥḥâk et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir-Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998), “Zühhd”, 1.

İlmi Dergi, 1999, cilt: XXXV, sayı: 3, s. 117-128.

-Hüseyin Baysa “Ömer Müftî Kilisî'nin Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: II, sayı: 2, s. 37-57.

-Boran, Mustafa, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 29, s. 425-455.

-Narin, İsmail, “Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî ve Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2018, cilt: XXII, sayı: 74, s. 185-204.

- İbn Abdillâh b. Bâz, Abdülaziz. “Sigara İçmenin ve İçenin Namazda İmamlık Yapmasının Hükümü “/çev. Ayşegül Yılmaz, 2019. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III. cilt, 1. sayı, 85-90.

-Eliaçık, Muhittin, “Şeyhülislam Hocaşâde Muhammed Efendi'nin Tütün Hakkında Arapça Manzum Fetvâsı”, *International Journal of Language Academy*, 2021, cilt: IX, sayı: 1, s. 292-297.

-Ali Ayten-Ömer Faruk Güven, “Sigara İçme Arzusu ve Dindarlık İlişkisinde Genel Öz-Yeterliğin Aracı Rolünün İncelenmesi: Lise Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 2023, sayı: 59, s. 71-81

Konuyu fıkıh kaynakları ekseninde ele alan çalışmalarla bizim çalışmamızın örtüştüğü noktalar doğal olarak olacaktır. Bizim çalışmamızın diğer çalışmalardan ayrılan tarafı, konunun fıkıh ve tefsir alanlarındaki durumunun mukayeseli olarak değerlendirilmesinin yanında meselenin tefsir kaynaklarındaki izdüşümlerinin tetkik ve tespiti olmaktadır. Bunun yanında şunu belirtmek gerekir ki tarafımızdan yapılan inceleme neticesinde tefsir kaynakları çerçevesinde meselenin yansımalarını inceleyen bir çalışma yapılmadığı görülmüş ve bu noktada katkı sağlayacak bir araştırmanın faydalı olacağı düşünülmüştür. Bizim çalışmamızın orijinalliğini de bu yönleri oluşturmaktadır.

Araştırmamızın tefsir kaynaklarındaki durumunun incelenmesi bağlamında ilgili literatürün Arapça temel eserlerinde tütün/sigara anlamına gelebilecek şekilde kullanılan duhân (دخان)-tedhîn (تدخين) gibi kelimeler üzerinden *el-Câmiu't-Târihi li Tefsiri'l-Kur'âni'l Kerîm* (Kronolojik Tefsir Literatürü Programı 1. versiyon)² isimli programda tarama yapılarak ilgili verilere ulaşılmıştır. Ayrıca bu veriler kaynakların asıllarında kontrol edilmiş ve incelemeye tabi tutulmuştur. Doğal olarak incelememizi teksif ettiğimiz, tütün ve sigaranın İslam beldelerine giriş tarihi sonrasında oluşan Arapça tefsir literatürünün genelinde meseleye temas edilmediği görülmüştür. Türkçe yazılan ve Türkçeye çevrilen (Mevdudi gibi bazı)

² Bu program Fas'lı ilim adamı Şâhid el-Buşeyhî rehberliğinde, Fas'ta faaliyet gösteren Mübdi'(Müessetü'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye) tarafından geliştirilmiştir. <https://www.mobdii.com/> sitesi bu kurumun web sitesidir.

tefsirlerde ise fihris ve indeksler tetkik edilmiş, ayrıca konunun değinilebileceği muhtemel ayetler üzerinden bir tarama ve inceleme yapılmıştır. Neticede bu literatürde de az sayıda eserin meseleye değindiği tespit edilmiştir. İlgili bölümde bu eserler ve verilerin durumu değerlendirilecektir.

1. Sigaranın Tarihsel Serüveni

Tütün (Herba); patlıcangiller (solanaceae) familyasından olup birleşiminde nikotin bulunan ve genellikle yıllık ortaya çıkan bir bitki (nicotiana) çeşididir.³ “Tütün” ifadesi, çeşitli ülkelerin geleneklerine ve içim şekillerine göre; sigara, puro, pipo, nargile, enfiye, çığneme, sigaranın yanık tarafını ağızın içerisine alma⁴ gibi değişkenlik arz eder. Hangi şekil ve yöntemlerle içilirse içilsin, zararı bakımından sonuç değişmez; her halükârda kişi ya da toplumun sağlık riskini olumsuz şekillerde ciddi olarak etkiler. Tütün bitkisinin kurutulmuş yapraklarından hazırlanması ve bu içim şekilleri içerisinde en yaygını oluşu⁵ sebebiyle, makalemizin başlığında kullandığımız gibi; içeriğinde de tütün yerine sigarayı ön planda tutacak ve ulaştığımız tespitleri ve izahları sigara üzerinden yapacağız. Zira sigara için ulaşılan sonuç ve hükümler, tütünden meydana gelen diğer ürünler için de geçerlidir.

Günümüz dünyasında en çok tüketilen maddelerden bir tanesi olan tütünün anavatanının, Orta Amerika’da yer alan Antil Takımadaları olduğu söylenmiştir. Hatta Kristof Kolomb’un bu adalara yaptığı seyahat sırasında, insanların ağızlarında tüten ateşli şeyler görmesinden hareketle bu ürünün dilimize “tütün” olarak geçtiği belirtilmiştir.⁶ 17. yüzyıl Türk-Osmanlı bilim insanı Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ise, sigaranın içeriğini oluşturan ana madde olan tütün bitkisinin asıl yurdunun Meksika olduğunu belirtmektedir. Daha sonra, 1519’da Amerika’ya giden İspanyollar, Kızılderililerin tütün yetiştirdiklerini ve bunu mısır yapraklarına sararak içtiklerini görmüşler ve denizlerde seyahat etmeleri sebebiyle sürekli rutubetli havaya maruz kaldıklarından, aralarındaki bir hekimin tavsiyesiyle tütünü hastalıklara çare ve tedavi yöntemi olarak kullanmaya başlamışlardır.⁷ Böylece, 15. yüzyıl sonuna kadar sadece Amerika Kıtası’nda yerliler tarafından bilinen ve tüketilen tütün/sigara,

³ Mustafa Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (Nisan 2017), 426.

⁴ Ülkede en büyük gelir kaynağı olan ve sigara kullanımının hoşgörüsü ile karşılandığı Filipinler’de birçok genç kadın ve özellikle de üniversite öğretim görevlilerinin birbirleriyle yarış edercesine sigarayı bu şekilde içtikleri; yani sigaranın yanık tarafını ağızlarının içinde tutarak dumanı tümüyle içlerine sindirdikleri söylenmektedir. Bu nedenle de erkeklerinde akciğer kanserinin çok yaygın olup kadınlarında da yıldan yıla bu hastalığın arttığı görülmüştür. Mehmet Mihri Mimioğlu, “Sigara ve Sağlığımız”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 20/1 (1984), 51.

⁵ Mimioğlu, “Sigara ve Sağlığımız”, 47; Fikret Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999), 120.

⁶ Fehmi Yılmaz, “Tütün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 32/1; Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”, 426.

⁷ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* (Kostantiniyye: Matbaaa-i Ebuzziyâ, 1306/1888), 39-40; Fikret Karaman, “Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 118.

1492’de Amerika’nın keşfi sonrasında 16. yüzyılda Amerika’dan Avrupa’ya ithal edilmiş; 16. yüzyıl sonlarında ise kısa bir süre içerisinde oradan Avrupa’nın tamamı olmak üzere Uzak doğu, Asya ve Afirka’ya yayılmış; üretimi ve tüketimi artan bitkiler arasında yerini almıştır.⁸ Öyle ki; dünyada en hızlı yayılan ve en uzun süren salgın ürününün tütün olduğu belirtilmiştir.⁹

Tütün bitkisi, tütün ekiminde ve tütünün dünyaya yayılmasında öncü olan İngilizler tarafından Osmanlı topraklarına getirilmiştir. 1570’lerde Osmanlı topraklarına sokulduğu belirtilen tütün, ilk yıllarda “tabaka/tağa” olarak isimlendirilmiş; sonraki dönemlerde, Arapça’da “duman” anlamına gelen “duhan” kelimesiyle resmi dilde ifade edilmiş ama halk arasında “tütün” olarak kullanılmaya devam etmiştir.¹⁰ Türkiye’de ise tütün ziraati, 1601’de başlamış ve özellikle de 17. yüzyıldan sonra, dünyada olduğu gibi yurdumuzda ince kağıda sarılarak sigara biçiminde tüketilmeye başlanmıştır.¹¹ İlginçtir ki; bir dönem veba ve kolera gibi ölümcül salgın hastalıklar doğudan kaynaklı batıyı etkisi altına almış ve insanların hayatlarına kastetmişken sigarada ise durum tam tersine olmuştur.¹²

2. Sigaranın Bireye ve Topluma Etkisi

Sağlığımızı tehdit eden ve bozulmasına sebebiyet veren etkenlere karşı sıkı tedbirler ve yasal önlemler alındığı, her fırsatta insanın sağlığının her şeyden önemli olduğu dillendirildiği halde insan vücudunu kemiren, onun muhteşem organizmasını altüst eden tütün/sigara üzerinde gerek sosyal ve ekonomik gerekse dini ve psikolojik açılardan yaklaşanlar yok denecek kadar az olmuştur. Oysa yüzyıllardır içilmesi tartışılan tütünün/sigaranın bireysel ve toplumsal zararları ile insan neslinin sağlığını tehdit ettiği bilimsel inceleme ve deneylerle kanıtlanmıştır. Buna göre; sigaranın insanı, doğrudan ya da dolaylı olarak ölüme götürdüğü bir hakikattir. Ancak şu var ki; sigara, insanı yavaş yavaş ölüme sürüklediğinden ve ülkelerin ekonomilerine vergi yoluyla katkı sağladıklarından, maalesef üzerinde yeterince durulmamakta ve önleyici-engelleyici tedbirlere gidilmemektedir.¹³

Diğer taraftan; araştırmalara göre tütün, kandaki oksijen oranını düşürmekte ve bunun

⁸ Mimioğlu, “Sigara ve Sağlığımız”, 47; İsmail Narin, “Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî ve Sigaranın Hükmi Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 22/74 (2018), 186.

⁹ Karaman, “Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 118.

¹⁰ Osmanlı topraklarına tütünün/sigaranın giriş tarihini Hazârfen Hüseyin Efendi 1598; Peçuyulu İbrahim 1600; Kâtip Çelebi 1601; Naîmâ 1606 olarak belirtmişlerdir (Fehmi Yılmaz, “Tütün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/1; Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmi”, 426.

¹¹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, 40-41; Karaman, “Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 118. Tütünün 16. yüzyıldan itibaren kıtalara ve bölgelere kısa zamanda yayılışının kronolojisi ve bazı zararlarının ortaya çıkması üzerine Osmanlı’da tütün içimine karşı verilen tepki, getirilen tedbir ve yasaklama uygulamaları, hatta yasaklama emrine uymayanlara karşı verilen sürgün ve idam gibi ağır cezalar için bkz. Karaman, “Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 118.

¹² Mimioğlu, “Sigara ve Sağlığımız”, 48.

¹³ Mimioğlu, “Sigara ve Sağlığımız”, 48. Ayrıca bk. İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sigara Alkol*

sonucu olarak da vücutta gelişmekte olan organlar, gebe kadınlar için ise bebekleri gerekli oksijenden mahrum kalmaktadır. Bunun yanında; uzun süre içilmesi neticesinde kalp, damar, böbrek, ülser, mide, solunum yolları hastalıkları ve ses kısıklığı gibi vücudu iflasa götüren hastalıklar yanında; başta akciğer olmak üzere karaciğer, böbrek, idrar kesesi, prostat, dudak, ağız, gırtlak, yutak ve yemek borusu kanserleri oluşmaktadır.¹⁴

Aynı şekilde istatistikler ortaya koymaktadır ki; her yıl akciğer kanserinden ölenlerin %90'ı¹⁵ sigara yüzünden yaşamlarını yitirmektedirler.¹⁶ Daha da ilginç olanı; sigara içmediği halde sigara dumanına maruz kalanların akciğer kanserine yakalanma risklerinin yüksek olduğu belirtilmiştir. Çünkü sigara içen ile içmeyen akciğerine giden duman arasında keyfiyet açısından hiçbir farkın bulunmadığı görülmüştür.¹⁷ Yine; kalp-damar hastalıklarından ölenlerin %25'inin ve kronik bronşitten yaşamlarını yitirenlerin %75'inin sigara yüzünden hayatlarını kaybettikleri ortaya çıkmıştır. Böylece dünyada her yıl, -en düşük rakamla- bir milyon erkek ve kadının dünyadaki yaşamı son bulmaktadır.¹⁸ Bunlar yanında; anne ve babası sigara içen çocukların solunum yolu rahatsızlıkları, içmeyen ebeveynlerin çocuklarına göre daha çoktur. Bu oranın; ölü ya da engelli doğum veya düşük yapma gibi olaylar için de aynı olduğu saptanmıştır. Meselâ; sigara içen annelerde ölü bebek sayısının, içmeyenlere oranla %7.9 daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında; on bir ay nikotinli süt emen bir bebeğin kalp atışlarının büyük ölçüde zayıfladığı, sadece dumanını teneffüs etse dahi bu ortamda gelişen bir bebekte diğer bebeklere oranla zekâ geriliği ve öğrenme yetersizliği olduğu görülmektedir.¹⁹ Dahası; sigara içen bir kimsenin kullandığı tıbbi ilaçların o kişiye olan faydasının azaldığı, hatta yok denecek kadar katkısının düştüğü tespit edilmiştir.²⁰

İnsanlığın geleceği açısından şu hususu da belirtmeliyiz ki; sigaranın, gelişmiş ülkelerden ziyade -özellikle de- gelişmekte olan ülkelerde geleceğin en önemli sağlık sorunu olacağı söylenmektedir.²¹ Çünkü bu tür ülkelerde, gelişmiş ülkelere oranla sigaranın katran ve nikotin oranı yüksek tutulmakta, bu yüzden de daha çok kişi hastalanmakta, sıklıkla doktora gitmektedir. Ayrıca bu durum, hem iş verimliliğini azaltmakta hem de ekonomiye ağır yükler getirmektedir.²² Kısacası sigara, gelişmiş ülkelerden çok gelişmekte olan ülkelerde

Uyuşturucu Zararları ve Dini Hükmü (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 15-31.

¹⁴ Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 47.

¹⁵ Sigara etkenli akciğer kanseri ölümlerinin bazı ülkelerdeki sayısal verileri ve istatistikleri için bkz. Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 48-49.

¹⁶ Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 48.

¹⁷ Karaman, "Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme", 120.

¹⁸ Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 48.

¹⁹ Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 48.

²⁰ Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 49.

²¹ Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerdeki sigara/tütün tüketim oranları ve bu oranların cinsiyet, yaş, ekonomik durum gibi kategorilere olan dağılımları için bkz. Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 49-52.

²² Mimioğlu, "Sigara ve Sağlığımız", 48-49.

yaygınlığını artırmaktadır.

3. Sigarayla İlgili Ülkemizde Yürütülen Faaliyetler ve Çıkarılan Kanunlar

Gelişmiş/kalkınmış ülkeler; etkili kampanyalar, geliştirilen sağlık hizmetleri, büyük harcamalar ve bazı yayın organları aracılığıyla çeşitli tedbirler alarak sigara içme alışkanlığının önüne geçmeye çalışmaktadırlar. Başarı sırasına göre bu ülkeler; Kanada, ABD, İngiltere ve Almanya şeklinde sıralanmıştır. Ülkemizde ise, -gecikmeli olsa da- 1996 yılında Meclis'ten çıkarılan 4207 sayılı "Tütün mamullerinin Zararlarının Önlenmesine Dair Yasa" ile sigaranın önlenmesine dair büyük adımlar atılmış, bazı dernek ve vakıf gibi gönüllü kurumlarca da bu kampanya devam ettirilmiştir.²³ Buna göre; sağlık, eğitim-öğretim ve kültür hizmeti veren mekanlar ile kapalı spor salonlarında ve toplu taşıma yapan her türlü nakil vasıtalarında tütün ve tütün mamullerinin içilmesi yasaklanmıştır. Tütün ve tütün mamullerinin isim, marka veya işaretleri kullanılarak yapılacak reklam ve tanıtımlar da yasaklanmıştır. 18 yaşından küçüklere tütün ve tütün mamullerinin satışının yapılamayacağı hükme bağlanmıştır. Dahası; gerek Türkiye'de üretilen ve gerekse ithal edilen tütün ve tütün mamulleri paketlerinin üzerinde açıkça ve görülebilir şekilde "Yasal Uyarı: Sağlığa Zararlıdır" gibi ibarelerin konulması şartı getirilmiş, bu hususlara uymayanlara para cezaları öngörülmüştür.²⁴

Şu bilinmelidir ki; sigaraya karşı yasalar yoluyla ya da gönüllü çalışmalar eşliğinde verilecek olan mücadeleden ziyade, bireyin gayreti daha önemli ve daha etkindir. Hem kişinin tek başına vereceği tepki ya da fert olarak ondan uzak durması, en kolay mücadeledir. Zira bu noktada öncelikle onu engelleyen ya da onu teşvik eden bir başkası olmayacaktır, bizzat akli ve iradesiyle kendisi olacaktır.

4. Sigaranın Dinî Yönü

Sigara ile ilgili önemli bir alan da sigara içmenin dini hükmüdür. Zira din, insanoğlunun hem dünyada hem de ahirette mutluluğunun temini için gerekli olan ilahî kuralları içerir. Bu sebeple Yüce Allah, akıl sahibi her insanı sorumlu kabul ederek düşünce, yeme-içme, dolaşma, barınma, giyinme ve sağlık gibi hayatına direkt etki eden düzenlemeler ve bazen de sınırlamalar getirmiştir.²⁵ Şu var ki; insanoğlunun tüm isteklerine cevap verecek nitelikte bilinen ve bilinmeyen, geniş ve zengin nimetleri sınırsız biçimde onun emrine hizmetkâr kılan Allah Teâlâ,²⁶ bu sınırsız nimetlerden istifadeyi helâl ve mubah olmaya bağlamıştır.²⁷ Temiz ve

²³ Karaman, "Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme", 119.

²⁴ Bazı Kanunlar ile 375 Sayılı Kanun Hükmünde Kararıyla Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 28674 (11 Haziran 2013), Kanun No. 6487; Kabul Tarihi: 24/5/2013; Boran, "Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü", 450.

²⁵ Karaman, "Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme", 117.

²⁶ Lokman, 31/20; Câsiye, 45/13.

²⁷ Bakara, 2/168, 172.

yararlı olan şeyleri insanoğluna helâl kılmış olan Mevlâ Teâlâ,²⁸ helâl şeyleri haram saymayı yasaklamış ve haramları son derece az ve sınırlı tutmuştur.²⁹

Bu noktada; insanlıkla yaşıt olan İslâm'ın tütün/sigara kullanımına dair değerlendirmesine gelecek olursak, öncelikle şunu belirtmeliyiz: 16. yüzyılın sonlarından itibaren tütün mamullerinin/sigaranın kullanım alışkanlığının yaygınlaşmasıyla beraber, sigaranın bu etkileri ve dini hükmü incelenmeye-araştırılmaya başlanmıştır. İslâm'ın Kur'an-ı Kerîm vahiyiyle yeniden ve son kez insana hitap ettiği yedinci yüzyılda tütün ve tütün ürünleri bulunmadığından, sigara hakkında Kur'an'da ve Nebevî Sünnet'te buna dair açık/doğrudan bir hüküm mevcut değildir. Zira bir şey henüz ortada yokken ve varlığı bilinmezken onun hakkında görüş belirtmek ve hüküm bina etmek uygun olmazdı. Çünkü eşyada asıl olan, onun mubah olmasıdır. Fakat bir şeyin çirkin, zararlı, kötü ve ifsad edici olduğu ortaya çıkarsa, bu takdirde beşeri hukukta olduğu gibi İslâm hukukunda da değerlendirmeye tabi tutulur. İşte, sigaranın hükmüne dair dini yönden bir sonuca ulaşmak için onun insan sağlığını hangi düzeyde etkileyip etkilemediği ya da tehdit edip etmediği ispatlanması gerekir ki, bu takdirde Kur'an'da ve Sünnet'te hükmü bildirilmiş şeylere kıyasla aralarındaki benzerlik ve vasıf ortaklığından hareketle ona dair bir hüküm verilebilir.³⁰ Aslında akl-ı selim sahibi herkes, sigaranın kötü ve zararlı olduğu noktasında hemfikirdir. Zira özellikle de insan sağlığı açısından sigaranın zararları klinik ve laboratuvar araştırmalarıyla tescil edilmiştir.³¹ Araştırmamızın ana hedefi direkt sigara ve sağlık olmadığı için pek fazla ayrıntıya girmeyeceğiz. Ancak sigaranın dini hükmüne dair tefsirlerde yapılan yorumlara katkı sunması için bazı nicel ve nitel sonuçlara yer vermek istiyoruz:

Elde edilen verilere baktığımızda, günümüz pozitif bilimi ortaya koymuştur ki;

1. Sigara dumanında; nikotin, zift (katran), karbon monoksit (CO) ve kanserojen maddeler gibi, tümüyle insan vücuduna zararlı olan 4000 kadar kimyevi madde mevcuttur.³²

2. Sigara; akciğer, cilt ve gırtlak kanseri başta olmak üzere birçok organı iflasa sürüklemekte; kalp krizini tetiklemekte; sindirim, solunum ve idrar yolları gibi birçok vücut

²⁸ A'râf, 7/32.

²⁹ Mâide, 5/87.

³⁰ Örneğin; bu bağlamda şöyle bir yorum yapılmıştır: Hz. Peygamber (s.a.v.), "Her kim sarımsak veya soğan yemişe bizden —ya da mescidimizden—uzak dursun ve evinde otursun." (Buhârî, "İ'tisâm", 24; "Ezan", 160; Müslim, "Mesâcid", 72-73) buyurarak; soğan ve sarımsak yiyip de kokusu henüz üzerinden gitmemiş olanların mescitlerde değil de evlerinde namazlarını kılmalarını emretmiştir. İşte aynı şekilde, sigara içenin ağızda da kötü koku meydana gelir ve insanları rahatsız eder. Hem bu koku; çiğ olarak yenen soğan, sarımsak ve pırasanın ağızda bıraktığı kötü kokudan daha az değildir. O halde soğan ve sarımsak kokusu ile camiye gitmek ve başkasını rahatsız etmek mekruh olduğuna göre, tütün de çok kullanılması halinde ağızda, vücutta ve giyecekte koku meydana getirdiği, insanları tiskindirdiği için mekruh sayılması gerekir (Karaman, "İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme", 124).

³¹ Karaman, "İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme", 123.

³² Alparslan Özyazıcı, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 123.

sistemine zarar vermekte; göz, tatma, koklama, deri gibi organlarını tahrip etmektedir.³³

3. Kadınların hamilelik süreçlerini olumsuz etkilemekte; anne adayının beslenmesi ve doğuracağı çocuğun gelişimi üzerinde zarar vermektedir. Ayrıca, sigara içen kadınların kısır kalma oranı %41.8 iken; içmeyenlerde bu oran %3.8'e kadar düşmektedir.³⁴

4. Sigara ile felç geçirme tehlikesi arasında tehlikeli boyutta bir korelasyon olduğu da görülmüştür. Nitekim; 1017'si erkek, 569'u kadın toplam 1586 kişi üzerinde yapılan deneyde, meydana gelen 132 inme (felç) vakasından %37'sinin sigaradan kaynaklandığı tespit edilmiştir.³⁵

5. Günümüzde sigaraya alternatif olarak üretilen ve tütün mamullerine duyulan bağımlılıktan kişiyi kurtarmak veya sigaranın/tütünün birey üzerindeki zararlarını azaltmak için kullanımı yaygınlaşan **elektronik sigarada**; diğer adıyla e-sigara, yapay sigara ve likit sigara gibi ürünlerde de yıkıcı zararların bulunduğu, bunun da bağımlılık meydana getirdiği ve hatta sigarayı bırakmayı zorlaştırdığı belirtilmiştir. Nitekim bundan dolayıdır ki, Sağlık Bakanlığı bu tür sigarayı yasaklamıştır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) de, elektronik sigaraların güvenilirliğine ya da sigara alışkanlığını bırakmaya yardımcı olduğuna dair tatmin edici delilin bulunmadığını belirtmiştir.³⁶

5. Sigaraya Dair Günümüze Kadar Verilen Fetvalar

16. yüzyılda Osmanlı topraklarına girmiş olan sigaranın İslâm coğrafyasında tüketiminin yaygınlaşmasıyla birlikte tütünün/sigaranın ve diğer tüm tütün ürünlerinin kullanımının dinî hükmü, bu yüzyılın sonlarından itibaren âlimler arasında yoğun tartışmalara sebep olmuş, bu tartışmalar fikhî düşünceye canlılık getirmiş³⁷ ve tütün/sigara içmenin hükmüne dair mubahlıktan haramlığa kadar birçok görüş beyan edilmiş, müstakil eserler yazılmış, makale ve tebliğler kaleme alınmıştır. Tütün konusunun ele alındığı ilk metin yazarının, Mâlikî âlimi İbrahim el-Lekânî (ö. 1041/1632) olduğu ve *Nasîhatü'l-İhvân* isimli bu eserin 1616 yılında Kahire'de yazıldığı ifade edilmiştir.³⁸

Bu başlıkta; söz konusu çalışmalardan hareketle sigara hakkında dinî hükümler

³³ Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 120; Özyazıcı, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*, 147; Sigara içenlerde meydana gelen sindirim, solunum, dolaşım hastalıkları ve bunun yanında diğer zararlar için bkz. Özyazıcı, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*, 129-133.

³⁴ Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 120; Özyazıcı, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*, 135-136.

³⁵ Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 120.

³⁶ Bkz. Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, 449-450.

³⁷ Narin, “Akdağlı ve Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, 187.

³⁸ Abdullah Kavalcıoğlu, “Sûfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükmünün Değerlendirilmesi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 613. Tütün ürünlerini kullanmanın hükmüne dair İslâm dünyasında ilk telif edilen kitap literatürü ve müelliflerin hayatlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kavalcıoğlu, “Sûfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı”, 613-615.

çerçevesinde ortaya konan görüşleri başlıklar altında kısaca özetleyeceğiz:

5.1. Tütün/Sigara İçmek Caizdir/Helâldir/Mubahtır

Tütün ürünlerinin zararlarının henüz bilinmediği ve ortaya çıkmadığı dönemlerde bazı âlimler, onun caiz olduğuna dair fetvalar vermişler ve eserler yazmışlardır.

a. Sûfi, edip ve şair özellikleri olan Hanefî âlim Abdülganî en-Nabluî (1143/1731); yazdığı bir risalede, tütün hakkında kesin bir şerî hükmün bulunmadığı ve sarhoşluk, uyuşturuculuk vasfının da olmadığı gerekçesiyle tütün ürünlerinin/sigaranın içiminin helâl olduğunu söylemektedir. Hatta bu eserin ilk sayfalarında o, “O Allah’a hamd ederim ki, cesetlerdeki fazla rutubetleri kurutmaya yarayan tütünü yaratmıştır. Zira o, nezle ve verem gibi hastalıklara faydalıdır...”³⁹ diyerek bu helâllığın gerekçe ve faydasını Allah’a hamd ederek belirtmiştir.

b. Yaşadığı dönemde Kahire ve dışında Mâlikîlerin şeyhi (fetva reisi) olarak nam salmış olan Nûrüddîn Ali el-Üchûrî (ö. 1066/1656) de,⁴⁰ tütünün mubahlığını savunan ilk âlimlerden birisi olarak *Çâyetü'l-Beyân* isimli risalesinde; tütünün insan sağlığına zarar vermediği sürece helâl olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde yukarıda zikri geçen Abdülganî Nabluî'nin (ö. 1143/1731), *es-Sulh beyne'l-İhvân fi Hukmi İbâhati'd-Duhân* adlı eserinde; tütün içmenin normalde mubah olduğunu, ancak kendisine tütünün zarar verdiği kişiler için onu içmesinin haram olacağını söylediği belirtilmiştir. Ancak Üchûrî'nin öğrencisi olan Ahmed et-Türkî, tütün kullandığını belirttiği hocasının daha sonraları bu görüşten dönerek tütün mamullerinin içiminin haram olduğunu söylediğini aktarmıştır. Önceleri tütüne helâl demesiyle ilgili olarak ise; batılı hekimlerin, tütünü hastalıklara çare ve tedavi yöntemi olarak ileri sürmelerinin etkin olduğu söylenmiştir.⁴¹

c. Nabluî ile aynı asırda yaşamış olan ünlü Türk bilgini ve fikir adamı Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657); *Mîzânu'l-Hakk* adlı eserinde, piyasada yeni yeni kullanılmaya başlanan ve zararları o dönemde henüz bilinmeyen tütün ve tütünden imal edilmiş ürünlerin içiminin, eşyada asıl olan ibâhadır kuralından hareketle mubah olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Şu da var ki; Kâtip Çelebî, sigaranın aklen de doğru ve güzel olmadığını ifade ederek tütünün/sigaranın haram sayılabileceği ihtimali üzerinde de durmuştur. Bu bağlamda; bir şeyin hem mubah hem mekruh hem de haram olmasının çelişki olduğunu belirtenlere yönelik olarak ise Kâtip Çelebî şöyle demiştir: “Şayet yöntemler farklı ise, bu takdirde farklı hükmün verilmesi çelişki teşkil etmez. Çünkü çelişkinin olması için bir takım şartlar vardır. Meselâ; bal yemek normal

³⁹ Abdülganî en-Nabluî, *Tütün Risalesi*, çev. Muhammet Emin Efe-Ahmet Şenharputlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 25. Bu risalenin Arapça aslı, *es-Sulh beyne'l-İhvân fi Hukmi İbâhati'd-Duhân* ismini taşır.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Üchûrî” (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/274.

⁴¹ Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, 429. Boran'ın makalesinde Nabluî'ye nispetle İbn Âbidîn'den nakille verilmiş olan bu bilginin, Nabluî'nin kendi eseri incelendiğinde esas hükmün ibaha olduğu, zarar görme gibi böylesi durumların ise bireysel ve arızı olduğunu belirttiği anlaşılıyor. Konuyla ilgili özellikle bk. Nabluî, *Tütün Risalesi*, 55-56, 65-66, 73, 76, 79, 86,

şartlarda helâl iken, doyduktan sonra yemek pekâlâ haram kabul edilmiştir.”⁴²

d. M. Siddık Gümüş’ün kaleme aldığı *Tam İlmihâl-Seâdeti Ebediyye* adlı eserde müellif; tütünün âyet ve hadislerde geçmediğini ve müctehid imamlarının tütün ile ilgili ihtihadlarının bulunmadığını ifade ederek, sigara içmenin haram olamayacağını ve mubah olduğunu; ancak zararının kendisine dokunduğu doktor tarafından tespit edilen kişiler için sigaranın haram olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak Siddık Gümüş’ün bu konuda yaptığı açıklama, değerlendirme ve tespitlerin günümüzde neden geçerli olamayacağı ve sigara içmenin mubah kategorisinde neden değerlendirilemeyeceği kimilerince yerinde eleştirilerle cevaplanmıştır.

Özetle; sigaranın zararlarıyla ilgili ortaya konan hükümlerin 20-30 sene öncesine ait olup, mubah hükmünün temiz ve faydalı olan şeyler için verilebileceği ancak gün be gün birçok zararı ortaya çıkan; hatta aynı anda hem cana ve mala hem de akla ve nesle zarar veren böyle bir şey için mubahlık vasfının geçerli olamayacağı belirtilmiştir.⁴³

5.2. Tütün/Sigara İçmek Mekruhtur

Âlimlerin bir kısmı tütün ve tütün ürünlerinin hoşâ gitmeyen kokusu, ekonomik israfı gibi bazı zararlarından ve bünyedeki yıkıcı etkilerinden hareket ederek kıyas metoduyla sigaranın “tahrîmen mekrûh” veya “tenzîhen mekrûh” olduğu yönünde hüküm vermişlerdir.⁴⁴ Söz konusu görüşte olan bazı âlimlerin gerekçe ve açıklamaları şu şekildedir:

a. Mutasavvıf ve döneminde Galata Mevlevîhanesi şeyhi olarak görev yapmış olan İsmail Rusûhî Ankaravî’nin (1041/1631); tütün konusunun hükmünü ele aldığı *Keffu’l-lisan ‘an Hükmî’d-Duhân* isimli bu risalesi, bu sahada yazılan ve özellikle de tasavvuf camiasında oldukça dikkat çeken bir eserdir. 1022/1614 yılından sonra yazıldığı tahmin edilen bu eserde Hanefî mezhebine mensup âlimlere atıflar oldukça fazladır.

Müellif bu eserinde; sigara içmenin haram olduğunu iddia edenlerin dillendirdiği; israf olması, sağlığa zarar vermesi, sarhoşluk verici özelliğinin bulunması, bid’at olması, mide bulandıran iğrenç bir şey olması, kötü kokması gibi 15 delile yer vermekte ve bu delilleri tek tek değerlendirmekte, her birerine cevap verip tütün/sigara içmenin haram ya da helâl oluşunun kesin olmadığını, ancak bid’at ve çirkin bir davranış olabileceğini; maddî imkansızlık ve komşusunu rahatsız etme gibi sebeplerle de tahrîmen mekrûh olabileceğini

⁴² Kâtip Çelebi, *Mîzânu’l-Hakk*, 48-51; Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 124-125.

⁴³ Bu konuda ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, 431-432.

⁴⁴ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi, değerlendirme ve izahlar için bkz. Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 125; Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, 433.

gerekçelerle açıklamaktadır.⁴⁵

b. Osmanlı'da müderrislik ve kadılık görevlerinde de bulunmuş olan Şeyhülislam Bahaî Mehmet Efendi (ö. 1064/1654), tütünün/sigaranın İslâm'a göre haram değil; mekruh olacağına dair fetva vermiştir. Ancak şu var ki; aynı dönemde Osmanlı Devleti'nde ilk defa 1601 yılında Saray Başhekimî Cerrah İbrahim Efendi, tütün içmenin hem sağlığa zararlı hem de İslâm'a aykırı olduğunu belirterek tütüne/sigaraya karşı mücadele başlatmıştır. Ancak dönemin Şeyhülislamı olan Mehmet Efendi, keyif veren maddelere düşkünlüğü sebebiyle sigaranın mekruh olduğuna dair hüküm vermiştir. Hatta bu düşkünlüğü sebebiyle IV. Murat tarafından azledilip sürgüne gönderildiği ve bu sebepten bazı sıkıntılara maruz kaldığı belirtilmiştir.⁴⁶

c. Sigara hakkında ciddi araştırmalar yapmış olan Suriyeli âlim Mahmud Nazım en-Nesîmî ise; tütünün genel bir analizini yaptıktan sonra hükmüne dair şöyle demiştir: “Sigara ve tütün; onu kullanan kişinin konumu, bünyesi, genel sıhhati ve ekonomik durumuna göre değişiklik arz eder ve buna göre de haram, tahrîmen mekruh veya tenzîhen mekruhtur. Fakat kerahatsiz olarak onun helâl olduğunu söyleyemeyiz.”⁴⁷

d. Türkiye'de fıkıh alanında uzman kabul edilen hocalardan olan Halil Gönenç ve Hayreddin Karaman da doktor tarafından sigara içmesi kendisine yasaklanmış ya da ailesinin nafakasını kısararak bu tür yerlere harcayan kimseler için sigaranın haram olduğunu söyledikten sonra; bunlar dışında kalanlar için ise -en hafifiyle- malın boş yere tüketilmesi, sıhhatin tehlikeye sokulması, başkalarının rahatsız edilmesi nedeniyle sigara içmek tahrîmen mekruhtur.⁴⁸

e. Bu bağlamda; Türkiye'de din alanında görüş bildirme noktasında en yetkili ve bünyesinde bulundurduğu din adamları sayesinde en ehil kabul edilen Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından hazırlanıp Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'ndan 1995 yılında çıkan *Fetvalar* adlı kitapta tütün/sigara hakkındaki fetva, gerekçesiyle birlikte şu şekildedir: “Sigara içmenin, gırtlak ve akciğer kanseri başta olmak üzere birçok hastalıklara yol açtığı mütehasıslarca belirtilmektedir. Dinimiz, kişinin kendisine ve başkasına zarar vermesini, eza etmesini ve israfı haram kılmıştır. Bazı âlimler, içene ve dumanını teneffüs eden herkese sıhî yönden zararlı olan sigaranın, israf, eza ve fena kokusunu da dikkate alarak, haram olduğunu söylemişlerdir. Hakkında kesin yasaklayıcı hüküm bulunmadığını ifade eden bazı âlimler ise onu mekruh görmüşlerdir. Binaenaleyh

⁴⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Kavalcıoğlu, “Sûfîlerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı”, 615-623.

⁴⁶ Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, 428.

⁴⁷ Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 125.

⁴⁸ Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 127-128.

sigara içmenin en azından mekruh olduğunda şüphe yoktur.”⁴⁹

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun internet sitesinde 08.02.2019 tarihli yer alan fetvada ise yukarıdaki hükme benzer bir görüşün dillendirildiği; fark olarak ise, bazı âlimlerin “tahrîmen/harama yakın mekruh” şeklindeki görüşünün ve bir çok âlimin ve fetva meclisinin, bazı sebeplerden ötürü sigaranın “haram olduğu” yönündeki görüşünün belirtilmesinden sonra; önceki fetvada, “Binaenaleyh sigara içmenin en azından mekruh olduğunda şüphe yoktur.” ifadesi yerine “...Müslümanın, pek çok zararı bünyesinde barındıran sigarayı içmesi caiz değildir.” ibaresinin yer aldığı görülmektedir. Söz konusu sitede yer alan fetva metni şu şekildedir:

“Son yıllarda yapılan birçok araştırma, sigaranın insan sağlığı üzerinde pek çok zararlı etkisinin olduğunu bilimsel olarak ortaya koymuş bulunmaktadır. Bazıları ölümcül olmak üzere çok sayıda hastalığın sebebi olması itibarıyla sigaranın mubah görülmesi düşünülemez. Bazı âlimler; sigaranın “tahrîmen/harama yakın mekruh” olduğunu söylemişlerdir. Günümüzde birçok alim ve fetva meclisi, kişinin kendisini tehlikeye atmama ve öldürmeme, başkalarına zarar vermeme, zararı giderme, sağlığı koruma yönündeki temel ilkeleri esas alarak sigaranın haram olduğu görüşündedir. Dolayısıyla bir müslümanın, pek çok zararı bünyesinde barındıran sigarayı içmesi caiz değildir.”⁵⁰

5.3. Tütün/Sigara İçmek Haramdır

Âlimlerin bir kısmı;⁵¹ tütünün insan sağlığı üzerinde oluşturduğu tahribatı, onun israfa yol açmasını ve -özellikle de son zamanlarda- tütün ve tütün ürünlerinin zararlarının artmasından ve kesinleşmesinden hareketle sigaranın haram kategorisine dâhil olduğu yönünde fetva vermişlerdir.⁵² Söz konusu görüşte olan kimi âlimlerin açıklamaları şu

⁴⁹ *Fetvalar*, nşr. Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 62.

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Sigara İçmenin Dini Hükümü Nedir?” (Erişim 2 Eylül 2024)

⁵¹ Bu bağlamda; açıklamalarıyla yer verdiğimiz ulemâ dışında tütüne/sigaraya haram hükmü veren âlimlerden bir kısmı şunlardır: Şâfiî fakihî ve müfessir Hatîb eş-Şirbinî (ö. 977/1570). Mâlikî âlimi İbrahim el-Lekânî (ö. 1041/1632). Hadis ve müfessir İbn Allân (ö. 1057/1648). Fıkıh, hadis ve biyografi âlimi Necmeddin el-Gazzî (ö. 1061/1651). Hanefî fakihlerinden Şürünbülâlî (ö. 1069/1659). Hanefî fakihî Alâüddin Muhammed el-Haskefî (ö. 1088/1677). Mâlikî fakihî ve ilk Ezher şeyhi Muhammed b. Abdullah el-Haraşî (ö. 1101/1690).

Mısır Ezher Şeyhlerinden İbrahim bin Muhammed bin Ahmed el-Bacürî (ö. 1860). Suudi Arabistan eski müftüsü Şeyh Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz (ö. 1999): İbn Bâz'ın sigaranın haram olduğuna dair görüşünün ayrıntısı, bunun yanında nargile içmenin hükmü, sigaranın haramlık illeti, sigaranın ticaretini yapmanın hükmü gibi hususlara dair *Fetvâ fi hüküm-i şürbi'd-duhân* isimli eserde yer alan görüş ve fetvalarının ayrıntısı için bkz. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, “Sigara İçmenin ve İçenin Namazda İmamlık Yapmasının Hükümü”, çeviren: Ayşegül Yılmaz, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1, (2019), 85-90. Hanefî fakihlerinden Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî (ö. 1160/1747): Amâsî'nin sigaranın “*li zâtihi haram*” olduğuyla ilgili olarak ileri sürdüğü dört delil (sigaranın dumanı, tütün yaprağı, sigaranın külü ve zifiri) ve bu delillerle ilgili ayrıntılı bilgi; ayrıca sigara içen kişinin namazının hükmü ile ilgili görüşü için bkz. Narin, “Akdağlı ve Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, 185-204.

⁵² Bu konuda sigaranın hükmüyle alakalı usul yönünden deliller; daha ayrıntılı bilgi, değerlendirme ve 11

şekildedir:

a. Bu bağlamda; sigara ve ibadet ilişkisi üzerinde uzunca araştırmalar yapan bazı âlimler;⁵³ sigara içenin ateşi ve dumanı yuttuğunu, bunu tiryaki seviyesinde içenlerde ise bir gevşeme hâsıl olduğunu, bunun da ibadette kişide huzur, dikkat ve samimiyet noktasında arızalar meydana getirdiğini, hatta kirâmen kâtibin ve hafaza meleklerinin dahi bu nâhoş durumlardan rahatsız olduklarını belirterek, çok içildiğinde ortaya çıkan baş dönmesi, baş ağrısı, mide bulantısı, halsizlik gibi sarhoşluğa yakın neticeler vermesi ve sarhoşluk veren şeylerin haramlığının da kesin olması nedeniyle sigaranın haram olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁴

b. 16. yüzyılda yaşamış ve müderris olması yanında Mekke ve İstanbul kadılığı görevlerinde de bulunmuş, tıpkı babası Hoca Sadeddin Efendi (ö. 1008/1599) gibi Cuma günleri Ayasofya’da fetvalar vermiş olan Şeyhülislam Hocaîade Muhammed Efendi (ö. 1615); Osmanlı toplumunda, özellikle de 16-17. yüzyıllarda kullanımında yoğunluk yaşanan tütün, esrar ve afyon gibi keyif verici şeyler hakkında sorulan sorulara Türkçe ve mensur olarak fetvalar vermiştir. Ayrıca Arapça ve manzum olarak da iki uzun fetvası bulunan Hocaîade Muhammed Efendi; tütünün hükmü hakkında vermiş olduğu bu fetvalarında, tütünü şiddetle reddetmiş ve tütün içmenin haram olduğu noktasında hiçbir şüphe tereddüdün bulunmadığını söylemiştir.⁵⁵

c. 19. yüzyılda yaşamış Hanefî mezhebi fakihlerinden Ömer Müftî Kılışî, sigaranın hükmüyle ilgili yazdığı *Risâletü’l-Duhân* adlı eserinde; sigara içmenin ve satmanın caiz olmadığını ileri sürmüştür. O söz konusu eserinde, sigara içmenin sağlığa ve çevreye olan etkileri ile israf boyutu yanında; sigarada sarhoş edici vasfın bulunmasından hareketle sigarayı şarapla kıyaslayarak haram olduğu hükmüne varmış ve sigaranın, İslâm’ın sakındırdığı maddeler sınıfına girdiğini belirtmiştir.⁵⁶

d. Dünya Müslüman Âlimler Birliği eski başkanı Yusuf el-Karadavî de (ö. 2022) aynı şekilde; sigaranın sağlık, israf ve sosyal ahlâk açılarından sakıncalarına dikkat çektikten sonra, İslâm

maddede bu görüşün neden isabetli olduğuna dair izahlar için bkz. Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, 434-449.

⁵³ Söz konusu kişi; Hanbelî hukukçulardan Abdullah b. Muhammed b. Abdulvehhab’tır (Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 125).

⁵⁴ Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 125.

⁵⁵ Muhittin Eliaçık, “Şeyhülislam Hocaîade Muhammed Efendi’nin Tütün Hakkında Arapça Manzum Fetvâsı”, *International Journal of Language Academy* 9/1 (2021), 292-297.

⁵⁶ Kılışî’nin; sigaranın sağlığa zararlı ve çevreyi rahatsız edici olması, israf olması, habis/iğrenç olması, fahşâdan/çirkin durumlardan olması, bid’at yani Kur’an ve Sünnet çizgisi dışında uygulamalardan olması, müşebbihâtan yani helâle de harama da benzeyen şeylerden olması ve sigaranın hükmüne dair yapmış olduğu kıyas yöntemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Baysa, “Ömer Müftî Kılışî’nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü’l-Dühân Bağlamında”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2015), 37-57; Aynı şekilde; sigaranın haramiyetine dair 11 farklı delil ve buna dair açıklamalar için bkz. Boran, “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, 434-449.

fıkında yer alan “Müslümanların; yiyecek ve içeceklerde, hızlı yahut da yavaş bir şekilde öldürecek zehir ve benzeri şeylerin olması durumunda o tür şeylerden istifade etmesi caiz değildir.” hükmünden hareketle; sigarada hem içen hem de çevredekiler için sağlığı tehdit eden çeşitli zarar ve tahrip edici etkenler olması nedeniyle, onun da gerek içilmesinin ve satılmasının gerekse de ziraatinin yapılmasının ve üretiminin haram olduğunu bildirmiştir.⁵⁷

e. Muhammed b. Cafer el-Kettânî (ö. 1345/1926), tütün ile ilgili kaleme aldığı *İ'lânu'l-hucce ve İkâmetu'l-burhân 'alâ men'î mâ âmme ve feşâ min isti'mâli üşbetü'd-duhân* isimli eserinde; tütünü tüm yönleriyle değerlendirmeye tabi tutmuş ve netice olarak da, 17 maddede tütünün haram olduğunu ispat etmeye çalışmış, dört mezhepten tütüne haram diyen birçok âlimi de tek tek zikretmiştir. Bununla birlikte, tütün/sigara içilmesinin mubah ya da mekruh olduğunu ileri sürenlerin görüş ve delillerini değerlendirip bunları geçersiz kılan, çürüten cevaplara bu eserinde yer vermiştir.⁵⁸

f. Halil Gönenç ve Hayreddin Karaman, Kur'an'ın nazil olduğu asr-ı saadette ve müctehidler döneminde henüz kullanımı olmayan, bu nedenle de hakkında âyet ve hadis bulunmayan tütün/sigara kullanımıyla ilgili olarak; aklı izale edip kişiyi sarhoş eden şarabı haram kılan İslâm dininin, aynı sonuçları meydana getiren ve zararları günümüzde ayan beyan olan sigarayı mubah saymasının mümkün olmayacağını, bu nedenle de -özellikle de doktor tarafından sigara içmesi kendisine yasaklanmış ya da ailesinin nafakasını kısarak bu tür yerlere harcayan kimseler için sigaranın haram olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹

6. Sigara İçmenin Hükmüne Dair Tefsirlerde Yer Alan Yorumlar

Bu başlık altında; ilk asırdan itibaren yazılmış olan tefsirleri inceleyip araştırmamıza yönelik Kur'an âyetlerinin tefsirinde yer alan yorumları aktaracağız. Müslümanların hayatına tütün ve sigaranın giriş tarihiyle bu meselenin fikri-dini boyutlarının eserlere yansımalarının iz sürümünü de yapabilmek amacıyla söz konusu yorumlar, kronolojik sıra takip edilerek müfessirlerin isimleri ve tefsirleri altında verilecektir. Ancak burada Arapça literatür önce ele alınıp daha sonra Türkçe literatür kendi içinde sırasıyla tahlil edilecektir.

6.1. Arapça Tefsir Kaynakları

Bu bağlamda imkan nispetinde yaptığımız inceleme ve taramaya göre konuya değinen ilk çalışmanın Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* isimli tefsiri olduğu görülmüştür.

6.1.1. İsmail Hakkı Bursevî: Rûhu'l-Beyân

Müfessir ve aynı zamanda şair özelliği de olan İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-*

⁵⁷Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Mu'âsira* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 4/684; Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 126-127.

⁵⁸Seyyid Muhammed Cafer el-İdrîsî el-Kettânî, *İ'lânu'l-hucce ve İkâmetu'l-burhân 'alâ men'î mâ âmme ve feşâ min isti'mâli üşbetü'd-duhân* (Mektebetü'l-Gazâlî, 1990), 1-275.

⁵⁹Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, 127-128.

Beyân isimli eserinde; Vâkı'a Sûresi 43. âyetinin tefsirinde, sigara içmenin cehennem ehlinin durumuna benzediğini söyleyerek haram olduğunu belirtmiştir.

Âyetin metni ve meâli şöyledir:

“وِظَلِّ مِنْ يَحْمُومٍ”

“(Ashab-ı Şimâl'e yani dünyadaki inkârları ve kötülükleri yüzünden amel defterleri sol tarafından verilecek olan kötü/mutsuz kimselere gelince; onlar, içlerine kadar işleyecek bir ateş ve kaynar su içerisinde olacaklar. Bir de onlar), **Kapkara duman gölgesi altında** (azap çekecekler).” Vâkı'a, 56/43.

Bu âyetin tefsirinde müfessir Bursevî şöyle bir yorum yapmaktadır:

“Âcizane kanaatimize göre bu âyette; asrımızda yayılmış olan sigaranın içilmemesine dair bir uyarı vardır. Zira sigara içildiğinde, onu kullananın tepesine doğru bir duman yükselir ve içenin üzerinde o duman gölge gibi olur. Bununla beraber, sigarada birçok kötülük ve fesad vardır. Ancak burası, bu hususların sıralanacağı uygun yer değildir. Biz, sigaraya müptela olana; bu illete yakalanana Allah'tan (c.c.) afiyet dileriz. Mevla o kişiyi ondan kurtarsın! Çünkü bu illeti içmek; sâlim/temiz tabiatlı insanların pis ve çirkin gördüğü bir şeydir ki, diğer tefsirlerde de inceden inceye anlatıldığı gibi; sigara içmek haramdır.”⁶⁰

Bursevî'nin işaret ettiği konuya değinen diğer tefsirler sigaranın müslümanların gündemine girdiği tarihten sonra kaleme alınan eserler olmalı. Ancak yaptığımız tetkiklerde müfessirin eseri dışında bahsedilen tefsirler ve verdikleri bilgilere dair şimdilik bir veriye ulaşamamıştır. İlgili tarihlerde Osmanlı dönemi müfessirlerinin tefsir kitabiyatı (yazma sûre-âyet tefsirleri de dahil olmak üzere) detaylı bir tetkike tabi tutulursa yeni verilere ulaşılmasının muhtemel olduğunu da belirtmek gerekir.

6.1.2. Ettafeyyîş: Himyânü'z-zâd ilâ Dâri'l-Me'âd & Teyşîru't-Tefsîr

Dini ilimlerin hemen hemen her alanına dair eserler telif etmiş olan ve 300'ü aşkın kitabı olduğu belirtilen Cezayirli müfessir Muhammed Ettafeyyîş (ö. 1332/1914); aynı zamanda Hâricî fırkalarının en mutedili ve günümüze ulaşan tek kolu olan İbâziyye mezhebini 20. yüzyılda Cezayir'de canlandıran kişi olarak bilinmektedir. Ettafeyyîş'in tefsire dair 3 eseri vardır: 1) *Himyânü'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd* (I-XIV, Zenzîbar, 1350). 2) *Dâi'l-'Amel ilâ Yevmi'l-Emel*. 3) *Teyşîru't-Tefsîr* (I-VI, Cezayir, 1326). Bu eser, müellifin *Dâi'l-'amel ilâ Yevmi'l-Emel* adlı tefsirinin kısaltılmışıdır.⁶¹

Söz konusu bu eserlerinde Müfessir Ettafeyyîş, çeşitli vesilelerle iki yerde sigara konusuna

⁶⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (İstanbul: Mektebetü Eser, 1379/1959), 9/328.

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, “Ettafeyyîş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/500-501; Ethem Ruhi Fıçlalı, “İbâziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 9/256-261.

temas etmiştir:

a. İlk olarak Müfessir, *Himyânü’z-zâd ilâ Dâri’l-Me’âd* isimli tefsirinde; yeminini bozan kimsenin ceza olarak ödeyeceği kefaretlere/bedellerin (yani; aileye yedirilenin orta derecesi esas alınarak on yoksulu yedirip doyurmak yahut onları giydirmek veya da bir köle azat etmek. Bunlara da imkan yoksa, bu takdirde ara vermeden üç gün oruç tutmak şeklindeki hususların) zikredildiği Mâide Sûresi 89. âyette bu konuya temas etmiştir.

Ona göre; kefaretin kendisine ödeneceği fakir kimsenin, kesin kanaat ya da zannı galible, bu meblağı şarap ve sigara içmek gibi günah yolunda harcaacağı biliniyorsa, böylesi kimseye kefarete asla verilmez/ödenmez.⁶²

Görülebileceği üzere müfessir burada, sigara içmeyi günah olarak değerlendirmektedir.

b. İkinci olarak Eттаfeyyiş, *Teysîru’t-Tefsîr* isimli eserinin Tâhâ Sûresi 54. âyetinin tefsirinde, tütün/sigara konusuna temas ettiği söylenebilir:

Âyetin metni ve meâli şöyledir:

“كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ”

“(Firavun’un, ‘Peki, önceki nesillerin durumu ne olacak?’ şeklindeki sorusu üzerine Hz. Musa, kendisine şöyle cevap verdi: Onların durumuyla ilgili bilgiler, Rabbimin katındaki kitapta yazılıdır. Hiç tereddüdün olmasın ki; Rabbim bu konuda ne yanılır ne de unuttur! Hem O Allah; yeryüzünü, huzur içerisinde rahatça yaşayabilmeniz için bir döşek şeklinde yarattı, orada sizler için yollar açtı ve bulutlar vasıtasıyla size gökten su/yağmur indirdi; hem bu sayede de erkekli dişili çiftler halinde çeşit çeşit bitkiler çıkardı. Ve size dedi ki: Bu ürünlerden **Hem kendiniz yiysin hem de hayvanlarınızı otlatın. Kuşku yok ki bunlarda, akıl sahipleri için** (Allah’ın varlığını, birliğini ve kudretini ispat eden) **nice deliller/dersler vardır.**” Tâhâ, 20/54.

Müfessir, bu âyetin tefsirinde; yenmesi haram olarak kabul edildiğini belirttiği bazı bitkilere yer vermiş ve bu meyanda Afyon ve Haşhaştan bahsettikten sonra ayrıca, “dumanı içilen bitki” diyerek –bizce- aynı özelliklere sahip olan sigara konusuna sözü getirmiştir. O; bu bitkinin, ister sarhoşluk versin isterse de akli karıştırırsın yani akli melekeye zarar versin; her hâlükârda haram olduğunu belirtmiştir.⁶³

Buradaki “dumanı içilen bitki” ifadesi tam anlamıyla tütünü karşılar mı, bu husus tartışmaya açıktır. Ancak bizim de çalışmada yer yer değindiğimiz üzere; tütün bitkisinin/sigaranın dumanı içe çekildiğinde sarhoşluk verici ve akli zayıflatıcı özelliklerinin olduğu kimi bilim insanlarınca ve kimi müfessirlerce belirtilmiştir. Aynı şekilde; çok

⁶² Muhammed b. Yusuf b. İsa b. Salih el-Hafî el-Adevî Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd ilâ dâri’l-me’âd* (Umman Sultanlığı: Vizâratü’t-Türâs ve’s-Sekâfe, 1986), 5/564.

⁶³ Muhammed b. Yusuf b. İsa b. Salih el-Hafî el-Adevî Eттаfeyyiş, *Teysîru’t-Tefsîr*, Tahk. İbrahim b. Muhammed Tallây, (Ummân: Vizâratü’t-Türâs ve’s-Sekâfe, 2004), 9/169.

içildiğinde ortaya çıkan baş dönmesi, baş ağrısı, mide bulantısı, halsizlik gibi sarhoşluğa yakın neticeler verdiği, buradan hareketle de kıyas sonucunda haram olacağı da söylenmiştir. Dolayısıyla Eттаfeyyiş'in bu yorumundan (tütün bitkisini kastettiği de varsayılacak olursa, onun tütün/sigaranın haram olduğuna hükmettiği söylenebilir.

6.1.3. Muhammed Reşid Rızâ: Tefsîru'l-Menâr

İslâm düşüncesinin öncülerinden kabul edilen Lübnan asıllı Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1865/1935); Mısırlı İslâm düşünürü Muhammed Abduh'un (ö. 1849/1905) *el-Menâr* isimli dergide Nisâ sûresinin 125. âyetine kadar tefsir ettiği tefsir dersi notlarını onun vefatından sonra devam ettirerek Yusuf sûresinin sonuna kadar gelmiştir. Reşid Rızâ'ya nispet edilen ve *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm* olarak da adlandırılan *Tefsîru'l-Menâr* isimli bu tefsirinde müfessir,⁶⁴ olumsuz niteliklerinden ve zararlarından bahsederek çeşitli vesilelerle sigara konusuna temas etmiştir. Belirtelim ki; onun, sigaranın kesin haram olduğuna dair bir değerlendirmesi yoktur.

Söz konusu bu eserde, birkaç âyetin tefsirinde çeşitli vesilelerle sigara konusuna temas edilmiştir:

a.

“رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ”
“ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاٰبِ”

“Kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşlere, salma (soylu, güzel) atlara, (deve, sığır, koyun, keçi gibi) sağmal hayvanlara ve ekinlere aşırı düşkünlük/sevgi beslemek, insanoğluna çekici kılınmıştır. Oysa bunlar, dünya hayatının (gelip geçici) nimetleridir. Oysa asıl varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.” Âl-i İmrân, 3/14.

Bu âyette geçen “رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ” (-tüm bunlara- **aşırı düşkünlük/sevgi beslemek, insanoğluna çekici kılınmıştır.**) ifadesinde; sigarayla ilgili değerlendirme yer almaktadır. Buna göre; zararlı olduğunu bile bile bir kişinin sigara içmesi ve bu alışkanlığından vazgeçememesi, -âyette belirtildiği üzere- bu durumun o kişinin nefesine süslü ve çekici gelmesi, böylece ona aşırı sevgi besleyip düşkün olması sebebiyledir.⁶⁵

b. Reşid Rızâ, “(Boğazlanmadan ölmüş olan) leş, (akan) kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilenler size haram kılınmıştır...” (Mâide, 5/3) meâlindeki Mâide sûresi 3. âyetinin tefsirinde, âyette yer alan domuz etinin haramlığı konusuna değinirken; zararlı ve zehirleyici özelliği olan maddelerin yenilip içilmesini âdet haline getirmenin, domuz eti gibi haram şeyleri yiyip içmeyi kolaylaştırdığına vurgu yapmaktadır.⁶⁶

Müfessirin bu yorumunda “تدخين/تدخين” kelimesini kullanmasından; onun, zararlı ve

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, “Reşid Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/14-18.

⁶⁵ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-hakîm: Tefsîru'l-menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 3/198.

⁶⁶ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/111.

zehirleyici niteliğiyle sigarayı/tütünü kastettiği de söylenebilir.

c. Mâide sûresinin, “Ey iman edenler! Namaz kılmak istediğiniz zaman, (eğer abdestli değilseniz) yüzünüzü ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın, (sonra) başınızı (ıslak elle sıvazlayarak) meshedin ve bileklere kadar ayaklarınızı (yıkayın). Şayet cünüp iseniz, (bu takdirde yıkanıp guslederek) temizlenin...” (Mâide, 5/6) mealindeki 6. âyetinin tefsirinde de Reşid Rızâ, âyette söz konusu edilen abdesti bozan şeylerle ilgili yorum yaparken; sigara içmeye de temas etmekte ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Her ne kadar fukahânın farklı görüşleri olsa da, bana göre günümüz insanının imtihanı olan tütün (sigara ve nargile tütünü), Hz. Peygamber zamanında olsaydı -kesin bir şekilde haram kılınmasa da- Şâri katından, bunu kullandıktan sonra abdest alınması vacip kılınırdı ve kendisiyle abdestin bozulması konusunda bayılma ve uyumaya yakın bir hükme sahip olurdu.”⁶⁷

d.

“بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ”

“Hayır! Aslında, daha önce (dünyalarında) örtbas ettikleri (âhîret hayatıyla ilgili hakikat, inkâr edemeyecekleri biçimde) karşılırlarına çıkmıştır. (Sızlanmalarının asıl sebebi budur.) Yoksa, eğer (dünya hayatına) geri gönderilmiş olsalardı, yine kendilerine yasak edilen şeyleri yapacaklardı. Zira onlar, kesinlikle yalan söylüyorlar.” En‘âm, 6/28.

En‘âm sûresi 28. âyetin tefsirinde ise Müfessir Reşid Rızâ; kötü alışkanlıkların terkedilmesinin zorluğuna, ağır bir hastalığa yakalandıktan sonra artık iyileştiği takdirde bütün kötü alışkanlıklarını ve günah işlemeyi bırakıp iyi bir insan olacağına dair dua edip, iyileşince tekrar eski haline dönen yakın bir arkadaşının başından geçen bir hikâyeyi örnek olarak anlatmaktadır. Müfessir, söz konusu yakın arkadaşının kötü alışkanlıklarına, onun sigara içmesini örnek vermiştir.⁶⁸

e.

“وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ...”

“Bu dünya hayatı, (âhîrete nazaran) bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir...” En‘âm, 6/32.

Reşid Rızâ bu âyetin tefsirinde; ilgili âyette bahsi geçen dünyanın geçici nimetlerine ve lezzetlerine değinirken; süreli lezzet ve göreceli keyif vermesine rağmen, aslında insan tabiatının nefret ettiği ve özünde zehirleyici olan, uyarıcı ve uyuşturucu niteliğe haiz bazı maddelerden bahsetmekte ve bu bağlamda söz konusu hususlara örnek olarak ise; şarap, haşhaş ve sigarayı vermektedir. Burada müfessir, haramlık noktasında açık bir değerlendirme

⁶⁷ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/218.

⁶⁸ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/292-293.

yapmamaktadır.⁶⁹

f. Tevbe sûresi 18. âyetin tefsirinde ise Reşid Rızâ; kötü kokusu sebebiyle insanları rahatsız edecek şeyleri yiyip içtikten sonra cemaatle namaz kılmak için camiye gelmenin doğru olmadığını belirtmekte ve bu bağlamında söz konusu rahatsız edici şeylere örnek olarak; soğanı, sarımsağı ve sigarayı söylemektedir.⁷⁰

6.1.4. Merâğî: Tefsîru'l-Merâğî

Tefsir ve Arap edebiyatı âlimi Mısırlı Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1883/1952), otuz cüzden müteşekkil Kur'ân-ı Kerîm'in her bir cüzüne müstakil bir tefsir cildi yazarak kaleme aldığı *Tefsîru'l-Merâğî* adlı eserinde; Ezher'de iken derslerine katıldığı hocası Muhammed Abduh'un,⁷¹ *Menâr* adlı eserinde Âl-i İmrân sûresinin 14. âyetinde geçen “رُزِقَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ” (-tüm bunlara- aşırı düşkünlük/sevgi beslemek, insanoğluna çekici kılınmıştır.) ifadesinde sigarayla ilgili yaptığı ve bizim az önce bu âyet bağlamında naklettiğimiz yorumun aynısını isim vermeden kelimesi kelimesine aktarmıştır.⁷²

Müfessir aynı şekilde, Mâide sûresinin 3. âyetinin tefsiri bağlamında da; Reşid Rızâ'nın tefsirinde bu âyete dair yaptığı ve yukarıda aktardığımız aynı değerlendirmelere Reşid Rızâ'nın ismini zikretmeksizin yer vermiştir.⁷³ Aslında bu durumun, Merâğî'nin tefsirindeki bazı görüş ve değerlendirmelerin gerçek sahibinin tespiti noktasında olumsuz bir örnek teşkil ettiği söylenebilir.

6.1.5. Seyyid Kutub: Fî Zılâli'l-Kur'an

Mısırlı müfessir ve düşünür Seyyid Kutub'un (ö. 1386/1966), 20. yüzyılda yazılan içtimai edebî tefsirler arasında en çok ilgi toplayan tefsir örneklerinden bir tanesi kabul edilen ve müfessirin önem ve emek verdiği eseri, *Fî Zılâli'l-Kur'an* adlı tefsiridir.⁷⁴

Müfessir, “Allah, sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Zira insanoğlu, (ne kadar üstün yeteneklere sahip olsa da mükemmel değildir, birçok yönden) zayıf (tabiatlı) yaratılmıştır.” (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) mealindeki Nisâ sûresi 28. âyetinin tefsirinde; Amerikan dergisinden yaptığı alıntıda, günümüz dünyasında hayatı kuşatan olumsuzluklardan bahisle kadınların çoğundaki ahlâki çöküntünün göstergelerinden bir

⁶⁹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/299.

⁷⁰ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/204.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, “Merâğî, Ahmed Mustafa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/163-164.

⁷² Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el Halebî, 1946), 3/104.

⁷³ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 6/48.

⁷⁴ Muhammed Yılmaz, *Hicri I. Asırdan Günümüze Tefsir Metinleri* (İstanbul: Erkam Yayınları 2022), 314.

tanesi olarak, çokça sigara içmelerini örnek vermektedir.⁷⁵

6.1.6. Muhammed Ebû Zehre: Zehretü't-Tefâsîr

Muhammed Ebû Zehre (ö. 1394/1974), *Zehretü't-Tefâsîr*⁷⁶ isimli tefsir eserinde;⁷⁷ Bakara sûresinin 270. âyetinin açıklamasında nezir konusuna dair açıklamalarda bulunurken sigaradan bahsetmiştir.

Âyetin metni ve meâli şöyledir:

“وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ”

“Allah, yaptığınız her harcamayı ve adadığınız her adağı kesinlikle bilmektedir. (Hayrı engelleyen ya da mallarını Allah'a isyanda harcayan) zâlimler için (dünyada da hesap gününde de gerçek ve samimi) hiçbir yardımcı olmayacaktır.” Bakara, 2/270.

Bu âyetin tefsirinde müfessir Ebû Zehre şöyle bir yorum yapmıştır:

“İmam Şafiî bir görüşünde, yeminde olduğu gibi şarta bağlanmış nezri/adağı da kefareti vacip olan yemin gibi değerlendirmiş ve kefaretinin vacip olduğunu belirtmiştir. Buna göre; şayet bir kişi, ‘Eğer sigara içersem üzerime şu kadar sadaka vacip olsun!’ diye nezirde bulunur, sonra da sigara içerse ona yemin kefareti vacip olur.”⁷⁸ Görüleceği üzere bu örnekte, sigara içmek olumsuz bir fiil olarak nitelenmiştir.

6.1.7. Cevâd Muğniyye: et-Tefsîru'l-Kâşif

Lübnanlı Şîî âlim ve düşünür Muhammed Cevâd Muğniyye (ö. 1904/1979), Kur'an'ın lafzî manasından ziyade hakikatini, genel ilkelerini kavramayı ve Kur'an'ı hayatla ilişkilendirmeyi hedef alarak kaleme aldığı *et-Tefsîru'l-Kâşif* isimli tefsirinde⁷⁹ sigara hususuna bazı âyetlerin tefsirinde yer vermiştir:

a. Âl-i İmrân sûresinin 93. âyetinin⁸⁰ tefsirinde müfessir, sağlıklıla ilgili sebeplerle sigara

⁷⁵ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2003), 2/636.

⁷⁶ 20. yüzyılda yaşamış ve Kur'an ve tefsir ilimlerine dair eserleri yanında davet, hitabet, fıkıh, fıkıh usûlü mantık ve müçtehitlerin hayatlarını anlatan biyografik eserlere, toplum, siyaset ve aile düzeninden, insan hak ve hürriyetlerine kadar seksene yakın eser telif etmiş olan Ebû Zehre tefsirinde Neml sûresinin 74. âyetine kadar gelmiş ve yetmişe yakın farklı fasiküllerden oluşan bu çalışması 2002 yılında *Dârü'l-Fikri'l-Arabî* tarafından on cilt halinde *Zehretü't-tefâsîr*⁷⁶ ismiyle Mısır'da basılmıştır.

⁷⁷ Yılmaz, *Tefsir Metinleri*, 351-353.

⁷⁸ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002), 2/1015.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Muğniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/282-286; Ahmet Karadağ, *Modern Dönem İmâniyye Şiâsi'nin Kur'ân Yorumu (Et-Tefsîru'l-Kâşif Örneği)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

⁸⁰ Bakara, 2/193: “*Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in (Yakup'un) kendisine haram kıldığı şeylerin dışında, yiyeceklerin hepsi İsrailoğullarına helal idi...*” (لَمَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ) (لَمَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ)

vb. zararlı şeylerden kaçınma örneğine yer vermiştir.⁸¹

b. Müfessir, İsrâ sûresinin 26. ve 27. âyetinde⁸² geçen “tebzîr” (تَبْذِيرٌ) ifadesini, “bir mali yerli yerince harcamama” olarak açıklar. Bunu yapan kimsenin örfen ve şer’an müsrif ve sefih olduğunu, bu nedenle de bu kişinin mali tasarruflarının kısıtlanması gerektiğini belirtir. Ancak sigara için harcanan paranın bu nitelikte olmadığını özellikle vurgular.⁸³

c. Tahrîm sûresinin 1. âyetinin⁸⁴ tefsirinde müfessir, açıklanan konunun daha iyi anlaşılması için; “rahatsız etmesi sebebiyle, eşini hoş tutmak için sigarayı terk etme” örneğine yer vermiş; ancak bu noktada da, sigaranın hükmüne dair bir değerlendirme yapmamıştır.⁸⁵

6.1.8. Şa’râvî: Tefsîru’ş-Şa’râvî

İlmî birikimi ve donanımı yanında çok yönlü kişiliğiyle farklı makamlarda görevler üstlenmiş ve Mısır’daki dini hayat üzerinde etkili olmuş, geniş kitlelere hitap etme özelliğini kazanmış Mısırlı âlim ve müfessir Şa’râvî (ö. 1419/1998),⁸⁶ kendi ismini taşıyan *Tefsîru’ş-Şa’râvî* adlı eserinde, sigara konusuna bazı âyetlerin tefsirinde yer vermiştir:

a. Şa’râvî, Âl-i İmrân sûresi 20. âyetin sonunda yer alan “وَاللَّهُ بِالْعِبَادِ” (...Allah, kullarını görmektedir.) ifadesinin tefsirinde; İslâm’ın inanç ve davranış bütünlüğünden oluştuğuna, Yüce Allah’ın yapıp ettiklerimizi gördüğü bilincinde olmamız gerektiğine vurgu yapmaktadır. Sonrasında ise, hoşlanmadığı bir durumda Rabbinin kendisini görmesinden insanın utanmasını, -bir benzetme amacı olmaksızın- sigara alışkanlığı olan bir gencin büyüklerinin bulunduğu bir ortamda sigara içmekten utanıp kaçınması örneği ile basitçe açıklamaya çalışmakta ve insanın büyükleri karşısındaki tavrı böyle ise, kendisini görüp gözettiğine inandığı Yüce Allah’a karşı nasıl bir tutum içerisinde olması gerektiği sorusunu sormaktadır.⁸⁷

b. Müfessir, Nisâ sûresinin 47. âyetinin⁸⁸ tefsirini yaptığı yerde de sigara konusuna temas etmiştir. Söz konusu âyetin tefsirinde Şa’râvî; şeriatlerin, insanlara belli başlı bazı alışkanlıkları kazandırmak için bunları sürece ve merhalelere yaydığını, bunun da bir kolaylık

⁸¹ Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîru’l-kâşif* (Beyrut: Dâru’l-Envâr, 2009), 2/114.

⁸² İsrâ, 17/26-27: “...*Gereksiz yere de saçıp savurma! Zira böylesine saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür.*” (وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا . إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا)

⁸³ Muğniyye, *et-Tefsîru’l-kâşif*, 5/39.

⁸⁴ Tahrîm, 66/1: “*Ey Peygamber! Neden eşlerini memnun etmek için Allah’ın sana helâl kıldığı bir şeyi kendine haram kılyorsun? Oysa Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*” (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ) (تَنْبَغِي مَرْضَاءَ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

⁸⁵ Muğniyye, *et-Tefsîru’l-kâşif*, 6/362.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hilal Görgün, “Şa’râvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/350-351.

⁸⁷ Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî* (Mısır: Dâru Ahbâri’l-Yevm, 1991), 3/1371.

⁸⁸ Nisâ, 4/47: “*Ey kendilerine Kitap verilmiş olan (Yahudi ve Hıristiyan)lar! Elinizdeki (tahrif edilmemiş ilâhî bilgi)leri onaylayıp pekiştirmek üzere indirmiş olduğumuz (şu Kur’an)a iman edin!*” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نُنزِّلْنَا) (مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا

ilkesi olduğunu belirtir. Bu meyanda insanları sigara alışkanlığından vazgeçirmenin de bir anda olamayacağını ve belli aşamalarla süreç içerisinde gerçekleşebileceğini ifade eder.⁸⁹

c. Şa'râvî, Yunus sûresi 92. âyetini⁹⁰ açıklarken de; kıssalarda esas olanın, onlardan ibret alıp ders çıkarmak olduğunu, bu sebeplerdir ki; günlük hayatta da yaşanmış tecrübelerden faydalandığı takdirde başkalarının yaptığı hatalara düşülmeyeceğini belirtir. Sonrasında ise şu değerlendirmede bulunur: "...Ama ne yazık ki insanoğlu, geçmişten ders almak yerine yine de aynı hataları tekrar tekrar yapabilmektedir. Tıpkı sigara örneğinde olduğu gibi; geçmiş tecrübeler sigaranın zararlarını ortaya koyduğu halde bazıları bunu tekrar tecrübe etmekten çekinmemekte ve yine de bunu içmeye devam etmektedirler."⁹¹

d. "Allah, dilediğini iptal eder, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Zira ana kitap (Levh-i Mahfuz) O'nun katındadır." (يَمْخُوا لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) mealindeki Ra'd sûresinin 39. âyetinin tefsirinde de; dindeki içki yasağı örneğini vererek, ahkâm boyutunda tedriciliğin yani hüküm vermede aşama aşama ilerleme ilkesinin gözetildiğine vurgu yapmıştır. Aynı şekilde, kötü bir alışkanlık olan sigaranın da sayısını azaltıp içilen zaman aralığını açarak böyle bir yöntemle zaman içerisinde sigara içiminin tamamen terkedilebileceğini belirtmiştir.⁹² Müfessir benzer bir değerlendirmeyi, Nahl suresi 101. âyetin tefsiri bağlamında da yapmıştır.⁹³

6.1.9. Useymîn: Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm

Fıkıhta Hanbelî mezhebine mensup, hayatının son on beş yılını Suudi Arabistan Yüksek Âlimler Heyeti'nde üye olarak geçirmiş olan Suudi Arabistanlı Selefî âlim Muhammed b. Salih el-Useymîn (ö. 1421/2001), Fâtîha ve Bakara sûrelerinin yanı sıra diğer bir kısım surelerin tefsirini içeren *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm* isimli eserinde;⁹⁴ bazı âyetlerin tefsirinde sigara konusuna temas etmiştir.

a. İbn Useymîn, Bakara sûresinin 195. âyetinin⁹⁵ tefsirinde; bu ayetten çıkabilecek bazı faydeler/sonuçlardan bahseder ve zarara sebebiyet veren bir şeyin yasak olduğu ilkesinden hareketle, sigaranın haram olduğu hükmünü çıkarır. Ayrıca, doktorların sigaranın zararlı

⁸⁹ Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 4/2285.

⁹⁰ Yunus, 10/92: "(Ey Firavun!) Bugün (seni öldüreceğiz fakat) senden sonra gelecek nesillere bir ibret olman için, cesedini (denizde çürüyüp yok olmaktan) kurtar(ıpkıyıya çıkar)acağız. (Ne var ki, ibret alanların sayısı çok azdır. Çünkü) insanların çoğu, ayetlerimize karşı umursamaz bir tavır içindedir." (فَالْيَوْمَ لَنَجْجِكَ بِذَنبِكَ لِنُكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ) (آيَةٌ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَعَالُونَ)

⁹¹ Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 10/6189.

⁹² Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 12/7386-7387.

⁹³ Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 13/8216.

⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ertuğrul Boynukalın, "Useymîn, Muhammed b. Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/625-626.

⁹⁵ Bakara, 2/195: "Malmızı ve canımızı Allah yolunda harcamız da, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever." (وَأَنْفُسًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُؤْمَرُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَخْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ) (الْمُحْسِنِينَ)

olduğu konusunda görüş birliği olduğunu, sigara içmenin malî zayi etme/çarçur etme/israf olduğunu ve Hz. Peygamber'in de malın zayi edilmesini yasakladığını belirterek, haramlık hükmüne dair görüşünü pekiştirmeye çalışır.⁹⁶

b. Müfessir, “Allah resulünün yanında seslerini alçaltanlar var ya, işte onlar, Allah'ın kalplerini takvâ hususunda sınıdığı kimselerdir. Onlar için büyük bağışlanma ve büyük bir ödül vardır.” (إِنَّ الَّذِينَ يُغْتَابُونَ عَنْ رُسُلِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ) mealindeki Hucurât sûresinin 3. âyetinin tefsirinde bazı günahlardan bahsetmekte ve bunlar arasında sigara içmeyi de saymaktadır.⁹⁷

c. Aynı şekilde; Hucurât sûresinin 12. âyetinde⁹⁸ geçen “وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا” (**Birbirinizin gıybetini yapmayın**) ifadesini tefsir sadedinde; kişi için olumsuz bir haslet olarak, sigara konusuna temas eder. Müfessire göre, bu gibi kötü hasletleri olan kişiyi tanımayıp da böylesi biriyle kızını evlendirmek isteyen ve hakkında bilgi edinmek isteyenlere, onun bu kötü huyunu⁹⁹ söylemek gıybet değildir.¹⁰⁰

6.1.10. Nâsır Mekârim eş-Şirâzî: el-Emsel

Çağdaş Şîî otoritelerinden ve aynı zamanda İran'ın günümüzde yaşayan önemli dinî liderlerinden Nasır Mekârim eş-Şirâzî, Şîa'nın görüşlerini yansıtan önemli kaynaklardan bir tanesi olan ve kendi ifadesiyle; en önemli Şîî ve Sünnî tefsirlerden yararlandığı, bunun yanında isimlerini tek tek zikrettiği on âlimin iştirakiyle tamamladığı yirmi ciltlik *el-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhî'l-Münezzel* adlı tefsirinde bir âyeti kerîmenin yorumunda sigaranın zararına değinmiştir.

Müfessir, “Allah'a itaat edin, Rasûle de itaat edin ve (kötülüklerden) sakının. Eğer (itaatten) yüz çevirirseniz şunu iyi bilin ki, Rasûlümüzün görevi (Allah'ın emirlerini) apaçık duyurmak ve bildirmektir.” (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) mealindeki mealindeki Mâide sûresinin 92. âyetinin tefsirinde; alkollü içeceklerin ve kumarın tehlikeli sonuçlarından bahsederken, Amerika'da yayınlanan bir istatistiki bilgiyi alıntılamıştır. Buna göre; dünyada Psikolojik hastalıkların sayısının hızla artmasının iki ana

⁹⁶ Muhammed b. Salih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm(Fâtîha-Bakara)* (Suûdi Arabistan-Kasım: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 2016/1437), 1/390.

⁹⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 20.

⁹⁸ Hucurât, 49/12: “**Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. ...**” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنْ ... (الطَّيِّبُ إِذَا بَعْضَ الطَّيِّبِ إِثْمًا وَلَا تَحَسَّبُوا وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا)

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Ensari, “el-Emsel fi tefsîri Kitâbillâhî'l-münezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 27 (2017), sayı: 27, 178.

¹⁰⁰ İbn Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 53.

sebebinin, alkollü içecekler ve sigara olduğu görülmüştür.¹⁰¹

6.1.11. Hüseyin Fazlullah: Min Vahyi'l-Kur'an

Soyunun, Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaştığı belirtilen Irak doğumlu Lübnanlı Şîî âlim Muhammed Hüseyin b. Abderraûf b. Necîbüddîn b. Fazlillâh (ö. 1431/2010), yirmi dört ciltlik çağdaş tefsirinde,¹⁰² içki ve kumarın söz konusu edildiği Bakara sûresinin 219. âyetinde sigara konusuna değinmiştir.

Âyetin metni ve meâli şöyledir:

“يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...”

“(Ey Peygamber!) **Sana**, (sarhoşluk verici ve uyuşturucu maddelerin sembolü olan) **şarabı ve** (şans oyunlarıyla para kazanmanın hükmünü, yani) **kumarı soruyorlar. De ki:** (Gerek şarap, gerek kumar olsun; bunların) **her ikisinde de hem büyük bir günah hem de insanlara** (ufak tefek) **faydalar vardır; fakat günahları** (ve yol açtığı zararları, sağladığı) **faydalarından** (çok) **daha büyüktür.**“ Bakara, 2/219.

Müfessir Fazlullâh; bu âyet bağlamında, -tıpkı âyette belirtildiği gibi- sigaranın zararının faydasından çok olduğu hatta hiç faydasının bulunmadığı ilmen/bilimsel olarak da ispat edildiği ve sağlık açısından kanser gibi ölümcül hastalıklara sebep olduğu içindir ki, sigara içmenin haram olduğuna bir hükmün verilebileceğini ifade eder.¹⁰³

6.2. Türkçe Tefsir Literatürü

Yukarıda tahlil edilen eserler Arapça literatüre ait eserlerdi. Türkçe literatürdeki eserlere de temas edilmesi yerinde olacaktır. Türkçe tefsirler arasında ehline maruf ve meşhur olanlar içerisinde yapılan inceleme neticesinde sigaraya temas ettiği görülen iki esere yer verilecektir.¹⁰⁴

6.2.1. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942): Hak Dini Kur'an Dili

Elmalılı, Mâide sûresi 89. âyetin tefsiri vesilesiyle yemin konusunu işlerken *yemîn-i mün'akide*'ye örnek kabilinden sigaraya değinmiş; ancak nötr bir tavır sergileyerek hükmüne

¹⁰¹ Şirâzî, *el-Emsel*, 3/529.

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Muhammed Hüseyin Fazlullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/304.

¹⁰³ Muhammed Hüseyin Fazlullah, *Min vahyi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Milâk, 2017), 2/259.

¹⁰⁴ Türkçe literatürde birçok tefsirde konuya değinilmediği görülmüştür. İmkân nispetinde yapılan taramalar neticesinde Konyalı Mehmet Vehbi, Ömer Nasuhi Bilmen, Celal Yıldırım, Süleyman Ateş, Mahmut Toptaş, Sait Şimşek gibi müelliflerin konuya temas etmedikleri tespit edilmiştir. Burada bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Araştırmacılara kolaylık olması amacıyla zaman ve emek tasarrufuna hizmet edecek, Arapça eserlerde olduğu gibi Türkçe tefsir ve diğer İslami ilimlere dair kaynakların da dijital ortamda çok boyutlu taranmasına imkan verecek *Şâmîle, el-Câmiu't-Târihi li Tefsiri'l-Kur'âni'l Kerîm* türü programların geliştirilmesinin elzem olduğunu belirtmek gerekir. Diyanet İşleri Başkanlığı, İSAM, ilahiyat fakülteleri bu konuda görev üstlenebilir.

dair bir değerlendirmede bulunmamıştır.

“لَا يُؤَادُّكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَادُّكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ...”

“Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.”

Müfessirin, “Vallahi evlenmiyeceğim, vallahi zevceme takarrub etmeyeceğim, vallahi yarın oruç tutacağım, yahud vallahi sigara içmeyeceğim gibi yeminler münakiddirler.....”¹⁰⁵ ifadesiyle konuya temas ettiği görülmektedir.

6.2.3. Heyet: Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir

Kur’an Yolu tefsirinde tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yerde sigara konusuna değinilmiştir. Bunlardan birincisi faizi konu edinen Bakara sûresi 275. âyetin tefsiridir. Çağdaş sosyal ve ekonomik hayatta kapitalist sistemin sermaye sahiplerinin faizcilik, kartel, sunî talepler oluşturma sigara, alkol gibi zararlı maddeleri üretmek suretiyle topluma zarar verdiklerinden bahsedilir.¹⁰⁶

İkinci olarak ise Mâide sûresi 90.-91. âyetlerin tefsiri münasebetiyle konuya değinilmiştir. Bu bağlamda ilgili ayette içki ve kumarın sosyal hayatta açtığı yaralara ve dinî hayata vurduğu darbeye değinildiğine vurgu yapılmış, insanlığın –içki ve kumara oranla oldukça kısa sayılabilecek bir tecrübeden sonra– beden ve ruh sağlığı ve ekonomi açısından önemli zararlarını gördüğü sigara ile mücadele için ciddi ve örgütlü çalışmalara yönelmesine karşılık, başka yararlar ve hazlar uğruna içki ve kumarın toplumsal ve dini hayattaki zararlarını bertaraf etmede işi ağırdan aldığı veya en azından bu konuda daha pasif kaldığı dile getirilmiştir.¹⁰⁷

İlgili yorumlarda sigaranın, beden ve ruh sağlığı ve ekonomik açıdan insanlar için zararlı bir madde olduğuna vurgu yapıldığı ancak hükmüne dair bir değerlendirmede bulunulmadığı görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, sigara içmenin hükmünün İslam hukuku ve tefsirler ışığında değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Sigaranın sağlık üzerindeki olumsuz etkilerinin bilimsel olarak kanıtlanmasının yanı sıra, dinî açıdan da birçok âlim tarafından sigara içmenin hükmüne dair çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Bu bağlamda, sigara kullanımı hakkında farklı dönemlerde farklı yaklaşımlar sergilendiği, ancak günümüzdeki genel eğilimin sigaranın haram olduğu yönünde geliştiği belirtilmelidir. Bununla birlikte sigaranın tahrîmen mekruh ve tenzîhen mekruh olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Sigaranın mubah olduğunu

¹⁰⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ty.) 3/361-362. (sadeleştirilmemiş baskı)

¹⁰⁶ Hayrettin Karaman vd, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 1/437.

¹⁰⁷ Karaman vd, *Kur’an Yolu*, 2/337.

savunan ilim adamlarının sayısı ise oldukça azdır. Fakat neticeleri bilindiği halde sigaranın yararlı olduğunu savunan bir ilim adamına rastlanmamıştır.

Fıkıh âlimleri sigaranın hükmüne fıkıh usulü kurallarından hareketle yaklaşmışlardır. Bu doğrultuda sigaranın hükmünü bir illete bağlı olarak değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede zarar, israf ve sarhoş edicilik olmak üzere üç farklı illet üzerinden hareket etmişlerdir. Fıkıh âlimlerinin kahir ekseriyeti dinde yasak kılınan zarar illetinin varlığından hareket etmiş, sigaranın vücuda, çevreye ve servete zarar verdiğini, bundan dolayı da sigaranın haram kılındığını ileri sürmüşlerdir. Fıkıh âlimlerinden bir kısmı da aynı değerlendirmeyi israf temelli olarak yapmıştır. İleti sarhoş edicilik/aklın muhakemesini kaybetmesi olarak kabul edenler ise iki farklı sonuca ulaşmışlardır. Birinci grupta olanlar sigarada sarhoş edicilik bulunmadığını, bundan dolayı sigara içmenin diğer zararlarından hareketle tahrimen veya tenzihen mekruh olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat bir grup fakih ise sigarada sarhoş edicilik vasfının bulunmasından hareketle sigara içmenin hükmünün haram olacağını ileri sürmüşlerdir. Azınlıkta kalan bazı fakihler ise sigara içmenin yasaklanmasını gerektiren bir illetin söz konusu olmadığını, eşyada aslolanın mubahlık olduğunu ifade ederek sigaranın hükmünün mubah olduğunu savunmuşlardır.

Tefsir kaynaklarının önemli kısmının konuya temas etmediği görülmüştür. Ulaşabildiğimiz veriler çerçevesinde şunlar söylenebilir: Tefsir âlimleri ise sigara içmenin hükmüne âyetlerin tefsirinden hareket ederek değinmişlerdir. Müfessirler özellikle yasaklayıcı âyetlerin tefsirini yaparken sigara içmenin de bu kapsamda olup olmadığını ifade etmişlerdir. Bu çerçevede daha fazla kelime ve cümle tahlilleri üzerinde durmuşlar ve metinleri tahlil etme yoluna gitmişlerdir. Müfessirlerin değerlendirmelerinde sigara; kötü alışkanlık, kokusu ile rahatsızlık veren madde, olumsuz fiil, ahlaki olmayan davranış kapsamında ele alınmıştır. Müfessirlerin sigaraya yaklaşımları konusunda en dikkat çekenini ise Reşid Rıza'nın yorumu olup peygamber döneminde sigara olsaydı bunun abdesti bozan bir durum olarak kabul edileceğini belirtmesidir. Yine dikkat çeken bir başka mesele sigaranın hükmü ile ilgili değerlendirmelerde bulunulurken neredeyse bütün müfessirler farklı âyetlerden hareket etmişlerdir. Fıkıhçılığı ön planda olan Useymin tefsirinde sigaranın hükmüne ayrıca zarar, israf gibi illetlerden hareketle yer vermiştir. Bu açıdan diğer müfessirlerden ayrılmaktadır. Konunun farklı boyutlarıyla yeni çalışmalara açık olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin yazma tefsir kaynaklarının da tetkik edileceği, müfessirlerin önemli bir kısmının konuya hiç temas etmemelerinin, temas etseler de nötr tavır sergilemelerinin, hükmüne dair değerlendirme yapmalarının muhtemel sebeplerine de değinen detaylı farklı çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça | References

- Ayten, Ali-Güven, Ömer Faruk, “Sigara İçme Arzusu ve Dindarlık İlişkisinde Genel Özyeterliğin Aracı Rolünün İncelenmesi: Lise Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 59 (2023), 71-81.
- Baysa, Hüseyin. “Ömer Müftî Kilisî'nin Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 37-57.
- Boran, Mustafa. “Tütün/Sigara ve Kât gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 425-455.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Useymîn, Muhammed b. Sâlih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/625-626. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-şâhîh*. İstanbul: Daru İbn Hâzım, 1433.
- Bursevî, İsmail Hakki, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul: Mektebetü Eser, 1389/1969.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Üchûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı.” Erişim 2 Eylül 2024. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1387/sigara-icmenin-dini-hukmu-nedir>
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-Tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002.
- Eliaçık, Muhittin. “Şeyhülislam Hocazâde Muhammed Efendi'nin Tütün Hakkında Arapça Manzum Fetvâsı”. *International Journal of Language Academy* 9/1 (2021), 292-297.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ty. (sadeleştirilmemiş baskı).
- Ensari, Abdurrahman. “el-Emsel fî tefsîri Kitâbillâhi'l-münezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 27 (2017), 175-194.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf b. İsa b. Salih el-Hafsî el-Adevî. *Teyşîru't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Tallây. Ummân: Vizaratü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2004.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf b. İsa b. Salih el-Hafsî el-Adevî. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1986.
- Fazlullah, Muhammed Hüseyin. *Min vahyi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Milâk, 2017.
- Fetvalar*. nşr. Diyanet İşleri Başkanlığı. Akara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “İbâziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Görgün, Hilal. “Şa'râvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hizmetli, Sabri. “Ettafeyyîş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Abdillâh b. Bâz, Abdülaziz. “Sigara İçmenin ve İçenin Namazda İmamlık Yapmasının

- Hükmü”. çev. Ayşegül Yılmaz. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2019), 85-90.
- İbn Useymin, Muhammed b. Salih el-Useymîn. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm (Fâtîha-Bakara)*. Suûdi Arabistan-Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el- Useymin el-Hayriyye, 2016/1437.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Salih el-Useymîn. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm (Hucurât-Hadîd)*. Suûdi Arabistan-Uneyze: Dâru's-Süreyyâ, 2004/1425.
- Kâtîp Çelebi. *Mîzânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak*. Kostantiniyye: Matbaaa-i Ebuzziyâ, 1306/1888.
- Karadağ, Ahmet, Modern Dönem İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân Yorumu (Et-Tefsîru'l-Kâşif Örneği). Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Karadâvî, Yusuf. *Fetâvâ mu'âsıra*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Karagöz, İsmail. Ayet ve Hadislerin Işığında Sigara Alkol Uyuşturu Zararları ve Dini Hükmü. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Karaman, Fikret. “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”. *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999), 117-128.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Kavalcıoğlu, Abdullah. “Sûfîlerin Güncel Fıkıhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükmünü Değerlendirilişi”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2, (2020), 611-634.
- Kettânî, Seyyid Muhammed Cafer el-İdrîsî. *İ'lânu'l-huce ve ikâmetu'l-burhân 'alâ men'î mâ 'âmme ve feşâ min isti'mâli üşbetü'd-duhân*. Mektebetü'l-Gazâlî, 1990.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2003.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el Halebî, 1946.
- Mimioğlu, Mehmet Mihri. “Sigara ve Sağlığımız”. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 20/1 (1984), 47-56.
- Mübdî' (Müessesetü'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l--İslâmiyye). <https://www.mobdii.com>. *el-Câmiu't-Târîhî li Tefsîri'l-Kur'ani'l Kerîm*. (Kronolojik Tefsir Literatürü Programı 1. Versiyon)
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîru'l-kâşif*. Beyrut: Dâru'l-Envâr, 2009.
- Nablusî, Abdülganî. *Tütün Risalesi*. çev. Muhammet Emin Efe-Ahmet Şenharputlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Narin, İsmail. “Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî ve Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 22/74 (2018), 185-204.
- Öz, Mustafa. “Muhammed Hüseyin Fazlullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/304-305. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özyazıcı, Alparslan. *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Özel, Ahmet. “Muğniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/282-286. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özervarlı, M. Sait. “Reşîd Rızâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/14-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-hakîm: Tefsîru'l-menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-

İlmiyye, t.y.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Mısır: Dâru Ahbârî'l-Yevm, 1991.

Şirâzî, Nâsır Mekârim. *el-Emsel fi tefsîri kitâbillâhi'l-münezzel*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2013.

Tirmizî, Muḥammed b. İsâ b. Şevre b. Mûsa b. ed-Ḍaḥḥâk. *el-Câmi'u'l-kebîr-Sünen-i Tirmizî*. thk.

Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Merâġî, Ahmed Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yılmaz, Fehmi. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kişisel Gelişim Kurslarından Seks Tarikatına Uzanan Yolculuk: Vaatleri, Sırları ve Yalanlarıyla “NXIVM”

Sümeyye Birinci | ORCID: 0009-0000-5448-7975

Yazar | sumeyye689381@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | ROR ID: 00jga9g46

Rize, Türkiye

Süleyman Turan | ORCID: 0000-0002-3731-2986

Prof. Dr. | Sorumlu Yazar | suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR ID: 0468j1635

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD | Rize, Türkiye

Öz

NXIVM, 1998 yılında ABD’de ortaya çıkmış ve 2018’de kapatılıncaya kadar yirmi yıl faaliyet göstermiş bir harektir. Başlangıçta belirli bir ücret karşılığında kişisel ve mesleki gelişim dersleri satan bir şirket olarak ortaya çıkan NXIVM, ilerleyen zamanlarda kurucusu Keith Raniere’nin elinde seks tarikatına dönüşmüştür. Raniere, NXIVM çatısı altında DOS isimli gizli bir kadınlar birliği kurmuştur. DOS’a dâhil olmuş çoğu kadın üyenin vücudu, Raniere’nin adının baş harflerini içeren bir simgeyle kızgın dağlama kalemi kullanılarak damgalanmıştır. Daha sonra Raniere’nin adı seks ticareti, çocuk pornografisi, zorla çalıştırma, gasp, kimlik hırsızlığı gibi suçlarla anılmış ve NXIVM yabancı basında pek çok habere konu olmuştur. NXIVM, pazarlamış olduğu dersler sayesinde başta Hollywood dünyasının ünlü isimleri olmak üzere özellikle kadınların ve genç bireylerin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Bu çalışmada hem kendi üyelerine hem de içinden çıkmış olduğu ABD toplumuna maddi ve manevi zararlar veren NXIVM hareketi incelenmiştir. Yapılan bu araştırma ile bireyleri, özellikle de gençleri NXIVM ve benzeri istismarcı yapılanmalar konusunda aydınlatmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Yeni Dini Hareketler, NXIVM, Keith Raniere, Kişisel Gelişim, İstismar.

Atıf Bilgisi

Birinci, Sümeyye - Turan, Süleyman. “Kişisel Gelişim Kurslarından Seks Tarikatına Uzanan Yolculuk: Vaatleri, Sırları ve Yalanlarıyla “NXIVM”. *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 34- 59. <https://doi.org/10.70971/akademikus.1571076>

| | |
|-----------------------|---|
| Geliş Tarihi | 21.10.2024 |
| Kabul Tarihi | 19.11.2024 |
| Yayım Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışma Süleyman Turan danışmanlığında 2024 yılında Sümeyye Birinci tarafından tamamlanan “Yeni Bir Dini Hareket Olarak NXIVM” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Yazar Katkı Düzeyleri | Sorumlu yazar (ST) %30, yazar (SB) %70. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı – İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

From Personal Development Courses To A Sex Cult: “NXIVM” With Promises, Secrets And Lies

Sümeyye Birinci | ORCID: 0009-0000-5448-7975

Author | sumeyye689381@gmail.com

Ministry of National Education | ROR ID: 00jga9g46

Rize, Türkiye

Süleyman Turan | ORCID: 0000-0002-3731-2986

Prof. Dr. |Corresponding Author | suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University | ROR ID: 0468j1635

Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences | Rize, Türkiye

Abstract

NXIVM is a movement that emerged in the US in 1998 and operated for twenty years until it was shut down in 2018. Initially a company that sold personal and professional development lessons for a fee, NXIVM later turned into a sex cult in the hands of its founder Keith Raniere. Under the umbrella of NXIVM, Raniere established a secret women’s organization called DOS. The bodies of most female members of DOS were branded with a symbol containing Raniere’s initials using a hot branding pen. Later, Raniere’s name was linked to sex trafficking, child pornography, forced labor, extortion, identity theft, and NXIVM was the subject of many foreign media reports. Thanks to the lessons it marketed, NXIVM succeeded in attracting the attention of women and young people, especially Hollywood celebrities. In this study, the NXIVM movement, which has caused material and moral damage both to its members and to the US society from which it emerged, will be analyzed. This research aims to enlighten individuals, especially young people, about NXIVM and similar abusive organizations.

Keywords

New Religious Movements, NXIVM, Keith Raniere, Personal Development, Abuse.

,Citation

Birinci, Sümeyye-Turan, Süleyman. “From Personal Development Courses To A Sex Cult: “NXIVM” With Promises, Secrets and Lies”. *Akademik-Us* 15-16 (November 2024), 34-59.
<https://doi.org/10.70971/akademikus.1571076>

| | |
|--------------------------|--|
| Date of Submission | 21.10.2024 |
| Date of Acceptance | 19.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | This study is based on the master's thesis titled “NXIVM as a New Religious Movement” completed by Sümeyye Birinci in 2024 under the investment of Süleyman Turan. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Auth. Contribution Rates | Corresponding author (ST) %30, author (SB) %70 |
| Plagiarism Checks | Yes – İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünya genelinde yaşanan birtakım gelişmelere bağlı olarak dünyanın farklı coğrafyalarında, araştırmacıların "yeni dini hareketler" olarak atıfta bulunduğu çeşitli oluşumların ortaya çıktığı bilinmektedir. Sahip oldukları ve ortaya koydukları inanç ve pratikleriyle ortaya çıkmaya başladıkları andan itibaren insanların dikkatlerini cezbeden ve son yıllarda sayıları on binli rakamlarla ifade edilen söz konusu oluşumlar, her ne kadar "yeni dini hareketler" adı altında dini bir oluşum olarak tasnif edilse de bu hareketlerin önemli bir bölümünün dini kimliklerini bir kenara bırakarak sosyal ve kültürel organizasyonlar olarak faaliyet yürüttükleri ve böylece üye tabanlarını genişletmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu oluşumların birçoğunun başlangıçta potansiyel olarak kendileriyle ilgilenen insanlarla, ilgilerini çekecek yoga dersleri, meditasyon seansları, halka açık konuşmalar, şifa dağıtma, kişisel meditasyon vb. hizmetler sunarak temasa geçtikleri söylenebilir. Bu hizmetler, hem ilgilenen kişileri çekmek için bir araç hem de daha kararlı üyeler olsalar da olmasalar da katılımcıların yararlanacakları değerli hizmetler olarak görülmektedir.¹

Yeni dini hareketlerin, çeşitli saiklerle daha ziyade Batı'da ve özellikle ABD'de ortaya çıkıp yayılma gösterdikleri ve ayrıca dünyanın diğer bölgelerinde ortaya çıkan oluşumların da kısa bir süre sonra Avrupa ülkeleri ya da ABD'ye göç ettikleri bir vakıadır. Bundan dolayıdır ki Özkan'ın dikkat çektiği üzere, ABD günümüzde adeta bir dinler panayırı haline gelmiştir.² Yakın bir tarihte ortaya çıkan ve Hollywood ünlülerini hedef alan yönüyle tanınırlık kazanan NXIVM de söz konusu panayırdaki yer bulmaya çalışan hareketlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. ABD'nin New York eyaletinde 1998 yılından itibaren faaliyet göstermeye başlayan NXIVM hareketi, Roma'ya ait bir kavram olan ve "borç esareti" anlamına gelen NXIVM kelimesini kendisine isim olarak seçmiştir.³ Başlangıçta insan potansiyelini geliştirme ve kişisel gelişim hizmetleri sunma doğrultusunda üyelerine fiziksel, zihinsel ve duygusal gelişim⁴ vadeden ve bu yönde faaliyetler ve kurslar yürüten hareket, çok kısa bir süre içinde Kanada ve Meksika gibi çeşitli ülkelerde de şubeler açmış ve taraftar sayısını 16.000'li rakamlara ulaştırmayı başarmıştır.⁵ NXIVM, 2017 yılında Köle Kadınların Efendisi (Dominus Obsequious Sororium) adı verilen bir alt grubunun istismar faaliyetleriyle gündeme gelmiştir. Kısaca DOS olarak bilinen bu yapılanmanın, gruptaki kadınları hareketin kurucusu Keith Raniere ile cinsel ilişkiye zorlaması ve gruba aidiyetin bir simgesi olarak vücutlarına kurucunun adının baş harflerinden oluşan bir damga

¹ Bkz. Süleyman Turan, *Abusyonem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası* (İstanbul: Okur Akademi, 2022), 286.

² Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: İQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2023), 17.

³ Sarah Berman, *Don't Call It A Cult: The Shocking Story of Keith Raniere and the Women of NXIVM* (New Hampshire: Steer Forth Press, 2021), 5.

⁴ Joan A. Reid, *Trauma Bonding and Interpersonal Crimes* (USA: Wiley Publishing, 2024), 129.

⁵ Emily G. Thompson, *Cults Uncovered: True Stories of Mind Control and Murder* (Great Britain: Dorling Kindersley Publishing, 2020), 223-225.

yapması gibi uygulamalar grubun kötü şöhret elde etmesine yol açmıştır. Dahası harekete yönelik iddia ve haberlerin artması üzerine yetkililer harekete geçerek soruşturma başlatmış; Meksika’ya kaçan Raniere tutuklanmıştır. Raniere ve aralarında Nancy Salzman, Clare ve Sara Bronfman ve Allison Mack gibi isimlerin yer aldığı NXIVM ile bağlantılı kişiler “şantaj, şantaj komplosu, seks kaçakçılığı, sekse teşebbüs, insan ticareti, seks kaçakçılığı komplosu, zorla çalıştırma komplosu ve telsiz dolandırıcılığı komplosu” gibi çeşitli suçlarla yargılanmış; neticede hareketin lideri Raniere 120 yıl, Salzman ve Mack gibi diğer isimler ise değişik sürelerde hapis cezasına çarptırılmıştır.⁶

NXIVM gibi kişisel gelişim ya da insan potansiyelini geliştirme hizmetleri sunarak faaliyet yürüten onlarca hareket söz konusudur ve son dönemde ülkemizde de bu tür bazı oluşumların faaliyetleri dikkatleri çekmektedir. Bu durum, söz konusu oluşumlar hakkında araştırma yapmanın önemini gözler önüne sermektedir. Literatür incelendiğinde özellikle son yirmi yıldır ülkemizde yeni dini hareketler konusundaki çalışmalarda bir artıştan söz edilebilir. Ali Köse’nin *Milenyum Tarikatları*, Ali Rafet Özkan’ın *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*, Mehmet Aydın’ın *Türkiye’ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, Özlem Uluç’un *Yeni Dini Hareketler*, Nasuh Günay’ın *Türkiye’de Yeniçağ İnançları* ve son olarak editörlüğü Süleyman Turan ve Emine Battal tarafından yapılan *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* gibi genel nitelikli çalışmaların yanı sıra Mustafa Bıyık’ın *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk* ile *Tanrı’nın Çocukları*, Mehmet Katar’ın *Mesih İsa’nın Son Gün Azizleri: Mormonlar*, Ahmet Güç’ün *Satanizm: Şeytana Tapınmanın Yeni Adı*, Sarkis Paşaoğlu’nun *Yehova’nın Şahitleri*, Hakkı Şah Yasdıman’ın “Yehova Şahitlerinin Temel Öğretilerine Göre İsa-Mesih”, “Yehova Şahitlerinin Kutsal Kitap Anlayışı”, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat ve Yapısı Türkiye’deki Faaliyetleri (1-2)” gibi bazı hareketleri konu edinen araştırmalar da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca yeni dini hareketlerin misyonerlik yönüne ve faaliyetlerine odaklanan, editörlüğü Süleyman Turan tarafından yapılan *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik* kitabı, Sema Nur Uzun tarafından 2016’da tamamlanan “Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri” başlıklı yüksek lisans tezi, Mehmet Ali Kirman’ın “Beyin Yıkama Teorileri” ile Faruk Sancar’ın “Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi? Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma” gibi makalelerde de bulunmaktadır.

Özelde NXIVM hareketini konu edinen ülkemizde iki araştırma mevcuttur. Bunlardan ilki, 2024 yılında ikinci baskısı yapılan *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*’nde Süleyman Turan tarafından hazırlanan “NXIVM” başlıklı bölümdür. Yaklaşık iki sayfadan oluşan bu çalışma harekete dair genel bilgiler ihtiva etmektedir. İkinci ve en kapsamlı araştırma Süleyman Turan danışmanlığında Sümeyye Birinci tarafından yürütülen ve 2024 yılında tamamlanan “Yeni Bir Dini Hareket Olarak NXIVM” başlıklı yüksek lisans tezidir. Bu makale, söz konusu tez çalışmasının bir bölümü dikkate alınarak hazırlanmıştır.

⁶ Süleyman Turan, “NXIVM”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2024), 665-666.

Bu çalışma, ABD’de ortaya çıkan ve büyük oranda ABD, Kanada ve Meksika gibi ülkelerde etkin olan bir hareketi konu edinmesine karşın hareketin temel unsurları ve söylemleri dikkate alındığında benzer özelliklere sahip diğer hareketlerin anlaşılması açısından önem arz ettiği söylenebilir. Gerek Batı’da gerekse ülkemizde aynı doğrultuda faaliyet yürüten hareketlerin hem daha iyi tanınması hem de kamuoyunu bilinçlendirmek amacıyla hazırlanan bu makalede bu doğrultuda önce hareketin kurucusu ve tarihsel serüven, ardından hareketin öne çıkan isimleri ve hareketin söylem ve uygulamaları, son olarak da üyelerin istismar edildiği iddiası üzerinde durmaya çalışacağız.

1. NXIVM’nin Tarihsel Serüveni

Hareketin tarihsel serüveni bağlamında NXIVM hareketinin kurucusu Keith Raniere’nin hayatı, hareketin kuruluşu ve gelişimi, hareketin öne çıkan isimleri ve hareketin dağılıma sürecine işaret etmeye çalışacağız.

1.1. NXIVM’nin Kurucusu Keith Raniere

Raniere, 1960 yılında Brooklyn’de dünyaya gelmiştir. Sekiz yaşındayken ebeveynleri boşanmış ve annesi ile kalan Raniere, New York’un Suffern adlı bir köyünde büyütülmüştür. Hayatı boyunca özel okullarda eğitim gören Raniere, 1982 yılında Rensselaer Polytechnic Institute’den matematik, fizik ve biyoloji alanlarında lisans diploması almıştır. Raniere’nin eski iş ortağı ve hayat arkadaşı Toni Natalie, onun iki yaşındayken tam cümleler kurarak konuşabildiği, dört yaşındayken kuantum mekaniğinin temellerini anladığı, on iki yaşındayken kendi kendine ileri düzeyde cebir, geometri ve trigonometri bilgisine sahip olduğu gibi iddialarından söz etmektedir.⁷ *Times Union* gazetesinin 1988 tarihli bir haberine göre Raniere; yüzme, kayak ve rüzgâr sörfünde üstün başarı göstermiş, 100 metre koşuda eyalet rekorunu kırmıştır. Aynı haberde onun yedi farklı müzik aleti çalabildiği ve günde iki ila dört saatten fazla uykuya ihtiyaç duymadığı ifade edilmiştir. Ayrıca Raniere, Ronald K. Hoeflin’in oluşturduğu kendi kendine uygulanan kırk sekiz soruluk bir zekâ testinde kırk altı soruyu doğru yanıtlayarak 240 IQ sonucunu elde ettiğini ve milyonda bir görülen dâhilerden biri olduğunu ileri sürmüştür.⁸ Bu durum ona bir şöhret kazandırmış olup adı yerel gazetelerde sıklıkla yer almıştır. Ancak Berman’ın bildirdiğine göre Hoeflin’in testini inceleyen psikometri uzmanları, testte yer alan soruları dağılım ve puanlama başta olmak üzere çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir. Öte yandan Raniere’nin tutuklandıktan sonra 2019 yılında yapılan duruşmasında Rensselaer Polytechnic Institute’den 2.26 gibi düşük bir ortalama ile mezun olduğu da ortaya çıkmıştır.⁹

⁷ Toni Natalie - Chet Hardin, *The Program: Inside the Mind of Keith Raniere and the Rise and Fall of NXIVM* (New York: Grand Central Publishing, 2019), 12-15.

⁸ *Times Union*, "Troy Man Has a Lot on His Mind" (Erişim 16 Ağustos 2024).

⁹ Berman, *Don't Call It A Cult*, 23-26.

Raniere, diğer insanlardan üstün olduğunu ispatlama çabasına girerek devamlı zekâsıyla övünmüş ve yalnız bir çocukluk geçirmiştir. Arkadaşlarının anlattıklarına göre o, insanların zayıf noktalarını bulup bunları tetikleme konusunda ustaca davranışlar sergilemiştir. Söz gelişi arkadaşlarından birinin kız kardeşiyle ilgili bir sırrı ağzından kaçırdığını fark edince bu sırrı açıklamakla tehdit ederek arkadaşına şantaj yapmıştır. Yine arkadaşları onun, insanları kolaylıkla etkileyip kandırabilen bir karaktere sahip olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁰

NXIVM hareketinin belli açılardan Sayentoloji'nin izlerini taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Natalie, hayatının belli bir döneminde Raniere'nin Sayentoloji'nin kurucusu Hubbard'ın kaleme aldığı Dianetics adlı eserinin bir kopyasını okuduğunu aktarmaktadır.¹¹ Cargill'in belirttiğine göre Raniere'nin ortağı Nancy Salzman da Dianetics'i okumuştur. Salzman, Dianetics'in sunduğu zihinsel gelişime yönelik bilimsel yöntemleri beğendiğini ve Raniere'nin de kişilerin duygusal belleklerini yeniden yapılandırma söz konusunu yöntemleri benimsediğini ifade etmiştir.¹² Öte yandan grubun eski üyelerinden Mark Vicente ise aslında Raniere'nin Sayentoloji hakkında olumsuz konuştuğunu ileri sürerek Sayentoloji'de uygulanan zihni olumsuz deneyimlerden arındırma seanslarını ayırıştırıcı bulmasına karşın kendisinin de yıllarca NXIVM'de aynı süreci insanlara yaşattığının altını çizmiştir.¹³

Raniere, kadınlık, mağduriyet, etik ve para gibi konularda Rus-Amerikan yazar Ayn Rand'ın objektivizm felsefesinden etkilenmiştir.¹⁴ O, NXIVM kurslarının müfredatını büyük oranda Rand'ın felsefesindeki ideolojik temellerden esinlenerek oluşturmuştur. Rand'ın felsefesi tek bir nesnel gerçeklik olduğunu, insanların bu gerçekliği mantık ve akıl kullanarak ortaya çıkarabileceğini savunmuştur.¹⁵ NXIVM derslerindeki temel vurgu da akla ve kurucu liderin üstün zekâ iddialarına tapınmak olmuştur. Derslerde her şeyden önce kişisel çıkarları gözetmek teşvik edilmiş, dünyaya değer katmak ve serbest piyasada başarı yoluyla medeniyete katkıda bulunmak ön planda tutulmuştur.¹⁶

¹⁰ The Epoch Times, “Exclusive: Delving Into the Childhood of NXIVM’s Leader” (Erişim 16 Ağustos 2024).

¹¹ Natalie - Hardin, *The Program*, 107. Ayrıca konuya ilişkin benzer aktarımlar için bkz. Carole M. Cusack, “NXIVM, Religion, and ‘Cults’: Keith Raniere as Charismatic Leader and Transgressive Criminal”, *Wuhan Journal of Cultic Studies* 2/1 (September 2022), 37.

¹² Acie Cargill, *Keith Raniere and the NXIVM Sex Club* (Independently Published, 2019), 13.

¹³ The Hollywood Reporter, “‘The Vow’ Star Mark Vicente on the ‘Horror’ of NXIVM” (Erişim 17 Ağustos 2024).

¹⁴ Vanessa Grigoriadis, “Inside Nxivm, the ‘Sex Cult’ That Preached Empowerment”, *Cult Leaders: Charles Manson, Jim Jones and Others*, ed. The New York Times (New York: Rosen Publishing Group, 2020) 192.

¹⁵ Hülya Altunya - Nuray Doğan, “Ayn Rand’ın Objektivizm Felsefesinde Araç Olarak Mantık ve Mantık İlkeleri”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Temmuz 2019), 8-9.

¹⁶ Vice Media, “NXIVM, Jordan Peterson, and the Reincarnation of Ayn Rand’s Cult” (Erişim 20 Ağustos 2024).

1.2. Hareketin Kuruluşu ve Gelişimi

Yukarıda işaret edildiği üzere hayatının belli bir döneminde Sayentoloji'nin öğretilerine ilgi duyan ve bu doğrultuda okumalar yapan Raniere, 1991 yılında kendi şirketi olan Tüketicilerin Satın Alma Hattı (Consumers' Buyline Inc.)'ni kurmuştur. Üyelerin, şirkete yeni üyeler kazandırarak komisyon alması mantığına dayanan şirket, saadet zinciri olduğu gerekçesiyle 1994 yılında hükümet tarafından resmi olarak kapatılmıştır.¹⁷ Consumers' Buyline Inc.'in kapatılmasından sonra Raniere ile Natalie, 1997 yılında vitamin ürünlerinin satıldığı Ulusal Sağlık Ağı (National Health Network) isimli yeni bir şirket kurmuşlardır. Natalie, bu şirkette çalıştığı sırada kendisine sindirim sistemi sorunları hakkında danışmak üzere gelen Nancy Salzman'la tanışmıştır. Daha sonra Natalie, Salzman'ın Raniere ile tanışmasına aracılık etmiştir.¹⁸ Salzman, Raniere'ye âşık olmuş ve ikisi birlikte 1998 yılında NXIVM isimli kişisel gelişim şirketini kurmuştur. Raniere, oynadığı bir video oyunundan esinlenerek kendisine "Öncü" (Vanguard) adını vermiş; Nancy de örgütün "Valisi/Kaymakamı" (Prefect) olarak nitelendirilmiştir. Şirket, üyelerine ana ürün olarak Yönetici Başarı Programları'nı pazarlamıştır. ESP olarak da bilinen Yönetici Başarı Programları, genel olarak Sayentoloji, Ayn Rand felsefesi, kişisel gelişim ve NLP karışımı bir hizmet sunmuştur. Raniere'nin oluşturduğu bu sistem "tech" (teknoloji) olarak tanımlanmıştır.¹⁹

Hareket, New York Albany'deki şubesi ana merkez olmak üzere ABD'nin diğer bölgeleri ile Kanada ve Meksika gibi ülkelerde çeşitli şubeler açmıştır.²⁰ Kanada şubesi Vancouver şehrinde Edmondson önderliğinde kurulmuş ve Vicente bu şubenin ortağı kabul edilmiştir.²¹ Meksika şubesi ilk kez 2000'li yılların başında Edgar Boone tarafından Monterrey şehrinde açılmıştır. Bu şubenin üyelerinden Alex Betancourt, Meksika'nın eski devlet başkanı Carlos Salinas de Gortari'nin oğlu Emiliano Salinas'la Mexico City'de kendi NXIVM merkezlerini açmışlardır.²² Bu merkezlerde üyelere binlerce dolar ödemeleri karşılığında kişisel gelişim dersleri satılmıştır. Ayrıca üyelere gruba yeni bireyler kazandırmaları istenmiş ve daha fazla ücret ödeyerek daha çok ders almaları teşvik edilmiştir.²³

¹⁷ Susan Raine, "Reinventing the Self: NXIVM's Promises, Secrets, and Lies", *International Journal of Coercion, Abuse, and Manipulation* 2 (November 2021), 65.

¹⁸ Natalie - Hardin, *The Program*, 85-87.

¹⁹ J. W. Ocker, *Cult Following: The Extreme Sects That Capture Our Imaginations—and Take Over Our Lives* (USA: Quirk Books, 2024), 224

²⁰ Eastern District of New York, "The Founder of "Nxivm," a Purported Self-Help Organization Based in Albany, N.Y., Arrested for Sex Trafficking and Forced Labor Conspiracy" (Erişim 21 Ağustos 2024)

²¹ Sarah Edmondson - Kristine Gasbarre, *Scarred: The True Story of How I Escaped NXIVM, the Cult That Bound My Life* (California: Chronicle Books, 2019), 19, 103, 111.

²² Berman, *Don't Call It A Cult*, 100.

²³ Eastern District of New York, "The Founder of "Nxivm," a Purported Self-Help Organization Based in Albany, N.Y., Arrested for Sex Trafficking and Forced Labor Conspiracy".

Raniere, 2015 yılında NXIVM çatısı altında “DOS” isimli bir grup kurmuştur. Bu isim Latince “Dominus Obsequious Sororium”un kısaltması olup “köle kadınların efendisi” anlamına gelmektedir. Kadınlar, kişisel gelişim sağlama ve kadınları daha güçlü hale getirme kisvesi altında gruba dâhil edilmiştir. DOS’a katılan ve onu ifşa eden ilk isimlerden biri Kanadalı oyuncu Sarah Edmondson olmuştur. Edmondson, grubun kendilerine dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek üzere çalışacakları uluslararası bir kadın grubu olarak tanıtıldığını ifade etmiştir. Edmondson ve diğer 150 kadar DOS üyesi, DOS’un gerçek amacının Raniere’ye seks kölesi yetiştirmek olduğunu fark etmiştir. DOS üyelerinden çıplak fotoğraflar, videolar ve açıklandığı takdirde hem kendileri hem de yakın çevreleri hakkında zarar verici olabilecek ifadeler dâhil olmak çeşitli teminatlar sunmaları istenmiştir. Daha sonra bu teminatlar onlara karşı şantaj malzemesi olarak kullanılmıştır. DOS kadınlarıyla cinsel birliktelikler yaşayan ve hamile kalmaları durumunda onları kürtaja zorlayan Raniere, kendisiyle cinsel birliktelik yaşamalarının kadınları cinsel travmalardan kurtaracağını ve nihayetinde sihirli bir mavi ışık görebileceklerini ileri sürmüştür. Ayrıca kadınlar, kendilerine söylenenleri yapmadıkları takdirde deri kayışlarla kırbaçlanma ve karda uzun süre yalın ayak durma gibi cezalara çarptırılmıştır.²⁴

1.3. NXIVM’nin Kuruluş ve Dağılışı Sürecinde Öne Çıkan Bazı İsimler

NXIVM’nin faaliyet yürüttüğü yirmi yıl boyunca çeşitli ülkelerden ve meslek gruplarından üyeleri olmuştur. Hareketin kuruluş, üye kazanma, tanınma ve dağılma süreçlerinde ön plana çıkmış birkaç eski üyeden bahsetmek hareketin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Raniere’nin ortağı ve NXIVM’nin en önemli ikinci ismi olan Nancy Salzman, hemşirelik bölümü mezunu olup klinik hipnoz dersleri almıştır. NXIVM’nin halka açık yüzü haline gelen Salzman, NXIVM eğitim modüllerinin geliştirilmesinde etkin rol oynamıştır. O, New York hükümet kurumlarındaki üst düzey yetkililer de dâhil olmak üzere pek çok kişiyi gruba çekmiştir.²⁵ NXIVM kurslarında eğitim amaçlı kullanılan pek çok videoda yer almıştır. Bu videolarda çoğunlukla insanlara kendilerini sınırlayan inanç ve alışkanlardan nasıl kurtulacaklarını öğrettiği iddia edilmiştir. O, aynı zamanda JNESS adında bir NXIVM alt grubuna da liderlik etmiştir.²⁶ Nancy Salzman’ın kızı Lauren Salzman, gruba dünyayı daha yaşanabilir bir yer haline getirme hayaliyle katılmıştır. Bir dizi NXIVM eğitimi aldıktan sonra iki yıl gibi kısa bir sürede NXIVM’de yönetici konumuna gelmiştir.²⁷ NXIVM’nin Meksikalı üyesi Rosa Laura Junco, Lauren’i DOS’a dâhil etmiştir. DOS’ta üst düzey yetkili olan Lauren, Raniere’ye âşık olmuş ve onun çocuklarının annesi olma hayaliyle yaşamıştır.

²⁴ Ocker, *Cult Following*, 227-228.

²⁵ Times Union, “Guilty Plea Ends Salzman’s Long Allegiance to Raniere” (Erişim 21 Ağustos 2024).

²⁶ Business Insider, “Where are they now? All the major players in NXIVM, an alleged sex cult covered up as a self-help group” (Erişim 21 Ağustos 2024).

²⁷ CNN, “Former high-ranking Nxivm member who testified against Keith Raniere will not go to prison” (Erişim 19 Ağustos 2024).

Natalie'ye göre Raniere, tüm emirlerini yerine getirdiği takdirde ona bir çocuk vereceğini söyleyerek Lauren'in duygularını sömürmüştür.²⁸ Lauren, DOS efendisi olarak gruba yeni üyeler kazandırmış, onlardan cinsel içerikli fotoğraf ve videolar içeren teminatlar toplamıştır.²⁹

Hollywood'un kült dizisi Smallville'deki Chloe Sullivan rolüyle tanınan Allison Mack, 2006 yılında bir oyuncu arkadaşının davetiyle ilk NXIVM seminerini almıştır.³⁰ Cargill'in bildirdiğine göre Nancy Salzman, Mack'in oyunculuk becerileriyle NXIVM'nin tanıtımını yapabileceği gerekçesiyle önemli bir üye olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Raniere'yi akıl hocası olarak gördüğünü söyleyen Mack,³¹ o dönem rol arkadaşları ile kıyaslandığı için kendisini çirkin bulduğunu ve hissettiği manevi boşluğa bir çare bulma amacıyla gruba dâhil olduğunu belirtmiştir.³² Mack; NXIVM'nin DOS, JNESS ve Kaynak (The Sorce) isimli alt gruplarının başkanlığını yapmıştır.³³ O, arkadaşlarını ve diğer ünlüleri gruba davet etmiştir. Gruba karşı çıkan tanındıklarıyla bağlarını koparmıştır.³⁴

NXIVM'nin önemli isimlerinden Sara ve Clare, Seagram içki şirketinin sahibi Kanadalı milyarder Edgar Bronfman'ın kızlarıdır. Sara, 2002 yılında Mexico City'de ilk NXIVM oturumuna katıldıktan bir yıl sonra kardeşi Clare de Meksika'nın Monterrey şehrinde ilk NXIVM dersini almıştır. NXIVM'nin Meksika'daki ilk şubesini açan Edgar Boone ile gönül ilişkisi yaşayan Sara, Edgar ile Meksika'nın diğer bölgelerinde de NXIVM şubelerinin açılmasına ön ayaklık etmiştir. Kızlarından sonra Edgar Bronfman da NXIVM eğitimlerine katılmış ancak kendisine çevresindeki zengin ve güçlü insanları gruba davet etmesi için baskı yapılırca bu durumdan rahatsız olmuştur. Kızı Clare'nin NXIVM için 2 milyon dolar harcadığını öğrenince gruba olan tüm ilişkisini kesmiştir. Bronfman kardeşlerin babalarıyla gergin ilişkiler yaşamaları onları daha fazla NXIVM dersi almaya itmiştir.³⁵ Forbes dergisinin 2003 yılındaki bir haberinde Edgar, NXIVM'den tarikat olarak söz etmiştir.³⁶ *Vanity Fair* dergisinde Sara ile Clare'nin NXIVM'ye her anlamda finansal destek sundukları ve NXIVM düşmanlarına açılan davalar için milyonlarca dolar harcadıkları bildirilmektedir.³⁷

²⁸ Natalie - Hardin, *The Program*, 248-249.

²⁹ Berman, *Don't Call It A Cult*, 276.

³⁰ HuffPost, "How Did Smallville's Allison Mack Get Involved With A Sex Cult In The First Place?" (Erişim 21 Ağustos 2024).

³¹ Cargill, *Keith Raniere and the NXIVM Sex Club*, 19.

³² Film Daily, "'Smallville' actress Allison Mack: How's her life going post-NXIVM cult?" (Erişim 22 Ağustos 2024).

³³ Frank Report, "Part 1 The Slave Women of DOS – Revealed" (Erişim 24 Ağustos 2024).

³⁴ HuffPost, "How Did Smallville's Allison Mack Get Involved With A Sex Cult In The First Place?" (Erişim 21 Ağustos 2024).

³⁵ Berman, *Don't Call It A Cult*, 65-69.

³⁶ Forbes, "Cult of Personality" (Erişim 17 Ağustos 2024).

³⁷ Vanity Fair, "The Heiresses and the Cult" (Erişim 23 Ağustos 2024).

Zazar, yapımcı ve yönetmen Mark Vicente, *What The Bleep Do We Know? (Ne Biliyoruz Ki?)* isimli bilim ve dini birbirine bağlayan temalara sahip belgeseliyle ünlenmiş ve NXIVM'nin de dikkatini çekmiştir. Bunun üzerine NXIVM üyelerinden Barbara Bouchey, Vicente'yi kıymetli bilim adamlarının da katılacağı bir NXIVM seminerine davet etmiştir. Daveti kabul eden Vicente, seminerden sonra kendisine önemli bir bilim adamı ve çok yönlü bir insan olarak tanıtılan Raniere ile görüşmek üzere Albany'ye gitmiştir. Albany'deki on günlük NXIVM eğitiminden sonra Raniere ile tanışmış ve on yıl boyunca onun sadık takipçilerinden biri olmuştur.³⁸ Vicente, araştırmacı gazeteci Parlato'ya NXIVM üyelerinden gizli bilgiler içeren çeşitli anketleri doldurmalarının istendiğini ve bu bilgilerin herhangi bir zaman onlara karşı şantaj amaçlı kullanılmak üzere muhafaza edildiğini düşündüğünü bildirmiştir.³⁹ Vicente, 2005 yılında gruba katıldıktan sonra önemli pozisyonlarda görev almış ancak ilerleyen dönemlerde gruba yalnızca çok zayıf görünen genç kadınların dâhil edilmesinden şüphelenmeye başlamıştır. Kısa bir süre sonra Vicente'nin eşi Bonnie Piesse, Parlato'nun blogunda Raniere'nin DOS üyelerinin bedenlerini damgalattığını okumuş ve Vicente'yi bu durumu araştırmaya teşvik etmiştir. Vicente iddiaların doğru olduğunu anlayınca gruptan ayrılmıştır.⁴⁰ Oxenberg'in aktardığına göre Piesse, NXIVM'de buldukları süre zarfında pek çok para kaybettiklerini ve organizasyon içerisinde çeşitli suistimallerin yaşandığını fark ettiklerini belirtmiştir.⁴¹

Aktrist Catherine Oxenberg ve kızı India, 2011 yılında beş günlük ESP dersi olarak NXIVM ile tanışmışlardır. Oxenberg, kızının iş becerilerini geliştirmek üzere ESP kursuna katıldıklarını zira kursun kendilerine etik ve ahlaki bir şekilde işinde başarılı olmak isteyen girişimciler için oluşturulmuş bir kurs olarak tanıtıldığını söylemiştir. Kursların iş dünyasından ziyade grup terapi gibi geçtiğini söyleyen Oxenberg, eğitimlerdeki koçların kendilerine sürekli yeni dersler satın almaları için baskı yaptıklarını dile getirmiştir. Oxenberg, Raniere'yi ilk kez Albany'de görmüş ve karşısındaki kısa boylu şaşı adamın dünyayı kurtaracak kişi olarak tanıtılması kendisinde büyük bir hayal kırıklığı yaşattığını. Oxenberg, kızının ESP koçu olduğunu öğrenmiş ve onun NXIVM'de ders verdiği süre boyunca hesabından pek çok para gittiğini fark etmiştir. Piesse, Oxenberg'e ulaşarak India'nın Mack tarafından DOS'a alındığını söylemiştir. Oxenberg, India'nın kendisi ve ailesi hakkında kamuya açıklandığı takdirde zarar verici teminatlar verdiğini, açlık diyetleri yaptığını öğrenmiştir. Parlato'nun blogunda kızının DOS'un damgalanmış kölelerinden biri olduğunu öğrendikten sonra onu kurtarmak için harekete geçmiştir. Çeşitli gazete ve dergilere röportajlar verdiği yoğun bir dönemden sonra Parlato ve Vicente'den gelen

³⁸ Berman, *Don't Call It A Cult*, 123-130.

³⁹ Frank Report, "Mark Vicente In-Depth Review – Part I" (Erişim 23 Ağustos 2024).

⁴⁰ Frank Report, "What to Expect on Day #1 of the Trial – Mark Vicente to be First Prosecution Witness" (Erişim 23 Ağustos 2024).

⁴¹ Catherine Oxenberg - Natasha Stoyloff, *Captive: A Mother's Crusade to Save Her Daughter from a Terrifying Cult* (New York: Gallery Books, 2018), 129.

mesajlarla Raniere'nin tutuklandığı haberini almıştır.⁴² India, 2018'de NXIVM'den ayrıldıktan sonra iki yıl terapi almış ve annesinin evine dönmüştür.⁴³

Sarah Edmondson, 2005 yılında Vicente'nin davetiyle NXIVM'ye katılmıştır.⁴⁴ Vancouver'da aldığı ilk eğitimden sonra daha bilinçli hale geldiğini ve bazı büyük değişimler yaşamaya başladığını ifade etmiştir. NXIVM koçları ona gruba yeni üyeler kazandırdığı takdirde %20 komisyon alacağını söylemiş, bunun üzerinde Edmondson, arkadaşlarını da gruba davet etmeye başlamıştır.⁴⁵ NXIVM'de ücretsiz olarak koçluk yaptıktan bir müddet sonra Vancouver şehrinde yeni bir NXIVM şubesi açmıştır. Vancouver şubesi NXIVM'nin Albany'den sonraki en başarılı şubelerinden biri olmuştur. Yakın arkadaşı olan Lauren Salzman'ın daveti üzerine hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı DOS'un bir üyesi olmuştur.⁴⁶ DOS'ta Raniere'nin adının baş harflerini içeren sembolle damgalandıktan sonra 2017 yılında NXIVM'den ayrılmıştır.⁴⁷ Edmondson ayrıldıktan sonra yaşadıklarını pek çok gazete ve dergiye anlatmıştır. Berman'ın ifade ettiğine göre Edmondson, başlangıçta verdiği röportajlarda NXIVM hakkında tarikat kelimesini kullanmaktan sakınmıştır. Zira NXIVM, kendisini tarikat olarak niteleyen kimselere pek çok dava açmıştır. Raniere'nin hapse girmesinin ardından Edmondson, NXIVM'yi tarikat olmakla ve Raniere'yi istismar faaliyetlerinde bulunmakla suçlamıştır.⁴⁸

1.4. Hareketin Dağılıma Süreci

NXIVM'nin tarihi incelendiğinde ortaya çıktığı ilk yıllardan itibaren hareket içerisinde çeşitli krizlerin yaşandığı anlaşılmaktadır. Raniere'nin bir dönem gönül ilişkisi yaşadığı ve hareketin finansal pazarlamacısı olan Barbara Bouchey ile Tacoma şubesinin yöneticisi Susan Dones erken dönemlerden itibaren hareketin yönetiminden rahatsızlık duymaya başlamıştır. Dones, Raniere'nin Seagram mirasını kontrolsüzce yok etmesini hoş karşılamadığını dile getirmiştir.⁴⁹ Bu iki kadın, kendilerine dâhil olan diğer yedi kadınla birleşerek 2009 yılında NXIVM'den topluca ayrılmışlardır. Bu durum hareket içerisinde büyük bir sansasyon yaratmıştır. Ayrılan bu grup daha sonra "NXIVM Dokuzu "(NXIVM Nine) olarak adlandırılmıştır. NXIVM dokuzunun ayrıldığı dönemde Seagram'ın varisleri Sara ve Clare, hareketin itibarını kurtarmak amacıyla Dalai Lama Tenzin Gyatso'yu

⁴² Oxenberg - Stoyhoff, *Captive*, 3-7, 11-65, 109-179, 204-311.

⁴³ Vanity Fair, "India Oxenberg Opens Up About Her Family's NXIVM Nightmare: "It's Like Freaking Shakespeare" (Erişim 23 Ağustos 2024).

⁴⁴ Berman, *Don't Call It A Cult*, 131-134.

⁴⁵ Edmondson - Gasbarre, *Scarred*, 47-51.

⁴⁶ Berman, *Don't Call It A Cult*, 13.

⁴⁷ ABC News, "Former NXIVM member says she was invited into a secret sorority, then branded" (Erişim 23 Ağustos 2024).

⁴⁸ Berman, *Don't Call It A Cult*, 16.

⁴⁹ Natalie - Hardin, *The Program*, 202.

Albany’ye davet etmişlerdir. Dalai Lama yaptığı seminerle NXIVM’yi bir insani yardım kuruluşu olarak meşrulaştırmıştır.⁵⁰

NXIVM, Forbes dergisinin kendilerinden tarikat olarak bahseden haberinden sonra dikkatleri üzerine çekmiş olmasına karşın özellikle 2012 yılından itibaren basında sayısı gittikçe artan haberlere konu olmaya başlamıştır. Bilhassa 2017 yılında *New York Times* gazetesinin haberi, hareketin sonunu getiren adımı oluşturmuştur.⁵¹ *New York Times*, DOS’un damgalama faaliyetlerini gündemine taşımış,⁵² Raniere ise, FBI’nın durumu araştırmaya başlamasından sonra Meksika’ya kaçmıştır. Aralarında Lauren Salzman ve Allison Mack’in de olduğu birkaç üst düzey DOS üyesi de Raniere ile Meksika’da saklanmıştır. Mart 2018 tarihinde Meksikalı yetkililer Raniere’nin gizlendiği villaya baskın yaparak onu tutuklamış ve New York’a göndermiştir. Raniere ve suç ortaklarına; zorla çalıştırma, elektronik dolandırıcılık, seks ticareti, haraççılık, kadınları Raniere ile cinsel ilişkiye zorlama ve vücutlarını damgalama gibi suçlar yöneltmiştir.⁵³

Yargılamalar sonucunda Nancy Salzman kırk iki ay hapis cezası, Lauren Salzman ise beş yıl denetimli serbestlik ile toplum hizmeti cezası almıştır. Clare Bronfman seksen bir ay hapis cezasına mahkûm edilmiştir. NXIVM’nin muhasebecisi Kathy Russell iki yıl denetimli serbestlik ve toplum hizmeti ile cezalandırılmıştır. Allison Mack ise üç yıl hapis cezasına çarptırılmıştır.⁵⁴ 2019 yılında yapılan duruşmanın ardından Raniere; şantaj, zorla çalıştırma, seks ticareti, haraççılık, çocuk cinsel istimarı ve çocuk pornografisi gibi suçlardan suçlu bulunmuş ve 120 yıl hapis, 1,75 milyon dolar da para cezası ile cezalandırılmıştır.⁵⁵

New York Times’ın haberinden sonra grubun çok sayıda üyesi hareketten ayrılmıştı. Karşılaştığı olağanüstü koşullar ve lider kadrosunun tutuklanmasının ardından NXIVM’nin faaliyetlerini askıya aldığı bildirilmiştir. Günümüzde hâlâ NXIVM destekçilerinin olup olmadığı ise kesin olarak bilinmemektedir.⁵⁶

2. Raniere’nin Düşünce Yapısı ve Öğretileri

NXIVM, hem DOS gibi bünyesindeki yapılanmalar hem de öğretilerinde gizliliğe büyük önem vermiştir. Daha önce işaret edildiği üzere, belli oranda Sayentoloji ve Ayn Rand’in romanlarındaki ideolojik temellerden esinlenerek oluşturulan kurslarla NXIVM, aklın öncelenmesini ve bireyin kendi mutluluğunun peşinde koşmasını teşvik etmiştir. Raniere,

⁵⁰ Berman, *Don’t Call It A Cult*, 91-92, 161-163.

⁵¹ Ocker, *Cult Following*, 226.

⁵² The New York Times, “Inside a Secretive Group Where Women Are Branded” (Erişim 25 Ağustos 2024).

⁵³ Max Cutler, *Cults: Inside the World’s Most Notorious Groups and Understanding the People Who Joined Them* (New York: Gallery Books, 2022), 310-311.

⁵⁴ Ocker, *Cult Following*, 229.

⁵⁵ Cutler, *Cults*, 313; [Meredit G. F. Worthen](#), *Sexual Deviance and Society: A Sociological Examination*, (New York: Routledge, 2016), 459.

⁵⁶ Jim Willis, *American Cults: Cabals, Corruption, and Charismatic Leaders* (Visible Ink Press, 2023), 287-288.

bu dünyadaki herhangi bir sorunun çözülmesinden önce kişilerin evvela kendilerini zengin ve başarılı kılmaları gerektiğini öne sürmüştür. O, hiçbir şeyin bedava sunulmamasını ve dünyaya değer katan herkese yaptıklarının karşılığının ödenmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁷ Raniere'nin öğretileri kendi belirlemiş olduğu on iki maddelik misyon bildirgesinde yer almaktadır. NXIVM'nin amaç ve görevlerinden bahseden bu bildirme, NXIVM derslerinin yapıldığı her odanın içerisinde bulunan büyük bir panoya asılır ve üyelerle paylaşıldı. Bu bildirgenin her ders öncesi katılımcılar tarafından topluca ve yüksek sesle okunduğu ifade edilmektedir.⁵⁸

On iki maddelik misyon bildirgesi şu şekildedir:

1. Başarı kim olduğuma, dünyadaki değerime ve her şeye verdiğim tepkilere yönelik sorumluluğuma ilişkin açık ve dürüst bir içsel farkındalık durumudur.

2. Nihai kurbanlar yoktur. Bu nedenle mağdur olmayı seçmeyeceğim.

3. Başarılı olmaya kararlıyım. Herkesin bizi yükselttiği gibi, hepimizin de kendimizi yükseltmemiz gerektiğini ve dolayısıyla diğerlerini de yükseltmemiz gerektiğini anlıyorum. Bu karşılıklı benliktir.

4. Kendi imkanlarımla elde edilen başarı, kazanılan başarıdır. Gerçek başarı çalınamaz, kopyalanamaz, tesadüfen elde edilemez. Bu yollarla veya başka herhangi bir yolla başarılı olmayacak ve kendi başarıyı kendim kazanacağım.

5. Övgü bir ödeme ve onur şeklidir. Onuru hak edene onur vermektir. Bu övgüyü başkalarını övmek için kullanacağım. Sonuç olarak varlığımı ve insanlığa gerçek katkımı tanımlayacağım.

6. Başarılı insanlar çalmazlar. Başarılı insanların çalma isteği ya da çalma ihtiyacı yoktur. Hiçbir şey çalmayacağım. Her zaman ihtiyacım olanı ve istediğimi kazanacağım. İzin ve övgü alınmadan kopyalamak iltifat değil, soygundur. Soygun, bir şeyi hak etmeden almaktır. Her zaman, ne kadar küçük olursa olsun başkalarının zararına olur.

7. İçsel dürüstlük en yüksek insani değerlerdir ve insan psikolojisinin temelidir. Diğer tüm değerler bundan ortaya çıkar. İç bütünlüğümü ve dürüstlüğümü hiçbir zaman başka bir değere değişmeyeceğim. Asla buna değmez.

8. ESP'de öğrendiğim yöntem ve bilgiler yalnızca kişisel kullanımım içindir. Onlardan hiç kimseye bahsetmeyeceğim ve ESP dışında başkalarına onlar hakkında bilgi vermeyeceğim. ESP'ye kabul edilmenin bir parçası da tüm bilgilerin gizli tutulmasıdır. Bu taahhüdü ihlal edersem, bir sözü ve sözleşmeyi ihlal etmiş olurum, ama dahası, içsel ve bütünsel dürüstlüğümü bozmuş olurum.

⁵⁷ Vice Media, "NXIVM, Jordan Peterson, and the Reincarnation of Ayn Rand's Cult (Erişim 25 Ağustos 2024).

⁵⁸ Oxenberg - Stoyanoff, *Captive*, 22.

9. Gerçek başarı asla başkalarının pahasına değildir. Başarılı bir birey olarak asla başkasının başarısını kıskanmayacağım. Sevineceğim çünkü başkalarının başarısının beni biraz da olsa yükselttiğini anlıyorum. Çünkü ben de insan ekibinin bir parçasıyım. İnsan potansiyelinin herhangi bir kişi tarafından güncellenmesi tüm insanlık ekibine bir övgüdür. Başkaları başarılı olursa, onların başarısını onları kıskananlara karşı koruyacağım. Kendimi asalaklığa ve kıskançlığa dayalı tüm alışkanlıklardan kurtaracağım, bunların yerine çaba ve karşılıklı bağımlılık alışkanlıklarını koyacağım söz veriyorum.

10. Kazandığım başarıyı koşulsuz kabul edeceğim. Ne daha fazlasını ne de daha azını kabul edeceğim. Bu dürüstlikle kabul etmektir. Değerimi ya da kazandığımı kabul etmemek, kendimi değersizleştirmek ve dolayısıyla diğerlerini değersizleştirmek demektir.

11. Dünyanın parasını, zenginliğini ve kaynaklarını insanlar kontrol etmektedir. Bu işlerin başarılı ve ahlaklı insanların kontrolünde olması insanlığın devamı için şarttır. Başarı planım dahilinde dünyanın mümkün olduğunca çok parasını, zenginliğini ve kaynaklarını etik olarak kontrol edeceğime söz veriyorum. Bu işlerin etik olarak kontrol edilmesini her zaman destekleyeceğim.

12. Başarılı insanlardan oluşan bir dünya şüphesiz daha iyi bir dünya olacaktır. Açlığın, hırsızlığın, sahtekarlığın, kıskançlığın ve güvensizliğin olmadığı bir dünya iyi bir dünya olacaktır. İnsanlar artık birbirlerini yok etmeye, birbirlerinden çalmaya, birbirlerini aşışılama veya bir başkasının kaybına sevinmeye çalışmayacaklar. Başarı, ahlak ve dürüstlük el ele gider. İnsanları ve misyonlarını kendi çıkarım için paylaşıp ESP'ye kaydettireceğime ve dünyayı daha yaşanabilir bir yer haline getireceğime söz veriyorum.⁵⁹

Metinde de görüldüğü üzere başarı, saygı ve karşılıklı benlik kavramları misyon bildirgesinin temel temalarını oluşturmaktadır. Grup, akıllı ve etik davranan kimseyi başarılı kabul etmektedir. Başarılı kabul edilen kimselerin tüm insanlığın iyiliği için dünyayı kontrol etmeleri gerektiğine ve dünyanın kontrol edilmesinin zenginliğin kontrol edilmesiyle sağlandığına inanılmaktadır. Gruptaki herhangi bir üyenin başarısının diğer tüm üyelerin başarısıyla bağlantılı olduğu kabul edilmektedir. Bunun bir neticesi olarak üyelerden, eylemlerinin herkesi etkilediğinin farkında olmaları istenmektedir. Bu sebeple herkes birbirine ve liderlere saygılı olmalıdır.⁶⁰

3. Temel Pratik ve Uygulamalar

NXIVM'nin temel pratik ve uygulamalarını zihnin arındırılması ve kişisel gelişimin sağlanmasına yönelik faaliyetler oluşturmaktadır. Grup içerisinde temelde anlamın keşfi ve akılcı sorgulama metotları uygulanmıştır. Bu metotlarla bireyin zihni temizlenecek ve sonuçta kişi etik yani daha ahlaklı bir insan olacaktır. Hareketin eski üyelerinden Jessica

⁵⁹ Frank Report, “12 Point Mission Statement revealed and dissected” (Erişim 28 Ağustos 2024).

⁶⁰ Erin Picardy, “We are Committed to Our Success”: NXIVM from an Anthropological Perspective (Prague: Charles University, Faculty of Humanities, Bachelor Thesis, 2022), 27-28.

Joan, NXIVM eğitimlerinin ilk beş günlük eğitimin satın alınmasıyla başladığını bildirmiştir. Bu eğitimin ilk günü hazırlık ve uyum sağlama eğitimi olarak gerçekleşmiştir. Çoğunlukla sabah sekizde başlayıp akşam dokuzda sona erecek şekilde düzenlenen eğitimler, farklı çevrelerden gelen yaklaşık otuz kişilik gruplardan oluşmuştur. Nancy Salzman'ın çeşitli konulara değindiği videolar, katılımcılara eğitim amaçlı sunulmuştur. Öğle arasından sonra üyeler daha küçük gruplara ayrılmış ve bu küçük gruplarda herkes birbirinin hikâyesini dinleyerek kendi korku ve utançlarından bahsetmişlerdir. Birinci seviye kabul edilen ilk beş günlük eğitim tamamlandıktan sonra katılımcılar merkez şube Albany'deki diğer seviye kurslara davet edilmiştir. Joan, Albany'deki eğitimlere başlamadan önce tüm adayların gizlilik anlaşması imzalamak zorunda bırakıldıklarını aktarmaktadır.⁶¹ Üyelerden her bir eğitim için yaklaşık on bin dolar ödeme talep edilmiştir. Derslerde daha ziyade yoğun duygusal incelemeler yapılmıştır.⁶² Giriş kurslarında hipnoz ve NLP karışımı terapötik tekniklere dayalı kişisel gelişim teknikleri kullanılmıştır. Bu teknikler, üyelere daha etik bir dünya kurmaya yardımcı olacak şekilde pazarlanmıştır.⁶³

Oxenber, her eğitimin başında tüm katılımcıların aynı anda önce *We are committed our success!* (Başarımıza bağlıyız!) mantrasını, ardından on iki maddelik misyon bildirgesini okuduklarını belirtmektedir. Yine o, derslerde öğrencilere çeşitli sorular sorulduğunu ve Nancy Salzman'ın gelen cevapları düzelterek nihai doğru açıklamayı yaptığını aktarmaktadır.⁶⁴ Bunun ardından üyelerin küçük gruplara ayrıldıkları ve bir koç eşliğinde tüm katılımcıların geçmiş travmalarını itiraf etmeye zorlandıkları "anlamın keşfi" adı verilen seansların uygulandığı dile getirilmektedir. Kısaca EM olarak bilinen anlamın keşfi, kişinin hayatını etkileyen ve olumsuz duygusal tepkilere neden olan bir uyararı incelemek üzere yapılan egzersizler olarak tanımlanmıştır.⁶⁵ EM seanslarıyla katılımcıların, geçmiş travmalarının sebep olduğu olumsuz etkilerden kurtulmak üzere çalışmaları ve duygularını kontrol etmeyi öğrenmeleri hedeflenmiştir.⁶⁶ Bu seanslar, Thompson'un aktardığına göre genellikle soru-cevap oturumları şeklinde gerçekleşmiştir.⁶⁷ Üst kademedeki üyeler, katılımcıları küçük gruplara ayırarak seansları yürütmüştür.⁶⁸ Üst rütbeli üye, alt rütbeli üyeye çocukluk travmalarını ve korkularını gün yüzüne çıkaracak sorular sormuştur. Bu şekilde kişinin geçmişten gelen acı verici anılarına veya kurtulmak istediği kötü alışkanlıklarına verdiği olumsuz tepkiler keşfedilmeye çalışılmıştır. Böylece kişinin kendisine acı veren sorunun nedenini bulduğu ve sorunun çözüldüğü iddia edilmiştir. Söz gelişi Edmondson, geçirdiği EM seansı sonrasında mutfaktaki bulaşıklar yüzünden erkek

⁶¹ Jessica Joan, *The Uncountable Jessica Joan: A Real Life Journey Of Love, Forgiveness, And Evolution From The Jane Doe Who Helped Bring The NXIVM Cult To Justice* (Live Your Dreams Out Loud Publishing, 2021), 67-73.

⁶² Forbes, "Cult of Personality".

⁶³ Vanity Fair, "The Heiresses and the Cult".

⁶⁴ Oxenber - Stoyloff, *Captive*, 15-34.

⁶⁵ Edmondson - Gasbarre, *Scarred*, 44.

⁶⁶ Berman, *Don't Call It A Cult*, 120.

⁶⁷ Thompson, *Cults Uncovered*, 225.

⁶⁸ Picardy, *We are Committed to Our Success*, 29.

arkadaşlarıyla sık sık kavga etmesinin sebebinin kendi ebeveyninin bulaşıklar yüzünden kavga ederek boşanmalarından ileri geldiğini fark etmiştir.⁶⁹

NXIVM'nin bir diğer metodu Rational Inquiry (RI), akılcı sorgulama yöntemi anlamına gelmektedir. Bu yöntemle psikolojik engellerin ortadan kaldırılma ve bireyin korkularını yenmesi amacıyla çocukluğuna kadar inilmiştir. RI, bireyin inanç ve davranışlarında tutarsızlık yoksa kişinin bütünleşmiş olduğunu ancak tutarsızlık ve çelişki varsa o kimsenin kendisiyle bütünleşememiş olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda RI yöntemi, bireylerin daha tutarlı davranmalarına yardımcı olmayı hedeflemiştir. RI'da da yoğunlukla soru ve cevaplar kullanılmıştır.⁷⁰

Üyelerin NXIVM dersleri sırasında boyunlarına çeşitli renklerde kuşaklar takmaları gerekmiştir. Şeritli Yol (The Stripe Path) adı verilen bu uygulamada yer alan her bir renkteki kuşak, üyelerin grup içerisindeki rütbelerini belirtmiştir.⁷¹ Eğitimlerde yaygın olarak beyaz, sarı, turuncu ve yeşil renkli kuşaklar kullanılmıştır. Mor, mavi ve altın rengi üç kuşak daha olmakla birlikte bunlar nadiren görülmüştür. Eğitime beyaz kuşakla başlanmış ve halihazırdaki kuşağına dört şerit ekleyen üye, bir üst rütbeyi belirten kuşağa geçirilmiştir.⁷² Üyelerin bir üst seviyedeki kuşağa geçebilmesi için mevcut kuşağına şeritler eklemesi gerektiğinden bu sisteme şeritli yol adı verilmiştir.⁷³ Edmondson şeritli yolun kendilerine kişinin kişisel gelişiminin seviyesinin ölçüldüğü bir araç olarak tanıttığını ifade etmiştir.⁷⁴ Üyeler daha fazla derse kaydolarak veya derslere yeni üyeler kaydederek şeritli yolda yükselebilmştir. Ancak üyelerin ne zaman ve ne şekilde terfi alacağı konusunda son kararı Raniere vermiştir.⁷⁵

V-Week adıyla bilinen Öncü Haftası (Vanguard Week), başlangıçta NXIVM'yi tanıtmayı amaçlayan bir konferans olarak düzenlenmekle birlikte ilerleyen dönemlerde Raniere'nin doğum günü için her yıl düzenlenen bir etkinliğe dönüşmüştür.⁷⁶ Etkinlikler Raniere'nin

⁶⁹ Bk. Thompson, *Cults Uncovered*, 225; Amarnath Amarasingam vd., “Categorizing QAnon”, *The Social Science of QAnon*, ed. Monika K. Miller (New York: Cambridge University Press, 2023), 276; Business Insider, “The science-backed psychology techniques Nxivm used to ‘fetishize vulnerability’ and manipulate members into sex” (Erişim 28 Ağustos 2024); Edmondson - Gasbarre, *Scarred*, 44.

⁷⁰ Thompson, *Cults Uncovered*, 223; Frank Report, “Rational Inquiry Made Easy! Part 1” (Erişim 28 Ağustos 2024).

⁷¹ Frank Report, “Coaches Summit: Stripe path to be overhauled” (Erişim 29 Ağustos 2024).

⁷² Kelley Massingale, *The Rise and Fall of NXIVM: A Social Network Analysis* (Burnaby: Simon Fraser University, Faculty of Arts and Social Sciences, Master Thesis, 2023), 33.

⁷³ POPSUGAR Entertainment, “The Vow: What NXIVM’s Scarf Colors Mean” (Erişim 29 Ağustos 2024).

⁷⁴ Edmondson - Gasbarre, *Scarred*, 37-46.

⁷⁵ Massingale, *The Rise and Fall of NXIVM*, 34.

⁷⁶ Bk. Thompson, *Cults Uncovered*, 225; Amarasingam, “Categorizing QAnon”, 276; Business Insider, “The science-backed psychology techniques Nxivm used to ‘fetishize vulnerability’ and manipulate members into sex”; Edmondson - Gasbarre, *Scarred*, 44; Thompson, *Cults Uncovered*, 223; Frank Report, “Rational Inquiry Made Easy!”; Frank Report, “Coaches Summit”; Massingale, *The Rise and Fall of NXIVM*, 33; POPSUGAR Entertainment, “The Vow”; Edmondson - Gasbarre, *Scarred*, 37-46; Massingale, *The Rise and Fall*

doğduğu gün olan 26 Ağustos'tan dört gün kadar önce başlayıp yaklaşık on gün sürecek şekilde planlanmıştır. Parlato, V-Week'e katılımın ücretli olduğunu ve miktarın ve 2.200 ila 5.000 dolar arasında değiştiğini belirtmiştir.⁷⁷ ABD, Kanada ve Meksika'daki tüm üyelere etkinliğe katılmaya çalışmış, danslar ediliyor şarkılar söylenmiş ve şiirler okunmuştur. Etkinlik boyunca Raniere akşamları voleybol oynamış ve kadınlar da onu izlemiştir.⁷⁸ Berman'ın kaydettiğine göre V-Week, NXIVM'nin bağış toplama merkezi haline gelmiştir. Yine Berman'ın bildirdiğine göre Bouchey, bir V-Week haftasında yaklaşık 50 bin dolar toplandığını ve katılımcıların Raniere'ye daha ziyade nakit hediyeler verdiğini söylemiştir.⁷⁹ 2017'de DOS'un kadınları damgaladığı haberleri duyulunca üyeler NXIVM'den ayrılmaya başlamıştır. Bunun üzerine V-Week'e katılım azalmıştır. Raniere 2018'de tutuklanınca o sene yapılacak olan V-Week etkinlikleri iptal edilmiştir.⁸⁰

NXIVM, çoğunlukla çocukluk döneminde zuhur eden nöropsikiyatrik bir rahatsızlık olan Tourette sendromunu iyileştirebildiğini iddia etmiştir. Bu sendroma karşı verdiği mücadeleyle tanınan en popüler NXIVM üyesi Mark Elliot, Frank Report'a konuşmuş ve katıldığı ESP eğitimleri sonrası Tourette sendromunda neredeyse %90 oranında düşüşler olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Elliot, Raniere'nin talimatları doğrultusunda Nancy Salzman ve Dr. Brandon Porter'la ekip oluşturarak Tourette sendromuyla savaşan diğer bireyleri iyileştirmek için çalıştıklarını belirtmiştir. Clare Bronfman'ın maddi desteğiyle dört yıl süreyle on hastayı daha tedavi ettikleri ileri sürülmüştür.⁸¹ NXIVM'nin Tourette sendromlu bireyleri iyileştirme sürecinden bahseden "My Tourette's" isimli bir belgesel film çekilmiş⁸² ve bu belgeselde toplam beş kişinin Tourette sendromunu yenme hikayesi anlatılmıştır. İyileştirme sürecinde konuşma terapisi uygulanmış ve terapiyi Nancy Salzman yönetmiştir. Terapi başlamadan önce hastanın başına başlık takılmış ve tedavi boyunca beyin dalgaları izlenmiştir. Terapi süresince daha ziyade Tourette geçmişleriyle ilgili pek çok soru sorulmuştur. Psikoloji uzmanı Alan Jern, NXIVM'nin Tourette tedavisinde aslında bilişsel davranışçı terapinin değiştirilmiş bir formunu kullandığını, ancak gizlilik ilkesi nedeniyle kullandıkları yöntem tam olarak açıklanmadığından tedavinin gerçekten işe yarayıp yaramadığı hakkında yorum yapmanın zor olduğunu ifade etmiştir.⁸³

of NXIVM, 34; Cutler, *Cults*, 300.

⁷⁷ Frank Report, "What Really Happened at V-Week 2016 When Everyone But High Rank Got Sick?" (Erişim 29 Ağustos 2024).

⁷⁸ Cutler, *Cults*, 300.

⁷⁹ Berman, *Don't Call It A Cult*, 63.

⁸⁰ Frank Report, "What Really Happened at V-Week 2016 When Everyone But High Rank Got Sick?"

⁸¹ Frank Report, "Marc Elliot: My Story - NXIVM, Keith Raniere, Nancy Salzman, and the 'Tourette's Project'" (Erişim 29 Ağustos 2024).

⁸² Frank Report, "Marc Elliot: My Quest to Help People With Tourette's' Postponed, as NXIVM Community Was Destroyed By Frank Report" (Erişim 29 Ağustos 2024).

⁸³ Psychology Today, "Did the NXIVM Cult Actually Help People?" (Erişim 29 Ağustos 2024).

4. Hareketin Üyelerini İstismar Ettiği İddiası

Raniere'nin istismar eylemlerinin kapsamı ve takipçilerini ne ölçüde mağdur ettiği 2019 yılındaki duruşmada ortaya çıkmıştır. O, öğretileri ve davranışlarıyla kadınları kendi cinsel taleplerini karşılamaya zorlamıştır.⁸⁴ NXIVM, yıllarca kişisel ve mesleki gelişim seminerleri olarak sunduğu programları seks ticareti ve cinsel kölelik platformu olarak kullanmıştır. Üstelik Raniere, kadınları cinsel anlamda sömürürken yine bir kadın olan Ayn Rand'ın fikirlerini kendisine örnek almıştır.⁸⁵

Raniere, kadınları güçlendirme grubu olduğu iddia edilen JNESS isimli müfredatında aslında kadınlara bir sorun olarak yaklaşmıştır. JNESS, kadınların ahlaktan yoksun olduğunu, şımarık ve zayıf olduklarını, erkeklere itaatkâr olmaları gerektiğini ve istismar dâhil başlarına gelen tüm kötülüklerden kendilerinin sorumlu olduğunu öğretmiştir.⁸⁶

Özellikle DOS, kadınların manipüle ve tehdit edildiği, cinsel hizmet amaçlı kullanıldığı bir seks kaçakçılığı çetesi gibi çalışmıştır. Üyeler arasında güç, statü ve kontrol duygusu oluşturmak için hiyerarşi sistemi inşa edilmiş ve kurbanların bedenleri damgalanmıştır. Sömürü taktikleri arasında mağdurların ailelerinden soyutlanmaları, feminist grup kisvesi altında kadın düşmanı mesajların yayılması, fiziksel, cinsel ve psikolojik istismarın normalleştirilmesi de yer almıştır.⁸⁷ Kurbanlar, Raniere'nin elinde bulunan müstehcen teminatlarla kendilerine şantaj yaptığını FBI'ya bildirmişlerdir.⁸⁸

Raniere, yakın çevresindeki kadınların her birinin yalnızca kendisiyle ilişki içinde kalmasını sağlayarak fiziksel ve duygusal enerjilerini tüketmiştir. Zayıf kadınları tercih ettiğini belirterek kadınların fazla kilo almaları halinde onları sık sık azarlamıştır. Bunun sonucunda kadınlar sıkı diyetlere tabi tutulmuştur.⁸⁹ Raniere, kendisiyle cinsel birliktelik yaşamamanın bir tür enerji alışverişi olduğuna kadınları ikna etmiş ve hamile kalanları kürtaja yönlendirmiştir. Raniere, bu ve benzeri uygulamaların kişisel gelişimi sağladığına kadınları ikna etmiştir. Oxenberg, eski bir üyenin ağzından gerçek aydınlanmaya giden yolun Raniere ile cinsel ilişki yaşamaktan geçtiğine inandırıldıklarını aktarmaktadır.⁹⁰

Grubun eski üyelerinden bazıları grup içerisinde beyinlerinin yıkandığını ve çeşitli şekillerde istismar edildiklerini iddia ederek güvenlik birimlerine suç duyurusunda bulunmuşlardır. Raniere'yi usta bir manipülatör olarak tanımlayan eski üyeler, EM

⁸⁴ Susan Raine, “Narcissistic Sexual Predation: Keith Raniere’s Grooming Strategies in NXIVM”, *International Journal of Coercion, Abuse, and Manipulation* 2 (November 2021), 41.

⁸⁵ Phil Shining, “Sex Life Cultivation: Ars Erotica as an Alternative to Sex Education and Sex Therapy”, *Sexuality and Eroticism in a Post-pandemic World*, ed. Phil Shining- Jon Braddy (Boston: Brill, 2023), 440.

⁸⁶ Raine, “Narcissistic Sexual Predation”, 52.

⁸⁷ Reid, *Trauma Bonding and Interpersonal Crimes*, 130.

⁸⁸ Charles Zeiders, Peter Devlin, *Malignant Narcissism and Power: A Psychodynamic Exploration of Madness and Leadership* (New York: Routledge, 2020), 107.

⁸⁹ Raine, “Narcissistic Sexual Predation”, 49.

⁹⁰ Oxenberg - Stoyloff, *Captive*, 96.

seanslarında kişilerden alınan bilgilerin daha sonra kendilerine karşı kullanılmak üzere muhafaza edildiğini iddia etmişlerdir. Raniere'nin reşit olmayan genç kızlarla cinsel birliktelikler yaşadığı da iddialar arasında yer almıştır.⁹¹ *Times Union*'un haberinde Raniere'nin on beş yaşındaki Camila'ya istismarda bulunduğu yazılmıştır.⁹² Heidi Hutchinson adındaki bir kadın, on beş yaşındaki kız kardeşi Gina'nın da Raniere ile cinsel birliktelik yaşadığını, hatta Raniere'yi kız kardeşinin odasına girmeye çalışırken yakaladığını söylemiştir.⁹³ Raniere'ye ait bir klasörde bulunan reşit olmayan kızların cinsel organlarının yakın çekim fotoğrafları ile Nancy Salzman'ın çocuk istismarına yönelik rahatsız edici söylemlerini içeren eğitim videoları mahkemede kanıt olarak sunulmuştur.⁹⁴

Zengin ve ünlü üyeler, gruba yeni üyeler kazandırma amaçlı kullanılmıştır. NXIVM'yi eleştirip aleyhte konuşanlar tehdit edilmiş ve kendilerine çeşitli davalar açılmıştır. Üyelerin finansal anlamda istismar edildiği de öne sürülmüştür.⁹⁵ Söz gelişi Barbara Bouchey, Raniere'ye milyon dolarlarca borç verdiğini ve bu paraları asla geri alamadığı gibi Raniere'nin kendisine pek çok dava açtığını da dile getirmiştir.⁹⁶

Sonuç

Kişisel ve mesleki gelişim kursları hazırlayan ve pazarlayan bir şirket olarak ortaya çıkan ve tanıtılan NXIVM; Allison Mack, Bronfmanlar ve Emiliano Salinas gibi isimler başta olmak üzere sanat ve iş dünyasından pek çok kişinin ilgisini çekmeyi başarmış bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Hollywood'un yıldız isimleriyle temas halinde olması ve hatta üyeleri içinde popüler bazı isimlerin de yer almasının, hareketin üye kazanma stratejisini pozitif yönde etkilediği ve toplumda tanınırlığını artırdığı anlaşılmaktadır. Gerek ortaya koyduğu öğretiler gerekse dava sürecine yansıyan ifadelerden, NXIVM'nin birçok yeni dini harekette görüldüğü üzere, temel insani değerlere ve içinden çıkmış olduğu toplumun genel yapısına zarar verici faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Hareket, takipçilerini ekonomik, fiziksel ve duygusal açıdan istismar etmiş ve kadınların adeta Raniere'ye cinsel hizmet amaçlı kullandığı bir seks tarikatına dönüşmüştür. Gruba yeni zengin bireyler kazandırmaya yönlendirilen üyeler, Raniere'nin iş gücü ve gelir kaynağını oluşturmuşlardır. Bu duruma karşı çıkan ve gerekli mercilere suç duyurusunda bulunan birkaç üye sayesinde Raniere ve ortaklarının elinde adeta karanlık bir dünyaya dönen NXIVM'nin faaliyetlerine 2018 yılında son verilmiştir.

NXIVM gibi faaliyetlerde bulunan ve yine takipçilerini farklı şekillerde istismar ettikleri anlaşılan hareketlerin sayısı azımsanamayacak kadar fazladır. Bu gruplardan bir kısmının liderlerinin tutuklanması ve grubun faaliyetlerine son verilmesi diğer grupların önüne

⁹¹ Thompson, *Cults Uncovered*, 225-226.

⁹² Times Union, "Messages suggest girl was 15 when Raniere relationship began" (Erişim 18 Ağustos 2024).

⁹³ Times Union, "In Raniere's shadows" (Erişim 31 Ağustos 2024).

⁹⁴ Berman, *Don't Call It A Cult*, 284-285.

⁹⁵ Reid, *Trauma Bonding and Interpersonal Crimes*, 130.

⁹⁶ Thompson, *Cults Uncovered*, 227.

geçmediği gibi insanların bu tür oluşumlara yönelmesini de engelleyememektedir. Bu durum, bu tür oluşumlar hakkında akademik çalışmalar yapmanın ve kamuoyunu bilinçlendirmenin önemini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Toplum konuyla ilgili yeterince bilinçlendirildiği takdirde bireylerin söz konusu oluşumların ağlarına takılmalarının önüne geçilmesi ve bu oluşumların sayılarının toplumda giderek azalması umulmaktadır. Bu tarz oluşumların olumsuz faaliyetlerinden korunmak için devlet ve millet birlikle mücadele etmeli, devlet tarafından hukuki adımlar atılmalı ve tedbirler alınmalı, akademyada yapılacak çalışmalarla da söz konusu hareketler hakkında insanlar bilgi ve bilinçlendirilmelidir.

Kaynakça | References

- Altunya, Hülya - Doğan, Nuray. "Ayn Rand'ın Objektivizm Felsefesinde Araç Olarak Mantık ve Mantık İlkeleri". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Temmuz 2019), 6-35. <https://dergipark.org.tr/mader/issue/46688/572939>
- Berman, Sarah. *Don't Call It A Cult: The Shocking Story of Keith Raniere and the Women of NXIVM*. New Hampshire: Steer Forth Press, 2021.
- Cargill, Acie. *Keith Raniere and the NXIVM Sex Club*. Independently Published, 2019.
- Cusack, Carole M. "NXIVM, Religion, and "Cults": Keith Raniere as Charismatic Leader and Transgressive Criminal". *Wuhan Journal of Cultic Studies* 2/1 (September 2022), 34-49.
- Cutler, Max. *Cults: Inside the World's Most Notorious Groups and Understanding the People Who Joined Them*. New York: Gallery Books, 2022.
- Edmondson, Sarah - Gasbarre, Kristine. *Scarred: The True Story of How I Escaped NXIVM, the Cult That Bound My Life*. California: Chronicle Books, 2019.
- Joan, Jessica. *The Uncountable Jessica Joan: A Real Life Journey Of Love, Forgiveness, And Evolution From The Jane Doe Who Helped Bring The NXIVM Cult To Justice*. Live Your Dreams Out Loud Publishing, 2021.
- Massingale, Kelley. *The Rise and Fall of NXIVM: A Social Network Analysis*. Burnaby: Simon Fraser University, Faculty of Arts and Social Sciences, Master Thesis, 2023.
- Miller, Monika K., Cambridge University Press, 2023.
- Amarasingam, Amarnath vd. "Categorizing QAnon". *The Social Science of QAnon*. ed. Monika K. Miller. 271-290. New York: Cambridge University Press, 2023.
- Natalie, Toni - Hardin, Chet. *The Program: Inside the Mind of Keith Raniere and the Rise and Fall of NXIVM*. New York: Grand Central Publishing, 2019.
- Ocker, J.W. *Cult Following: The Extreme Sects That Capture Our Imaginations—and Take Over Our Lives*. USA: Quirk Books, 2024.
- Oxenberg, Catherine, Stoyloff, Natasha. *Captive: A Mother's Crusade to Save Her Daughter from a Terrifying Cult*. New York: Gallery Books, 2018.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: İQ Kültür Sanat Yayıncılık, 3. Basım, 2023.
- Picardy, Erin. "We are Committed to Our Success": NXIVM from an Anthropological Perspective. Prague: Charles University, Faculty of Humanities, Bachelor Thesis, 2022.
- Raine, Susan. "Narcissistic Sexual Predation: Keith Raniere's Grooming Strategies in NXIVM". *International Journal of Coercion, Abuse, and Manipulation* 2 (November 2021), 41-59. DOI: [10.54208/0002/003](https://doi.org/10.54208/0002/003)
- Raine, Susan. "Reinventing the Self: NXIVM's Promises, Secrets, and Lies". *International Journal of Coercion, Abuse, and Manipulation* 2 (November 2021), 60-81. DOI: [10.54208/0002/005](https://doi.org/10.54208/0002/005)
- Reid, Joan A. *Trauma Bonding and Interpersonal Crimes*. USA: Wiley Publishing, 2024.

- Phil Shining. “Sex Life Cultivation: Ars Erotica as an Alternative to Sex Education and Sex Therapy”. *Sexuality and Eroticism in a Post-pandemic World*. ed. Phil Shining- Jon Braddy. 393-452. Boston: Brill, 2023.
- Vanessa Grigoriadis. “Inside Nxivm, the ‘Sex Cult’ That Preached Empowerment”. *Cult Leaders: Charles Manson, Jim Jones and Others*. ed. The New York Times. 187-211. New York: Rosen Publishing Group, 2020.
- Thompson, Emily G. *Cults Uncovered: True Stories of Mind Control and Murder*. Great Britain: Dorling Kindersley Publishing, 2020.
- Turan, Süleyman. *Abusionem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası*. İstanbul: Okur Akademi, 2022.
- Turan, Süleyman. “NXIVM”. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan – Emine Battal. 665-667. İstanbul: Okur Akademi, 2. Basım 2024.
- Willis, Jim. *American Cults: Cabals, Corruption, and Charismatic Leaders*. Visible Ink Press, 2023.
- Worthen, Meredith G. F. *Sexual Deviance and Society: A sociological examination*. New York: Routledge, 2016.
- Zeiders, Charles - Devlin, Peter. *Malignant Narcissism and Power: A Psychodynamic Exploration of Madness and Leadership*. New York: Routledge, 2020.

İnternet Kaynakları | Internet Resources

- Times Union. “Troy Man Has a Lot on His Mind”. Erişim 16 Ağustos 2024. <https://www.timesunion.com/7dayarchive/article/Troy-man-has-a-lot-on-his-mind-15640272.php>
- The Epoch Times. “Exclusive: Delving Into the Childhood of NXIVM’s Leader”. Erişim 16 Ağustos 2024. <https://www.theepochtimes.com/us/exclusive-delving-into-the-childhood-of-nxivms-leader-2540043>
- The Hollywood Reporter. “‘The Vow’ Star Mark Vicente on the ‘Horror’ of NXIVM”. Erişim 17 Ağustos 2024. <https://www.hollywoodreporter.com/news/general-news/the-vow-star-mark-vicente-on-the-horror-of-nxivm-4066759/>
- Vice Media. “NXIVM, Jordan Peterson, and the Reincarnation of Ayn Rand’s Cult”. Erişim 20 Ağustos 2024. <https://www.vice.com/en/article/nxivm-jordan-peterson-and-the-reincarnation-of-ayn-rands-cult/>
- Eastern District of New York. “The Founder of ‘Nxivm,’ a Purported Self-Help Organization Based in Albany, N.Y., Arrested for Sex Trafficking and Forced Labor Conspiracy”. Erişim 21 Ağustos 2024. <https://www.justice.gov/usao-edny/pr/founder-nxivm-purported-self-help-organization-based-albany-ny-arrested-sex-trafficking>
- Times Union. “Guilty Plea Ends Salzman’s Long Allegiance to Raniere”. Erişim 21 Ağustos 2024. <https://www.timesunion.com/news/article/Guilty-plea-of-Salzman-ends-her-long-allegiance-13691433.php>
- Business Insider. “Where are they now? All the major players in NXIVM, an alleged sex cult covered up as a self-help group”. Erişim 21 Ağustos 2024.

<https://www.businessinsider.com/where-are-they-now-nxivm-sex-cult-leaders-and-followers-2020-10>

CNN. "Former high-ranking Nxivm member who testified against Keith Raniere will not go to prison". Erişim 19 Ağustos 2024. <https://edition.cnn.com/2021/07/28/us/salzman-nxivm-sentencing/index.html>

HuffPost. "How Did Smallville's Allison Mack Get Involved With A Sex Cult In The First Place?". Erişim 21 Ağustos 2024. https://www.huffpost.com/entry/how-did-smallvilles-allison-mack-get-involved-with-a-sex-cult-in-the-first-place_n_5aff3222e4b0a046186b7fbb

HuffPost. "How Did Smallville's Allison Mack Get Involved With A Sex Cult In The First Place?". Erişim 21 Ağustos 2024. <https://filmdaily.co/news/allison-mack-cult/>

Frank Report. "Part 1 The Slave Women of DOS – Revealed". Erişim 24 Ağustos 2024. <https://frankreport.com/2017/06/13/part-1-the-slave-women-of-dos-revealed/>

Forbes. "Cult of Personality". Erişim 17 Ağustos 2024. <https://www.forbes.com/forbes/2003/1013/088.html?sh=53106bff1853>

Vanity Fair. "The Heiresses and the Cult". Erişim 23 Ağustos 2024. <https://www.vanityfair.com/culture/2010/11/bronfman-201011>

Frank Report. "Mark Vicente In-Depth Review – Part I". Erişim 23 Ağustos 2024. <https://frankreport.com/2019/05/10/mark-vicente-in-depth-review-part-i/>

Frank Report. "What to Expect on Day #1 of the Trial – Mark Vicente to be First Prosecution Witness". Erişim 23 Ağustos 2024. <https://frankreport.com/2019/05/06/what-to-expect-on-day-1-of-the-trial-mark-vicente-to-be-first-prosecution-witness/>

Vanity Fair. "India Oxenberg Opens Up About Her Family's NXIVM Nightmare: 'It's Like Freaking Shakespeare'". Erişim 23 Ağustos 2024. <https://www.vanityfair.com/hollywood/2020/10/india-oxenberg-opens-up-about-her-familys-nxivm-nightmare>

ABC News. "Former NXIVM member says she was invited into a secret sorority, then branded". Erişim 23 Ağustos 2024. <https://abcnews.go.com/US/nxivm-member-invited-secret-sorority-branded/story?id=51617201>

The New York Times. "Inside a Secretive Group Where Women Are Branded". Erişim 25 Ağustos 2024. <https://www.nytimes.com/2017/10/17/nyregion/nxivm-women-branded-albany.html>

Vice Media. "NXIVM, Jordan Peterson, and the Reincarnation of Ayn Rand's Cult. Erişim 25 Ağustos 2024. <https://www.vice.com/en/article/3kyxv/nxivm-jordan-peterson-and-the-reincarnation-of-ayn-rands-cult>

Frank Report. "12 Point Mission Statement revealed and dissected". Erişim 28 Ağustos 2024. <https://frankreport.com/2017/10/26/12-point-mission-statement-revealed-and-dissected/>

Business Insider. "The science-backed psychology techniques Nxivm used to 'fetishize vulnerability' and manipulate members into sex". Erişim 28 Ağustos 2024.

<https://www.businessinsider.com/nxivm-used-real-psychology-to-fetishize-vulnerability-manipulate-2020-9>

Frank Report. “Rational Inquiry Made Easy! Part 1”. Erişim 28 Ağustos 2024.

<https://frankreport.com/2018/01/10/rational-inquiry-made-easy-part-1/>

Frank Report. “Coaches Summit: Stripe path to be overhauled”. Erişim 29 Ağustos 2024.

<https://frankreport.com/2018/01/14/news-from-the-coaches-summit-stripe-path-to-be-overhauled/>

POPSUGAR Entertainment. “The Vow: What NXIVM’s Scarf Colors Mean”. Erişim 29 Ağustos 2024.

<https://www.popsugar.com/entertainment/nxivm-scarf-colors-guide-47720085>

Frank Report. “What Really Happened at V-Week 2016 When Everyone But High Rank Got Sick?”. Erişim 29 Ağustos 2024.

<https://frankreport.com/2019/07/29/what-really-happened-at-v-week-2016-when-everyone-but-high-rank-got-sick/>

Frank Report. “Marc Elliot: My Story - NXIVM, Keith Raniere, Nancy Salzman, and the ‘Tourette’s Project’”. Erişim 29 Ağustos 2024.

<https://frankreport.com/2021/10/11/marc-elliott-my-story-nxivm-keith-raniere-nancy-salzman-and-the-tourettes-project/>

Frank Report. “Marc Elliot: My Quest to Help People With Tourette’s’ Postponed, as NXIVM Community Was Destroyed By Frank Report”. Erişim 29 Ağustos 2024.

<https://frankreport.com/2021/10/16/marc-elliott-my-quest-to-help-people-with-tourettes-postponed-as-nxivm-community-was-destroyed-by-frank-report/>

Psychology Today. “Did the NXIVM Cult Actually Help People?”. Erişim 29 Ağustos 2024.

<https://www.psychologytoday.com/us/blog/overthinking-tv/202211/did-the-nxivm-cult-actually-help-people>

Times Union. “Messages suggest girl was 15 when Raniere relationship began”. Erişim 18 Ağustos 2024.

<https://www.timesunion.com/news/article/Messages-suggest-Raniere-s-relationship-with-13939595.php>

Times Union. “In Raniere’s shadows”. Erişim 31 Ağustos 2024.

<https://www.timesunion.com/local/article/In-Raniere-s-shadows-3341644.php>

Tâbiîn Tefsirinde Dirâyetin Yeri ve Önemi

Abdullah Aygün | ORCID ID: 0000-0002-9952-0414

Doç. Dr. | abduallah.aygun@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR ID: 0468j1635

İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD | Rize, Türkiye

Öz

Kur'ân'ı öğrenme ve anlama hususunda sahâbe Hz. Peygamber'e, tabiîn'in ise sahâbeye talebelik yapmıştır. Özellikle ashâb ve tâbiîn'in birlikte yaşadığı zaman diliminin doğru kavranması, İslâm düşünce tarihinin ve temel İslâmî ilimlerin de doğru perspektifle anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu amaca matuf araştırmamızın temel problemi, bilgi yetersizliği yanında oryantalist etki nedeniyle oluşan, “tefsirin başlangıçta hadisin içinde olduğu”, “tefsirin ilk asırlarda neredeyse tamamen rivâyete dayandığı”, “re'y ile tefsirin kahir ekseriyetle kerih görüldüğü” şeklindeki yanlış okuma ve telakkilerdir. Çalışmanın ana hedefi, tefsirin, başlangıcından itibaren dirâyetle gerçekleşen bir faaliyet olduğuna dikkat çekmek ve farkındalık oluşturmaktır. Bu bağlamda, tefsirde dirâyetin her dönem olduğu gibi tâbiîn devrinde de yoğun olarak yer aldığını savunmaktır. Tâbiîn döneminde, tefsir faaliyetinde aklın, muhakemenin, tenkidin, tercihin, yeni yorum ve açıklamaların oldukça fazla yer tuttuğunu, örnekleriyle ortaya koymaktır. Tâbiîn devrinin İslâmî ilimlerin “kuruluş” veya “teşekkül” zamanı olması, dirâyet, içtihat, istinbât, re'y olmadan gerçekleşemez. Kur'ân'ın âyet âyet baştan sona tefsir edilmeye başlanması, farklı karakterlere sahip tefsir okullarının oluşması, ihtilafların ve tartışmaların çoğalması, söz konusu dönemde dirâyetin rolünün çok fazla olduğu göstermektedir. Rivâyete verilen önem, Kur'ân'a, sünnete, sahâbeye bağlılık ve onlardan gelen bilgilere gösterilen benzersiz değerle ilgilidir. Fakat sadece rivâyet ile yetinilemeyeceğini çok iyi bilen tâbiîn müfessirleri, gaybî konular dışında re'yden asla kaçınmamıştır. Ayrıca mütevâtir haber başta olmak üzere İslâm bilgi teorilerinin yazılmaya başlanması, tâbiîn devrine oldukça yakındır. Bilgi teorileri kapsamındaki bu tartışmalarda akli temellendirmelere önem vermenin, modern dönemde “rasyonellik” denilenden ana saikleri farklı da olsa neredeyse zirvede olduğu görülür. Şayet sahâbe ve tâbiînden itibaren zemin hazır olmasaydı, akli delillendirmelerin aniden böylesi yüksek seviyede ortaya çıkması beklenemezdi. Âyetler yorumlanırken, sahâbeden farklı izahlar yapılması, muhtelif görüşler arasında tercihlerde bulunulması, mecâzî anlamlara yönelinmesi, Arapçanın özellikleri, şiir, mantık, münasebât, siyâk, esbâb-ı nüzûl gibi unsurların kullanımı, tâbiîn döneminde dirâyetin tefsirdeki belirgin yerini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Tâbiîn, Dirâyet, Re'y, İstinbât, Te'vil.

Atıf Bilgisi

Aygün, Abdullah. “Tâbiîn Tefsirinde Dirâyetin Yeri ve Önemi”. *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 60-81.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1576345>

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 30.10.2024 |
| Kabul Tarihi | 25.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

The Place and Importance of Dirāyah in The Tābi'in's Tafsir

Abdullah Aygün | ORCID ID: 0000-0002-9952-0414
Assoc. Prof. Dr. | abdullah.aygun@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University | ROR ID: 0468j1635
Faculty of Theology, Department of Tafsir | Rize, Türkiye

Abstract

In terms of learning and understanding the Qur'an, the saḥāba were students of the Prophet Muhammad, while the tābi'in were students of the saḥāba. In particular, the correct understanding of the time period in which the saḥāba and tābi'in lived together is important for understanding the history of Islamic thought and the basic Islamic sciences with the right perspective. The fundamental problem of our research aimed at this purpose is the misreading and perceptions that "tafsir was initially within the hadith", "tafsir was almost entirely based on riwāyah in the first centuries", "tafsir based on ra'y was overwhelmingly disliked", which occurred due to the lack of information and orientalist influence. The main goal of the study is to draw attention to the fact that tafsir is an activity carried out with dirāyah from the beginning and to raise awareness. In this context, it is to argue that dirāyah in tafsir was heavily involved in the era of the tābi'in, as it was in every period. It is to show with examples that in the period of tābi'in, reason, judgment, criticism, preference, new interpretations and explanations had a great place in the activity of interpretation. The fact that the tābi'in era was the time of the "establishment" or "formation" of Islamic sciences cannot be realized without dirāyah, ijtihād, istinbāt and ra'y. The fact that the Qur'an began to be interpreted verse by verse, the formation of schools of tafsir with different characters, and the increase in disagreements and discussions show that dirāyah played a very important role in that period. The importance given to riwāyah is related to the unique value shown to the Qur'an, the Sunnah, the saḥāba and the information coming from them. However, the tābi'in exegetes, who knew very well that only narration could not be satisfied, never avoided ra'y except for matters concerning the unseen. In addition, the beginning of writing Islamic theories of knowledge, especially the mutawatir news, was very close to the tābi'in era. In these discussions within the scope of theories of knowledge, it is seen that giving importance to rational foundations is almost at its peak, even though its main motives are different from what is called "rationality" in the modern period. If the ground had not been prepared starting from the saḥāba and the tābi'in, it would not have been expected for rational proofs to suddenly appear at such a high level. While interpreting the verses, the different explanations given by the saḥāba, the choices made between different views, the use of metaphorical meanings, the characteristics of the Arabic language, poetry, logic, relations, context, and the use of elements such as the reasons for revelation clearly show the

prominent place of acumen in interpretation during the period of the tâbi'in.

Keywords

Tafsîr, Tâbi'in, Dirâyah, Ra'y, Istinbât, Ta'wîl.

Citation

Aygün, Abdullah. "The Place and Importance of Dirâyah in The Tâbi'in's Tafsîr". *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 60-81.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1576345>

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 30.10.2024 |
| Date of Acceptance | 25.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

Düşünce ve ilimler tarihimizin sahih bir şekilde ortaya konulması, kuruluş yahut teşekkül devri denilen tâbiîn döneminin (yaklaşık 65-135/684-752) doğru şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Tefsir tarihinin tâbiîn dönemi hakkında çok sayıda akademik tez, makale ve kitap çalışması bulunmaktadır. Söz konusu eserlerde muhtelif bilgiler toplanmakta ve değerlendirilmektedir. Fakat tamamen “dirâyet” odaklı ve dönemi gerçeğe yakın şekilde yansıtmaya dayalı müstakil bir çalışma tespit edemedik. İşte bu çalışmanın hedefi, sözü edilen doğru anlamaya katkı sadedinde, “tefsirin ilk asırlarda neredeyse tamamen rivâyete dayandığını”¹ benimseyen yaklaşım karşısında, aynı dönemde re’y, istinbât, içtîhât, te’vil olarak da anılan dirâyetin önemli bir yerinin olduğunu göstermektir. Çalışmamızda sıkça vurgulanan dirâyet/re’y ile tefsir, anlamı yahut delaleti çeşitli bakımlardan kapalı olan, onları açıklayıcı herhangi bir haber bulunmayan lafızlardaki muradın beyanı için dinin temel esaslarına uygun olarak² ve özellikle dil kuralları, esbâb-ı nüzûl ve mukteza çerçevesinde aklın kullanılması³ anlamına gelmektedir.

İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö.478/1085) de belirttiği gibi sahâbe, tâbiîn ve daha sonra gelenler, re'y ile amel hususunda icmâ etmiş, fetva ve hükümlerinin onda dokuzu âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisi bulunmayıp re'ye dayanmıştır.⁴ İbn Abbâs yahut Saîd b. Cübeyr'in (ö.94/713), “Kur’ân’ı okuyup da onu tefsir etmeyen, adeta kör gibidir.”⁵ Bir kişinin Kur’ân’ı doğru okuyup anlamak için nahiv öğrendiği bildirilen Hasan Basrî'nin (ö.110/728), “Devam etsin, çünkü insan bir âyeti okur da onu yanlış anlarsa bu durum onu helâke sürükleyebilir.”⁶ sözleri, tâbiîn devrinde tefsire verilen önemi yansıtmaktadır.

¹ Goldziher başta olmak üzere birçok müellif tarafından vurgulanan “tefsirin başlangıçta rivâyetten ibaretti” çıkarımından maksadın ne olduğu; rivâyet tefsirinin Kur’ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn kavlerinden mi ibaret olduğu yoksa her türlü nakli kapsayıp kapsamadığı; rivâyet dirâyet ayrımının mı modern tefsir tarihi yazımını şekillendirdiği yahut modern tarihi yaklaşımın mı rivâyet dirâyet ayrımını mı belirlediği hususlarında ciddi araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Örneğin, Ahmed Şerbâsî'ye göre tefsir ilminin başlangıçta rivâyet olması, âyetlerin nüzûl sebepleriyle ilgilidir. Zira iniş sebebini bilmek, âyetin anlamını bilmektir. Bk. Ahmet Şerbâsî, *Hız. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Özgü Yayınevi, 2010), 101-102.

Bize göre “tefsirin başlangıçta rivâyet olduğu” okuması; Kur’ân’ın, sünnetin, sahâbe tarafından ve sahâbeden alınan bilginin de tâbiîn tarafından nakledilmesiyle ilgilidir. Birincisi, nakledilen bu bilgilerin muhtevasında dirâyetin bariz bir rolü olduğu; ikincisi, başlangıçta yani sahâbe ve tâbiîn zamanında tefsirin sadece bu aktarımdan oluşmadığı, bunların üzerine dirâyete dayalı yeni yorum ve çıkarımlar eklendiği göz önünde bulundurulmalıdır.

² Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâidi ‘ilmi’t-tefsîr* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1997), 23.

³ Ebû Abdullah Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/161 vd.

⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/15.

⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân ‘an te’vili âyi'l-Kur’ân* (Kahire: Merkezü'l-Buhûs, 2001), 1/60.

⁶ Ebû'l-Fazl Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/1209-1210.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber, ashâbının tamamına genel, suffede ise bir kısmına özel/daha ileri seviye eğitim ve öğretim vermiştir. Eğitim ve öğretimi, görevlendirdiği ilk muallim olan Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye, daha sonra Muâz b. Cebel'i Yemen'e göndererek çevreye yaymıştır. Sahâbe, Hz. Peygamber'den öğrendiği bu usûlü Hz. Ömer'in İbn Mes'ud'u Kûfe'ye aynı maksatla göndermesinde olduğu gibi sürdürmüştür. Özellikle Hz. Osman zamanında fethedilen bölgelere dağılıp yerleşen sahâbiler, sonraki neslin yani tâbiînin muallimi olmuştur. Tâbiîn devrinde, Mekke, Medine, Kûfe, Şam, Yemen, Mısır vb. bölgelerde kurulan ilim halkaları adeta birer medrese işlevine sahiptir. Çok sonraları yapılan niteleme olsa da bunlar birer “ekol” kabul edilebilir.

Sahâbilerden tefsir alanında tâbiîne adeta damgasını vurmuş olan İbn Abbâs, baştan beri görülen esbâb-ı nüzûl ve mübhemâtü'l-Kur'ân bağlamındaki tefsire, “Kur'ân'dan anlaşılması size zor gelen bir şey için şiire bakın.” diyerek lügat unsurunu eklemiştir. Sorulara verdiği cevaplarda “Şairin şöyle dediğini duymadın mı?” diyerek şiirden delil getirirdi. İbn Abbas'ın tefsire ilave ettiği ikinci unsur, mübhemâtü'l-Kur'ân'ı açıklamak için genel tarih, Yahudi ve Hıristiyanların haberlerinden faydalanmasıdır. Bütün bunları rivâyet tefsiri kabul etmek mümkün değildir.⁷ Hz. Ömer'in, bir adamın elinde her ayetin altında izahı yazılmış bir Mushaf görünce, makasla bunları kestiği aktarılmıştır.⁸ Tek başına bu bilgi bile henüz tâbiîn devri başlamadan önce Hz. Ömer'in halifeliği zamanında tefsirin hangi aşamada olduğunu göstermesi bakımından önemli ipuçları vermektedir.

Tâbiîn döneminde ise Kur'ân'ın bütün âyetleri tefsire konu edilmeye başlanmıştır. Kıssaların ayrıntılarına dair ehl-i kitaptan yoğun bir şekilde İsrailiyat türü haberler alınmıştır. Sahâbenin şiir ile bazı Kur'ân kelimelerini açıklama usûlü, tâbiîn döneminde daha da yaygınlaşmıştır. Âyetlerden hüküm çıkarma, fihki izahlar ve istidlal hızlanmıştır.⁹ Kur'ân'da geçen çok sayıda kelime, Kur'ân bütünlüğü dikkate alınarak incelenmiş ve bazı tefsir kaideleri çıkarılmıştır.¹⁰ Anlamında kapalılık yani lafzen müteşâbih olan kelimelerin izahı, genellikle kolay anlaşılır, eş anlamlı kelimelerle yapılmıştır.

Nüzûl zamanına ve sahâbeye olan yakınlık nedeniyle, bu dönemde, tespit, öğrenme, anlama ve aktarma bakımından haber, rivâyet yahut nakil oldukça önemlidir. Tefsir alanında sahâbeden İbn Abbâs ve talebeli Saîd b. Cübeyr ile Mücâhid'in (ö.103/721) otoritesi kabul görmüştür. Mevâlîden sayılanlar daha fazla öne çıkmıştır. Sahâbilerin elinde, Mekke'de Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime (ö.105/723), Tâvûs b. Keysân

⁷ Muhammed Fâzıl İbn Âşûr, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiş (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 19.

⁸ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bustânü'l-'arîfîn* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1872), 28 (30. Bâb).

⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1976), 1/76, 97; Zeki Duman, “Tabiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 231.

¹⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 2/168-173; Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 128-132.

(ö.106/725), Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/732), Medine'de Ebü'l-Âliye (ö.90/709), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö.108/726), Zeyd b. Eslem (ö.136/754) ve Kûfe/Basra bölgesinde Alkame b. Kays (ö.62/682), Mesrûk b. Ecda' (ö.63/683), Hasan Basrî, Katâde b. Diâme (ö.117/735) gibi tefsirde meşhur isimler yetişmiştir. Tâbiîn âlimlerinin bir kısmı, bazı sahâbiler tarafından, hac ve ferâiz gibi konularda kendilerinden daha iyi oldukları, siyeri daha iyi bildikleri belirtilen, soru soran insanların onlara yönlendirildiği bir ilmi seviyeye ulaşmıştır.¹¹

Bununla birlikte aynı şehir-medrese mensuplarının, tamamen ortak bir usûl takip ettikleri ve aralarında ihtilaf etmedikleri söylenemez. Örneğin; Nebe' Sûresi 34. “*Dolu dolu kadehler/ وَكُنُوساً دِهَاقاً*” âyetindeki “دِهَاقاً” kelimesini, İbn Abbâs “dolu dolu peşpeşe”, Mücâhid “ardı ardına”, İkrime ise “saf/katkısız” olarak¹² izah etmiştir. Yahut Kûfe'de, Mesrûk ve Şa'bî (ö.104/722), re'y ile tefsire çok az yönelmiş daha çok rivâyetle yetinmişken, Alkame b. Kays ise dirâyet yönüyle öne çıkmıştır. Mekke'de Mücâhid dirâyete, Tâvus ise rivâyete ağırlık vermiştir. Medine'de de Zeyd b. Eslem, dirâyet tefsiri yönüyle diğer isimlere göre oldukça belirgin bir yere sahiptir.¹³

1. Tâbiîn Döneminde Tefsirin Gelişimini Etkileyen Faktörler

Başlangıcından günümüze kadar, tefsirdeki yeni adımların çoğunu ortaya çıkaran en önemli faktör, “ihtiyaç”tır. Tefsirde dirâyetin rolünün gittikçe artmasından, müstakil ahkâm, ilmî ve konulu tefsirlerin yazılmasına kadar pek çok gelişmeyi, ihtiyaçlar ortaya çıkarmıştır.

Nitekim tâbiîn devrinde, fetihlerle birlikte hızla genişleyen İslâm coğrafyasında yeni Müslüman olan ayrıca Arapça bilmeyen insanlara, genelde İslâm'ın özelde Kur'ân'ın anlatılması için âyetlerinin ve konularının izah edilmesi zorunlu bir ihtiyaç haline gelmişti.

Bir başka faktör Basra, Kûfe gibi yeni şehirlerin kurulması ve fetihlerin getirdiği zenginleşmenin, bedevî kültürün şehirleşmesine yol açmasıdır. Artık dinin eğitim ve öğretimi, Medine ve Mekke yanında, merkeze uzak olan Fustat, Şam, Bağdat, Basra, Kûfe gibi şehirlerde de yapılmaya başlanmıştı. İslâm'ı kabul eden veya etmeyen Mecusi/Pers, Hıristiyan/Rum unsurlarla bir arada yaşanması, beraberinde kültürel bir ihtilatı da getiriyordu. Bu arada Yahudi ve Hıristiyanlar başta olmak üzere gayr-i Müslimlerin iddia

¹¹ Ahmed Snober, “Küçük Sahâbiler ve Tabiîn Arasındaki İlmî Rekabet -İbn Abbâs ve Bazı Tâbiîler Arasındaki İlmî Tartışmalara Yönelik Analitik Bir İnceleme”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 325-328. Şa'bî'nin, Kûfe'de birçok sahâbi bulunurken büyük bir ilim halkası vardı. Onun siyer derslerini dinleyen Abdullah b. Ömer, “Anlattığı gazvelerde bizimle beraber bulunmuş gibi konuşuyor ve gazveleri benden daha iyi biliyor” demiştir. Bk. M. Yaşar Kandemir, “Şa'bî”, *TDVİA* (İstanbul: TDVİA Yayınları, 2010), 38/218. İbn Abbâs'ın, “Ey Mekke halkı! Atâ (b. Ebî Rebâh) gibi biri aranızda iken, neden benim etrafımda toplanıyorsunuz” dediği aktarılır. Bk. Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Buhûsî'l-İlmiyye, 1983), 1/46.

¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/41-42.

¹³ Fahri Çakan, *Tarihi ve Kültürel Bağlamı İtibariyle Kûfe Tefsiri Ekolü* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 191, 294-295.

ve hücumlarına cevap verilmesi gerekiyordu. Şehirleşme başta olmak üzere bütün bu sosyal değişim, ilmî faaliyetleri hızlandırmış, tefsirin de genişleyip derinleşmesine etki etmiştir.

Ayrıca, Cemel, Sıffin ve Nehrevan Savaşları sonrası çıkan ihtilaflar ve tartışma konuları, bu konularla ilgili ileri sürülen teori ve argümanlar, tâbiîn zamanında te'vilin çok faal olduğunu göstermektedir. Henüz Hz. Ömer'in halifeliliği sırasında, Sabîğ b. 'Isl et-Temîmî'nin (ö.?) müteşâbihlerle ilgili sorular sorması ve bundan dolayı cezalandırılması,¹⁴ ayrıca Hasan Basrî'nin *Kader Risâlesi*'ni yazmak durumunda kalması, ilk asrın tartışma konularını ve özelliklerini yansıtmaları bakımından iyi birer örnektir. Dolayısıyla rivâyet, nakil yahut haber, esas olmakla beraber, onun etrafında suya atılan cismin oluşturduğu halkaların gittikçe artıp büyümesi gibi te'vilin gelişmekte olduğu söylenebilir. Tâbiînden hemen sonra, dilbilgisine, fıkha, kelâma dayalı açıklamalar ile tefsir (eserleri) hızla genişlemiş, ilerleyen asırlarda tasavvufî-işârî, fennî yönelişlerle devasa bir hacme ulaşmıştır. Sözü edilen genişleme tâbiîn döneminde atılan temel üzerinde gelişmiştir.

2. Tâbiîn Dönemi Tefsirinde Dirâyet

Tefsire dair tartışmalar/araştırmalar, Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Bazı sahâbilerin, âyetlerin ve lafızların anlamlarını daha iyi anlamak için araştırdıkları malumdur. Mesela; Hz. Ömer, tehavuf, ebben ve kelâle kelimelerinin anlamlarını sormuş, sonraki zamanlarda tefsire dair araştırmalar gittikçe çoğalmıştır.¹⁵ İbn Abbâs'ın, Kur'ân'ın muhkemlerini; amel edilen farz, helâl, haram, had ve nâsîh olan âyetler, müteşâbihini ise, mesel, kasem, mukaddem, muahhar, mensûh gibi amel konusu olmayan âyetler ile açıklaması,¹⁶ ulûmu'l-Kur'ân'ı ilgilendiren ilk ayrımların onun tarafından yapılması, vücûh ve nezâir alanında kendisine bir eser nispet edilmesi, Hz. Ali'nin, mushafına nâsîh mensûha dair bilgiler yazması gibi örnekler,¹⁷ sahâbenin tefsirde dirâyetten uzak durmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Kuteybe (ö.276/889), bazıları duydukları kimisi de re'y ile hareket ettiğinden sahâbe arasında tefsir bakımından çok sayıda ihtilaf bulunduğunu, bunun sonucu âyetlerin te'vilinde ve onlardan çıkarılan hükümlerin çoğunda ihtilaf meydana geldiğini belirtmektedir.¹⁸ Zaten tefsir, Allah'ın kelâmını beyan ve muradını keşfetme olduğundan, Hz. Peygamber'in tebyîni hariç, bunun dirâyet olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir.

İlk asırlardaki dirâyete dayalı ilmî çabalar sonucu sahâbe, tâbiîn ve selef âlimleri, âyetlere dair lügavî izahların yanında muhtelif yorumlar yapmış, re'ye dayalı istinbâta

¹⁴ Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 23/408-413.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 2/608-609; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/4; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, "Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında", çev. Enes Büyük, *KTÜİFD*, 3/2 (Güz 2016), 163-164.

¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/175.

¹⁷ Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 303.

¹⁸ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 413-414.

bulunmuştur.¹⁹ Tâbiîn de sahâbilerin bazı âyet ve kelimeleri anlamak için soru sorduklarını, aralarında bazı âyetlerin yorumunda ciddi ihtilaflar oluştuğunu, Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın az bir kısmıyla ilgili sözlü tefsir mevcutken, onlardan onun çoğuyla ilgili bilgiler aktarıldığını görmüşlerdi. Dolayısıyla tâbiîn, tefsirde akla, muhakemeye, yoruma, re'ye yer verme usulünü sahâbeden alarak dönemlerinin şartları ve ihtiyaçları gereği daha ileri taşımıştır.

Öte yandan tâbiîn, konumu nedeniyle nakille yoğun ilişki içinde olmalıydı. Zira onlar için İslâm bilgisinin en önemli kaynağı sahâbeydi. Kur'ân'ı sünneti, siyeri, hadisleri, ibadetleri, genel olarak ahkâmı, esbâb-ı nüzûlü, kıraati, tamamen olmasa da tefsiri onlardan almak durumundaydılar. Yani müdevven ilimlerin henüz mevcut olmaması, haberi ve rivâyeti, o zaman diliminde doğrudan önemli kılmaktaydı. İslâmî ilimlerin teşekkülü ve gelişmesiyle sonraki nesiller için haberin önemi doğrudan değil dolaylı hale gelmiştir. Anlaşılacağı üzere tâbiîn'in tefsir faaliyetlerinde, sahâbeden öğrenilen bilgilerin nakli kritik bir yere sahiptir. Bununla birlikte o dönemde, tefsirin neredeyse tamamen rivâyete dayandığı söylemi eksik ve hatalıdır. Elimizde, tefsirde dirâyetin de ciddi bir rolü olduğunu gösterecek yeterince örnek mevcuttur. Zaten tefsir, rivâyet ve dirâyetin değişik ağırlık/oranlarda birlikte rol almasıyla gerçekleşir. Yapısı itibariyle tefsir ameliyesi için tek başına nakil yahut dirâyet yeterli değildir.

Genel bir bakışla, tâbiîn müfessirlerinin mühim bir kısmının, Kur'ân'ın birçok kelimesinin anlamlarını izah ettikleri,²⁰ âyetleri âyetler ile açıkladıkları, hurûf-u mukattaa başta olmak üzere müteşâbihâtı tefsir ettikleri, bazı âyetleri hadislerden örnekler vererek yahut tarihî olaylar ile yorumladıkları, siyâk ve sibâkı yani iç bağlamı gözettileri, nâsih ve mensûh âyetler hususunda içtîhâda dayalı görüşler ileri sürdükleri, mekkî-medenîyi belirttikleri, vücûh ve nezâir, emsâlû'l-Kur'ân, mübhemâtü'l-Kur'ân ve müşkilû'l-Kur'ân kapsamında bazı açıklamalar yaptıkları, tercih ettikleri yoruma göre kıraatte buldukları, iman, küfür, kader, ru'yetullah meseleleriyle âyetler üzerine görüş belirttikleri, abdest, namaz ve had cezaları gibi ahkâm konularında âyetlerden hüküm çıkardıkları, İsrailiyat'tan çok fazla yararlandıkları anlaşılmaktadır.²¹ Hatta âyet, kelime ve harflerinin sayısına

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011), 2/326; Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/58; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü's-Suhnûn, 1997), 1/28-29.

²⁰ Bk. Etem Levent, *Hasan-ı Basri'nin Hayatı Öğretim ve Tefsir Yöntemi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2012), 200-207; Hidayet Aydar, "Hicri Birinci Asırda Tefsir: Tâbiîn ve Tefsir", *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -I- Kur'ân İlimleri ve Tefsir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 599-641; Duman, "Tabiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti", 231-232, 238; Nurettin Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname*, 8/18 (2010/1), 103-106; Ceyda Gürman, "Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiiler: Ebû'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2021), 881, 884-886, 890, 893.

²¹ Bk. Levent, *Hasan-ı Basri'nin Hayatı Öğretim ve Tefsir Yöntemi*, 160-266; Gürman, "Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiiler", 883-894; Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", 103-106; Aydar, "Hicri Birinci Asırda Tefsir: Tâbiîn ve Tefsir", 590-634.

varıncaya kadar Kur'ân'ı inceleme konusu yapmış olmaları,²² tefsir tarihi açısından dönemin görüntüsü hakkında fikir vermektedir. Bütün bu özellikler, tâbiîn devri tefsirinin sahâbe döneminden farklılığını göstermektedir.²³

Söz konusu farklılığı göstermesi bakımından Mücâhid'in tefsiri iyi bir örnektir. Onun usûlü, Kur'ân'ı Kur'ân ve sünnetle tefsir etme yanında cahiliye şiirinden, esbâb-ı nüzûlden ve İsrailiyat'tan faydalanmaya dayanır. Âyetler arasındaki münasebeti de önemseydiği söylenebilir. Kur'ân'da kıssa edilen Hârût ve Mârût olayını araştırmak için Bâbil'e, Berhût kuyusunu görmek için Hadramut'a kadar gitmesi, Kur'ân'a ve ilme düşkünlüğüne işaret eder.²⁴ İbn Abbâs hariç sahâbiler, Kur'ân'ın tefsirini bu kadar genişletmemiştir.

Tâbiîn müfessirlerinin bir kısmının, en fazla İbn Abbâs'a olmak üzere, zaman zaman sahâbenin bilgi ve yorumlarına itiraz ettiği, onlarla tartışmaya giriştiği, ne olursa olsun kabul etme anlayışında olmadığı bilinmektedir.²⁵ Aynı konuda aralarında muhalif görüşlerin serdedildiği,²⁶ *et-Tefsîr, en-Nâsih ve'l-Mensûh, el-Vücûh ve'n-Nezâir, Ğarîbu'l-Kur'ân* adlı daha çok dirâyet mahsulü eserler yazdıkları kaynaklarda aktarılmaktadır.²⁷ Dolayısıyla söz konusu dönemde dirâyetin ciddi bir rolünün olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tâbiîn tefsirinde dirâyetin rol oynadığı alanlar, aşağıdaki gibi sıralanabilir.

2.1. Re'y ile Tefsir ve Hüküm Çıkarma

Hz. Ömer'in, fethedilen arazilerin yalnızca askerlere değil bütün Müslümanlara ait olduğuna dair Haşr Sûresi 7-10 âyetlerini delil getirirken gösterdiği olağanüstü çabayı²⁸ gören tâbiîn âlimleri, bu istinbât usûlünü devam ettirmiştir. Nitekim İbn Abbâs'ın meşhur talebesi Mücâhid, güzel bir görüş serdetmeyi, ibadetlerin en makbulü sayar.²⁹ O, Cuma namazıyla ilgili, "*Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasip arayın.*"³⁰ âyetinden, güneşin tam tepede olduğu vakitten (zeval) cuma namazının tamamlanmasına kadar alışverişin ve çalışmanın meşru olmadığı kanaatine varır.³¹ Bakara Sûresi 81. âyetindeki "*kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa*"³² ifadesini, "İnsanın işlediği günahlar birikir, kalbini karartır ve gittikçe kalbin her tarafını kaplar." şeklinde açıklar. Mücâhid,

²² Gürman, "Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiîler", 882.

²³ Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", s. 231.

²⁴ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/156; Muhammet Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", *TDVİA* (İstanbul: TDVİA Yayınları, 2006), 31/442-443.

²⁵ Snober, "Küçük Sahâbiler ve Tabiûn Arasındaki İlmî Rekabet", 341.

²⁶ Aydar, "Hicri Birinci Asırda Tefsir: Tâbiûn ve Tefsir", 591, 641; Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", 237; Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", 109.

²⁷ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Tunus: Dârü't-Tûnûsiyye, 1985), s. 164-165; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991), 1/69-91.

²⁸ Yakûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979), 26-28.

²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, 71.

³⁰ Cuma Sûresi 62/10.

³¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/156; Kesler, "Mücâhid b. Cebr", 31/442-443.

³² Bakara Sûresi 2/81.

“Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün.”³³ âyetindeki “Allah’a götürme”den muradın Allah’ın kitabına, “peygambere götürme”den ise peygamber hayattayken bizzat kendisine, değilse sünnetine arz etmek olduğunu izah eder.³⁴

Şa’bî, Yahudi ve Hristiyanlar ile beraber Mecusilerin de “Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet,...”³⁵ âyetinin kapsamında ehl-i kitaptan olduğunu söyler.³⁶ İkrime’ye göre İhlâs Sûresi, “Putlara, Allah’ın oğlu Uzeyr’e, Mesîh’e ve aya-güneşe tapıyoruz” diyen Müşrik, Yahudi, Hristiyan ve Mecusilere cevap olarak gelmiştir.³⁷ “...o zamana kadar ayak basmadığımız bir toprağı size Allah miras bıraktı.”³⁸ âyetini, “kıyamet gününe kadar Müslümanların fethedecekleri yerler” şeklinde evrensel bakışla te’vil eder.³⁹

İbrâhim en-Nehâî (ö.96/714), hacda ticaretin helal olduğu görüşüne, “Rabbinizden bir lütuf istemenizde sizin için bir günah yoktur.” anlamındaki Bakara Sûresi 198. âyetini delil getirmiştir.⁴⁰

Muhammed b. Ka’b el-Kurażî ise “Allah bir kişinin zikri terk etmesine ruhsat verseydi bu kişi Hz. Zekeriyya olurdu” der ve “Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.”⁴¹ âyetini delil gösterir.⁴² Bütün Müslümanların Hz. Peygamber’i görme ve işitme şanslarını olmaması gerekçesiyle, “Rabbimiz! Doğrusu biz ‘Rabbimize inanın!’ diyerek, imana çağırın bir davetçiyi işitip iman ettik.”⁴³ âyetindeki “davetçi”yi Kur’ân ile izah eder.⁴⁴ Mâide Sûresi 82. âyetinde, “iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da ‘Biz hristiyanız’ diyenler olduğunu göreceksin.” şeklinde haber verilen Hristiyanların, Habeşistan’a hicret edenler geri dönerken onlarla birlikte gelenler olduğunu düşünerek,⁴⁵ tarihsel bir yaklaşım sergiler. “Ey Rabbimiz, derler; bizi cehennem azabından uzak tut; çünkü onun azabı bitip tükenme bilmez.”⁴⁶ âyetini yorumlarken, kâfirlere dünyada çok sayıda nimet verileceğini ancak âhirette sonu olmayan azaba maruz kalacaklarını söyler. Benzer bir yorumunda, mü’minlerin iyiliklerinin karşılığını âhirette, kâfirlerin ise dünyada göreceğini savunur.⁴⁷

³³ Nisâ Sûresi, 4/59.

³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/185-186.

³⁵ Mâide Sûresi, 5/49.

³⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/394

³⁷ Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm* (Beyrut : Dârü’l-Fikr, 1970), 8/527.

³⁸ Ahzâb Sûresi 33/27.

³⁹ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm* (Demmâm: Dârü İbni’l-Cevzî, h.1439), 9/3126; Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr* (Kahire: Merkezü’l-Buhûs, 2003), 12/17.

⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/168.

⁴¹ Âl-i İmrân Sûresi 3/41.

⁴² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/391.

⁴³ Âl-i İmrân Sûresi 3/193.

⁴⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/480.

⁴⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/595

⁴⁶ Furkân Sûresi 25/65.

⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/496, 24/567-568.

et-Tefsîr adlı bir eser yazdığı söylenen Hasan Basrî'ye göre Kur'ân'da sıkça zikredilen amel-i sâlih, "kalıcı olan yani ahirette Allah'ın huzuruna çıkan insanın yanında bulunacak amel" demektir. Kur'ân'ı anlama ile onunla ameli birbirinden ayırmadığında, insanların çoğunun yalnızca yüzünden okuyup kıraat ayrıntılarıyla yetinmesine, âyetleri üzerinde düşünüp manen gelişim çabası gösterenlerin az olmasına serzenişte bulunur. "Sabırlarına karşılık Rabbinin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz yerine geldi. Firavun ve kavminin yapıp yükselttikleri binaları yerle bir ettik."⁴⁸ âyetini okuduktan sonra, şu çıkarımı yapar: "Bu âyete inanıp da zâlim hükümdara boyun eğen ve zulmünden korkanlara hayret edilir. İnsanlar imtihan edildiklerinde, Allah'ın emrine sabretseler onların her türlü sıkıntısını giderir."⁴⁹ Hasan Basrî, "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır."⁵⁰ âyetini, "Rahmetim dünyada iyi ve kötü her şeyi kaplamıştır. Ancak kıyamet gününde sadece müttakiler içindir." şeklinde izah eder. Kur'ân'da zikredilen İblis'in, melek olmadığını, Adem'in (a.s) insanların atası olması gibi onun da cinlerin atası olduğunu söyler.⁵¹

Mekke'de yetişen tefsir ehlinde Atâ b. Ebî Rebâh, "Mü'minler mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah'la olan bağı koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır."⁵² âyetini delil göstererek, bir kişiye zorla eşini boşatmanın hükümsüz olduğunu ifade eder.⁵³

Kitâbü't-tefsîr ve en-Nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâh adlı eserlerinin günümüze ulaşmadığı belirtilen⁵⁴ Katâde ise "Fakat zalimler kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler."⁵⁵ âyetini, Yahudilerin, "Allah'a karşı hadsizlik edip kendilerine verilen emri yerine getirmemeleri" şeklinde yorumlar.⁵⁶ Süddî (ö.127/745), Mâide Sûresi 41. âyetinde bildirilen tahrif ile Yahudilerin Tevrat'taki recm emri yerine celde uygulamalarının kastedildiğini belirtir.⁵⁷

Zeyd b. Eslem, "Ey peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun?"⁵⁸ âyetine dayanarak, bir kişinin eşine "sen bana haramsın" demesinin hükümsüz olduğunu ve bununla eşinin boş olmayacağını söyler.⁵⁹

Tâbiîn müfessirleri, hurûf-u mukattaaları bile Allah'ın isimlerine işaret, surelerin veya Kur'ân'ın isimleri vb. çeşitli şekillerde yorumlamaktan geri durmamıştır.⁶⁰ Onların, âyetleri

⁴⁸ A'râf Sûresi 7/137.

⁴⁹ Tahsin Görgün, "Hasan-ı Basrî", *TDVİA* (İstanbul: TDVİA Yayınları, 1997), 16/297.

⁵⁰ A'râf Sûresi 7/156.

⁵¹ Abdülhamit Birişik, "Hasan-ı Basrî", *TDVİA* (İstanbul: TDVİA Yayınları, 1997), 16/301-303.

⁵² Âl-i İmrân Sûresi 3/28.

⁵³ İbn Ebî Hatim, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, 2/630.

⁵⁴ Birişik, "Katâde b. Diâme", *TDVİA* (Ankara: TDVİA Yayınları, 2022), 25/23.

⁵⁵ Bakara Sûresi 2/59.

⁵⁶ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/379.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/425.

⁵⁸ Tahrîm Sûresi 66/1.

⁵⁹ Ömer Nahuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/290-292.

⁶⁰ Örnekler için bk. Muhammed Selman Çalışkan, *Kur'ân Yorumunda Mevâlî'nin Yeri (Hicri İlk İki Asır)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 200-202; Gürman, *Tâbiân Dönemi Tefsiri*

re'y ile tefsir etmesine gösterilebilecek örnek sayısı oldukça fazladır. Dönemin, dirâyet bakımından tefsir karakterinin anlaşılması için yukarıda sıralananlar yeterli sayılabilir.

2.2. Mecâza Hamletme

Hakikat mecâz ihtilafı, müfessirleri zorlayan hususlarından biridir. Gerçekten Kur'ân'ın bazı ifadelerinde, hakiki mi yoksa mecâzi mananın mı kastedildiğini kestirmek güçtür. Bu zorluğun getirdiği risklerden sakınmak isteyenler, hakiki anlama yönelmektedir. Böylesi ifadeleri mecâza hamletmek tam bir dirâyet tefsiri örneğidir.

İbn Abbâs'ın Bakara Sûresi 255. âyetindeki "كُرْسِيَّةٌ" ifadesini "Allah'ın ilmi" ile açıkladığı söylenir.⁶¹ Aynı mecâzi yorumlar bakımından tâbîînden onun talebesi Mücâhid öne çıkmaktadır. "Yahudilerden Cumartesi haddi aşanlara yönelik aşâğılık maymunlar olun."⁶² âyeti müfessirler tarafından hakiki anlamda mesh ile açıklandığı halde, Mücâhid buna katılmaz. Ona göre âyette, şeklen değil, Yahudilerin "sırtında kitap taşıyan merkeplere"⁶³ benzetilmeleri gibi kalben/manen maymun gibi olma söz konusudur.⁶⁴

Mücâhid, "Ey ehl-i kitap! Biz birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut cumartesi yasaklarını çiğneyen kimseleri lânetlediğimiz gibi onları da lânetlemeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kitaba iman edin."⁶⁵ âyetindeki "yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden" ifadesini, hakiki anlamda kabul eden İbn Abbâs'tan farklı olarak "hak yoldan çıkıp dalâlete saplanmak" şeklinde te'vil eder. Hasan Basrî ve Dahhâk'ın (ö.105/723) da aynı yorumu yaptığı aktarılır.⁶⁶ Hasan Basrî, "yüzlerin dümdüz edilmesi"ni hak yoldan dönme, "arkaya çevrilme"yi dalâlete geri dönme olarak yorumlar.⁶⁷

Mücâhid'e göre "Meryem oğlu İsâ şöyle yalvardı: 'Allah'ım! Ey Rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofraya indir ki, ilk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir şölen ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısısın."⁶⁸ âyeti, darb-ı mesel olarak gelmiş ve İsrailoğullarına gökten herhangi bir sofraya indirilmemiştir. Âyet, peygamberden mucize istemelerini yasaklamakla ilgilidir.⁶⁹ "O gün ölçü-tartı haktır. Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir."⁷⁰ âyetindeki "ölçü-tartı/الْوَزْنُ"yı "hükmetme", "الحَقُّ/hakk"ı

ve Medineli Müfessirler (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 140.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/397.

⁶² Bakara Sûresi 2/65.

⁶³ Cuma Sûresi 62/10.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/67; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, 1/133.

⁶⁵ Nisâ Sûresi 4/47.

⁶⁶ Âyetteki bu ifadeyle ilgili yorumlar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/112-114, 118; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, 3/968-969.

⁶⁷ Ebû Saîd Hasan el-Basrî, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1992), 1/272.

⁶⁸ Mâide Sûresi 5/114.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/341.

⁷⁰ A'râf Sûresi 7/8.

“adalet”, “tartılar/مَوَازِينُ”ı ise “hasenât/iyilikler” şeklinde yorumlamıştır.⁷¹ “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız.”⁷² âyetinin de bir misal olduğunu belirtmiştir.⁷³

Mücâhid, “Oysa o gün bir kısım yüzler Rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak”⁷⁴ âyetlerini, “Ondan sevap beklerler” şeklinde açıklamıştır.⁷⁵ Mutezilenin de “mükâfat bekleme”⁷⁶ minvalindeki yorumunu Mücâhid’den aldığı söylenebilir. “Elbiseni tertemiz tut.”⁷⁷ âyetini, “yaptığın amelleri sâlih kişilerin amelleri gibi yap” diye tefsir etmiştir.⁷⁸ Fakat o, sıralanan bu yorumları nedeniyle, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yakub b. Ebû Şeybe gibiler tarafından Mutezilî olarak nitelenmekten⁷⁹ kurtulamamıştır.

2.3. Lüğavî İzahlar

Tefsirin adeta yapıtaşları olan lüğavî izahlar, Mücâhid’in, “Allah’a ve ahiret gününe inanan birinin Arap lügatinde âlim olmadıkça, Allah’ın kitabı hususunda konuşması helal olmaz”⁸⁰ sözüyle dikkat çektiği gibi vazgeçilemezdir. Bu nedenle tâbîn müfessirleri, lüğavî açıklamalara önem vermiş ve Me’âni’l-Kur’ân gibi filolojik eserler ile diğer tefsirlerde bu izahların hemen hepsi yer almıştır. Neredeyse bütün tefsirlerin özünü bu lüğavî izahların oluşturduğu söylenebilir.

Medine’de yetişen Ebü’l-Âliye, Kur’ân’daki el-emr bi’l-marûf ifadesinin, şirkten İslâm’a davet; en-neyh ani’l-münkerin ise putlara ve şeytanlara kulluktan nehyetme manasına geldiğini belirtir.⁸¹ Kûfeli İbrâhim en-Nehâî ise Âl-i İmrân Sûresi 45. âyetinde yer alan “المسيح” kelimesine “sıddık” anlamını verir.⁸²

Mücâhid, “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler,...”⁸³ âyetindeki, “الْفُقَرَاءُ وَالْمَسْكِينُ/yoksul ve düşkün” kelimelerinin farkını izah eder. Ona göre “فُقَرَاءُ” insanlardan bir şey istemekten haya edenler, “مَسْكِينُ” ise etrafta dolaşarak, çekinmeden yardım isteyen fakirler için kullanılır.⁸⁴ Kehf sûresi 107. âyetindeki “Firdevs” kelimesinin Rumca ve bahçe,⁸⁵ Şûrâ Sûresi 12. âyetindeki “مَقَالِيدُ” kelimesinin Farsça ve “anahtarlar” anlamına geldiğini söyler.⁸⁶ Gaşiye Sûresi 6. âyetindeki “ضَرِيْعٌ/dikenli bir bitki”

⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/309-311.

⁷² Enbiyâ 21/47.

⁷³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/311.

⁷⁴ Kıyâmet Sûresi 75/22-23.

⁷⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/508.

⁷⁶ Ebü’l-Hasen Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhü’l-usûlî’l-hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 264-269; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/662.

⁷⁷ Müddessir Sûresi 74/4.

⁷⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/156; Kesler, “Mücâhid b. Cebr”, 31/442-443.

⁷⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/157.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/368.

⁸¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/557, 12/16.

⁸² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 2/651

⁸³ Tevbe Sûresi, 9/60.

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 7/219.

⁸⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/432.

⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 7/112.

kelimesiyle alakalı yaptığı açıklamaya göre bu, Arapların “şibrik” adını verdikleri zehirli bitkidir. Kurduğunda ona “darî” derler.⁸⁷ Kur’ân’da çokça zikredilen “عَسَى/umulur” kelimesinin Allah hakkında vaciplik ifade ettiğini açıklar.⁸⁸ Mücâhid, “قُلِ الْعَفْوَ/De ki: İhtiyaç fazlasını.” anlamındaki Bakara Sûresi 219. âyetinde bildirilen “afv” kelimesini, “farz sadaka/zekât” olarak izah eder.⁸⁹

Muhammed b. Ka’b el-Kurazî, Nisâ Sûresi 21. âyetindeki “مِيثَاقًا غَلِيظًا/sapasağlam söz” ifadesini “nikâh”,⁹⁰ Hûd sûresi 114. âyetteki “الْحَسَنَات/iyilikler”i beş vakit namaz⁹¹ ile açıklar. Hasan Basrî de âyetlerdeki bazı garîb ve müteşâbih kelimeleri tefsir etmiştir. Bir iki kelimedenden oluşan bu izahlar, sonraki müfessirler ve dilciler tarafından çokça kullanılmıştır. Mesela; Bakara Sûresi 10. “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” âyetindeki “maraz” kelimesini “السَّنَكْ/şüphe”, aynı sûresinin 138. âyetindeki “صِبْغَةَ اللَّهِ”ı “Allah’ın dini”, Âl-i İmrân Sûresi 113. âyetindeki “أُمَّةٌ” ifadesini “adaletli topluluk”, A’râf Sûresi 28. “وَإِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً” âyetindeki “fâhişe” kelimesini “التَّنَزُّكْ”, Tevbe Sûresi 87, 93. âyetlerindeki “مَعَ الْخَوَالِفِ/geride kalanlarla beraber” ifadesini “kadınlar ve çocuklarla beraber” şeklinde yorumlar.⁹²

Atâ b. Ebî Rebâh da Nisâ Sûresi 53. âyetinki “نَقِيرًا/zerre miktarı” kelimesini, çekirdeğin sırtında bulunan şey olarak izah eder.⁹³ Zeyd b. Eslem, bazı âyetlerde tekrar eden “الْكِتَابِ الْكَبِيمَةِ وَالْحِكْمَةِ” kelimelerinden “hikmet”in “dinde akletme” anlamına geldiğini söyler.⁹⁴ Yûnus Sûresi 58. âyetindeki “بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ”/lütuf ve rahmet” kelimelerinden “fazl”ın Kur’ân, “rahmet”in ise İslâm anlamına geldiğini belirtir.⁹⁵

2.4. Âyeti Âyet ile Tefsir

Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri, rivâyet tefsirinin usûlü olarak kabul edilmektedir. Fakat bu kabul, kullanılan malzemeyi esas almaktadır. Oysa kıyas ve muhakeme gerektirmesi bakımından, bir âyeti başka bir âyet ile tefsir etmenin dirâyete dayandığı açıktır.⁹⁶ Tâbiîn tefsirinde bu yöntemin kullanıldığı görülür. Örneğin; Alkame b. Kays, Yûnus Sûresi 26. “لِّلَّذِينَ لِّئَلَّا يَزِيدَ الْاِحْسَانُ الْاِحْسَانِي وَزِيَادَةُ” âyetindeki “زِيَادَةُ”nin, iyiliklere verilecek karşılığın kat kat olması anlamına geldiğini söyler ve bunu En’âm Sûresi 160. âyetteki “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.” ifadesine dayandırır.⁹⁷

Ebü’l-Âliye’nin, Bakara Sûresi 26. âyetin “İnkâr edenler ise ‘Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?’ derler.” kısmını, cehennem meleklerinin sayısı ile imtihan ve bunun

⁸⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ân'il-'azîm*, 14/331.

⁸⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/505.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3//690.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/129.

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur’ân'il-'azîm*, 6/2092

⁹² Hasan Basrî, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*, 1/72, 116, 232, 374, 425.

⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/150.

⁹⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur’ân'il-'azîm*, 1/237.

⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/108.

⁹⁶ Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2015), 152.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/70.

nedenlerinin haber verildiği Müddessir Sûresi 31. âyet⁹⁸ ile tefsir eder.⁹⁹ Bakara Sûresi 36. âyetindeki “وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ” ibaresini, Arâf Sûresi 24. âyetindeki aynı ifade ile açıklar.¹⁰⁰ Bakara Sûresi 162. âyetin sonundaki “يَوْمَ يُنظَرُونَ/ yüzlerine bakılmayacak!” ifadesinin nedenini, Mürselât Sûresi 35-36. “Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar. (Zamanı geçtiği için) kendilerine izin de verilmez ki mazeret bildirsinler.” âyetleri ile izah eder.¹⁰¹ Nisâ Sûresi 59. âyetindeki “أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ” ifadesini, 83. âyetteki “içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlarıydı.” ibaresine dayanarak “ilim ehli” olarak te’vil eder.¹⁰²

Mücâhid’in âyeti âyet ile tefsir edişine dair çok sayıda örnek bulunur. Mesela; “...kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur.”¹⁰³ âyetini “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”¹⁰⁴ âyeti,¹⁰⁵ “Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim.”¹⁰⁶ âyetinde zikredilen “verilen sözü”, Mâide Sûresi 12. âyetiyle¹⁰⁷ izah eder.¹⁰⁸

Şa’bî, Firavun’un dünya ve ahiret azabını tadacağıının haber verildiği Nâziât Sûresi 25. âyetini tefsir ederken, bunun sebebinin “Sizin için benden başka tanrı tanımıyorum.” meâlindeki Kasas Sûresi 38. ve “Ben sizin en yüce rabbinizim!” dedi.” anlamındaki Nâziât Sûresi 24. âyetlerinde bildirilen sözler olduğunu belirtir.¹⁰⁹

Muhammed b. Ka’b el-Kurazî, İhlâs sûresindeki “الصَّوْدُ” kelimesini, sonraki âyetler ile tefsir ederek, “samed”in “Doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.” anlamına geldiğini söyler.¹¹⁰ Bu tefsir, aynı zamanda sûre içi tenasübü gözetmenin bir örneği sayılabilir. Saîd b. Cübeyr’in, sonraki müfessirlere örnek oluşturan, âyet sonlarındaki

⁹⁸ “Biz cehennemin işlerine bakmakla yalnız melekleri görevlendirmişizdir. Onların sayısını da inkâr edenler için sadece bir imtihan vesilesi yaptık ki böylelikle kendilerine kitap verilenler kesin bilgi edinsinler, inananların imanı artsın; kendilerine kitap verilenler ve müminler şüpheye düşmesinler; kalplerinde hastalık bulunanlar ve inkârcılar da “Allah bu sayı misaliyle ne demek istemiş olabilir?” desinler. İşte Allah böylece dilediğini sapkınlıkta bırakır, dilediğine de doğru yolu gösterir. Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez. İşte bu, insanlık için sadece bir öğüttür.”

⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ân’il-azîm*, 1/208-209

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 1/575, 10/117.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 3/744.

¹⁰² Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 7/181; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4/506.

¹⁰³ Mâide Sûresi 5/32.

¹⁰⁴ Nisâ Sûresi 4/93.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 8/353.

¹⁰⁶ Bakara Sûresi 2/40.

¹⁰⁷ “Andolsun ki Allah İsrâiloğulları’ndan söz almıştı. Onlardan on iki de nakib (temsilci) göndermiştik. Allah onlara şöyle demişti: “Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılarsanız, zekâtı verirsiniz, peygamberlerime iman eder ve onları desteklerseniz, bir de Allah rızası için borç verirsiniz, andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi mutlaka altından ırmaklar akan cennetlere koyarım. Artık bundan sonra içinizden kim inkâr ederse kesinlikle doğru yoldan sapmış olur.”

¹⁰⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/339.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 24/204.

¹¹⁰ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 24/735.

“سَمِيعٌ عَلِيمٌ / غَفُورٌ رَحِيمٌ” vb. ifadeleri öncesine göre anlamlandırma usulü,¹¹¹ âyet içi tenâsübün ve iç bağlamın dikkate alınmasına örnek teşkil eder.

Hasan Basrî, “Kendilerini temize çıkaranlara ne dersin?”¹¹² âyetinde sözü edilenlerin, başka âyetleri¹¹³ delil göstererek Yahudi ve Hıristiyanlar olarak olduğunu belirtir¹¹⁴ Hûd Sûresi 46. âyetinden, gemiye binmeyen çocuğun Nuh’un (a.s) evladı olmadığı sonucunu çıkarır ve bunu, “Allah, inkâr edenlere Nûh’un karısı ile Lût’un karısını misal vermektedir: Kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhı altındaydılar ama onlara ihanet ettiler.” anlamındaki Tahrîm Sûresi 10. âyeti ile destekler.¹¹⁵ Atâ b. Ebî Rebâh, Nûr Sûresi 33. âyetindeki “hayr”ı Bakara Sûresi 180. âyetindeki “hayr” kelimesi ile “mal” anlamında tefsir eder.¹¹⁶

Tâbiîn müfessirlerinin âyeti âyet ile tefsiri için örnekleri çoğaltmak mümkündür. Diğer taraftan âyeti âyet ile tefsirdeki metoda benzer özelliklere sahip olan nâsih-mensûh âyetler hususunda tâbiînden gelen onlarca belki yüzlerce örnek kaynaklarda yer almaktadır.¹¹⁷ Bunlar da büyük ölçüde dirâyete dayalı çıkarımlardır.

2.5. Tenkitten Sakınmama

Tenkît, analitik bakış ve muhakeme gerektirir. Bu sebeple tefsir sahasındaki eleştiriler de dirâyet mahsulüdür. Hz. Aişe ve Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbilerin serbestçe başkasının hatasını düzeltme ve tenkitçi yaklaşımını gören tâbiîn, zaman zaman sahâbe veya birbirlerinin görüşlerine itiraz etmiş veya eleştirmiş, her ne olursa olsun kabul etme anlayışında olmamıştır. Mevcut örnekler, tenkidin bu dönemde aktif olduğunu açıkça göstermektedir.¹¹⁸

Mesela; tâbiîn fakihlerinden Ebû Seleme’nin (ö.94/712-13), İbn Abbâs’ın bazı görüşlerine itiraz edip tartışması meşhurdur.¹¹⁹ Saîd b. Müseyyeb, Hz. Peygamberin Meymûne ile evlilik zamanına dair İbn Abbâs’ın verdiği bir bilginin hatalı olduğunu göstermiştir.¹²⁰ Hz. Musa (a.s) ile bilge kul kıssasına dair Nevf b. Fedâle’nin (ö.?) bir sözünü hocası İbn Abbâs’a soran Saîd b. Cübeyr de Nevf’in bilgisinin yanlış olduğunu ortaya çıkarmıştır.¹²¹ İkrime, Ka’bu’l-Ahbâr’dan duyduğu bir şeyi hocası İbn Abbâs’a sormuş, onun

¹¹¹ Ali Akpınar, *Said b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 65.

¹¹² Nisâ Sûresi, 4/49.

¹¹³ Bakara Sûresi 2/111; Mâide Sûresi 5/18.

¹¹⁴ Birişik, “Hasan-ı Basrî”, 16/301-303.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/425-427.

¹¹⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/281, 282.

¹¹⁷ Örnekler için bk. Çalıskan, *Kur’ân Yorumunda Mevâlî’nin Yeri*, 190-196; Gürman, *Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve Medineli Müfessirler*, 135-137, 172-174; Mehmet Ali Fındık, *Mücahid b. Cebr ve Tefsir İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 101-104.

¹¹⁸ Snober, “Küçük Sahâbîler ve Tabiîn Arasındaki İlmî Rekabet”, 341

¹¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 29/299, 305.

¹²⁰ Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, h.1353), 7/212.

¹²¹ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 9/585.

bu bilgiye dair yalanlama ve eleştirisini K'ab'a ulaştırmıştır. Ka'b da İbn Abbâs'a gelerek hatasını kabul etmiştir.¹²²

Tefsirdeki tenkide ise şu örnekler verilebilir: İbn Abbâs'a göre zekât âyeti, “*Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını.*” meâlindeki Bakara Sûresi 219. âyeti neshetmiştir. Ancak talebesi Mücâhid, hocasının bu görüşünün isabetli olmadığını ve aksine onu beyan ettiğini ifade etmiştir.¹²³ Öte yandan Mücâhid, “*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun.*”¹²⁴ âyetinin Cuma hutbesiyle ilgili olduğunu söylediği için eleştirilmiştir. Çünkü âyet Mekkîdir ve henüz Cuma namazı farz değildir.¹²⁵ Ra'd Sûresi 43. âyetindeki “*yanında kitabın bilgisi bulunan*” kişi ile kastedilenin Abdullah b. Selâm olduğunu söyleyince Saîd b. Cübeyr, sûrenin Mekke'de nâzil olduğunu hatırlatarak, yanlış olduğunu belirtmiştir.¹²⁶

Muhammed el-Kurazî, “*Andolsun biz, içinizden önce gelip geçenleri de biliriz, geri kalanları da muhakkak biliriz.*”¹²⁷ âyetinin, “*Erkeklerin saflarının en hayırlısı önde olanı, en hayırsızı ise geride kalanıdır. Kadınların saflarının en hayırlısı arkada, en hayırsızı ise önde bulunanıdır.*” minvalinde anakronik yorumlandığını duyduğunda, bunun yanlış olduğunu ifade eder. Çünkü âyette, ölenler ile daha sonra geleceklerden bahsedilmekte ve bir sonraki âyette “*Senin Rabbin, onları kıyamette toplayıp bir araya getirecektir.*” buyrulmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın, önceki ve sonrakilerin tamamını yeniden dirilteceği anlaşılmaktadır.¹²⁸ Bu örnekte de iç bağlamın göz önünde bulundurulduğu görülmektedir.

Zeyd b. Eslem, “*Fakat âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz!*” anlamındaki Tekvîr Sûresi 29. dayanarak kaderin, Allah'ın elinde ve kudretine bağlı olduğunu, kaderi inkâr edenlerin aslında Allah'ın kudretini inkâr ettiğini savunmuştur. Böylece Kaderiyye'yi tenkit ederek, benzer diğer âyetlere¹²⁹ aykırı düşündüklerini söylemiştir.¹³⁰

Tâbiîn tefsirinde dirâyete dayalı yorumlar buraya kadar sıralanan konulardan ibaret değildir. Örneğin; bilgiye olan iştihakı gösteren, merak ve araştırmaya dayanan İsrailiyat'ın tefsirde kullanılması da bu yönüyle dirâyete ilgili sayılabilir. Şiir ve misaller ile âyetlerin tefsir edilmesi de aynı kapsamda görülebilir.

¹²² Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 1/65, 75.

¹²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/694-695.

¹²⁴ A'râf Sûresi 7/204.

¹²⁵ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân* (Riyad: Darü'l-Vatan, 1997), 2/244.

¹²⁶ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/156; Kesler, “Mücâhid b. Cebr”, 31/442-443.

¹²⁷ Hicr Sûresi 15/24.

¹²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/48-49.

¹²⁹ Bakara Sûresi 2/32; A'râf Sûresi, 7/43, 88; Mü'minûn Sûresi 23/106.

¹³⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 19/286-287.

Sonuç

Yukarıda tasvir edilmeye çalışılan tablo analiz edildiğinde, tâbiîn döneminde tefsirde dirâyete dair şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Tefsir alanındaki gelişmeleri ihtiyaçlar ortaya çıkarmaktadır. Tâbiîn devrinde, Kur'an'ın bütün âyetlerinin ve kelimelerinin açıklanmaya başlanması fetihlerle birlikte oluşan şartların doğurduğu ihtiyaçtan kaynaklıdır. Ayrıca Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam gibi büyük merkezlerdeki ilmî faaliyetler, farklı karakterlerini gösterecek kadar derinleşmiş ve yaygınlaşmıştır.

Tâbiîn müfessirleri, sahâbeden aldığı çok sayıda bilgiyi aktarmaktadır. Fakat bu bilgilerin doğrudan ilgili olduğu âyet sayısı sınırlıdır. Tâbiîn müfessirleri, tefsirde dirâyetin önemini sahâbeden görüp almıştır. Onlar, bütün âyetlerin tefsiri hakkında konuşmuş bunu sahâbeden öğrendikleri ilkeler doğrultusunda re'y ile yapmıştır. Dolayısıyla tâbiîn, sahâbeden alınan bilgileri aktarmakla yetinmemiş üzerine yeni yorumlar-görüşler ekleyerek tefsiri genişletip derinleştirmiştir. Böylece zaman ilerledikçe tefsirde dirâyetin yeri gittikçe artmıştır.

Dönemin, öncekinden farklarının; âyetlerin âyetler ile açıklanması, müteşâbihâtın tefsirinden kaçınılması, siyâk ve sibâka dikkat edilmesi, nâsih ve mensûh âyetlerin sayısının çoğaltılması, Kur'an ilimleri kapsamında açıklamalar yapılması, İsrailiyat'ın çokça kullanılması, âyetlerden hüküm çıkarmanın yaygınlaşması, kelâmî nitelikteki konuların tartışılması olduğu görülmektedir. Böylece tâbiîne ait tefsir, oran/sayı bakımından sahâbeye ait olandan çok daha fazla ve geniştir. Re'ye dayalı olanlar, bu malzeme içinde ilk bakışta fark edilecek kadar büyük bir paya sahiptir.

Te'vili zor ifadelerin mecâza hamledilmesinden iç-dış bağlamın dikkate alınmasına, âyet ve sûre münasebetlerinden tenkitçi bakışa kadar tefsirdeki hemen her şey tâbiîn devrinde bulunmaktadır. İşârî tefsirin bile temelleri, sahâbe ve tâbiînin hurûf-u mukattaa üzerine yaptıkları bazı açıklamalara kadar götürülebilir.

Kur'an kelimelerinin çoğunun kısa izahları yapılmış ve bunlar sonraki eserlerde aynen kullanılmıştır. Âyetlerin ve lafızların tefsiri, Kur'an ilimlerinin çoğuyla ilgili tâbiîn müfessirlerinin açıklamaları, sonraki asırlarda yapılanların özünü oluşturmuştur.

Söz konusu dönem müfessirlerinin tamamına yakını, âyetlere kıyamete kadar ilgili herkesi kapsayacak şekilde umûmi/evrensel mana vermiştir.

Bu dönemde görülen İsrailiyat'a fazlaca yönelim, bilgi ve araştırma isteğinin güçlü olduğunu gösterir. Zira Yahudilerde bulunan geniş peygamberler tarihi ile Kur'an'da anlatılanların bir kısmının örtüştüğü görüldüğünde, İsrailiyat'a yönelim ve ilgi artmıştır. Fakat bu hususta çok fazla gereksiz ayrıntıya ve aşırıya gidildiğini de kabul etmek gerekir.

Sonuç olarak tefsirin hemen her yönüyle temellerinin atıldığı tâbiîn dönemini, rivâyet malzemesinin yoğunluğuna bakarak okumamak, faaliyetin niteliklerini göz önünde bulundurmamak daha doğru olacaktır.

Kaynakça | References

- Akpınar, Ali. *Said b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Aydar, Hidayet. "Hicri Birinci Asırda Tefsir: Tâbiûn ve Tefsir". *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -I- Kur'ân İlimleri ve Tefsir*. 581-654. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları". *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/8 (2015), 141-160.
- Basrî, Ebû Saîd Hasan. *Tefsîrû'l-Hasan el-Basrî*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, h.1353.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. "Hasan-ı Basrî". *TDVİA*. 16/301-303. İstanbul: TDVİA Yayınları, 1997.
- Birişik, Abdülhamit. "Katâde b. Diâme". *TDVİA*. 25/22-23. Ankara: TDVİA Yayınları, 2022.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çakan, Fahri. *Tarihi ve Kültürel Bağlamı İtibariyle Kûfe Tefsir Ekolü*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çalışkan, Muhammed Selman. *Kur'ân Yorumunda Mevâlî'nin Yeri (Hicri İlk İki Asır)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Duman, Zeki. "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 209-238.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-harâc*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979.
- Fındık, Mehmet Ali. *Mücahid b. Cebr ve Tefsir İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Görgün, Tahsin. "Hasan-ı Basrî". *TDVİA*. 16/293-301. İstanbul: TDVİA Yayınları, 1997.
- Gürman, Ceyda. "Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiûler: Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (2021), 877-902.
- Gürman, Ceyda. *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medineli Müfessirler*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl. *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiç. İstanbul:

Rağbet Yayınları, 2007.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü's-Suhnûn, 1997.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. "Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında". çev. Enes Büyük. *KTÜİFD*, 3/2 (Güz 2016), 157-168.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, h.1439.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1970.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Tunus: Dârü't-Tûnûsiyye, 1985.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân. *et-Teysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1997.

Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bi". *TDVİA*. 38/217-218. İstanbul: TDVİA Yayınları, 2010. 38/218.

Kesler, Muhammed Fatih. "Mücâhid b. Cebr". *TDVİA*. 31/442-443. İstanbul: TDVİA Yayınları, 2006, 31/442-443.

Koç, Mehmet Akif. İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bustânü'l-'arifîn*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1872.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991.

Snober, Ahmed. "Küçük Sahâbîler ve Tabiûn Arasındaki İlmî Rekabet -İbn Abbâs ve Bazı Tâbiûler Arasındaki İlmî Tartışmalara Yönelik Analitik Bir İnceleme". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 323-342.

Suyûtî. Ebü'l-Fazl Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Kahire: Merkezü'l-Buhûs, 2003.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1983.

Şerbâsî, Ahmet. *Hiz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Özgü Yayınevi, 2010.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Merkezü'l-Buhûs, 2001.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dârü Süveydan,

1967.

- Turgay, Nurettin. “Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri”. *Bilimname*. 8/18 (2010/1), 93-114.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1976.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Grek Mitolojisinde Adaletten Sapma, Ölçsüzlük ve Kibir Olarak Hybris ve Grek Felsefesine Yansımaları

Sebile Başok Dış | ORCID: 0000-0003-1960-697X

Doç. Dr. | sebile_basok2000@yahoo.com

Necmettin Erbakan Üniversitesi | ROR ID: 013s3zh21

Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü | Konya, Türkiye

Öz

Grek mitolojisi, insana evrenin ve kendi varlığının kökenine dair açıklama yaparken ona ayrıca nasıl yaşarsa evrenle uyumlu iyi bir yaşam sürmüş olacağını da gösterir. Grek mitolojisine göre temelde insan için iki yol vardır. O, ya *dikenin*, adaletin ya da *hybrisin* yolunu seçecektir. Tanrılarla, evrenle, gökyüzü ve yeryüzü ile uyumlu bir yaşam ancak *dike* ile mümkündür. Diğer seçenek olan *hybris* ise aşırılaşma, ölçsüz davranma, küstahlık etme, hadsizlikte bulunma, kibre kapılma, kendini bilmeme, tanrılara saygısızlık etme şeklinde tezahür eder ve onun kaçınılmaz sonucu cezalandırılmaktır. Grek mitolojisi, *hybrise* kapılıp ağır biçimde cezalandırılan kimselere ilişkin birçok örnek sunar, doğası gereği *hybrise* yatkın olan biz insanları *hybrisin* yıkıcılığına dair uyarır ve en büyük günah saydığı *hybris* için iki ilke ile çözüm sunar: Kendini bilmek ve aşırılıktan kaçınmak. Grek felsefesi kavramsal olduğu kadar insanın nasıl yaşaması gerektiği konusunda da Grek mitolojisinden etkilenmiş ve bu iki ilkeyi birer erdem saymıştır. Başta Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefeleri olmak üzere genel olarak Grek felsefesinde bu erdemler temel değerler arasında sayılmış ve savunulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Grek mitolojisi ile Grek felsefesi arasında büyük bir örtüşme olduğu görülmektedir. Çalışmamızda Grek mitolojisinde *hybrisin* ne anlama geldiği açıklanmış ve bu konuda geliştirilen anlayışın Grek felsefesine de yansıdığı çeşitli örneklerden faydalanılarak gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hybris, Ölçsüzlük, Kibir, Aşırılık, Adalet, Grek Mitolojisi, Grek Felsefesi

Atıf Bilgisi

Başok Diş, Sebile. “Grek Mitolojisinde Adaletten Sapma, Ölçsüzlük ve Kibir Olarak Hybris ve Grek Felsefesine Yansımaları”. *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 82-106.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1576745>

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 31.10. 2024 |
| Kabul Tarihi | 13.11.2024 |
| Yayım Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı -İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Hybris as Deviation from Justice, Excess and Arrogance in Greko Mythology and Its Reflections in Greek Philosophy

Sebile Başok Diş | ORCID: 0000-0003-1960-697X

Assoc. Prof. Dr. | sebile_basok2000@yahoo.com

Necmettin Erbakan University | ROR ID: 013s3zh21

Faculty of Social and Human Sciences, Department of Philosophy | Konya, Türkiye

Abstract

While Greek mythology explains to man the origin of the universe and his own existence, it also shows him that no matter how he lives, he will live a good life in harmony with the universe. According to Greek mythology, there are basically two paths for humans. He will either choose the path of thorns, justice or hybris. A life in harmony with the gods, the universe, the sky and the earth is only possible with dike. The other option, hybris, manifests itself as going to extremes, behaving excessively, being arrogant, being immodest, being arrogant, not knowing oneself, and disrespecting the gods, and its inevitable result is punishment. Greek mythology provides many examples of people who were caught up in hybris and were severely punished, warns us, who are naturally prone to hybris, about the destructiveness of hybris, and offers a solution to hybris, which it considers the greatest sin, with two principles: Self-knowledge and avoiding excess. Greek philosophy was influenced by Greek mythology in terms of how humans should live as well as conceptually, and presented these two principles as virtues. These virtues were considered and defended among the fundamental values in Greek philosophy in general, especially in the philosophies of Socrates, Plato and Aristotle. From this perspective, it can be seen that there is a great overlap between Greek mythology and Greek philosophy. In our study, what hybris means in Greek mythology is explained and it is tried to show that the understanding developed on this subject is also reflected in Greek philosophy.

Keywords

Hybris, Intemperance, Arrogance, Excess, Justice, Greek Mythology, Greek Philosophy

Citation

Başok Diş, Sebile. "Hybris as Deviation from Justice, Excess and Arrogance in Greek Mythology and Its Reflections in Greek Philosophy". *Akademik-Us* 15-16 (November 2024), 82-106.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1576745>

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 31.10. 2024 |
| Date of Acceptance | 13.11. 2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

Sembolik olarak önemli anlamlar taşıyan, bununla birlikte gerçeküstü unsurlar da barındıran mitolojiler eğlence amaçlı kaleme alınmış değildirler. Onların temel amacı, insan ile evren arasındaki ilişkiye anlam katmaktır. En eski geçmişlerde dahi neden bu dünyada olduğunu merak eden, nasıl bir yaşam sürerek evren ile arasında uyumlu bir ilişki kurabileceğini öğrenmek isteyen, evrenin ve kendisinin nasıl varlık kazandığını soran insana mitoloji yanıt vermiş ve yol göstermiştir. İnsanlar mitolojilerin çizdiği çerçevede dâhilinde tanrılar, evren ve kendileri ile aralarında nasıl bir düzen olduğuna, bu düzenin bozulmaması için nasıl davranmaları gerektiğine ve bu hassas düzenin sınırlarına ilişkin kavrayış elde etmişlerdir. Bu kavrayışla hem nasıl yaşamalarına ilişkin bir ahlak kılavuzu hem de tanrıların karşısındaki ve evrenin içindeki konumlarına dair bir anlam duygusu kazanmışlardır. İnsanın evrenle ve tanrılarla ilişkisini kurarak ona anlam duygusu veren mitolojiler, insana nasıl biri olması, neleri yapması ya da yapmaması gerektiğini de göstermiş, böylece ona ahlaken de rehberlik etmişlerdir. Öte yandan insan hayatının anlamı ve takip etmesi gereken ahlak yolu konularında önemli içerimlere sahip olan mitolojiler, etkilerini felsefenin başlangıcından itibaren düşünce dünyasında göstermenin yanı sıra sinema, edebiyat ve moda gibi sanat dallarına da ilham kaynağı olmuştur. Bu açılardan bakıldığında dünyanın en önemli mitolojilerinden birinin Grek mitolojisi olduğu görülür. Çalışmamızda Grekçe bir sözcük olan *hybris* sözcüğünün Yunan mitolojisinde ne anlama geldiği etik ve kozmolojik bakımdan ele alınacak ve Grek mitolojisinde yer alan *hybris* anlayışının Grek felsefesine ne şekilde yansıtıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Grek Mitolojisine göre Hybrisin Anlamı

Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü* adlı eserinde *Hybrisin* ölçüsüzlüğün ve küstahlığın kişiselleştirilmiş hali olduğu bilgisini verir.¹ Azra Erhat ise *hybrisin* Yunan düşüncesinde büyük önemi olan bir kavramı simgelediği bilgisini verir. Onun aktardığı bilgilere göre *hybris*, insanı suç işlemeye sevk eden bir ölçüsüzlüktür, hırs ve kendine aşırı güvendir. Tragedyaların büyük kısmında insanların başlarına belalar gelmesinin nedeni işte bu *hybristir*.² Luc Ferry ise *hybrisi*, bilgeliğe karşı bir çılgınlık olarak tanımlar ve onun kibir ve kaotik başkaldırı ile ilişkilendirir.³ O, Yunanların *hybris* diye adlandırdığı günahın pek çok şekilde tercüme edilebileceğini söyleyerek bunları şu şekilde sıralar: kibir, küstahlık, gurur ve ölçüsüzlük. *Hybrisin* bu anlamları, onun farklı yönlerine işaret eder. Yani, bu karşılıkların hepsi, kozmik düzene ve bu düzenin kurucularına karşı günah işlemek anlamına gelen *hybrisin* bir yanına karşılık gelmektedir.⁴ Anlaşıldığı kadarıyla *hybris*, farklı görünümlerle karşımıza çıkabilmektedir. Öte yandan *hybrisin* doğrudan kozmos ve kozmik düzenle ilgili olduğu görülmektedir. Kozmos Antik Greklerin gözünde düzenli bir yapıdır ve bu düzen,

¹ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2023), 289.

² Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023), 147.

³ Luc Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 30.

⁴ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 86-87.

ölçü ile sağlanmıştı ve devamı da ölçü ile mümkündür. Her türlü aşırılık ve ölçsüzlük hali olan *hybris* ise düzen için tehdittir, düzenden sapmadır ve bu nedenle de düzenin muhafazası için *hybris*in cezalandırılması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Erhat'ın da belirttiği üzere Yunan tragediyalarında *hybris* suça ve bu suç nedeniyle belaya yol açar ki bu durum mitolojilerde değişmez bir yasadır.⁵

Bilindiği gibi ortada bir suç ve ceza varsa konu doğrudan adaletle ilgilidir. Bu nedenle *hybris*, dolaysız bir şekilde adaletle de ilgilidir ve adaletin tam karşısında yer alır. *Hybris*, kozmik düzene karşı çıkmak, evrenin düzenine riayet etmemek, düzeni ihlal etmek anlamında bir ölçsüzlük, kibir ve küstahlıktır. Oysa *dike*, yani adalet Ferry'nin de belirttiği üzere en büyük erdemdir ve kozmik düzenle uyum anlamına gelmektedir.⁶ Kişinin adaletli olması onun evrendeki düzenle uyumlu olmasını gerektirir. Ancak bunun için kişinin evrendeki yerini, kim olduğunu, yani kendini bilmesi şarttır. Görüldüğü üzere ölçsüzlük ve kibir anlamlarına gelen *hybris* ile adalet manasındaki *dike* birbirlerine karşı iki tutumdur. Antik Yunanlar tarafından en büyük günah sayılan *hybris*in kökeninde kozmik düzene karşı bir başkaldırı varken en büyük erdem olarak görülen *dikenin* temelinde kendini bilme anlamında bir bilgelik bulunur. Her türlü adaletsizlik ceza gerektirdiği için en temelde bir adaletsizlik olan *hybris*in bir ceza ya da düşüş getireceği düşüncesi Grek mitolojisinin değişmez ana fikridir. Aslında bu fikir Yunanlara özgü değildir. Başka halklara ait birçok mitolojide de bu fikre rastlanmaktadır. Bu mitlerden biri Hint mitolojisinde yer almaktadır. Joseph Campbell, bu mitolojiye göre kibrin nasıl bir bela getirdiğini şöyle ortaya koyar: “Önceki İndraların hepsi ömürleri boyunca en aşağı durumlardan en yüce aydınlanmaya doğru yücelirler. Sonra bir canavara bir yıldırım gönderir ve ‘Ne harikayım’ diye düşünürler. Sonra gene aşağı düşerler.”⁷

Görüldüğü üzere bu mitte verilen mesaj da son derece açıktır. “Ne harikayım” sözüyle kendini açığa vuran kibir cezasız kalmamaktadır. Kişi, ne kadar yükselirse yükselsin kibre kapılmamalıdır. Aksi takdirde aşağı düşecektir. Kibir şeklinde ortaya çıkan *hybris*in karşılığı aşağı düşmektir.

Yunan mitolojisinde yer alan mitlerin neredeyse hepsinde bu fikrin işlendiğini görürüz. Bunlardan bazılarını bakacak olursak karşımıza çıkan ilk mitin de bir tür ceza veya düşüş anlamı taşıdığı görülür. Bahsi geçen bu mit, “beş ırk miti” olarak bilinmektedir. Ferry'nin yazdıklarına göre başlangıçta altın çağ hüküm sürmektedir ve bu dönemde insanlar oldukça mutludur. Bunun nedeni, bu dönemdeki insanların tanrılarla tam bir anlaşma halinde yaşamalarıdır. Yani, bu dönemin insanları *dikeye* sadıktır, doğru ve adildir. İnsanı payından fazlasını istemeye iten ve bu nedenle de hem kim olduğunu hem de dünya düzeninin mahiyetini yanlış anlamaya yol açan *hybristen* uzak dururlar. Bu tutumları onlara ayrıcalıklı bir hayat imkânı sunar. Öyle ki bu dönemin insanları çalışmak, meslek icra etmek ya da hayatlarını kazanmak zorunda değildiler. Doğa, bu insanlara karşı son derece cömerttir;

⁵ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 147.

⁶ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 87.

⁷ Joseph Campbell- Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü*, çev. Zeynep Yaman (İstanbul: MediaCat Kitapları, 2023), 92.

bu nedenle rahat bir hayat sürmeleri için gerekenlerin hepsi kendiliğinden çıkar. Dert ve tasaları olmayan bu dönemin insanları acı da çekmezler, hasta da olmazlar. Bu insanlar için acı, kaygı ve korku yoktur.⁸

İkinci soy ve devamındaki soyların durumu farklıdır. Karl Kerényi, ikinci soyu şöyle anlatır:

İkinci olarak, Olymposlular çok daha değersiz, gümüş bir soy yaratmışlardı. Ne beden ne ruh bakımından altın soya benziyordu... Birbirine karşı ölçsüz egemenlik düşkünlüklerini zaptedemiyorlardı. Tanrılara saygı göstermek istemiyor, insanlarda geleneklerine göre adet olduğu gibi, kurban sunmuyorlardı. Zeus öfkelenerek onları ortadan kaldırdı, çünkü Olymposlulara saygı göstermemişlerdi.⁹

Kerényi'nin verdiği bilgilere göre beş soy mitinde göre altın ve gümüş soydan sonra Zeus tunç insan soyunu yaratmıştır. Bu soy da kaybolduktan sonra Zeus kahramanlar soyunu yaratmış. Bunu izleyen soy ise demir soyu olmuştur.¹⁰ Son soy olan demir soyu bizim insanlığımızı da temsil eden döneme karşılık gelmektedir.

Bu mite göre insan soyları farklı elementlerden yaratılmıştır. Ancak onları birbirinden ayıran şey, elementlerinin farklı olması değildir, bu mecazi bir ifadedir. Marcel Detienne ve Jean Pierre Vernant, bu en temel ayrımı şu şekilde açıklar:

Bir insan soyuyla diğerindeki farklılıklar, genel olarak insan soyunu tanrılardan ve hayvanlardan ayıran mesafe gibi, hepsinin kaynaklandıkları ve bağlı oldukları elementler arasındaki farklarla ifade edilmez: Hesiodos ve çağdaşlarının kendilerinin demirden yapılmış olduklarına inanmadıkları gibi, altın, gümüş veya tunç insanlar da bu metallerden yapılmamıştır. Farklılıklar, farklı yaşam, tavır ve davranış türlerine karşılık gelir. Her soy, üstlendiği işlevler, adanmış olduğu faaliyetler ile tanımlanır: Ne yapar ve her şeyden önce nasıl? Zeus'un kızı olan ve tanrılar tarafından hürmet edilen Adalet'e [Diké] uyar mı yoksa kendisini Hubris'e mi bırakır?¹¹

Bu soyları birbirinden ayıran husus, onların adaletten mi yoksa *hybristen* mi yana olduklarıdır. Yine Detienne ve Vernant'ın yorumuna göre insanı tanrılara yaklaştıran şey, tanrıdan bir parça taşınmaları değil, adaletle saygılarından ötürü birbirleri ile daha yüksek güçler arasındaki ilişkileri yöneten kurallara uymalarıdır. İnsanlar bu kuralla uyarak tanrılarla, kendilerinin tam olarak insan olmasını sağlayan bir iletişim kurarlar. Tam olarak insanla kastedilense, kalpleri utanma ve korku ile dolu, akılları sayesinde adaleti tanıyabilen zayıf ve ölümlü yaratıktır.¹²

Görüldüğü üzere beş soy miti de insanın tanrılar karşısındaki konumunu ve kendini bilme temeline dayanan adalet ile bunları bilip tanımama hali olan *hybris* arasındaki farka işaret etmektedir. Adaletin bir yanı insanların birbirleri ile ve tanrılar ile ilişkilerini düzenleyen kurallara uyma ile ilgiliyken diğer yanı, insanın zayıf ve ölümlü bir varlık

⁸ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 112-113.

⁹ Karl Kerényi, *Yunan Mitolojisi*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 188.

¹⁰ Kerényi, *Yunan Mitolojisi*, 188-189.

¹¹ Marcel Detienne- Jean-Pierre Vernant, *Yunan Diyarında Kurban Mutfağı*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 89.

¹² Detienne-Vernant, *Yunan Diyarında Kurban Mutfağı*, 89.

olduğunu bilmesiyle, yani kendini bilmeye alakalıdır. Bunun nedeni açıktır, kendini bilmeyen biri, kendini başkalarının ya da tanrının karşısında doğru şekilde konumlandıramaz. Bu da adil olmasına engel olur. İnsanın kendisinin ölümlü ve zayıf bir varlık olduğunu unutarak üstünlük taslaması *hybrist*ir ve mitlerde bu tutum cezasız kalmaz. Bu anlayışla oluşturulmuş diğer mitlere de baktığımızda anlatılan öykülerde çarpıcı benzerlikler olduğunu görürüz. Bu çerçevede ele alacağımız ikinci ve üçüncü mitler Kral Midas'a dairdir. Bu mitlerden ilki oldukça meşhurdur ve "tuttuğunun altın olması" deyişi de bu mite gönderme yapar. Mite göre kral parlak bir kral olmadığı gibi pek de akıllı değildir. Kafası ağır çalışır ve aklı hep sonradan başına gelir. Kral Midas bir gün bir iyilik yapar ve bu iyilikten ötürü müteşekkir olan tanrı Dionysos ona bir armağan seçmesini söyler. Pek akıllı olmayan fakat fazlasıyla açgözlü ve tamahkâr olan Midas, karşısına çıkan bu fırsatı istismar eder ve işte bu noktada *hybris* başlar. Çünkü Midas son derece ölçsüz bir dilekte bulunur. Tanrıdan, dokunduğu her şeyi altına dönüştürmesini ister. Artık Midas, her neye dokunursa dokunsun, bu şey ister insan ya da hayvan isterse bitki ya da taş olsun, o şey altına dönüşecektir. Midas, başlangıçta başına geleceklerden habersiz olduğu için çok sevinçlidir. Ancak saadet sandığı şeyin aslında ölümcül bir musibet olduğunu çok geçmeden anlayacaktır. Susuzluğunu giderecek içeceklerin ve onu doyuracak yiyeceklerin altına dönüşmesi onu ölüme götürecektir. Onu böyleleri bir ölümden kurtaran Dionysos'un insafidir. Dionysos, lanete dönüşen armağanı ondan geri alır ve böylece Midas ölümden kurtulur.¹³

Midas kapıldığı *hybris* nedeniyle ölçsüz bir istekte bulunmuştur. Talebi görüldüğünün aksine hiç de akıllıca değildir. O böyle bir talebin sonunu hiç de düşünmemiştir. Bu talebin gerçekleşmesi onu öldürmeseydi canlı cansız her şey bir metale, altına dönüşürdü ki bu durum kozmik dengenin bozulması demektir.

Ferry, canlıları cansız nesnelere dönüştüren böyle bir gücü, tam tersi şekilde çalışan bir başka güçle karşılaştırarak ters şekilde işleyen iki farklı gücün ortak noktasını ortaya koyar. Bahsi geçen bu ikinci güç, Doktor Frankenstein öyküsünde ele alınır. Ferry'nin yorumuna göre Doktor Frankenstein da tanrılara denk olmak istemiştir. O da tanrı gibi hayat vermek ister ve bütün hayatını ölüleri nasıl canlandıracağını araştırarak geçirir. Günün birinde bunu bir şekilde gerçekleştirir ve bir canavara hayat verir. Tıpkı Kral Midas mitinde olduğu gibi bu öyküde de başta her şey yolunda gider fakat sonrasında olaylar kontrolden çıkar. Canavar bağımsızlığını ilan edip kaçır ve insanlar için korku ve dehşet kaynağı haline gelir.¹⁴

Nasıl ki Kral Midas, kontrol edemediği, ölçsüz bir güçle dünya düzeni için bir tehdit haline gelmişse benzer şekilde Doktor Frankenstein da ölüyü diriltmek gibi ölçsüz bir taleple üzerinde denetim sağlayamadığı bir canavar yaratmış ve bu canavar da insanlar ve dünyadaki düzen için bir tehdit olmaya başlamıştır. Midas'ın gücü de Doktor Frankenstein'ın canavarı da dünya ve üzerindeki varlıklar için ölüm ve yıkım anlamına

¹³ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 91-93.

¹⁴ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 94.

gelmektedir. Bu iki örnekte de arzulan fakat kontrol edilemeyen her gücün hangi niyetle yaratılmış olurlarsa olsunlar nasıl yıkıcı ve ölümcül hale gelebileceği anlatılmaktadır. Aşırı ve ölçüsüz arzuların kaynaklık ettiği güçler, başlangıçtaki arzu ve niyetlerin aksine bela ve musibet haline gelmektedir.

Midas'la ilgili ikinci bir mit daha vardır ve bu mit de oldukça meşhurdur. Bu mit Kral Midas'ın kulakları ile ilgilidir. Erhat'ın verdiği bilgilere göre bu mitte tanrı Pan ile tanrı Apollon arasında ya da mitin bir başka versiyonuna göre Marsias ile Apollon arasında yapılan bir yarışma anlatılır. Midas, Apollon'un *lyrasını* ve Pan'ın (ya da Marsias'ın) kavalını dinler. Kaval sesini daha çok beğendiği için ödülün Apollon'a değil, karşı tarafa verilmesini ister ve hiç gerekmediği halde Apollon'a kavalın sesini ne kadar beğendiğini söyler. Tahmin edilebileceği gibi Apollon onun bu saygısızlığını karşılıksız bırakmaz ve onun kulaklarını eşek kulaklarına çevirir.¹⁵

Mitlerde insanın en temel yükümlülüklerinden birinin tanrılara karşı saygılı olmak olduğu vurgulanan bir husustur. Bu saygı, insanın bir tanrı olmadığını, onlarla bir ya da onlara denk olmadığını bilinmesini gerektirir. Şayet kişi, böyle bir farkındalık içinde olmaz ve tanrılara insanlara davrandığı gibi davranırsa bu *hybris* sayılır ve gereği yapılır. Grek mitolojisinde *hybris*, insanlara karşı da sergilenmekle birlikte çoğunlukla tanrılara karşı saygısızlık şeklinde kendini göstermektedir. Midas'la ilgili bu ikinci mit, buna ilişkin örneklerden yalnızca bir tanesidir. Diğer örneklere de bakmak konunun önemini anlaşılması bakımından faydalı olabilir. Bu nedenle Niobe'nin başına gelenleri anlatan örneğe bakabiliriz. Bu mit, çok sayıda çocuğu olan kibirli Kraliçe Niobe ile sadece iki çocuğu olan tanrıça Leto arasındaki ilişkiye dairdir. Mite göre bir zamanlar Leto ile Niobe çok iyi dostturlar. Ancak Niobe, karşısındakinin bir tanrıça olduğunu göz ardı ederek onunla rekabete kalkışır ve çocuklarının çokluğu ile övünür. Bunun neticesi olarak Niobe'nin altısı kız, altısı erkek olmak üzere on iki çocuğu Leto'nun çocukları tarafından öldürülür. Fakat onun cezası bununla sınırlı değildir. Evlatları için ağlamaktan bitkin düşen Niobe, Manisa'daki Spil Dağı'nda bir kayaya dönüştürülür ve taş olarak acı çekmeye devam eder.¹⁶

Tanrılara karşı saygısızlığın ne kadar sert bir şekilde cezalandırıldığına dair bir diğer örnek de *Kassandra*'dır. Burada da söz konusu olan kibir ve saygısızlıktır, yani *hybrist*. Francis Bacon bu miti şu sözlerle anlatır:

Şairlerin fablı der ki, *Kassandra* kendisine aşık olan *Apollon*'u türlü hileyle ve kurnazca yüz vermeyerek kandırılmış, ondan kehanet yeteneğini alıncaya kadar da *Apollon*'a ümit vermeye devam etmiş. Sonunda ikiyüzlülükle baştan beri amacı olan şeye ulaşınca da *Apollon*'un teklifini açıkça reddetmiş, verdiği söze bağlı kalan ve düşünmeden bahsettiği yeteneği hiçbir biçimde geri alamayan, ancak kurnaz bir kız tarafından aşağılanmayı reddederek, ciddi bir intikam ateşiyle yanan *Apollon*, bu yeteneğe şu cezayı eklemiştir: *Kassandra*'nın kehanetleri hep doğru olacak, ama hiç kimse ona inanmayacak. Bu nedenle kehanetleri hep doğru olmuş, ama hiçbir zaman önemsenmemiş ve *Kassandra* bunu hep yaşamış. Ülkesi mahvolduğunda bile ki, bu

¹⁵ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 205-206.

¹⁶ Kerényi, *Yunan Mitolojisi*, 185.

konuda herkesi önceden defalarca uyarılmış, ama insanlar ona ne inanmış ne de kulak vermişler.¹⁷

Bacon'a göre bu fabl, zamansız uyarı ve tavsiyenin önemsizliğini açıklamaktadır. Öte yandan aynı zamanda kibri ve kibrin sonuçlarını da göstermektedir. Konuşmada zarafet ve ağırbaşlılığı, bilgili ve cahil kulak arasındaki farkı, konuşma ve susma zamanını öğrenmek ve bunlara dikkat etmek konusunda yöntemin, ölçünün ve uyumun tanrısı olan Apollon'un tavsiyelerine kulak vermeyecek kadar kibirli olan, salt kendi zekâ ve güçlerine güvenen insanlar ne kadar mantıklı olurlarsa olsunlar diğer insanları ikna ve etkileme çabaları bir işe yaramayacaktır.¹⁸

Bir tanrıyı aldatarak ve ona saygısızlık ederek olayları önceden görme yeteneği kazanan Cassandra *hybrisin* tipik bir örneğini sunar. Bacon'ın da belirttiği gibi kendi zekâsına güvenerek kibirlenen Cassandra, kendisine kimseyi inandıramadığı ve yaklaşan felaketleri önleyemediği için sahip olduğu yetenek bir lütuf değil, bir bela haline gelmiştir. Cassandra hem kendi zekâsına aşırı ölçüde güvenerek kibre düşmüş hem de bu kibirle bir tanrıya, Apollon'a saygısızlıkta bulunarak ikinci defa kibre kapılmıştır ki bunların her ikisi de *hybristir*. Midas'ın ve Cassandra'nın mitlerine bakıldığında ölçü ve ayar olmadığına, aşırılık haline geldiğinde en büyük armağanlar ve yetenekler dahi birer ceza veya musibet haline gelebilmektedir. Midas'ın dokunduğu her şeyi altına çevirme yeteneği onu neredeyse öldürecekken Cassandra'nın kehanet yeteneği onu anlaşılmaz hale getirip yalnızlaştırmıştır. Midas dokunduğu her şeyi değil de sadece altın olmasını istediği şeyleri altına çevirebilseydi, yani altına dönüştürme yeteneği sınırlı olsaydı sahip olduğu güç gerçekten bir lütuf olurdu. Benzer şekilde Cassandra, önceden gördüğü geleceği başkalarına anlattığında kendisine inanılsaydı belki olası felaketler engellenebilir ve kendisi hor görülme yerine itibar görebilirdi. Ancak kimseler kendisine inanmadığı ve önemsenmediği için geleceği önceden görebilmesi onun yalnızca acısını arttırmıştır.

Tanrıya saygısızlık şeklinde kendini gösteren *hybrisin* bir diğer örneğini de Pentheus ve annesinde görürüz. Pentheus'un annesi Agave, tanrı Dionysos'u küçük düşürecek laflar etmiş ve bunları etrafa yaymışlardır. Dionysos, Agave ve Thebaalı kadınları delirterek işe başlar. Kendisini zincire vurarak cezalandırmak isteyen Pentheus'a da tuzak kurarak onun kendi annesi ve diğer kadınlar tarafından vahşice öldürülmesini sağlar.¹⁹

Dionysos kendisine saygısızlık ederek ölçüyü aşan bu kişileri oldukça ağır biçimde cezalandırmıştır. Ancak tanrılara saygısızlık etmeden de *hybrise* kapılmak mümkündür. Hatırlanacağı üzere *hybrisin* tek bir biçimi yoktur. Böyle bir duruma Narkissos'ta rastlarız. Onun öyküsünü Bacon şöyle anlatır:

Narkissos'un son derece güzel ve yakışıklı ancak tuhaf bir biçimde kibirli ve alaycı olduğu söylenir. Bu yüzden herkesi küçük görerek ormanda yalnız bir yaşam sürdürür, sadece kendisine hayran, içlerinde Su Perisi *Ekho'nun* da peşinden hiç

¹⁷ Francis Bacon, *Eskilerin Bilgeliği*, çev. Halide Aral (Ankara: BilguSu Yayıncılık, 2018), 13.

¹⁸ Bacon, *Eskilerin Bilgeliği*, 13.

¹⁹ Jean-Pierre Vernant, *Torunuma Yunan Mitleri*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Helikopter Kitap Yayınevi, 2021), 149-153.

ayrılmadığı birkaç arkadaşıyla avlanırmış. Böyle yaşarken günün birinde kader onu berrak bir pınarın yanına getirmiş ve sıcak olduğundan pınarın kıyısına dinlenmek için uzanmış. Suda kendi imgesini görünce, öylesine kendinden geçmiş ve öylesine hayran olmuş ki, bu aynadaki imgesinden gözünü hiç alamamış; öyle ki, sürekli oraya bakmaktan gücü tükenmiş ve sonunda kendi adı verilen, baharın başında açan ve yeraltı tanrıları *Pluto*, *Proserpine* ve *Fruies* [Cehennem Tanrıçaları] için kutsal çiçeğe dönüşmüş.²⁰

Bacon'ın yorumuna göre bu mit ile anlatılmak istenen şey, kendileri çaba harcamadan doğanın bahsettiği güzellik veya başka yetenekler nedeniyle kendini kaybeden insanların kendi yıkımlarına yol açacağıdır. İnsanlardan uzak durarak kendilerine tapınan ve hayranlık duyan bu kişiler kendilerine duydukları hayranlık nedeniyle tembelleşir, avare ve uyuşuk hale gelirler. Heyecanlarını yitirir, canlılıklarını kaybeder ve hissizleşirler. Bacon için Narkissos'un yeraltı tanrıları için kutsal olan bir çiçeğe dönüşmesi de bir rastlantı değildir. Çünkü ona göre eskiler, meyve vermeyen, hiç olup giden şeyleri bu tanrılarla ilişkilendirmişlerdir.²¹

Narkissos'ta aşırılığa kaçan birçok şey vardır. Bunlardan ilki, onun kibrinin de temeli olan güzelliği ve yakışıklılığıdır. O, sadece insanların değil, perilerin bile kendisine aşık olacağı kadar güzel ve yakışıklıdır. Yine, o insanlardan uzak durmada, kendini onlardan yalıtımda aşırıya kaçmıştır. İnsanlarla dengeli bir ilişki kurmayı, sosyal bir yaşamı reddetmiştir. Kendi görünümüne karşı ölçsüz ilgi duyması, onu sudaki aksini aşırı bir yoğunlukla seyretmeye itmiştir ki bu da bir başka ölçsüzlüktür. *Hibrise* kapılan Narkissos, tanrılara saygısızca davranmamış olsa bile kendi kibrinin kurbanı olmuş, güzel bir insanken güzel bir çiçeğe dönüştürülmüştür. Güzel olmasına yine güzeldir fakat artık bir insan değil, sadece bir çiçektir. İnsan için gençlik ve güzellik geçicidir ve bunları temel değerler haline getiren bir insana verilebilecek en uygun ceza, onu güzel olmakla birlikte ömrü son derece kısa olan bir çiçeğe dönüştürmektir.

Mitlerde daha üstün ya da daha aşağı bir varlığa dönüştürerek ödüllendirmek ya da cezalandırmak sık rastlanan bir durumdur. İnsanlar kimi zaman gösterdikleri erdemler ve kahramanlıklar nedeniyle daha üstün bir varlığa dönüştürülebildikleri gibi kimi zaman da çeşitli biçimlerde tezahür eden *hybris*leri nedeniyle daha aşağı varlıklar haline getirilebilirler. Çiğdem Dürüşken bunu şu şekilde açıklar:

Başkalaşımın düzenindeki ödül ve ceza, hem insana hem de insani yanılığlara düşen tanrılara yöneliktir. Doğadaki yok olmamayı sağlayan sevgi bağı koparmaya yönelik her niyet ve eylem karşıt bir tepkiyle yanıt bulup cezalandırılırken, bu bağı korumaya yönelik her niyet ve eylem dönüştüğü bedenle anlamlanır ve ödüllendirilir...

Doğa, tanrısal özden pay alan ruhun yıkıma yönelik yanlış düşüncesini ve eylemini affetmez ve bunu bedenleri bir hayvana ya da herhangi bir canlıya dönüştürerek yanıtlar. Ama özellikle insanın söz konusu olduğu dönüşümlerde, başkalaşım anında içine girdiği yabancı bedende insan, yine insan gibi düşünmesini sürdürür. İşte bu durum büyük sancıyı beraberinde getirir ve başkalaşan beden ne sahiden insan olur

²⁰ Bacon, *Eskilerin Bilgeliği*, 18.

²¹ Bacon, *Eskilerin Bilgeliği*, 18-19.

ne de sahiden hayvan.²²

Cezanın ve mükâfatın anlamlı olabilmesinin tek yolu insanın bilincini taşımaya devam etmesidir. İnsan ancak yaptıklarını ve kendini bilirse bir tanrıya ya da tanrıçaya dönüştürülmenin bir ödül, bir kayaya ya da kurda dönüştürülmenin de ceza olduğunu anlar. Yani, cezanın ve ödülün tam olarak gerçekleşmesi kişinin eylemleri ve bunların sonuçları arasındaki ilişkiyi kavraması ile mümkündür. Bu nedenle mitlerde dönüşüm geçiren insanların kim oldukları, neyi yapıp neyi yapmadıkları, neyi doğru ya da neyi yanlış yaptıkları ve bunların sonucu olarak neye dönüştükleri etraflıca anlatılır.

Hybrise kapılmamanın, yani ölçsüzlük ve aşırılığa kaçmamanın ve kibre düşmemenin yalnızca insanlar için geçerli bir sorumluluk olduğu düşünülmemelidir. Bu sorumluluk tanrılar için de geçerlidir. Giorgio Colli'nin de belirttiği gibi kehanet aracılığı ile insanlara ölçsüz olmayıp kendini denetlemeye teşvik eden Apollon'un kendisi ölçsüz davranabilmiş, kontrolsüz bir "pathos"la ortaya çıkabilmiştir.²³ Bir tanrının, hem de ölçüyü, uyumu ve düzeni temsil eden bir tanrının nasıl olup da bu değerlerin dışına çıkıp *hybrise* kapılabileceği merak edilebilir. Ferry'e göre Apollon'un babası ve kozmik düzenin kurucusu olan Zeus'a başkaldırıp dünyanın düzeninin koruyucusunu yerinden edip bu düzeni altüst etme tehdidinde bulunması tam bir *hybris* örneğidir. Elbette bu *hybris* de cezasız bırakılmamış, Apollon basit bir ölümlü olan Troya Kralı Laomedon'un hizmetine verilerek cezalandırılmıştır. Görev olarak da sürülere göz kulak olması, yani çobanlık yapması istenmiştir.²⁴

Apollon'un cezası, onun bir tanrı olduğu düşünülduğünde özellikle küçültücüdür. Olympos'un en önemli tanrılardan biri, sıradan bir insana, hatta doğrudan ona bile değil, onun hayvanlarına hizmete mecbur bırakılmıştır. Ancak onun cezası Prometheus'un kine kıyasla son derece hafiftir. Prometheus'a verilen cezadan önce onun nasıl bir suç işlediğine bakalım. Kerényi, olayı şöyle anlatır:

Prometheus büyük bir boğayı parçalara ayırdı. Parçaları, toplananlara dostça sundu ve Zeus'u yanıltmak istedi. Kendisi ve yandaşları için boğanın midesini parçalanmış et ve yağlı iç organlarla doldurdu. Zeus için kemikleri, parıltısı göz alan yağ ile bir güzel sarıp sarmaladı, böylece içindekini kimse fark edemedi.²⁵

Prometheus, Zeus'tan bu iki parça arasından dilediğini seçmesini ister. Zeus, sahip olduğu büyük zekâ ile her ne kadar Prometheus'un hilesinin farkında olsa da bu durumu Prometheus ve insanlara karşı kullanmak üzere parlak yağlı parçayı alır ve gizlenmiş kemikleri görünce büyük bir öfkeye kapılır.²⁶ Prometheus'a kesilen ceza, korkunç bir kartalın ciğerini didik didik yemesidir. Ancak bu Prometheus'un tek suçu değildir. O, ayrıca hırsızlık da yapmıştır, hem de tanrılardan çalarak. Ateşi Hephaistos'tan, sanatları da Athena'dan çalmak için bu ikisinin paylaştığı atölyeye izinsiz bir şekilde girmiş ve bunları

²² Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 52-53.

²³ Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu*, çev. Fisun Demir (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 41.

²⁴ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 86.

²⁵ Kerényi, *Yunan Mitolojisi*, 179.

²⁶ Kerényi, *Yunan Mitolojisi*, 179.

gizlice almıştır. Fakat Prometheus, bunları kendisi için alıkoymamış, insanlara sunmuştur.²⁷ Onun insanlara sunmuş olduğu bu hediyeler, hem insanlık için hem de yeryüzü için büyük öneme sahiptir. Bu hususu Ferry şu sözlerle açıklar:

... Prometheus, Zeus'un onayını almadan insanı yeni bir güçle, *neredeyse ilahi bir yaratım* gücüyle donatmıştır. Bu öyle bir güçtür ki ... çabucak *hybrisin* ayartısına kapılmaya müsait insanların er ya da geç kendilerini tanrı olarak görme riskini taşır. Zira Protagoras'ın da işaret ettiği gibi, Prometheus'un onlara verdiği tanrılara özgü yetenekler sayesinde artık "teknik", suni nesnelere –ayakkabılar, örtüler, giysiler, topraktan elde edilen besinler vs.- imal etmeye muktedir tek hayvan türü olarak ortaya çıkarlar. Başka bir deyişle, *tanrılara eşit olarak, onlar da gerçek yaratıcılar haline gelirler*. Dahası, sesleri onlara anlam verecek şekilde eklemleme, yani dil icat etme yetisine de sahiptir ki yine bu da onları tanrılara ciddi biçimde yaklaştırır.²⁸

Anlaşıldığı kadarıyla insanın kendi kendisine hayran olup kibre kapılmasına, *hybrise* yol açan teknik başarıların kökeninde Prometheus'un sınırları aşarak Zeus ve diğer tanrılara karşı dürüstçe davranmamasına yol açan *hybrisi* bulunur. Zaten insanın yapısı Ferry'nin de dile getirdiği gibi *hybrisin* ayartısına kapılmaya yatkındır. Bunun nedenini Dürüşken, insanın yapısına bağlar. Ona göre kaostan kozmosa geçildikten sonra bütün canlılara hâkim olabilecek yapıda bir canlının varlığı uygun görülür ve bu dünyanın çok daha iyi bir yer olması için insan doğar. İnsan, tanrısal öze donanmış ruhuyla ve ayakta dimdik duran bedeniyle canlılar arasında eşsiz bir varlıktır. Ancak bu duruş onu diğer canlılardan ayırmakta ve onun buyurgan, asi ve denetlenemez oluşuna da kaynaklık etmektedir.²⁹ Bu demektir ki zaten bedeninin duruşu ile ve sahip olduğu tanrısal öz ile insan zaten diğer tüm canlılardan farklı bir konumdadır. Bu durumun kendisi bile kendi başına *hybris* için uygun bir koşulken buna bir de teknik bilginin eklenmesi insanın *hybrise* kapılma ihtimalini fazlasıyla artırır. Bu durum teknolojinin çok hızlı ilerlediği modern dünya için bir ikaz olarak yorumlanmalı, teknolojinin insanlık ve genel olarak dünyaya etkileri konusunda bir hassasiyet geliştirilmelidir.

Ferry'nin de belirttiği üzere insan, tanrı vergisi yetenekleri sayesinde tanrıların varlığını bilen ve onlar için mabetler inşa edip onları yücelten tek canlı olmakla birlikte durmaksızın adaletsiz davranabilen tek canlı olduğu için de her daim *hybris* onları tehdit eder.³⁰ Ayrıca insanın aşırılık ve adaletsizlikleri sadece kendi türüne karşı değildir. O, kendi türüne olduğu kadar doğaya ve tanrılara karşı da aşırı ve ölçüsüz davranma eğilimindedir ki bu durum onu sadece diğer insanlar için değil, aynı zamanda dünyanın kendisi için de tehlikeli hale getirmektedir. Teknik, *hybrise* uygun bir yapıya sahip olan insanın gücünü ve etkisini artırmış ve onu *hybrise* daha müsait hale getirmiştir. Bu açıdan *hybris* ile teknik arasında doğrudan bir ilişki olduğu açık biçimde görülmektedir.

Dürüşken, teknik bilgi anlamına gelen *tekhnéyi*, doğanın yarattıklarına karşılık insanın

²⁷ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 130.

²⁸ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 130.

²⁹ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 52.

³⁰ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 130-131.

var ettiği şey olarak tanımlar.³¹ Prometheus, tanrılar tanrısı Zeus'a karşı çekinmemiştir. Onun insana hediye olarak sunduğu *tekhné*nin de hileli bir tarafı vardır. Yine Dürüşken bu hileli yana işaret eder ve bunu şu şekilde açıklar:

Yunanca *tekhné* kelimesinde sahiden de bir hile vardır; çünkü insanın rahat yaşaması için doğanın kandırılması, öfkesinin yatıştırılması gerekir. Bu kelimenin sözlük anlamlarından ilki “zanaatkârlık, sanatçılık, yetenek, beceri, el hüneri” olmasına rağmen ikinci anlamı “hile, hilekârlık, kurnazlık, dalavere”dir. Başka deyişle bu kelime hem olumlu hem de olumsuz anlamlar içermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere teknoloji (*tekhнологia*), doğayı kandırıp insanı rahat ettirmektir. Hile yaparak doğayı kandıran insan akli, *hybris*le dolar. Başka deyişle hile yapan insan bir *hybris* varlığıdır ve *hybris* varlığı olunmadan *tekhné*yi sonsuzca kullanmak olanaklı değildir. Ama Olymposlular katında hiç sevilmeyen bir insan özelliğidir *hybris*; çünkü bu kelime aynı zamanda “kendini bilmezlik, haddini aşma, haddini bilmezlik” anlamına da gelir. Kısacası *hybris*, tanrılarının işine karışmadır.³²

İnsanın büyük başarılar elde ederek kendine hayran kalmasını, bu başarılarından etkilenmesini, kendini üstün görmesini, tanrısal düzene müdahale etmesini mümkün kılan, olasılıkları gerçeğe dönüştüren güç teknik bilgidir, teknolojidir. Teknik bilgi olmadan insan sadece isteyebilir ancak bu istekleri yalnızca teknik bilgi ile gerçeklik kazanabilir. Örneğin insanlar binlerce yıl boyunca kuşlar gibi uçmak istemişse de bunun gerçekleşmesi için teknolojinin uçak yapabilecek seviyeye ulaştığı yirminci yüzyıla kadar beklemek gerekmiştir. Ancak insan, bilgeliğe tümüyle sahip bir varlık değildir. O, deneyerek, kimi zaman yanlışlar yaparak ve bunlardan dersler çıkararak yavaş yavaş öğrenir. İnsanın bu süreçte yanlışlık yapmaması mümkün değildir. Sahip olduğu teknik yetenek insanın *hybrise* kapılmasına neden olduğu gibi kişisel bir kusura yol açmanın ötesinde sonuçlar doğurur. Ferry, bunu insanın sahip olduğu teknikler sayesinde, yeryüzünde ölçüyü kaçırıp bozgunculuk ederek kozmik düzeni tahrip edebilecek tek canlı olduğu gerçeğini ortaya koyarken dile getirir. Bu durum, Zeus'un neden insana iyi gözle bakmadığını da açıklamaktadır. O, insanın yaratıcılığının ve özgürlüğünün temelinde doğa ve kozmos karşıtı olduğunu bilmektedir. Kaotik evrene kozmik düzen getiren Zeus'tur ve o, bu düzene elinde teknik güç bulunan insan tarafından zarar verebileceği endişesi içindedir.³³ Makineler, aygıtlar, cihazlar, aletler icat eden insan bunları var ederken yaratıcılığını kullanır. Ancak bu icatların hepsi kozmosun hayrına olmamakta, her ne kadar insan çoğu zaman bu icatları sayesinde arzularına kavuşsa da dünyanın geri kalanı bundan zarar görebilmektedir. Zeus açısından meseleye bakacak olursak dünyanın çok daha iyi bir yer olması için var edilen insanın, kendisinin zorlu ve özenli çabaları neticesinde düzen kazanan evren için bir tehdit haline geldiği söylenebilir. Ayrıca insan, sadece bir insan olduğu, bir tanrı ya da evrenin kurucusu olmadığı gerçeğini unutup *hybrise* kapılarak eylemde bulunurken, tanrılara saygısızlığın yanı sıra bizzat kendisine de zarar vermektedir ki Grek mitolojisinde bunun örneği bize Daidalos'un oğlu İkaros ile verilir.

³¹ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 40.

³² Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 41.

³³ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 132-133.

Ferry'nin aktardığı üzere deha seviyesinde bir mucit olan, labirenti de icat ettiği kabul edilen Daidalos ile oğlu İkaros hapsedilir. Ancak o, bu soruna da dahiyane bir çözüm bulur: Balmumu ve tüy kullanarak kendisi ve oğlu için birer çift kanat yapar. Bunlarla havalanır ve hapisten kurtulurlar. Ancak İkaros havalanmadan önce babası ona uzun nasihatlerde bulunmuş ve güneşe çok yaklaşmamasını, aksi halde balmumunun eriyip kanatların tutmaz olacağını söylemiştir. Sorun sadece güneş de değildir. Daidalos, oğlunu denize de fazla yaklaşmaması gerektiği hususunda uyarır. Eğer denize çok yaklaşırsa nem, tüyleri balmumundan ayıracak ve denize düşecektir. Gökyüzüne çıkan İkaros *hybrise* kapılır, kendini kuş zanneder, hatta bir tanrı olarak görür. Gökyüzünde yükseldikçe yükselir ve tüyleri tutan balmumu erimeye başlar. İkaros kanatlarla birlikte denize düşer ve ölür.³⁴

Görüldüğü üzere Daidalos ve İkaros her ne kadar aynı koşullarda aynı şekilde uğraş vermişlerse de biri kurtulurken diğeri ölmüştür. Bu farka yol açan onların kendi tutumlarıdır. Daidalos ne çok yüksekte ne de çok alçaktan uçmuştur, balmumunun zarar görmeyeceği bir yükseklikte uçmayı başarabilmiştir. Oğlu ise yükseldikçe kibre kapılmış, sınırlı bir yükseklikte uçuşması gerektiği halde ölçüyü bir kenara bırakmış, bunun neticesi de acı bir ölüm olmuştur.

İkaros örneğinde de görüldüğü üzere insan, kendi gerçeğini, ölümlü bir insan olduğunu, tanrı olmadığını ve tanrısal bir gücünün olmadığını; evrensel düzendeki yerine uygun davranması gerektiğini bilmediğinde musibetlere uğrar. Şayet bunları bilirse başına musibetler gelmeyecektir. Musibetler onun *hybrisinin*, ölçüsüzlüğünün, aşırılığının, küstahlığının ve kibrinin sonuçlarıdır. Bunu André Bonnard şu şekilde izah eder: "Gerçekte insanoğlu, kendisine sadık kalarak aralıksız insanlığını koruyabildiği ve tanrıların da buna saygı duymasını istediği sürece, hiçbir ölümlü için acıyazgı söz konusu değildir."³⁵

Yunan mitolojisine göre insan ayrıcalıklı bir canlı olarak yaratılmıştır. Ancak bu ayrıcalıklı hal, onun *hybrisin* ayartısına kapılmasına adeta davet çıkartmaktadır. Ona kapılmak bir zorunluluk değilse de insan için bu hiç de kolay bir iş değildir. Antik Greklerde ve sonraki zamanlarda da olduğu gibi günümüzde de pek çok insan kolayca *hybrise* kapılabilmektedir. Bu insanlar her ne kadar Zeus ya da Apollon gibi tanrılar tarafından cezalandırılmıyor olsalar da tıpkı İkaros gibi kibirlerinin kurbanı olmaktadır. Tarih bunun binlerce örneği ile doludur. Arı Turunen, kibri ele aldığı *Kibrin Tarihi* adlı eserinde tarihsel açıdan önemli kimi isimlere dikkat çekerek kibrin beraberinde nasıl bir yıkım getirdiğini anlatır. Bu örneklerden biri, Kızılderililere karşı acımasız eylemleriyle tanınan George Armstrong Custer'dır. Kendisini mükemmel bir asker sayan şöhret tutkunu Custer, başına buyruk hareket etmeme ikazını hiçe saymış, takviye kuvvet beklemeden hareket ederek hem kendisinin hem de adamlarının öldürülmesine neden olmuştur. Fransız Devrimi'nin başlamasına yol açan şey de Fransa Kralı XVI. Louis'in, uyarılara kulak vermeyerek burjuvazinin ve köylünün haklarına kayıtsız kalması ve maliye bakanını

³⁴ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 257.

³⁵ André Bonnard, *İnsan ve Tragedya*, çev. Yaşar Atan (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2006), 159.

görevden alması olmuştur.³⁶

Kibir söz konusu olduğunda dikkat çeken isimlerden biri de 1073 yılında papa olarak seçilen Hildebrand'dır. Turunen'in verdiği bilgilere göre Hilbendrand, hiç kimsenin kendisine hükmedemeyeceğini ve hatta bütün prenslerin ayaklarını öpmek üzere önünde secde etmesi gerektiğini ileri sürebilmiştir. Yine Turunen'in anlattıklarına bakacak olursak kibir şeklinde tezahür eden *hybris*in yalnızca bireylere değil, kurumlara da zarar verdiğini görürüz. Paul Nutt, Ohio Üniversitesi'nde yirmi yıl boyunca bazı işletmelerin neden başarısız olduğunu bulmaya çalışmış ve bu amaçla yüzden fazla şirketi incelemiştir. Ulaştığı sonuçlara göre başarısızlıkların üçte birinin nedeni, şirket yöneticilerinin fazla benmerkezci olmasıdır. Yüzde seksenden fazla yöneticinin de farklı fikirlere değer vermeyip kendi görüşlerini güç ya da ikna yolu ile çalışanlarına empoze ettiği görülmüştür.³⁷ Oysa diğerlerinin fikirlerini hiçe saymak, gerçeğin farklı yönlerinin görülmesine mani olarak kayıplara yol açar ki yöneticilerin kendi akıllarına duydukları aşırı güven ve hayranlık bu gerçeği hatırd tutmalarını engeller. Ayrıca sorunlar baş gösterdiğinde böyle bir tavırla çözüm üretmeye kalkışmak sorunları daha da işin içinden çıkılmaz hale getirir. Çünkü kişinin kibri, yol açtığı sorunların müsebbibi olduğu gerçeğini görmesine engel olur. Oysa bir problemin çözümü için öncelikle problemin fark edilmesi ve bunun nedenlerinin anlaşılması gerekir. Bazı problemlerinin kaynağı bizzat kendimizdir ve bu nedenle başkalarına bakarak bu sorunları çözemeyiz. Ancak kendini üstün gören kibirli bir insanın bunu yapabilmesi pek olası değildir. Bu da sorunu çözmek bir yana onu daha da büyütecektir.

Turunen, kişisel ve kurumsal başarısızlıklara yol açan kibrin buna nasıl yol açtığını da açıklar. Ona göre ego, fazla şiştiğinde megalomanlık ve sağırlık ortaya çıkar. Diğer insanlar küçümsenir ve hatalar kabul edilmez.³⁸ Kişi kendisinin kusursuz olduğu zannına kapılır. Kendini üstün, mükemmel ya da kusursuz görmesi başkalarına karşı yaklaşımlarını etkiler. Övgüye ve dalkavukluğa açıkken, eleştiriden rahatsız olur. Turunen'in ifadesiyle bu insanlar bütün eleştirilerin kirli bir motiften kaynaklandığına inanırlar. Herkes onları kıskanmakta veya şöhretlerinden ötürü onlara öfke duymaktadır.³⁹ Anlaşıldığı üzere kibir, kişinin gerçekliği algılayışını etkilemektedir ve onu bozmaktadır. Ne kadar ünlü ya da başarılı olursa olsun bir insanı herkes kıskanmaz ya da ona öfke duymaz. Aksine bazı insanlar kıskançlık ya da öfke bir yana başarılı insanlara gıpta edip hayranlık duyar. Ancak kibir, sadece başkalarını algılama şeklimizi değil, daha temelde kendimizi algılama biçimimizle ilgilidir. Kibir, öncelikle kendimizi üstün, olağanüstü, mükemmel ya da kusursuz olarak algılamamızın bir neticesidir. Dolayısıyla kibir içindeyken ne kendimizin ne de başkalarının gerçekliğinden haberdarızdır. Kendimizi olduğumuz değerler çok üstünde, diğerlerini ise değerlerinin altında görür ve bu görüşe göre hareket ederiz. Oysa bu aldanışın neden olduğu kibirli eylemler hiç de umulan sonuçları getirmezler, tam aksine

³⁶ Arı Turunen, *Kibrin Tarihi*, çev. Özge Acioğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 45.

³⁷ Turunen, *Kibrin Tarihi*, 52.

³⁸ Turunen, *Kibrin Tarihi*, 39.

³⁹ Turunen, *Kibrin Tarihi*, 54-55.

yıkıcı sonuçlar doğururlar. Kibrin yıkıcı sonuçlarına ilişkin tarihin ortaya çıkardığı onca örneğe rağmen ölçsüzlük ve aşırılık olarak kibir özellikle son dönemlerde giderek yaygınlaşmaktadır. Ramani S. Durvasula bunun göstergelerinden birinin, “Sen benim kim olduğumu biliyor musun?” cümlesinin yaygın kullanımı olduğunu söyler. Ona göre bu cümle tek başına “öz farkındalık yoksunluğuna ve görkem kuruntusu yansıtan bir ayrıcalık sanrisına işaret” etmektedir. Ayrıca ona göre böyle kibirli bir tavır, alkol, reçeteli veya reçetesiz satılan ilaçlar gibi çeşitli maddelerden de kaynaklanabilmektedir. Çünkü bu tür maddeler öz farkındalığı azaltmakta ve muhakeme yetisini zayıflatmakta; paranoyayı, öfkeyi, düşmanlığı ve kafa karışıklığını körükleyebilmektedir. Bunun dışında “Sen benim kim olduğumu biliyor musun?” cümlesi ile kibrini ortaya koyan kimi insanlar gerçekten de ruh hastalığından mustarip olabilmektedir. Bu kişiler hakikaten özel, seçilmiş ya da kutsanmış kimseler olduklarına inanabilmektedir.⁴⁰

Durvasula, bu iddiaları ile sıradan bir tutum gibi gördüğümüz kibrin aslında o kadar anormal olduğunu, hatta bazı ruhsal rahatsızlıklarla ortak yönleri olduğunu göstermektedir. Antik Yunanların aksine bizim büyük bir kusur olarak görmediğimiz kibir, aslında psikolojik sağlık bakımından da dikkate alınması gereken tehlikeli bir duruma işaret ediyor olabilir. Diğer yandan Durvasula’ya göre kibir sadece sahibine zarar vermez; diğer insanlar da bu kibirden büyük zarar görür. Çünkü kibir kişiye patolojik içgörü ve kavrayış yoksunluğu getirir. Bu nedenle kişi başkalarını gücendirebileceğini kavrayamaz.⁴¹ Durvasula’nın da tespit ettiği üzere ayrıcalık sanrisı olan insanlar ister uçaklarda isterse restoranlarda, okullarda, ibadethanelerde veya sokaklarda olsunlar ezelden beri sorun yaratırlar.⁴² Ayrıca kibirli insanların sadece kendi kişisel ihtiyaçları karlığında koşulları adil saydıkları çarpık bir adalet anlayışları vardır. Onlar için adalet meselesi, yalnızca kendileri için söz konusu olabilen bir konudur. Koşulların başkaları için de adil olup olmadığını umursamazlar.⁴³

Durvasula’nın yukarıdaki tespitleri akla hemen Antik Grek bilgeliğinin *hybris* ile *dikeyi* birbirine karşıt tutumlar olarak konumlandığı bilgisini getirir. Onlara göre *hybris* adaletten bir sapmadır ve adaletin karşısında yer alır. Durvasula’nın tespitleri de Greklerin bu konuda ne kadar haklı olduğunu, kibirli insanların, yani *hybrise* kapılanların hayata, kendilerine ve başkalarına bakışları nedeniyle diğer insanlara kolaylıkla haksızlık edebildiklerini, diğer insanlar için bir adalet talebinde olmadıklarını ve bu yüzden de adil olmadıklarını ortaya koyar.

Adalet ile *hybris* arasındaki ilişkinin bir yönü de *nemesis*le, intikamla ilgilidir. Turunen’in de belirttiği gibi Greklere göre *hybrisi* çoğu kez *nemesis*, yani intikam takip eder. Adaletin temsilcisi *nemesisin* görevi, “küstahça bir kibrin ve kişinin kendisine verdiği

⁴⁰ Ramani S. Durvasula, “*Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun?*”, çev. Nazende Didem Ünalçın (Ankara: Görünmez Adam Yayıncılık, 2021), 9-11.

⁴¹ Durvasula, “*Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun?*”, 142.

⁴² Durvasula, “*Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun?*”, 17.

⁴³ Durvasula, “*Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun?*”, 142-143.

önemin neden olduğu insafsızlığı cezalandırmaktır.⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla *hybris* ve *dike* birbirinin karşıtı iken, intikam tanrıçalarının devreye girerek *hybrisi* cezalandırması ortaya çıkan adaletsizliği düzeltmeye yöneliktir. Kozmos, yani evrensel düzenin devamı adalete bağlıdır ve bu nedenle kaotik bir başkaldırı olan *hybrise* ve onun yol açtığı adaletsizliğe göz yumulmaz.

Hybris adaletsizlik yaratır. Çünkü *hybrise* kapılan kendini tanrılarla bir tutmaya ya da onlara saygısızlık etmeye cüret edebilecek bir kendini bilmezlik içindedir. Tanrılara bile saygısızlık eden kimsenin insanların haklarına saygı duyması düşünülemez. Kişi, kendisini diğer insanlardan üstün gördüğü için adaleti sağlayan kuralları ve yasaları rahatlıkla çiğner; ölçüyü aşar, aşırılıklara varır. Adaletin tekrar tesis edilebilmesi için intikamın alınması, yani *hybrise* kapılanın cezalandırılması, kendisinin bir insan olduğunun hatırlatılması gerekir. Grek mitolojisi açısından *hybris* hiçbir şekilde bireysel bir mesele olarak görülmemiştir. Kişinin kendini bilmezliğinin neden olduğu ölçsüzlük kozmik düzene karşı çıkış olarak görülmüş ve bu nedenle de ağır biçimde cezalandırılmıştır. Bu bağlamda sadece eylemlerin değil, ağızdan çıkan sözlerin bile ciddi sonuçlar doğurduğu görülür.

2. Delphoi Tapınağının İlkeleri ve Grek Felsefesine Yansımaları

Grek mitolojisine göre insanın evrenle ve evrenindeki düzenin kurucuları olan tanrılarla uyumlu olması gerekir ki bu adaletin yoludur. *Hybris* ise bir ölçsüzlük olduğu için bu düzenle kişi arasında bir uyumsuzluğa yol açar. Bu da *hybrisin* niçin bireysel bir kusur olmanın ötesinde değerlendirildiğini açıklamaktadır. Yunan mitolojisi sadece *hybrisin* yıkıcı sonuçlarını anlatmaz, ayrıca insanı *hybristen* kurtaracak çözümler de sunar. Ferry'nin de belirttiği üzere Delphoi Tapınağı'nın alınlığına işlenmiş sözler Yunan bilgeliğinin mesajlarını iletmektedir ki bunlardan ilki "Kendini bil" der. İkinci mesaj da ilki gibi *hybrise* karşı bir çözümdür ve "Hiçbir şey de aşırıya kaçma." der. Bu konuda Ferry'nin modern okur için bir uyarısı vardır. Günümüzde mitoloji sürekli psikolojikleştirilmekte ve kadim bilgeliğin dersleri modern bir şekilde yorumlamaktadır ki Ferry, bunu bir hata sayar. Burada kastedilen kendini bilmek hiç de bilinçdışının gün ışığına çıkarılması değildir. "Kendini bil" buyruğunun Yunan dünyasındaki anlamının bu modern temayla hiçbir alakası yoktur.⁴⁵ Grekler için kendini bilmekle kastedilen şey, kişinin bir tanrı olmadığı, eksik ve kusurlarıyla ölümlü bir insan olduğunu bilmektir. Kişinin kendisinden çok daha büyük olan kozmik düzenin bir parçası olduğunu bilmesi, bu düzene saygı duyması ve bu düzendeki yerini kabul etmesidir. Böylesi bir "kendini bilmek" pek tabii ki ikinci ilkeyi, "Hiçbir şeyde aşırıya kaçma"mayı gerektirir. Kendini bilen hep ölçülüdür, hiçbir şeyde aşırıya kaçmaz. Grek mitolojisinin sunduğu bu bilgelik, Grek felsefesine de yansımış ve bu anlayış pek çok Antik Yunan filozofu ve farklı felsefe okulları tarafından da savunulmuştur. Amacımız, ölçsüzlük, aşırılık, kibir anlamlarına sahip olan *hybrisin* Grek mitolojisinde nasıl

⁴⁴ Turunen, *Kibrin Tarihi*, 155.

⁴⁵ Ferry, *Gençler için Yunan Mitolojisi*, 177-178.

ele alındığını ve kendisinden sonra gelen Grek felsefesine de etkide bulunduğunu göstermekten ibaret olduğu için kendini bilme, aşırılıktan kaçınma ve ölçülü olma değerlerini savunmuş filozoflara bazı örnekler vermekle yetineceğiz. Kuşkusuz, bu yönde bir çalışma çok daha derinlikli bir şekilde yapılabilir. Ancak amacımız Grek mitolojisinde *hybris* karşı getirilen çözümlerin Grek felsefesinde de yer aldığını göstermek olduğundan birkaç örnekle sınırlı kalmak yeterli olacaktır.

Gre mitolojisinin Grek felsefesi üzerindeki ilk ve doğrudan etkisi bu felsefenin işlediği kavramlarda görülür. Alasdair MacIntyre'ın verdiği bilgilere göre adalete ilişkin tartışmaların terimleri bile, kendileri olmadan açıkça ifade edilmiş anlaşmazlıkların ve çatışmaların ortaya çıkamayacağı, sözlü ve yazılı materyaller kümesi tarafından belirlenmiştir ve bunların temelinde *Ilyada* ve *Odysseia* destanı yer almaktadır.⁴⁶ Bu eserler Gre mitolojisinin ana kaynakları arasında bulunurlar. Bunun ötesinde Antik Yunan felsefesinin insanın evrendeki konumuna bakışının Gre mitolojisi ile ne kadar örtüştüğünü Guthrie'nin Yunan felsefesine ilişkin yazdıklarına bakarak anlamak da mümkündür. O, şöyle der:

... altıncı ve beşinci yüzyıl literatüründeki egemen fikre göre insan aşırılıktan kaçınmalı ve sınırı aşmamalıydı; evrendeki her şeyin kendine mahsus bir yeri vardır ve benzerlerinin sınırlarına tecavüz etmemeliydi ve dolayısıyla insan da ölümlü olduğunu kabul etmeli ve bir ölümlünün hayatıyla yetinmeliydi. Ölümlüler ile ölümsüzler, Tanrılar ile insanlar arasına bir çizgi çekilmişti ve bu sınırı geçmek *hybris* [kibir] idi. Aşırıya kaçma, sınırı aşma: Ölümsüzlük ve Tanrısallık tartışmasız bir biçimde insana çizilen sınırmın ötesindeydi.⁴⁷

Bu anlayışın öncelikle Antik Yunanlar tarafından yedi bilge olarak anılan etkili bazı isimler tarafından savunulduğu görülür. Dürüşken, bu yedi bilgenin insanlara ahlaki tavsiye niteliği taşıyan kısa deyişleriyle antik dünyada felsefi düşünmeyi başlattıklarını söyleyerek onların önemine dikkat çeker.⁴⁸ Bu nedenle onların ölçülülük, aşırılık ve kendini bilme ile ilgili söyledikleri dikkate alınmaya değerdir. Bunlardan ilki, “Hiçbir şeyde aşırı olma.” diyen Atinalı Solon’dur. İspartalı Khilon, “Kendini bil.” demiştir. Miletli Thales, “Ölçülü ol.” diye salık verirken Korinthoslu Periandros, bahtlılıkta ölçülü olmayı, bahtsızlıkta ise düşünceli olmayı tavsiye etmiştir.⁴⁹ Lindoslu Kleobulos, ölçülülüğün en iyi şey olduğunu söyler. Lesboslu Pittakos, “İtidale müptela ol.” demişken Prineli Bias da insanların akla değer vererek ölçülü biçimde yaşamalarını istemiştir.⁵⁰

Hadsizlikten sakınma, kendini bilme, aşırılıktan kaçınma, ölçülü olma gibi değerler kozmosla ilişkili olarak Gre bilgeliğinin ve felsefesinin ana temaları olmuştur. Çünkü Kranz'ın da belirttiği üzere Antik Yunan bilgeleri göğü ve yeri, tanrıları ve insanları düzen

⁴⁶ Alasdair MacIntyre, *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik?* çev. Akin Emre Pilgir (İstanbul: Livera Yayınevi, 2023), 31.

⁴⁷ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Phthagorasçılar*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011), 216.

⁴⁸ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 65.

⁴⁹ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar, 2014), 31-32.

⁵⁰ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 65-67.

ve adaletin bir arada tuttuğunu söyler ki bu yüzden bu bütüne *kosmos* (düzen) demişlerdir.⁵¹ Bunun anlamı, bilgenin ya da benzer bir anlayışa sahip olan filozofun olayları evrensel bir perspektiften değerlendirmesi gerektiğidir. Pierre Hadot, bu bakışı “yukarıdan bakmak” diye adlandırır ve bu bakışın çeşitli örneklerini sunar. Platon’a göre filozof, gerçekliğin tamamını temaşa eder. Evrenin bütünü, insanlığın tamamını görebildiği için şeyleri, kendi bireysel seviyesinden değil, evrensel seviyeden görür. Stoacılar da benzer bir anlayışa sahiptir. Onlar da şeyleri evrensel akıl olan doğanın perspektifinden görür. Bunun anlamı, onların olayları evrene olan etkileri bakımından, evrenin dengesi ve ahengiyle yaptığımız işbirliği perspektifinden değerlendirme çabasında olduklarıdır.⁵²

“Kendini bil.” buyruğunu en çok vurgulayan ve insanların kendilerini bilmeleri ve kendilerinde var olan bilgiyi anımsamaları için büyük çaba harcamış olan kişi Sokrates’tir. Francis Macdonald Cornford’un da belirttiği gibi Sokrates’in felsefesi, gözlerini insan ruhunun doğasının derinliklerine çevirmiştir ki bu, Delphoi tapınağındaki “Kendini bil” tembihinin gerçekleşmesi anlamına gelir.⁵³ Sokrates, Delphoi buyruğuna felsefi bir içerik kazandırmıştır. Onun kazandırdığı içeriğin Grek mitolojisinde verilen mesajlarla benzer olduğu görülmektedir. Anne Baudart’ın tespitlerine göre Sokrates, insandan kendisini bilmesini isterken onun kendisini hiçbir surette tanrı gibi görmemesini istemektedir. Sokrates, *hybrisin* (haddi aşmanın) ayartıcılığı konusunda insanı uyarır ve insanı sınırlarını bilmeye çağırır. Bunun yanı sıra sonlu olma bilgisini eylemin normu haline getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında “Kendini bil” buyruğunun en önemli amacının, insanın her şeyin ölçüsü olmadığını hatırlatmak olduğu görülür. Çünkü kendini bilmek gurur dumanlarını dağıtır. Ancak Sokrates’in de belirttiği üzere bu iş hiç de kolay değildir, hatta bundan daha zor, daha çileli bir iş yoktur.⁵⁴ Yoğun bir çaba ve uyanıklık gerektirmesine rağmen bunu başarmak her insan için imkân dâhilindedir. Bu nedenle Sokrates, diğer insanların da kendilerini bilmeleri için büyük uğraş vermiş, muhataplarını kendilerini bilmeye davet etmiştir.

Platon’a göre ise evrenin tamamında bir düzen vardır ve her şeyin de ölçülü olması gerekir. Bu ölçü, düzene ve iyiliğe kaynaklık eder. Platon, yılın mevsimlerinin oluşumunu dahi ölçülülük ile açıklar. Ona göre yılın mevsimlerinin oluşumu sıcak, soğuk, kuru ve yağ gibi nitelikler düzgün bir aşk sayesinde birbirleriyle karşılaştıklarında ve ölçülü bir uyum ve birliğe kavuştuklarında hem insanlara hem de diğer bütün canlılara sağlık ve gönenc getirir. Bunun tersi olur da ölçsüz bir aşk yılın mevsimlerine hâkim olursa büyük yıkımlar, büyük zararlar getirir.⁵⁵ Anlaşıldığı kadarıyla Platon’a göre de Grek mitolojisinde olduğu gibi musibetlerin kaynağı ölçsüzlüktür. Ölçsüzlük düzeni bozar ve düzensizliğe yol açar.

⁵¹ Kranz, *Antik Felsefe*, 140.

⁵² Pierre Hadot, *Yaşam için Felsefe*, çev. Kağan Kahveci (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 195.

⁵³ Francis Macdonald Cornford, *Sokrates - Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celâl Şengör-Senem Onan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 19.

⁵⁴ Anne Baudart, “Platon”, *Felsefe Tarihi- Kurucu Düşünceler*, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 42.

⁵⁵ Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 75.

Düzensizlik de kaos ve yıkım demektir.

Jean-François Mattéi'nin de tespit ettiği üzere Platon, düzen, yasa ve ceza kavramlarını birbiriyle ilişkilendirmiştir. Gökyüzü ve yeryüzünde düzeni sağlayan yasalar olduğu gibi insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkiyi belirleyen yasalar da vardır. Bu yasalar düzeni sağladıkları için son derece önemlidirler ve bu nedenle insanlar bunlara saygı göstermelidir. Ancak insan bu yasalara saygısızlık edebilmektedir ki bu durum onların cezalandırılmalarını gerektirir. Platon da bu düşüncededir. Platon'a göre adaletin temsilcisi olan *Nemesis*, ölçsüz eylemleri cezalandırma gücüne sahiptir. Yüce tanrı, kozmosun hareketlerini uygun biçimde düzenlemiştir. Ancak yoldan sapanları cezalandıracak ilahi yasanın intikamı olarak adaleti de getirmiştir. Yasalara saygısızlık, evrenin düzenini bozacağına inanıldığı için tanrılara hakaret sayılmıştır.⁵⁶

Platon, bir insanın nasıl ölçülü ya da ölçsüz olabildiğini bir benzetme ile anlatır. Bu benzetmeye göre ruh üç kısma ayrılır. İki attır, üçüncü araba şeklindedir. Bu atlardan biri iyi, diğeri kötüdür. İyi at, güzel, boylu poslu, beyaz bir hayvandır. Ölçülü ve saygın olarak onurlandırılmak isteyen bu atın game ihtiyacı yoktur. Çünkü o, kendisine verilen emri hemen anlayıp harekete geçer. Diğer atsa bundan çok farklıdır. Beli bükük bu at, yavaştır, sağırdır ve rengi de siyahtır. Ölçsüzlüğü şiar edinen bu atın mahmuzlanıp kamçılanması gerekir çünkü o ancak bu şekilde yola gelir.⁵⁷ Jean Brun'un yorumuna göre Platon, bu benzetme ile insan ruhunun karmaşıklığını anlatmaktadır. İnsan ruhunun bir kısmı onu denge, ölçü ve gerçeklik yoluna götürmek isterken adaletsizliğe ve düzensizliğe kaynaklık eden tutkular onu ters istikamete çekmeye çalışır.⁵⁸ Farklı yönlere çekilen insan için ölçülü olmanın zor olmasının nedeni işte budur. İnsan, karmaşık olmama anlamında basit bir içsel yapıya sahip değildir. Bir yanı adaleti, iyiliği, düzeni isterken diğeri yanı ölçsüzlükten ve aşırıktan yana olabilmektedir. Bilinmelidir ki Platon tarafından siyah atla temsil edilen tutkulara Grek felsefe okulları da kuşku ile bakmıştır. Hadot'un da tespit ettiği üzere felsefe ekollerine göre tutkular, düzensiz arzular ve abartılı korkular insan ıstırabının, düzensizliğin ve bilinçsizliğin başlıca kaynaklarıdır.⁵⁹

Platon'a göre "kendini bilmek" "Sadece bir insan olduğunu bilmek" anlamına gelir.⁶⁰ Michel Foucault'nun verdiği bilgiler de bu Delphoi prensibinin "tanrı olduğunu zannetme" anlamına geldiğini teyit eder ki bu durum, Platon'un "Kendini bil" buyruğunu Grek mitolojisinde verilen mesaj doğrultusunda kavradığını göstermektedir.⁶¹ Platon da Sokrates gibi insanın kendisini bilmesi, insanın tanrı olmadığını ve tanrı olma iddiasına kapılmaması gerektiğini bilmesi ile mümkündür. Ancak Vernant'ın belirttiği üzere onlar bunu kabul etmekle birlikte bu buyruktan şu anlamı da çıkarmışlardır: "İçindeki sen olan tanrıyı tanı

⁵⁶ Jean-François Mattéi, *Platon*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 87-88.

⁵⁷ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 63.

⁵⁸ Jean Brun, *Platon ve Akademi*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 92.

⁵⁹ Pierre Hadot, *Ruhani Alistirmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 22.

⁶⁰ Kranz, *Antik Felsefe*, 33.

⁶¹ Michel Foucault, *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 30.

ve mümkün olduğunca kendini tanrıya benzer kılmaya çabala.”⁶²

Platon gibi Aristoteles de ölçülülükten yana olmuş, fazlalık ya da eksiklik olarak aşırıktan kaçınmayı erdem saymıştır. O, *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında şöyle der: “Genel olarak söylenirse, ne aşırılığın, eksikliğin bir ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır.”⁶³ Aristoteles, korkular ile cüretler, hazlar ile acılar, cimrilik ile savurganlık, onur ve onursuzluk arasında ve öfke konusunda ölçülü olmayı savunmuştur. Bunların eksiklik ve fazlalıklarından sakınmanın önemine değinmiştir. Ona göre fazlalık veya eksiklik şeklinde ortaya çıkabilen her türlü ölçsüzlük kötülüktür. Erdem ise bunlar arasında ortayı bulmakla mümkündür.⁶⁴ Ancak bu orta, herkes için genel geçer bir noktada değildir. Christopher Shields’in de ifade ettiği üzere fail, bu orta noktasında karar verirken kendisine ve içinde bulunduğu duruma bakmalıdır. Ne kadar yemek yememiz gerektiği sağlık durumumuza, yaşımıza, kilomuza, yaptığımız işe, mevsime, sindirim organlarımızın hızına vb. pek çok faktöre bağlı olarak değişeceği için birisi için “orta” olan yemek bir başkası için fazla ya da eksik olabilecektir.⁶⁵

Bir Grek filozofu olan Aristoteles, itidale, ılımlılığa ve ölçülülüğe dayalı bir erdem ahlakı geliştirirken kibre duyarsız kalmamış, onu da bir aşırılık saymıştır. Brun’un da işaret ettiği üzere o, kibir ve alçak gönüllüğün arasına yüce gönüllülüğü yerleştirmiştir.⁶⁶ Böylece Aristoteles, kibri bir aşırılık, dolayısıyla bir kötülük olarak görmüştür. Hem bu açıdan hem de “Kendini bil” buyruğuna yaklaşımı bakımından Aristoteles’in, Grek ahlakına ve değerlerine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Edith Hall’in de tespit ettiği üzere Aristotelesçi etik, hoş olmasa bile kendimize gerçekleri söylemeyi gerektirir. Ancak bunu yaparken kendimizi sert bir şekilde yargılamamalıyız. Çünkü kendimizi zalimce kınayarak ya da kendimizden hoşnut olmama durumuna düşerek kendimizi düzeltemeyiz.⁶⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles için kendini bilmek, kişinin kendi gerçeğiyle dürüstçe yüzleşmesini gerektirmektedir. Kendini bilmenin yolu buradan geçer. Ancak bunu yaparken insanın kendisini merhametsizce yargılamaması gerekir. Çünkü insan her ne kadar eğitim ve alıştırma yoluyla erdemli bir insan haline gelme imkânına sahipse de nihayetinde de bir tanrı değildir, kusursuz ya da mükemmel olamaz. Bu nedenle kusurlarını gördüğünde bunların insan olmanın bir parçası olduğunu kabul etmelidir. İnsanın kendisini zalimce yargılaması da bir tür ölçsüzlüktür ve temelinde kendi gerçeğine tahammül edemeyen bir kibir bulunur. Aristoteles’e göre ise kibir orta yolda olmama hali olarak bir tür ölçsüzlüktür.

Sonuç

Grek mitolojisi, tıpkı diğer mitolojiler ve dinler gibi insanın anlam ihtiyacına karşılık

⁶² Jean-Pierre Vernat, *Eski Yunan'da Mit ve Din*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2022), 89.

⁶³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 38.

⁶⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 38-41.

⁶⁵ Christopher Shields, *Aristoteles*, çev. M. Masum Gökyüz (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2022), 475.

⁶⁶ Jean Brun, *Aristoteles ve Lise*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 112.

⁶⁷ Edith Hall, *Aristoteles Olsa Ne Yaptı?* çev. Gökhan Güvener (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2023), 122.

ortaya çıkmıştır. İçerdiği mitlerle evrenin ve insanın nasıl ve niçin varlık kazandığı sorusu başta olmak üzere pek çok konuda açıklama gücü olan mitoloji, insanın tanrılar ve diğer varlıklar karşısında nasıl bir konumda bulunduğunu da izah eder. İnsana evrenle ve tanrıya da tanrılarla nasıl bir ilişki kurarak uyumlu ve anlamlı bir yaşam süreceğini de gösteren mitler bu açıdan birer ahlak kılavuzu işlevi de görürler. Dünyanın en etkili mitolojilerinden biri, belki de en etkili olan Grek mitolojisi de tüm bu fonksiyonlara sahip olarak insana nasıl var olduğu bilgisinin yanı sıra nasıl yaşaması gerektiği bilgisini de sunmuştur. Evrenin başlangıçta kaotik olduğunu, onun ancak tanrılar tanrısı Zeus'un büyük mücadeleleri neticesinde düzen kazanarak kozmos haline geldiğini söyleyen Grek mitolojisi nezdinde bu düzen çok değerlidir. Bu nedenle bu düzene karşı her türlü tehdit ve başkaldırı ne kadar küçük olursa olsun şiddetle cezalandırılır.

İnsan için de yaşam yolunda iki seçenek söz konusudur: O, ya bu düzenden yana olacak ve *dikeye*, adalete uygun bir yaşam sürecektir ya da *hybrise* kapılıp cezalandırılacaktır. *Hybris*, Grek mitolojisinde ölçsüzlüğü, hadsizliği, aşırılığı, kendini bilmemeyi, kibri ve küstahlığı ifade eden, adalete karşı tutumu ifade eder ki en büyük günah sayılmıştır. Grek mitolojisi *hybrise* kapılarak tanrıların gazabını çeken talihsiz insanların öyküleri ile doludur. Bunlardan kimi çocuklarının çokluğu ile, kimi de kendi güzelliği ile övünerek kibre kapılmıştır. Ancak hepsi evrendeki yerlerini unutarak, birer insan olduklarını göz ardı ederek, kendilerini tanrılar ile bir tutarak ve onlara saygısızlık ederek ölçsüz davranmışlardır. Grek mitolojisinin verdiği ders, *hybrisin* hiçbir şekilde cezasız kalmayacağıdır. Gökyüzü ile yeryüzünün, insanlar ile tanrıların, insanlar ile kozmosun yakından ilişkili olduğuna inanlar Yunanlar, *hybrisi* basit bir kusur olmanın çok ötesinde bir günah olarak düşünüp mitlerde bu günahı ağır şekilde cezalandırılmışlardır. İnsanın *hybrisinin* evrensel düzen için bir tehdit olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle mitlerde *hybrisi* her zaman bir ceza takip eder. Öyle ki *hybrise* kapılan tanrılar bile cezalandırılmaktan kurtulamazlar. Diğer canlılar arasından tanrısal ruha sahip olması ve dik durabilmesi ile ayrılan insan zaten *hybrise* yatkın bir varlıktır. Elde ettiği teknik bilgi ile adeta tanrılar gibi yaratım gücüne kavuşan insan, kozmosun düzeni için daha tehlikeli ve daha tehditkâr bir hale, ayrıca *hybrise* daha yatkın duruma gelmiştir. Bu nedenle insan *hybrisin* ayartısına kapılma hususunda her zamankinden daha dikkatli olmalıdır. Grek bilgeliği *hybris* için çözüm de üretmiştir ki bunlardan birincisi “kendini bilmek”, ikincisi de “hiçbir şeyde aşırıya kaçmamak”, yani ölçülü olmaktır.

Grek felsefesi, Grek mitolojisinde yer alan kavram ve problemlerden; kozmos ve adalet anlayışından etkilenmiş; aşırılık, ölçsüzlük ve kendini bilmezlik olarak *hybris* sorununa da ilgi göstermiştir. Grek mitolojisine göre insan, evrendeki düzene ve bu düzenin kurucularına saygı duymalı, bu düzeni sağlayan yasalara uymalı, yani kendini bilmeli ve ölçülü olmalıdır. Aksi *hybristir* ve cezayı gerektirir. Bu düşünceler Grek felsefesine de yansımıştır. Başta yedi bilge olmak üzere Yunan filozoflar insanlara kendilerini bilmelerini ve aşırılıklardan kaçınmalarını tavsiye etmiştir. İnsanın, sadece ölümlü bir insan olduğu, tanrı olmadığı gerçeğini unutabileceğini bilen Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi önemli Grek filozofları da ahlak anlayışlarını ortaya koyarken hem kendini bilmenin önemini

vurgulamış hem de ölçülü olmayı bir erdem olarak ortaya koymuştur. Onlara göre de iyi bir yaşam için kişi, evrendeki yerini, kim olduğunu bilmeli ve buna uygun şekilde, aşırılıklara varmadan ölçülü bir şekilde yaşamalıdır. Bu açıdan bakıldığında verdikleri temel mesajlar bakımından Grek mitolojisi ile felsefesi arasında büyük bir örtüşmenin olduğu görülmektedir.

Öte yandan günümüzde kibir ile ilgili yapılan çalışmalar da mitoloji ya da felsefe formunda ortaya konan Grek bilgeliğinin *hybris*in ne kadar tehlikeli olduğu konusunda haklı olduğunu göstermektedir. Grek mitolojisi, *hybris*in hem ona kapılan insan için hem de genel olarak kozmos için ne kadar yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini gösteren örneklerle doludur. Grek felsefesi de iyi bir yaşam için, insan ve evren arasında uyumlu bir ilişki tesis eden bir hayat için, Grek mitolojisinin sunduğu iki ilkeye -kendini bilmek ve aşırılıklardan kaçınmak- felsefi bir içerik katarak bunları devam ettirmiştir. Grek bilgeliği bizler için ayrıca uyarıcı niteliktedir. İnsanın yapısı gereği *hybrise* yatkın bir varlık olduğunu ve teknik bilginin bu eğilimi güçlendirdiğini bilen Greklere kulak vermek teknolojinin akıl almaz bir hızla ilerlediği günümüz dünyası için özellikle önemlidir.

Kaynakça | References

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Bacon, Francis. *Eskilerin Bilgeliği*. çev. Halide Aral, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.
- Baudart, Anne. "Platon", *Felsefe Tarihi- Kurucu Düşünceler*. ed. Jacqueline Russ, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Brun, Jean. *Aristoteles ve Lise*. çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- Brun, Jean. *Platon ve Akademi*. çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Campbell, Joseph & Moyers, Bill. *Mitolojinin Gücü*. çev. Zeynep Yaman, İstanbul: MediaCat Kitapları, 2023.
- Colli, Giorgio. *Felsefenin Doğuşu*. çev. Fisun Demir, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates - Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. Celâl Şengör ve Senem Onan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Detienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre. *Yunan Diyarında Kurban Mutfağı*. çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Durvasula, Ramani S. "*Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun?*". çev. Nazende Didem Ünalçın, Ankara: Görünmez Adam Yayıncılık, 2021.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023.
- Ferry, Luc. *Gençler için Yunan Mitolojisi*. çev. Murat Erşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Foucault, Michel. *Kendini Bilmek*. çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü*. çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2023.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Phthagorasçılar*. çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Hadot, Pierre. *Yaşam için Felsefe*. çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Hall, Edith. *Aristoteles Olsa Ne Yapardı?* çev. Gökhan Güvener, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2023.
- Kerényi, Karl. *Yunan Mitolojisi*. çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. çev. Suat Y. Baydur, İstanbul: Ciniş-Sosyal Yayınlar, 2014.
- MacIntyre, Alasdair. *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik?* çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Livera Yayınevi, 2023.
- Mattéi, Jean-François. *Platon*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Symposion*. çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Shields, Christopher. *Aristoteles*. çev. M. Masum Gökyüz, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2022.
- Turunen, Arı. *Kibrin Tarihi*. çev. Özge Acioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Vernat, Jean-Pierre. *Eski Yunan'da Mit ve Di.*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2022.
- Vernant, Jean-Pierre. *Torunuma Yunan Mitleri*. çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Helikopter Kitap Yayınevi, 2021.

Eski Hukuk Mekteplerinin Bölgeselliği Tartışması Çerçevesinde Ebû Yûsuf'un İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ Adlı Eseri

Ömer Yılmaz | ORCID: 0000 0001 9576 1344

Doç. Dr. | omeryilmaz@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | ROR ID: 01a0mk874

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD | Tekirdağ, Türkiye

Öz

Fetihlerle genişleyen İslam coğrafyasında Kûfe, buraya yerleşen alimler sayesinde bir ilim merkezi hüviyeti kazanmış ve bu niteliğini ilk dönemlerden itibaren hep korumuştur. Bunda sahâbeden pek çok alimin payı olmakla birlikte İbn Mes'ud etkisi çok açıktır. İbn Mes'ud, öğrencileri Alkame b. Kays, Esved b. Yezid, ve Mesrûk aracılığıyla Kûfe'de bir ilim geleneğinin oluşmasında etkili olmuştur ve bu gelenek bir sonraki jenerasyonda Şa'bî, Nehaî ve Hammad ile temsil edilmiştir. Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ bu geleneğin hicrî ikinci asırdaki temsilcileridir. Kûfe ilim geleneğinin en belirgin özelliği, fikhî problemlerin çözümünde Kur'an ve sünnet ile birlikte akla da önemli bir yer verilmesidir. Özellikle Irak merkezli hadis uydurma faaliyetleri bu geleneğe mensup ulemayı bir hadisle amel etmeden önce o hadisi titizlikle incelemeye sevk etmiştir. Kûfeye mensup olup, doğrudan ya da dolaylı olarak İbn Mes'ud'dan etkilenen bu alimlere ehli rey denmesi de bu gelenekte akla verilen önemden ileri gelmektedir. Bu durum, coğrafi açıdan bölgesel nitelik taşıyan bir fikhî ekolünün ortak bir metodoloji takip edilmesi neticesinde mezhebe evrilmesi sürecini de açıklamaktadır. Bu süreç modern dönemde çok tartışılmıştır. Ancak birbirine taban tabana zıt görüşlerle konuyu tartışan araştırmacılar, Joseph Schacht ve Wael b. Hallağ'tır. Kısaca ifade etmek gerekirse Schacht, mezheplerin ortaya çıkışını bölgesel kadim hukuk mekteplerine dayandırırken Hallağ bölgesellik tezini reddetmektedir. Ebû Yûsuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eseri, bir yandan Kûfe hukuk ekolünün Hanefî mezhebine evrilme sürecindeki metodoloji birliğini gösterirken diğer yandan modern dönemdeki bölgesellik tartışmasına dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kûfe, Ebû Hanîfe, İbn Ebu Leylâ, Ebû Yûsuf, ihtilaf

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Ömer. “Eski Hukuk Mekteplerinin Bölgeselliği Tartışması Çerçevesinde Ebû Yûsuf'un İkhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ Adlı Eseri”. *Akademik-Uş* 15-16 (Kasım 2024), 107-120.

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 16.10. 2024 |
| Kabul Tarihi | 20.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı – İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Within the Framework of the Discussion of the Regionality of Ancient Law Schools, Abū Yūsuf's Work Titled *Ikhtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*

Ömer Yılmaz | ORCID: 0000 0001 9576 1344

Assoc. Prof. Dr. | omeryilmaz@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University | ROR ID: 01a0mk874

The Faculty of Theology, The Department of Islamic Law | Tekirdağ, Türkiye

Abstract

In the Islamic geography that expanded through the conquests, Kūfa became a center of knowledge thanks to the scholars who settled here and maintained this quality from the early periods. Although many scholars from the companions of the Prophet had a share in the intellectual environment in Kūfa, the influence of Ibn Mas'ūd is evident. Ibn Mas'ūd was influential in the formation of a tradition of knowledge in Kūfa through his students Alqama b. Qays, Aswad b. Yazīd, and Masrūq. Sha'bī, Ibrāhīm Nakha'ī, and Ḥammād represented the Kūfa tradition in the next generation. Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā represent this tradition in the second century of the Hijra. The most distinctive feature of the Kūfa tradition of knowledge is reason, which is given an important place alongside the Qur'ān and the Sunnah in solving legal problems, thereby shaping the unique approach of the Kūfa tradition.

The activities of fabricating ḥadīths, especially those centered in Iraq, have led scholars from this tradition to meticulously handle a ḥadīth before acting on it. The fact that these scholars, who belong to Kūfa, are called people of 'Ahl al-Ray' stems from the importance of reason in this tradition. It also explains the process of a school of jurisprudence that is geographically regional evolving into a school due to following a standard methodology. This process has been discussed extensively in the modern period. Schacht bases the emergence of schools of law on ancient regional schools of law. Hallaq vehemently rejects the regionalism thesis, sparking an intense and passionate scholarly debate. Abū Yūsuf's work titled *Ikhtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā* demonstrates the unity of methodology in the process of the Kūfa school of law that developed into the Ḥanafī school, a significant historical development in Islamic jurisprudence.

Keywords

Kūfa, Abū Ḥanīfa, Ibn Abī Laylā, Abū Yūsuf, Controversy

Citation

Yılmaz, Omer. "Within the Framework of the Discussion of the Regionality of Ancient Law Schools, Abû Yûsuf's Work Titled İkh̄tilāfu Abî Hanîfa wa Ibn Abî Laylâ". *Akademik-Us* 15-16 (November 2024), 107-120.

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 16.10.2024 |
| Date of Acceptance | 20.11. 2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Introduction

Abū Ḥanīfa (d. 150/767) and Ibn Abī Laylā (d. 148/765) were not ordinary scholars in the second/eighth century Kūfa society but influential figures whose views were followed by a significant portion of the society. Considering the information provided by the books of *ṭabaqāt*, there is no obstacle assuming that these scholars spent a significant portion of their time in the Kūfa mosque.¹ Therefore, it is possible and necessary for them to interact with each other. Determining the extent of their relationship requires, first of all, examining the issues on which they have different opinions. Abū Yūsuf's (d. 182/798) work titled *Ikhtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā* is precious and provides information on the contemporaneous controversial issues.² The book makes an essential contribution to the history of Islamic law in evincing the methodology followed by the Kūfa tradition in a comparative manner between the *fatwās* (Islamic legal opinions) of two critical scholars of the period. Joseph Schacht (d. 1969) and Wael b. Hallaq compared the methodologies of Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā in their explanations of the emergence of schools of law. Explaining the emergence of schools of law with geographical characteristics in ancient schools of law, Schacht argued that Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā, as Irāqī scholars, followed a similar methodology. One of Schacht's main arguments is that during the second/eighth century, legal science in the Muslim world was concentrated around geographical centers and that jurists defined themselves with regional affiliations. According to Schacht, scholars who reached decisions with similar methodologies played an active role in the emergence of ancient law schools, which can be understood as institutions where legal scholars from a specific region or school of thought gathered from the second century of the Hijra (The emigration of the Prophet) onwards. There is a doctrine in ancient schools of law that the region's scholars generally accept. These scholars are respected in their societies, and the public favors their fatwas. The rulings that these scholars agree on constitute both the living tradition of the ancient school of law and the common denominator of the school's doctrine. Belonging to a regional school, standard methodology, doctrine, and devotion to a master are the basic concepts of Schacht's explanations of the process of the emergence of schools of law. According to Schacht, the geographical nature of ancient schools of law transformed over time, and these schools turned into the schools that followed the doctrine of a particular master during the 'Abbāsīd period. Therefore, Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā, as representatives of the Kūfa tradition, had a similar approach to each other.³

Schacht's approach has been criticized from many perspectives. However, there is no doubt that Wael b. Hallaq is the one who made the strongest criticisms of Schacht's

¹ Mas'ūdī, *Mūrūjū'dh-dhahab* (al-Ḳāhira: al-Maktaba, 1964), 6/213; Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 255; Ibn Ḳhallikān, *Wafayāt al-a'yān* (Bayrūt: Dāru Sādir, 1968), 2/164; Ḳurashī, *al-Cawāhir al-muḍīyya* (Jīze: Hijr, 1993), 1/7-50.

² Abū Yūsuf, *Ikhtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā* (al-Ḳāhira: Wafā, 1357), 9-230.

³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), 7; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), 28.

approach with the article he devoted to this subject.⁴ According to Hallaq, Schacht developed the concept of regional schools based on references to sources, especially in Shāfi'ī's works. Therefore, it is known that Shāfi'ī (d. 204/820) wrote a work titled *İktihlāf al-'Iraqiyyayn*.⁵ The title of this work confirms Schacht's regional schools thesis. However, the content of the work consists of individual rather than geographical views of Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā, who were considered to be Irāqīs but were quite distant from each other in legal matters in Hallaq's view. Hallaq conceives of the disagreement between Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā as a fundamental and methodological difference. While Abū Yûsuf's work, *İktihlāf Abi Ḥanīfa wa Ibn Abi Laylā*, provides a comprehensive account of the disagreements between Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā, it has been the subject of numerous studies. However, there is still a need for research that could challenge the theses of Schacht and Hallaq. In this article, I will question Schacht's thesis of the regionality of ancient law schools and Hallaq's antithesis that rejects regionality within the framework of Abū Yûsuf's work. The article consists of three parts. The first part examines the transformation of regional schools into schools over time, as it forms the crux of the discussion. Hallaq, who rejects Schacht's regionality thesis, also accepts the existence of such a transformation. The second part introduces Abū Yûsuf's work and its significance in the debate. The third part delves into the reasons for the disagreement between Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā, and their methodologies are examined comparatively.

1. The Transformation from a Regional Ancient Law School to a Sect

During the period of the four caliphs, when the Islamic geography expanded through conquests, the Companions went to newly conquered places to convey and teach Islam.⁶ Thus, mosque lessons and circles of knowledge became widespread in newly established cities such as Kūfa and Basra. The Caliphs always supported scientific activities in these places. Indeed, Caliph 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb demonstrated his importance to Kūfa by saying to the people, "I preferred to send Ibn Mas'ūd to you even though I needed him."⁷ Because Ibn Mas'ūd was one of the first Muslims and the closest people to the Prophet, he was one of those pioneers who memorized the Qur'ān among the Companions. He learned more than 70 surahs (The designation used for the 114 independent units of the Qur'ān) from the Prophet himself. In this context, the Prophet recommended that the Qur'ān be learned from the following four people, who were known for their deep understanding and memorization of the Qur'ān: "Learn the Qur'ān from the following four people: Ibn Mas'ūd, Mu'adh b. Djabal (d. 18/639), Ubayy b. Ka'b (d. 33/654) and Sālim Mawlā Abī Ḥudhayfa (d. 12/633)."⁸ In Kūfa, in addition to Ibn Mas'ūd, there were also distinguished Companions

⁴ Wael b. Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, 8/1 (2001), 1-26.

⁵ Shāfi'ī, *al-Um* (Bayrūt: Dārü ihyāi't-türāthi'l-arabī, 2001), 7/101-172.

⁶ Balādhuri, *Fütūh al-Büldān* (Bayrūt: Hilāl, 1988), 1/111.

⁷ Ibn Sa'd, *Kitābüt-Tabakāti'l-kebir* (Leiden: Brill, 1909), 6/7.

⁸ Bukhāri, "Fazâ'ilü'l-Qur'ān," 8.

such as Sa'd b. Abī Waqqāṣ (d. 55/675), Ḥudhẓayfa b. Yamān (d. 36/656), 'Ammār b. Yasir (d. 37/657), Salmān Fārisī (d. 36/656), and Abū Mūsā Ash'arī (d. 42/662), and they also made significant contributions to the intellectual development in the region. It is narrated that when 'Alī b. Abī Ṭālib came to Kūfa and witnessed the level of knowledge there; he expressed his content and said: "May Allah have mercy on Ibn Mas'ūd; he filled this city with knowledge; his students are the lamps of this city." It is stated that the number of the Companions who settled in Kūfa was around 1,500, and seventy of them had participated in the Battle of Badr, a significant early Islamic battle where the Muslims achieved a decisive victory against the Quraysh, a powerful Meccan tribe. Around 300 of the Companions participated in the Bay'at al-Ridwan, a pledge of allegiance made by the Companions to the Prophet Muhammad during the Treaty of Hudaibiyyah. Kūfa became the center of the caliphate during the period of 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 40/661) and that he stayed there for a while increased the importance of Kūfa even more. Masrūk b. Adja' (d. 63/683), one of the scholars of the Tābi'in (The Successors of the Companions of the Prophet), says, "I observed that the knowledge of the Prophet was generally gathered in six people from the Companions; these are 'Alī b. Abī Ṭālib, Ibn Mas'ūd, 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb, Zayd b. Thābit, Abu'l-Dardā and Ubayy b. Ka'b; I saw that the knowledge of these six people was gathered in 'Alī b. Abī Ṭālib and Ibn Mas'ūd", drawing attention to the critical share of the last two Companions in the formation of the Kūfa school of knowledge. Ibn Mas'ūd, known for his deep understanding of the Qur'ān and the Sunnah, played a pivotal role in establishing the Kūfa school, which emerged as the second center of knowledge outside Medina during the Umayyad period. However, Ibn Mas'ūd expressed his intellectual loyalty and closeness to 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb, saying, "If everyone goes in one direction and 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb goes in another, I will go where 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb goes." Ibrāhīm Nakha'ī (d. 96/714), one of the Tābi'in jurists, also drew attention to the method and consensus between 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb and Ibn Mas'ūd and stated that these two companions thought differently on very few issues¹⁰. It is clear that 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb, 'Alī b. Abī Ṭālib, Ibn Mas'ūd, known for their opinions and ijtihads (The use of individual reasoning), as well as their knowledge of the Qur'ān and the Sunnah, were instrumental in the establishment of the Kūfa school. The process of ijtihad, which involves making a legal decision by independent interpretation of the legal sources, reflected the Companions' intellectual rigor. However, Ibn Mas'ūd truly led the school among the Prophet's companions.¹¹

During the Tābi'in period in Kūfa, mosque lessons and circles of learning thrived, producing a cadre of distinguished scholars. They enriched the knowledge of the Qur'ān and *ḥadīth*, they learned from their teachers with their own opinions and interpretations

⁹ Zāhid Kawtharī, *Fikhū ahli'l-'Irāq ve ḥadīşühüm* (Bayrūt: al-Maktaba, 1970), 43.

¹⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lāmü'l-muvaqqi'in* (Bayrūt: Dārü'l-kütübü'l-'ilmīyya, 1998), 1/23.

¹¹ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524.

and also pioneered scientific development in the Iraqi region. The fact that Kūfa was known as the second scientific center in the Muslim world after Medina is a testament to their scholarly achievements. The representative of the Kūfa school in the Tābī'īn generation is Ibrāhīm Nakḥa'ī. He passed on the knowledge he learned from the Companions and the Tābī'īn scholars to the next generation. Contemporary scholars describe Ibrāhīm Nakḥa'ī as the most learned person of his time. Ibrāhīm Nakḥa'ī's methods and views were transmitted to the generation of Abū Ḥanīfa through his student Ḥammād b. Abī Sulaymān (d. 120/738). They profoundly affected the jurisprudence of Abū Ḥanīfa and his school. The enrichment of religious knowledge based on revelation with opinion and the solution of legal problems is a method that traces back to the era of the Companions. The process, which gained intensity in Kūfa, turned into a school known as the *Ahl al-ray* in the middle of the 2nd (8th) century with the efforts of Abū Ḥanīfa and his students. The *Ahl al-ray* was opposed mainly by the *Ahl al-ḥadīth* centered in Medina. The *Ahl al-ḥadīth* benefited comprehensively from jurist companions such as 'Umar (I) b. al-Kḥaṭṭāb, Zayd b. Thābit, 'Abd Allāh b. 'Umar b. el-Kḥaṭṭāb, 'Uthmān b. 'Affān, 'Īshā bint Abī Bakr, and 'Abd Allāh b. al-'Abbās among the companions. They passed on the knowledge they received from these companions to the next generation. Among the students of these scholars, Nāfi' (d. 117/735), Zūhrī (d. 124/742), Abū'z-Zinād (d. 130/748), Rabī'a b. Abī 'Abd al-Raḥmān (d. 135/753), and Yahyā b. Sa'īd (d. 142/760) distinguished themselves with their knowledge. This intellectual tradition was called the school of Medina, the people of Medina (*ahl al-Medina*), or the people of Hijaz (*ahl al-Hijaz*).

2. Abū Yūsuf and his Book Titled *İkhtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*

Abū Yūsuf addresses the issues on which his teachers, Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā, disagreed in his book titled *İkhtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*. These disagreements, which often revolved around intricate points of Islamic law, were significant in developing Islamic jurisprudence. Shaybānī narrated the book from Abū Yūsuf. Sarakḥsī stated that Shaybānī made some additions to the work. The work is also available in the *Mabsūṭ* of Sarakḥsī. The fact that the copy in the *Mabsūṭ* is larger than the copy published by Abu'l-Wafā Afgānī indicates that additions were made to the work. The work, which includes many chapters of jurisprudence, was published by Abu'l-Wafā Afgānī. It is also available at the end of Shāfi'ī's work called *al-Umm*, under the names of *Hāzā ma'htalafa fihī Abū Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā 'an Abī Yūsuf*.¹² Among these three scholars who had a teacher-student relationship, the most prominent aspect of Ibn Abī Laylā is that he undertook public duty as the judge of Kūfa during his lifetime. Ibn Abī Laylā was appointed as the judge of Kūfa during the reign of the Umayyad caliph Walid b. Yazid. He served as the judge of Kūfa during both the Umayyad and Abbasid periods, and he continued this duty until he died in 765.¹³ The fact that he served as the judge of Kūfa during the period of two opposing governments alludes

¹² Shāfi'ī, *al-Um*, 7/101-170.

¹³ Ibn al-Aṭḥīr, *al-Kāmil fi't-Tārīkh* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifa, 2011), 7/249.

to general acceptance regarding his qualification for the post of judge. It is difficult to say that the *iftā'*, education, and judiciary duties were separated when Ibn Abī Laylā lived. Ibn Abī Laylā, who tried the cases in the Kūfa mosque, naturally followed the open trial method. In this context, it can be said that Ibn Abī Laylā also trained students along with his profession as a judge. Abū Yūsuf has an essential place among Ibn Abī Laylā's students in his contribution to the science of Islamic law. Abū Yūsuf, born in 731 as the child of a low-income family with many children in Kūfa, received a religious education per the scientific tradition of his time and then advanced his legal knowledge with Ibn Abī Laylā. After reaching a level where he could criticize Ibn Abī Laylā's views, he left him and joined Abū Ḥanīfa's Islamic law council. Ibn Abī Laylā and Abū Ḥanīfa were prominent scholars of Kūfa during their time. Abū Yūsuf's close contact with these scholars broadened his horizons in terms of jurisprudence. The issues these scholars disagreed on were fascinating to Abū Yūsuf. Within this framework, Abū Yūsuf discussed the disagreements of his teachers in a work called *Ikhtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*. In the book, Abū Yūsuf relates the disagreements and makes preference between them. While he preferred Abū Ḥanīfa's view on some issues, he preferred Ibn Abī Laylā's on other issues.¹⁴

3. Reasons for the Difference of Opinion between Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā

Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā belonged to a common scholarly tradition in Kūfa. Scholars who influenced the Kūfa tradition during the Companions period and the following period were indirect teachers of both scholars. Being representatives of the same tradition, the same region and the same generation brought them closer to each other in terms of the methods they followed in reaching legal rulings. Therefore, when the differences of opinion presented by Abū Yūsuf in his book *Ikhtilāf Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*, which is a comprehensive collection of their disagreements, are examined, it can be observable that the disagreement between them is a requirement of the nature of jurisprudence and does not arise from methodological differences. In this context, the approaches of both scholars to evidence, such as the *Ḥur'ān*, *Sunnah*, *ijmā'* (The opinion of the recognized religious authorities), *qiyās* (reasoning by analogy), and *istiḥsān*, are similar. On the contrary, the disagreement was seen as a difference of opinion between scholars who belonged to the same tradition and followed the same methodology. In this respect, there is no difference between the disagreement between Abū Yūsuf and *Shaybānī* and the disagreement between Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā. This section thoroughly and comprehensively analyses the significant disagreements between Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā, addressing each issue in detail.

¹⁴ Sarakhsī, *Mabsūṭ* (İstanbul: Gümüşev, 2015), 30/198.

3.1. The Fruits in the Garden Sold

If a person buys a date palm garden whose fruits have not been picked, it has been discussed to whom they belong. According to Abû Hanîfa and Şhaybânî, the fruits belong to the seller. According to Ibn Abî Laylâ, the fruits belong to the buyer. Just as the tree branches are included in the scope of the contract, the fruits on the tree branches are also included in the fruit belongs to the branch of the tree; the branch of the tree belongs to the tree, and the tree belongs to the soil. When the soil is sold, these are also included in the sale; therefore, the fruits belong to the buyer. Abû Hanîfa's evidence is the following ḥadīth: "Whoever buys a date palm garden with fruits in it, the fruits belong to the seller unless the buyer states a special condition."¹⁵ There is no methodological difference in this disagreement regarding who the fruits of the sold garden belong to. One of the parties claimed that the fruits belonged to the seller, while the other claimed that they belonged to the buyer. One of the parties gave a ruling based on the evidence of analogy, while the other gave a ruling based on the evidence of the Sunnah. However, their perspectives on analogy and Sunnah are the same.

3.2. Oath Obligation on Defective Goods

If there is a defect in the animal purchased by the buyer, there may be a conflict between the seller and the buyer. In this case, the buyer may claim that the goods were sold with defects, while the seller may claim that the goods became defective after being delivered to the buyer. In such a legal conflict, it is controversial whether the burden of proof will be on the buyer or the seller. Şhaybânî accepted the general rule that the goods were delivered without defects. Based on this, anyone who claims that the goods they purchased have a defect is obliged to prove it. The following ḥadīth of the Prophet, a crucial guide in resolving legal disputes and a cornerstone of Islamic contract law, confirms Şhaybânî's approach. The ḥadīth, a saying or an action of the Prophet considered a source of Islamic law, stipulates that providing evidence belongs to the plaintiff, and the obligation to swear an oath belongs to the denier. This ḥadīth, a significant guide in Islamic contract law, requires the plaintiff not to swear an oath. However, when Ibn Abî Laylâ doubted this issue, he would make the plaintiff swear an oath because he saw the buyer as the denier. According to him, the buyer denies that the contract is binding on him and that he must pay the sales price, which shifts the burden of proof and the obligation to swear an oath to the buyer.¹⁶ Despite their differing views, Ibn Abî Laylâ and Şhaybânî share a common ground in their legal actions. Their shared adherence to the same ḥadīth, which stipulates that the burden of proof rests on the plaintiff and the denier must swear an oath, is a significant point of unity. This unity, despite the nuances in their interpretations of the burden of proof and the denier in buyer-seller disputes, should reassure the audience of the coherence and robustness of the legal framework.

¹⁵ Abû Yûsuf, *İktihlâf*, 14; Şhâfi'î, *al-Um*, 7/104; Sarakhsî, *Mabsûṭ*, 30/169.

¹⁶ Abû Yûsuf, *İktihlâf*, 15; Şhâfi'î, *al-Um*, 7/104; Sarakhsî, *Mabsûṭ*, 30/170.

3.3. Selling Unripe Fruit

Selling fruit before it ripens has been a debate regarding Islamic law. According to Ibn Abī Laylā, it is not permissible to sell unripe fruit. He argues that the Prophet prohibited the sale of fruit until it was clear that it was ripe. In Islamic law, this concept of 'harm' encompasses physical damage and potential loss or detriment, reflecting the ethical and legal considerations of the issue. Evaluating the issue within the framework of this evidence, Ibn Abī Laylā stated that selling unripe fruit invalidates the contract. According to Ibn Abī Laylā, this situation is like selling one of the poles on the house's ceiling.

On the other hand, Abū Ḥanīfa does not see any harm in selling fruit before it ripens. According to him, the unripe fruit is left on the branch if no conditions are put forward during the contract. Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā also have different opinions on who this fruit belongs to. According to Ibn Abī Laylā, everything in the garden becomes the buyer's property when a date palm garden with fruits is sold. It implies that the buyer assumes the risk and responsibility for the fruit's development and potential harm. According to Abū Ḥanīfa, the fruit on the tree branch belongs to the seller. It means that the seller retains the rights and benefits of the fruit until the contract conditions are completed. Abū Ḥanīfa's evidence on this issue is the following ḥadīth: "Whoever sells a date palm garden with buds on its trees - unless a particular condition is stated during the contract - the fruit on the tree belongs to the seller."¹⁷ When we delve into the divergence of opinion between Ibn Abī Laylā and Abū Ḥanīfa on the sale of unripe fruit, we find that each side engages in scholarly interpretation of the ḥadīths. These ḥadīths, the sayings and actions of the Prophet, are the foundation of their arguments. The significance of this debate lies in the fact that while they share the same methodological approach, their interpretations of the ḥadīths lead to starkly different conclusions, underscoring the complexity and intellectual depth of the difference of opinion between the two scholars.

3.4. Bankrupt Debtor's Freeing Enslaved People

According to the scholarly rigor of Ibn Abī Laylā, the act of freeing enslaved people by a person ruled bankrupt and imprisoned due to debt is deemed invalid. His view is deeply rooted in the principle that when a debtor is ruled bankrupt, creditors have rights over his property, a principle that must be upheld. Therefore, a debtor's freeing of enslaved people in this situation is seen as a disposal of something that infringes on someone else's rights. This act of disposal is considered harmful to creditors and thus not valid. The ḥadīth stating that there is no harm and no reciprocation of harm also forms the basis of his view. On the other hand, Abū Ḥanīfa presents a profound and deeply considered perspective. He argues that a bankrupt debtor's property remains his. Therefore, he sees no issue with the debtor freeing an enslaved person. In his view, even if the person is bankrupt, his slave remains his property, and creditors have no claim over the enslaved person. This perspective is

¹⁷ Abū Yūsuf, *Ikhṭilāf*, 20; *Shāfi'i, al-Um*, 7/107; *Sarakhsī, Mabsūt*, 30/175.

based on the right of ownership.¹⁸ Their scholarly debate on the validity of a bankrupt debtor's freeing of enslaved people is not a matter of methodological difference. Both scholars accept the ḥadīth, stating that there is no harm and no reciprocation of harm. The crux of their disagreement lies in their evaluation of the act. Ibn Abî Laylâ sees it as harmful to creditors, while Abū Ḥanīfa views it as the debtor's rightful disposal of his property.

3.5. Swap of Debts

When two parties find themselves in a situation of mutual debts, which are equal, the practice of barter is a preferred method to reduce the debts of *dhimmah* (The legal quality which makes the individual a proper subject of law). After the barter transaction, the parties, who are both creditors and debtors, are freed from both debts. According to Abū Ḥanīfa, if the debts are equal, the parties' consent is not taken into account, and the barter transaction is carried out automatically, highlighting the efficiency of Islamic finance. On the other hand, Ibn Abî Laylâ's perspective emphasizes the importance of mutual agreement in debt exchange, which not only underlines the fairness in Islamic finance but also actively involves the parties in the process. He resorted to analogy when evaluating the barter transaction. Parties with mutual receivables from each other have the right to demand their property, and each has the right to demand the property of the other. According to the Hanafis, if the debts are equal, they consider it a business that does not bring any benefit not to reduce the debts through barter and for each party to collect their receivables.¹⁹ As can be seen, there is no methodological difference between the parties in this debate.

3.6. The Testimony of the People of the Book

If a Muslim goes on a journey and dies during the journey, and before he dies, if he makes a will with the witnesses of two people from the People of the Book, it is debatable whether this witnessing will be valid or not. According to Abū Ḥanīfa, witnessing the People of the Book is not accepted. According to Ibn Abî Laylâ, the witnessing in the incident in question is accepted. *Shurayḥ*'s (d. 80/699) view on this issue aligns with Ibn Abî Laylâ's. *Shurayḥ* said: "The witness of the People of the Book against the Muslims is not acceptable except as a will. Nor is their witnessing in a will other than while on a journey accepted." The following verse also seemingly supports this view: "*O believers! When death approaches any of you, call upon two just Muslim men to witness as you make a bequest; otherwise, two non-Muslims if you are afflicted with death while on a journey. If you doubt [their testimony], keep them after prayer and let them testify under oath, [saying], 'By Allah! We would never sell our testimony for any price, even in favor of a close relative, nor withhold the testimony of Allah. Otherwise, we would surely be sinful.'*"²⁰ Two different opinions have been narrated from Ibrāhīm Nakḥa'ī

¹⁸ Abū Yûsuf, *İktihlâf*, 21; *Shāfi'î*, *al-Um*, 7/109; *Sarakhsî*, *Mabsût*, 30/177.

¹⁹ Abū Yûsuf, *İktihlâf*, 63; *Sarakhsî*, *Mabsût*, 30/193-4.

²⁰ *al-Māidah* 5/106.

on this issue. The first is in line with the approach of Ibn Abī Laylā. According to another opinion attributed to Ibrāhīm Nakha'ī, the following verse abrogated the 106th verse of al-Mā'idah: "Then when they have 'almost' reached the end of their waiting period, either retain them honorably or separate from them honorably. Moreover, call two of your reliable men to witness either way—and 'let the witnesses' bear true testimony for 'the sake of' Allah. It is enjoined on whoever has faith in Allah and the Last Day. And whoever is mindful of Allah, He will make a way out for them,"²¹ Abū Ḥanīfa's view on the issue is also based on the 106th verse of the al-Mā'idah. The verse states that the witnesses will be sworn in after the prayer. It is a quality that can only be valid for Muslims who pray. The following ḥadīth of the Prophet is also within this framework: "The testimony of a member of a religion about a member of another religion is not accepted. However, the testimony of Muslims constitutes an exception to this rule."²² According to this ḥadīth, the testimony of Muslims is valid in any case. The essential quality for a Muslim is truthfulness. However, the testimony of members of other religions against Muslims is not valid. This is due to the lack of friendly relations between them and Muslims.²³ In the debate on the witness of the people of the book on the will made by the person who died while on a journey, both sides reach their verdict based on the same verse (al-Mā'idah 5/106). The difference of opinion is not due to a methodological difference but to the parties' different understandings of the verse.

Conclusion

When the disagreements between Abū Ḥanīfa and Ibn Abī Laylā are examined, it is evident that they do not indicate a methodological difference. Ibn Abī Laylā, who served as the judge of Kūfa for approximately 30 years, played a significant role in shaping the application of the law. His influence, as evidenced by the fact that Abū Yūsuf and *Shaybānī* followed his opinion on some issues, is a testament to the enduring impact of his work on subsequent scholars. His legacy, though indirect, continues to shape the discourse of Islamic jurisprudence, demonstrating the ongoing nature of his influence. It also evidences that before the Ḥanafī school gained identity and authority, some Hanafis quickly followed the view of Ibn Abī Laylā rather than Abū Ḥanīfa. Both scholars, as representatives of the Kūfa scholarly tradition, were instrumental in shaping the discourse of Islamic jurisprudence. The fact that these scholars, who belong to Kūfa, are called people of 'Ahl al-Ray' also indicates the unity of methodology among the members of this school. Therefore, contrary to what Hallaq said, there was no fundamental difference between them based on methodology.

²¹ at-Talaq 65/2.

²² Ibn Abī *Shayba*, *Musannaf*, 6/533.

²³ Abū Yūsuf, *Ikhṭilāf*, 74; *Shāfi'ī*, *al-Um*, 7/134; *Sarakhsī*, *Mabsūt*, 30/198.

Kaynakça | References

- Abû Yûsuf. *İktılâfu Abî Hanîfa wa Ibn Abî Laylâ*. al-Ğāhira: Wafā, 1357.
- al-Ğurashî. *al-Cawāhir al-muğıyya*. Jîze: Hijr. 1993.
- al-Bağhdādî. *Ta'rikhu Bağhdād*. al-Ğāhira: al-Maktabatü'l-Hancî, 1931.
- Balādhurî. *Fütüh al-Büldān*. Bayrüt: Hilāl, 1988.
- Hallaq, Wael. "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevalutaion", *Islamic Law and Society*, 8/1 (2001), 1-26.
- Ibn Abdulbar. *Djāmi'ü bayāni'l-ilm*. Bayrüt: Dārü'l-kütübi'l-ilmıyya, 1971.
- Ibn al-Athîr. *al-Kāmil fi't-Tārikh*. Bayrüt: Dār al-Ma'rifa, 2011.
- Ibn Kħallikān, *Wafayāt al-a'yān*. Bayrüt: Dāru Sādir, 1968.
- Ibn Kathîr. *al-Bidāya wa-l-Nihāya*. Bayrüt: Dāru Hicr, 1997.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. *I'lāmü'l-muvakkı'in*. Bayrüt: Dārü'l-kütübi'l-ilmıyya, 1998.
- Ibn al-Nadîm. *al-Fihrist*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Ibn Sa'd. *Kitābüt-Tabakāti'l-kebir*. Leiden: Brill, 1909.
- Kawtharî, Zāhid. *Fıkhü ahli'l-İrāk ve hadişühüm*. Bayrüt: al-Maktaba, 1970.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524.
- Mas'ûdî, 'Alî b. Ĥusayn. *Mürüjü'dh-dħahab*. al-Ğāhira: al-Maktaba, 1964.
- Sarakħsî, *Mabsûť*. İstanbul: Gümüşev, 2015.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.
- al-Şahrastānî, M. *al-Milal wa-l-Nihāl*. Bayrüt: Dār al-Ma'rifa, 1975.
- Şħāfi'î. *al-Um*. Bayrüt: Dārü İhyāi't-türāthi'l-arabî, 2001.
- al-Suyûťi. *Itqān*. al-Ğāhira: al-Hay'atu'l-Mışriyyatu'l-amma, 1974.
- al-Ğabarî. *Tārikh al-rusul wa-l-mulük*. Leiden: Brill, 1901.

Arap Dünyası Çağdaş Hadis Tartışmalarında Müslim'in Sahih'indeki İlet Mefhumuna Dair Ortaya Konulan Yaklaşımlar

Abdullah Recep Koyuncu | ORCID: 0009-0004-9257-3240

Doktora Öğr. | abduallahrecepkoynucu@gmail.com

Marmara Üniversitesi | ROR ID: 02kswqa67

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis ABD | İstanbul, Türkiye

Öz

Bu çalışma, Sahih-i Müslim'de illetli hadislerin varlığına ilişkin olarak Arap dünyasında ortaya çıkan çağdaş tartışmaları ele almakta ve bu bağlamda geliştirilen farklı yaklaşımları incelemektedir. Müslim'in Sahih'inde illetli hadislerin bilinçli bir yöntemle esere dâhil edilip edilmediği konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bu bağlamda çağdaş hadis araştırmacılarından Rebî el-Medhalî, Sahih'te illetli hadislerin bulunmadığını savunarak bu tür eleştirileri reddederken; Hamza el-Melibârî, Muhammed Avvâme ve diğer araştırmacılar Müslim'in belirli bir metodoloji çerçevesinde bu hadisleri eserine dahil ettiğini ileri sürmektedir.

Çağdaş dönem Arap dünyasında yapılan çalışmaların tamamına yakını Müslim'in, Sahih'inde illetli hadise bilinçli bir şekilde yer verdiği yönünde görüş bildirmektedir. Ancak Medhalî, bu yaklaşıma karşı çıkarak, Müslim'in titizlikle sahih hadisleri seçtiğini ve eserde görülen kusurların hadislerin sıhhatine zarar verecek düzeyde olmadığını savunmaktadır. Bu çalışma günümüz Arap dünyasında devam eden tartışmaların ve konuyla ilgili akademik literatürde yer alan değerlendirmelerin ışığında Müslim'in Sahih'inde illet mefhumunun nasıl ele alındığını ve farklı yaklaşımlar arasındaki görüş ayrılıklarını detaylı bir şekilde aktarmayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Sahih-i Müslim, İlet, Medhalî, Melibârî, Avvâme

Atıf Bilgisi

Koyuncu, Abdullah Recep. "Arap Dünyası Çağdaş Hadis Tartışmalarında Müslim'in Sahih'indeki İlet Mefhumuna Dair Ortaya Konulan Yaklaşımlar". *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 121-138.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1574627>

| | |
|----------------------|---|
| Geliş Tarihi | 27.10.2024 |
| Kabul Tarihi | 25.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Bilimi alanında Prof. Dr. Mehmet Özşenel danışmanlığında devam eden "Müslim'in Sahih'inde İletli Olduğu Kabul Edilen Rivayetlerin Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Approaches to the Concept of 'Illa in Sahih Muslim in Contemporary Hadith Debates in the Arab World*

Abdullah Recep Koyuncu | ORCID: 0009-0004-9257-3240

PhD Student | abdullahrecepkoynucu@gmail.com

Marmara University | ROR ID: 02kswqa67

Institute of Social Sciences, Department of Hadith Istanbul | Türkiye

Abstract

This study explores contemporary debates in the Arab world regarding the presence of defective hadiths ('illa) in *Sahih Muslim* and examines the different approaches developed within this context. Various opinions have been put forward concerning whether Muslim deliberately included defective hadiths in his compilation through a specific methodology. In this regard, contemporary hadith scholar Rabi' al-Madkhali dismisses such criticisms, asserting that there are no defective hadiths in *Sahih Muslim*. In contrast, scholars such as Hamza al-Malibari, Muhammad Awwama, and others argue that Muslim incorporated these hadiths into his work within a defined methodological framework.

The majority of contemporary studies from the Arab world assert that Muslim intentionally included defective hadiths in *Sahih Muslim*. However, Madkhali opposes this view, maintaining that Muslim meticulously selected authentic hadiths and that any perceived flaws in the compilation do not compromise the authenticity of the hadiths.

This study aims to provide a detailed analysis of how the concept of 'illa is addressed in *Sahih Muslim* and to elucidate the differences of opinion among various approaches, in light of ongoing debates in the Arab world and the evaluations present in the academic literature on the subject.

Keywords

Hadith, Muslim's Sahih, 'illah, Madkhali, Malibari, Avvama

Citation

Koyuncu, Abdullah Recep. "Approaches to the Concept of 'İlla in Sahih Muslim in Contemporary Hadith Debates in the Arab World". *Akademik-Us* 15-16 (November 2024), 121-138.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1574627>

| | |
|-----------------------|---|
| Date of Submission | 27.10.2024 |
| Date of Acceptance | 25.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | <p>This study is based on the doctoral dissertation titled "An Evaluation of the Narrations Considered Defective in Muslim's Sahih," conducted under the supervision of Prof. Dr. Mehmet Özşenel in the Department of Hadith Studies, Basic Islamic Sciences, at the Institute of Social Sciences, Marmara University.</p> <p>It is declared that during the preparation of this study, scientific and ethical principles were adhered to, and all sources used have been duly cited in the bibliography.</p> |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

Müslim'in Sahih'inde illetli hadislere yer verilmesi hususu ve bu duruma yönelik eleştiriler klasik dönemde büyük ölçüde Sahih şerhleri üzerinden ele alınmış olup müstakil bir çalışma konusu olarak değerlendirilmemiştir. Bu durum son asra kadar bu şekilde devam etmiştir. Son yüzyılda İslami ilimlerin tüm alanlarında olduğu gibi hadis ilminde de bağımsız ve akademik çalışmalar hız kazanmış, illetli hadislerle ilgili meseleler de bu çerçevede ele alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, ilk kez 1974 yılında Suudi Arabistan'da Rebî el-Medhalî tarafından Sahih'teki illetli hadislerin incelenmesi üzerine bir yüksek lisans çalışması gerçekleştirilmiştir.¹

Medhalî, *Beyne'l-İmameyn Müslim ve'd-Dârekutnî* başlıklı yüksek lisans tezinde Dârekutnî'nin *et-Tetebbu'* adlı eserindeki Müslim'in Sahih'ine yönelik eleştirilerin tamamını analiz etmiştir. Medhalî, bu çalışmasında isnada yönelik bazı eleştirilerde Dârekutnî'yi haklı bulmakla beraber, hiçbir eleştirinin Sahih'teki hadis metinlerinin güvenilirliğine zarar vermediğini vurgulamıştır. Medhalî'nin bu çalışmasındaki bazı hadis tahlili yaklaşımına 1980'lerde Suudi Arabistan'da doktora öğrencisi olan Hamza el-Melîbârî itiraz etmiş ve bu itirazlarını bir mektup aracılığıyla Medhalî'ye iletmiştir. Bu mektupla birlikte Müslim'in Sahih'inde hadislerin tertibi ve illetli hadislere yer verilmesi hususunda yıllar sürecek bir tartışmanın fitili ateşlenmiştir. Bu iki araştırmacı, görüşlerini karşılıklı eserler yazarak savunmaya devam etmişlerdir.

Medhalî, Melîbârî'nin yazdığı mektuba cevap olarak *Menhecü'l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî's-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu*² başlıklı eserini telif etmiştir. Buna karşılık Melîbârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim fi Tertibi Ehâdisi Müsnedihî's-Sahih*³ adlı eseriyle Medhalî'ye yanıt vermiştir. Medhalî, bu eserin ardından *et-Tenkîl bimâ fi Tavdihî'l-Melîbârî mine'l-Ebâtîl*⁴ adlı bir başka eser kaleme almış, Melîbârî ise Medhalî'nin her iki eserine de cevap niteliğinde iki ayrı eser yazarak bunları tek bir ciltte yayımlamıştır. Melîbârî'nin bu son çalışmaları *Mâ Hâkezâ Tûradu Ya Sa'du'l-İbil* ve *el-Envâru'l-Kâşife Limâ fi Tenkîlî'd-Doktor Rebi' mine't-Tadlîli ve'l-Mucâzeffe* başlıklı eserlerdir.⁵ Bu karşılıklı reddiyeler 2000'li yılların başına kadar devam etmiş ve akademik bir tartışma ortamı oluşturmuştur. Bu süreçte, Medhalî zaman zaman hakaretamiz bir üslup kullanarak Melîbârî'yi cahillikle suçlamış, buna karşın Melîbârî daha ölçülü bir üslup benimseyerek meseleyi ilmî bir zeminde tartışmaya çalışmıştır.

Bu tartışmaların temel ekseni Müslim'in Sahih'indeki hadislerin tertip düzeni ve illetli

¹ Bkz. Rabi' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, *Beyne'l-İmameyn Müslim ve'd-Dârekutnî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.).

² Rebi'i b. Hadi el-Medhalî Medhalî, *Menhecü'l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî's-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu*, 1408.

³ Hamza Abdullah el-Melîbârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim fi tertibi ehâdisi Müsnedihî's-Sahih*. (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1418).

⁴ Rebi'i b. Hadi el-Medhalî Medhalî, *et-Tenkîl bimâ fi Tavdihî'l-Melîbârî mine'l-Ebâtîl*, ts.

⁵ Hamza Abdullah el-Melîbârî, *Mâ Hâkezâ Tûradu ya Sa'du el-İbil* (Hivarun İlmiyyun ma'a ed-Duktûr Rebi' Havle Menhecî'l-Muhaddisîn en-Nukkâd el-Kudâmâ fi Nakdi'l-Ehadîs-Sahih-i Müslim Unmüzece) (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2004).

hadislere eserinde yer verme meselesi olmuştur. Medhalî, eserlerinde Müslim'in Sahih'inde hadislerin sıralanmasında belirli bir düzen gözetmediğini ve illetli hadislere yer vermediğini savunurken Melîbârî, Sahih'te hadislerin belli bir tertibe göre yerleştirildiğini ve bazı durumlarda illetli hadislere yer verildiğini ifade etmiştir. Bu tartışmadan ayrı olarak, aynı yıllarda Muhammed Avvâme de Müslim'in Sahih'inde illetli hadislere yer verildiğini ve bu hadislerin, Müslim'in mukaddimede vaat ettiği üzere, belirli bir yöntemle zikredildiğini savunmuştur.⁶ Avvâme'nin tespitine göre Müslim, Sahih'inde metni illetli olan hadise yer verdiğinde bunu daima rivayetin sahih şekillerinin öncesinde zikretmiştir. Buna karşın Müslim, illetin senedde yer alması durumunda ise ilgili hadisleri sahih hadislerin sonrasında zikretmeyi tercih etmiştir.

2000'li yıllardan itibaren, Müslim'in Sahih'inde illetli hadislerin bulunması ve Müslim'in bu konudaki metoduna ilişkin özellikle Arap dünyasında akademik çalışmalar artış göstermiştir. Bu dönemde yapılan çalışmalarda, genel olarak Müslim'in illetli hadislere yaklaşımı incelenmiş ve bu konudaki eleştiriler nasıl anlaşılmalıdır, sorusuna cevaplar aranmıştır. Günümüz çalışmalarında Müslim'in Sahih'inde illetli hadislere yer verme metoduna dair çeşitli bulgular ortaya konulmuş ve bu bulgular farklı bakış açılarıyla tartışılmıştır.

Bu çalışma temel olarak Müslim'in Sahih'inde illetli hadislerin yer almasına dair günümüz Arap dünyasında ortaya konulan görüşleri konu edinmektedir. Bu çalışmalar aynı zamanda Müslim'in illetli hadisleri eserinde yer vermesine dair metodunu ortaya koymaya gayret eden çalışmalardır. Arap dünyasındaki bu çalışmalar Müslim'in Sahih'indeki illet mevcudiyetinin anlamlandırılmasında büyük katkıları olduğu görülmektedir. Bu nedenle söz konusu görüşlerin tespit edilerek özlü bir biçimde ortaya konması amaçlanmıştır. Çalışmanın sonucunda, incelenen görüşler arasında Melîbârî'nin yaklaşımının daha kabul edilebilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim, Sahih'e yönelik illet temelli eleştiriler incelendiğinde, illetli rivayetlerin çoğunlukla babın sonunda, sahih hadislerden sonra zikredildiği gözlemlenmektedir.

Çalışmamız giriş, 3 başlık ve sonuç bölümünden meydana gelmektedir. Birinci başlıkta Müslim'in Sahih'inde illetli hadislere yer verdiğini kabul ve beyan eden görüşler incelenmiştir. İkinci başlıkta Sahih'te illet gibi görünen her rivayetin aslında illet olmayıp Müslim'in bazılarını tashih ettiğini kabul eden görüşlere yer verilmiştir. Üçüncü başlıkta ise Müslim'in Sahih'inde illetli rivayete hiç yer vermediğini beyan eden görüşlere yer verilmiştir.

⁶ Mukaddimedeki söz konusu izah için bkz. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-Sahihu'l-muhtasar bi Nakli'l-adli ani'l-adli ila Rasulillahi Sallahu Aleyhi vesellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/7.

1. “Müslim, Sahih’inde İletli Hadisleri Çoğunlukla Babın En Sonunda Zikreder” Görüşü

Günümüz akademik dünyasında yapılan çalışmaların büyük bir kısmı Müslim’in Sahih’inde illetli hadislerin bulunduğu kabul etmekte ve bu hadislerin Müslim tarafından belirli bir metot çerçevesinde esere dâhil edildiğini ifade etmektedir. Araştırmacılar Müslim’in illetli hadisleri esere bilinçli bir şekilde eklediğini ve bu hadislerin genellikle belirli bir sistematığe göre yerleştirildiğini beyan etmektedir. Bu konuda ortaya konulan çalışmaların bir kısmı Müslim’in illetli rivayetleri daima babın en sonunda zikrettiğini ifade ederken bir kısmı da metne yönelik illetli hadisleri sahih hadislerin önüne aldığını ifade etmektedir. Bu farklı yaklaşımların her biri ayrı alt başlıklar halinde aktarılmıştır.

1.1. “Müslim İletli Hadisleri Çoğunlukla Babın En Sonunda Zikreder” Görüşü

Modern dönem çalışmalarında bu yaklaşımın birçok temsilcisi vardır. Bu görüşü modern dönem araştırmacılarından ilk Hamza el-Melîbârî dile getirmiştir. Melîbârî’ye göre Müslim, Sahih adlı eserinin mukaddimesinde hadisleri isnad inceliklerine göre tertip edeceğini ifade etmiştir. Melîbârî, Müslim’in bu tertiple önce en sahih hadisleri, ardından sıhhat derecesi daha düşük olan hadisleri eserine dâhil etmesi şeklinde bir yöntem izlediğini belirtir.⁷ Ancak Melîbârî, bunun mutlak bir kural olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgular. Zira Müslim’in kimi zaman bir babın altında sıhhat bakımından aynı derecede sahih olan, birbirine denk hadisleri bir arada zikrettiğini de ifade eder.⁸ Melîbârî, Müslim’in bu süreçte sadece sahih hadislerle yetinmeyip eserinde yer verdiği hadislerin metin ve senedlerinde ortaya çıkan illetlere de dikkat çektiğini vurgular. Melîbârî’ye göre Müslim, Sahih’in mukaddimesinde bu konuya değinmiş ve eserinin bazı yerlerinde, ihtilaf konusu olan rivayetleri açıklamak amacıyla illetli hadislere yer vermiştir. Ancak Melîbârî, bu illetli hadislerin Müslim’in eserinde ana bölümüne dâhil ettiği hadisler (asl) değil, daha çok mütâbaat olarak zikrettiği rivayetler arasında bulunduğu dikkat çekmektedir.⁹ Melîbârî, Müslim’in illetli hadisleri bir bağlam içerisinde genellikle babın sonunda sahih hadislerin ardından zikrettiğini ve bu illetli hadisleri esere dâhil etmesindeki temel amacın ihtiyat, isti’nas, tetebbu’, rivayetteki illeti açıklama veya illette bir sorun olsa dahi bu illetin hadise zarar vermediğini gösterme çabası olduğunu ifade eder.¹⁰ Bu noktada Melîbârî, Müslim’in illetli hadisleri hiçbir zaman bir meselenin hükmünü temellendirmek (ihticac) amacıyla kullanmadığını tekrarlayarak vurgular. Ona göre Müslim’in Sahih’i telif etmesindeki asıl amaç sahih hadisleri bir araya getirip onları konularına göre tasnif etmektir.¹¹ Son olarak Melîbârî, bu yöntemin muhaddisler arasında Müslim’e özgü bir usul olmadığını aksine, diğer sahih ve sünen türündeki çalışmalarda benimsenen genel bir

⁷ el-Melîbârî, *Mâ Hâkezâ Tûredü ya Sa’du el-ibil*, 511.

⁸ el-Melîbârî, *Mâ Hâkezâ Tûredü ya Sa’du el-ibil*, 108.

⁹ el-Melîbârî, *Abkariyyetü’l-İmâm Müslim*, 36, 47.

¹⁰ el-Melîbârî, *Abkariyyetü’l-İmâm Müslim*, 17,19,31,38.

¹¹ el-Melîbârî, *Abkariyyetü’l-İmâm Müslim*, 14.

yaklaşım olduğunu beyan etmektedir.¹²

Melîbârî, Sahih üzerine yaptığı tespitlerini yalnızca teorik düzeyde bırakmamış somut örneklerle destekleyerek zenginleştirmiştir.¹³ Melîbârî Sahih'e dair bu tespitlerini destekleyecek birçok örneği Sahih'ten bulup çalışmalarında zikretmiştir. Onun örnek verdiği hadislerden biri şu şekildedir.¹⁴

- Müslim, el-Hacc, 509 ve 510 (1396) nolu hadisteki tahrircileri şu şekildedir:

Müslim → İbn Ebî Ömer → Abdurrezak → Ma'mer → Eyyûb → Nafi' → İbn Ömer → Nebi
”وَحَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِ“

Bir diğer tarik ise şu şekildedir.

Müslim → Muhammed b. Rumh /Kuteybe b. Saîd → Leys b. Said → Leys → Nâfi' → İbrahim b. Abdullah b. Ma'bed → İbn Abbas → Meymune → Nebi

”حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمَحٍ، جَمِيعًا عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ قُتَيْبَةُ: حَدَّثَنَا لَيْثٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعِينٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ امْرَأَةً اشْتَكَتْ شَكْوَى، فَقَالَتْ: إِنَّ شِفَانِي اللَّهُ لِأَخْرَجَنِي فَلَأَصَلِّيَنَّ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَبَرَأَتْ، ثُمَّ تَجَهَّزَتْ ثَرِيدَ الْخُرُوجِ، فَجَاءَتْ مَبْمُوتَةً رَوْحَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُسَلِّمُ عَلَيْهَا، فَأَخْبَرْتُهَا ذَلِكَ، فَقَالَتْ: اجْلِسِي فَكُلِّي مَا صَنَعْتُ، وَصَلِّي فِي مَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَأَبَى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «صَلَاةٌ فِيهِ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ مِنَ الْمَسَاجِدِ، إِلَّا مَسْجِدَ الْكَعْبَةِ“

Dârekutnî bu iki tarihte Eyyûb ve Leys'in tariklerini hatalı bulmakta ve bu tarikleri gayri mahfuz olarak nitelemektedir.¹⁵

Melîbârî, Müslim'deki bu hatalı tahrice yönelik şunları ifade etmektedir: “Müslim, bu son iki rivayeti illetli olduğunu bildiği için babın en sonunda getirmiştir. Bu rivayetin en sahih tariki olan Ebû Hureyre tarikini ise babın en başında zikretmiştir. Böylece Müslim, rivayetin senedinin ihtilaf yönüne işarette bulunmuştur. Bu hadisin izahı Müslim'in bu konudaki en sahih hadis olarak Ebû Hureyre hadisini gördüğünü, çünkü onu bölümün başında zikrettiğini, İbn Ömer ve Meymûne'nin hadislerini ise bölümün sonunda getirdiğini anlarız. Böylece Müslim'in bu tarihteki ihtilafı ve illeti fark ettiğinin en açık delilidir.¹⁶”

Müslim'in illetli hadisleri çoğunlukla sahih rivayetlerin ardından babın sonunda zikrettiğini beyan edenlerden bir diğeri de Mukbil Hâdi el-Vâdî'dir. Kendisi Dârekutnî'nin *İlzâmât ve't-Tetebbu'* adlı eserini tahkik ederken, Dârekutnî'nin her bir tenkidini dipnot kısmında detaylı bir şekilde tahlil etmiştir. Mukbil bu kısımda Müslim'in illetli hadislerle eserinde yer verme yöntemine dair kendi tespitlerine de yer vermiştir. Mukbil, Müslim'in illetli hadise yer vermesi hususunu üç ana kategoride değerlendirmiştir. Ona göre, Müslim, mukaddimede vaat ettiği gibi, illetini açıklamak amacıyla Sahih'te bu türden hadislerle yer

¹² el-Melîbârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim*, 17,23.

¹³ Örnekler için bkz. el-Melîbârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim*, 91-183.

¹⁴ Medhalî ile aralarındaki en temel ayrılan nokta bu hadistir. Bu hadis üzerinde Müslim'in illet metoduna dair her iki isim de kendi tespitlerini uzun uzadıya izah etmişlerdir.

¹⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdi el-Vadî (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 296-297.

¹⁶ el-Melîbârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim*, 88.

vermiştir.¹⁷ Mukbil ayrıca, Müslim'in, tenkide konu olan rivayeti mütâbaat kısmında ele aldığını ve bilindiği üzere muhaddislerin mütâbaat bölümünde illetli veya zayıf hadisler yer verebileceğini belirtmiştir.¹⁸ Bununla birlikte, çok az da olsa izahı zor olan bazı tenkitlerin varlığına işaret eden Mukbil, bu tenkitlerin hadisin metnini geçersiz kılmadığını da vurgulamıştır. Zira söz konusu hadis metni, başka birçok güçlü senetle de desteklenmektedir.¹⁹

Müslim'in Sahih'inde illete dair bu şekilde görüş beyan eden bir diğer araştırmacı ise Ürdünlü akademisyen Muhammed Abdurrahmân Tavâlibe'dir. Ona göre Müslim, önce sahih hadisleri genellikle ya tek bir tarik ya da birkaç farklı tarikle nakletmektedir. Daha sonra illetli olan hadisi zikrederek bazen bu kusuru açıkça belirtir; kimi zaman ise hadisi iki farklı tarikle rivayet ederek kusura yalnızca dolaylı bir şekilde işaret ederek rivayetler arasındaki farklar üzerinden okuyucunun illete dikkat çekmesini amaçlar.²⁰ Tavâlibe Müslim'in Sahih'inde illetli hadislerin varlığı ile ilgili olarak diğerleri ile benzer görüşe sahip olmakla birlikte Sahih'teki illet mefhumunu diğerleri gibi mukaddimedeki illet beyanı ile irtibatlandırmamıştır. Özetle Tavâlibe de diğer araştırmacılar gibi Müslim'in Sahih'te illetli hadisleri kasıtlı olarak ve bir metot dahilinde ele aldığını ifade etmiştir.

Yapılan bir başka çalışmada Cezayirli araştırmacı Âşur Dühnî, İmam Müslim'in illetli hadisleri ele alma yöntemine dair bir analiz yapmıştır. Dühnî, çalışmasında Müslim'in Sahih ve Kitabü't-Temyîz eserleri arasında yaptığı karşılaştırmada onun illetli hadislere yaklaşımı noktasında benzerlik olduğunu ifade etmektedir. Müslim, Sahih'inin mukaddimesinde de belirttiği üzere eserine bazı illetli hadisleri dahil etmiştir. Dühnî'nin vurguladığı önemli bir nokta Müslim'in illetli hadisleri eserine alırken rivayetleri tekrar etme yoluna başvurmasıdır. Bu yöntemle rivayetler arasında muaraza yaparak, yani çelişkileri ortaya koyarak hadislerdeki ihtilafı gözler önüne sermeyi amaçlamıştır. Müslim bu muaraza yöntemini kullanırken illeti bazen açıkça belirtmiş bazen de ima yoluyla ifade etmiştir. Dühnî'nin çalışmasında Müslim'in illet metoduna dair en önemli vurgu, bu tekrar ve muaraza yöntemiyle hadislerdeki ihtilafları göstermesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Müslim'in bu yöntemi, rivayetlerdeki gizli kusurları tespit etme ve ortaya çıkarma açısından önemli bir strateji olarak anlaşılmaktadır.²¹ Çalışmasında ağırlıklı olarak teorik yönü ele almış, ancak Müslim'in Sahih'teki illetli hadisler konusuna özel bir vurgu yapmaktan ziyade genel bir çerçevede meseleyi ele almıştır. Araştırmacı, bu teorik çerçeveyi sadece yedi hadis üzerinden incelemiştir.

¹⁷ Dârekutni, *et-Tettebbu'*, Nâşirin girişi: 157.

¹⁸ Dârekutni, *et-Tettebbu'*, Nâşirin Dipnotu:147, 157, 165, 169, 170, 209, 285, 293, 338, 351, 362.

¹⁹ Dârekutni, *et-Tettebbu'*, Nâşirin Dipnotu: 128,139,140.

²⁰ Muhammed Abdurrahman Tavâlibe, *el-İmam Müslim ve menhecuhu fi Sahihihî* (Amman: Dâru Ammar, 1421), 238, 267, 291.

²¹ Âşur Dühni, *Menhecü'l-İmami Müslim bin el-Haccac fi Zikri'l-Ahbar'il-Muallele min Hilali Kitabihî el-Müsnedi's-Sahih* (Cezayir: Akidü'l-Hacc Lahdar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 135, 141, 142, 146, 160, 169, 171, 174.

1.2. “Müslim, Metine Dair İletli Hadisleri Daima Babın Başında; Senede Yönelik İletli Hadisleri ise Babın Sonunda Zikretmektedir” Görüşü

Sahih'te illetli hadislerin yer almasına ilişkin bir başka görüşe göre Müslim, Sahih'inde metne dair illetli hadisleri babın ilk sıralarında²² sahih vecihlerinden önce; senede yönelik illetli hadisleri ise babın sonunda, sahih isnadının ardından zikretmiştir. Bu yaklaşımı ortaya koyan isim ise Muhammed Avvâme'dir. Avvâme, Müslim'in Sahih'teki illetli hadisleri yerleştirme yönteminin bir disiplin ve sistematığe dayandığını ifade etmektedir. Ona göre eğer hadisin metninde bir illet varsa Müslim daima önce metni illetli olan rivayeti zikreder, ardından metni sahih olan rivayeti getirir. Buna karşın eğer hadisin illeti ravi veya isnadla ilgiliyse Müslim önce sahih olan rivayeti; ardından ise illetli rivayeti sunma yoluna gitmiştir. Bu hususta Avvâme, isnadda meydana gelen ref'-vakf tearuzu gibi illet durumlarında Müslim'in her zaman bu metodu izlediğini belirtir.²³ Avvâme, bu yaklaşımın isnadlar konusunda bilinen ve genel kabul görmüş bir yöntem olmasına rağmen Müslim'in metinlerdeki bu stratejisinin daha önce fark edilmemiş önemli bir tespit olduğunu ifade eder.²⁴ Avvâme, Müslim'in bu metodunu hadis ilmindeki mütâbaat ve şevâhid hususuna benzetmektedir. Ona göre mütâbaat ve şevâhidlerin hadislerin isnadlarını güçlendirdiği gibi sağlam metinler de illetli metinleri düzeltir, netleştirir ve fikhî açıdan daha derin bir anlam kazandırır. Avvâme, bu yöntemle İmam Müslim'in metinleri bir tür tashih sürecinden geçirerek okuyucuya daha doğru ve güvenilir bilgiler sunmayı amaçladığını beyan eder.²⁵

Avvâme'ye göre Sahih'te illetli hadislerin bulunması Müslim'in eserdeki metot ve yaklaşımı doğrultusunda bilinçli olarak yapılmış bir tercihtir. Avvâme, Müslim'in Sahih'in mukaddimesinde geçen “Allah'ın izniyle, kitabın bazı yerlerinde illetli hadisleri zikrederken açıklama ve izah getireceğiz”, ibaresine dikkat çeker ve Müslim'in bu ifadesiyle Sahih'inde illetli hadislere kasıtlı olarak yer verdiğini vurgular.²⁶ Bu bağlamda, Sahih-i Müslim'deki her bir hadis için mutlak bir sahihlik anlayışına kapılmamak gerektiği üzerinde durur. Çünkü Müslim, bazı illetli hadisleri özellikle Sahih'te zikretmiştir.²⁷ Avvâme, Dârekutnî'nin eleştirilerinin de bu metodoloji ile incelendiğinde büyük ihtimalle bu eleştirilerin geçersiz hale geleceğini ifade etmektedir. Böylece o, Sahih-i Müslim'de herhangi bir eleştiriyi hak edecek rivayetin bulunmayacağı sonucuna varır.²⁸

Avvâme bu konudaki tespitlerini ortaya koyan bir eser telif etmiş ve eserinde Müslim'in

²² Müslim, Sahih'inde hadisleri kitap ve bab tertibine göre tasnif etmiş; ancak babları başlıklandırmamıştır. Bu ayrımın göz önünde bulundurulması ve Müslim'in telif ettiği eserin orijinalinde her ana bölümün altında bab düzeninin mevcut olduğu fakat bab isimlendirmelerinin yer almadığının bilinmesi önem arz etmektedir.

²³ Muhammed Avvâme, *Min menheci'l-İmam Müslim fi ardi'l-hadisi'l-muallel fi Sahihihî* (Cidde: Daru'l-Minhac, 2017), 24, 64.

²⁴ Avvâme, *Min menheci'l-İmam Müslim*, 24.

²⁵ Avvâme, *Min menheci'l-İmam Müslim*, 24-25.

²⁶ Avvâme, *Min menheci'l-İmam Müslim*, 24, 65.

²⁷ Avvâme, *Min menheci'l-İmam Müslim*, 65.

²⁸ Avvâme, *Min menheci'l-İmam Müslim*, 39.

Sahih'inde metne yönelik illetli hadisleri yerleştirme metoduna dair iddiasını destekleyen 23 hadise yer vermiştir. Bu örnekleri Dârekutnî gibi münekkit alimlerin tenkitleri ile sınırlı tutmamış illete dair kendi tespitlerini de zikretmiştir.²⁹

Muhammed Avvâme'nin Müslim'in illetine yönelik bu kadar net tespitlerine itiraz mahiyetinde yapılan çalışmalar Müslim'in metne yönelik illetli hadisi hem babın başında sahih hadisten evvel hem de babın sonunda sahih hadisten sonra zikrettiğini ortaya koymuştur. Bu nedenle Avvâme'nin bu tespiti 22 hadis üzerinden değil Sahih'in metne yönelik bütün illetli hadisleri üzerinden yapılarak bu tespite varılması gerektiği kanaati belirtilmiştir.³⁰

1.3. “Müslim, Senede Yönelik İletli Hadisleri Daima Babın Sonunda; Metne Yönelik İletli Hadisleri Hem Babın Başında Hem de Sonunda Zikretmektedir” Görüşü

Müslim'in eserinde illetli hadislere yer verme biçimine dair bir diğer çalışma ise, Müslim'in senedinde illet bulunan hadisleri daima babın sonunda zikrettiği yönündeki görüştür. Bu görüş, Ürdünlü araştırmacı Huzeyfe Şerîf el-Hatîb tarafından ileri sürülmüştür.

Hatîb Müslim'in illete yönelik rivayet değerlendirmelerinin ancak tatbikî bir inceleme ile anlaşılabilceğinin altını çizmektedir. Bu nedenle o, çalışmasında Müslim'in Sahih'indeki illet hususunu uygulamalı olarak ele aldığını ifade etmektedir. Bu kapsamda Hatîb, Müslim'in senedin illetli olmasına yönelik hadislere eserinde yer verme hususunda tek bir yöntem izlediğini tespit ettiğini belirtmiştir. Onun tespitine göre Müslim, sahih senedli rivayetleri babın ilk sıralarında rivayet etmiş; senedi illetli olan rivayeti de sahih isnadlı rivayetlerin akabinde zikrederek hadisin senedinin illetli olduğuna işarette bulunmuştur. Hatîb çalışmasında incelediği senedi illetli olan rivayetlerin tamamında Müslim'in bu yöntemi eserinde tatbik ettiğini ifade etmiştir. Öte yandan Hatîb'e göre Müslim, metni illetli olan rivayetlerde aynı kuralı tatbik etmemiş, bazen metni illetli rivayeti sahih rivayetin önüne almış bazen de metni illetli olan rivayeti sahih hadislerin ardından rivayet etmiştir.³¹

Hatîb, çalışmasında Müslim'in *Sahih* adlı eserinin mukaddimesinde rivayetleri râvilerin cerh ve ta'dil derecelerine göre düzenleyeceğini ifade ettiğini belirtmiştir. Bu durumun en sahih rivayetlerin daha zayıf olanların önüne konacağı anlamına geldiğini açıklamıştır. Ancak Hatîb, bu sıralamanın *Sahih Müslim*'in tüm bölümlerinde sabit bir kural olmadığını çalışmasında vurgulamıştır.³²

Hatîb'in çalışmasına göre Müslim hadislerdeki illetleri açıklarken iki temel yaklaşım

²⁹ Avvâme, *Min menheci'l-İmam Müslim*, 25-62.

³⁰ Huzeyfe Şerif el-Hatib, *Menhecu'l-İmam Müslim fi't-ta'lili fi'l-Cami'i's-Sahih* (Amman: Camiatu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2010), 48.

³¹ el-Hatib, *Menhecu'l-İmam Müslim fi't-ta'lili fi'l-Cami'i's-Sahih*, 45,48.

³² el-Hatib, *Menhecu'l-İmam Müslim fi't-ta'lili fi'l-Cami'i's-Sahih*, 45,48.

benimsemiştir. Bunlar açıkça ifade etme (tasrih) ve ima ile işaret etmedir. Hatîb, Müslim'in temel amacının sahih hadisleri bir araya getirip düzenlemek olduğunu, bu nedenle illetleri her zaman açıkça ifade etme yolunu tercih etmediğini belirtmiştir. Çoğu zaman rivayetlerdeki gizli kusurlara doğrudan değil dolaylı bir şekilde ima yoluyla işaret etmiştir. Ancak Hatîb değerlendirmelerinde Müslim'in bazı durumlarda illeti açıkça belirtmeyi gerekli gördüğünü ve bu gibi durumlarda açıklayıcı ifadeler kullandığını ifade etmiştir. Hatîb incelediği 36 rivayetten yalnızca 6'sında Müslim'in illeti açıkça ifade ettiğini tespit etmiştir. Bu açık ifadeler, hadisteki ravilerin yaptığı hataları, metne yapılan eklemeleri veya çıkarmaları açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Örneğin Müslim'in bir ravinin yanlış isim kullandığını ya da bir rivayete sonradan eklemeler yapıldığını belirterek okuyucuyu bilgilendirdiğini aktaran Hatîb, bu yöntemin rivayetlerin sıhhatini koruma ve okuyucuya güvenilir hadis bilgisi sunma amacı taşıdığını ifade etmektedir. Hatîb, Müslim'in bu yaklaşımlarının hadislerdeki gizli kusurları tespit etme ve değerlendirme konusunda son derece dikkatli bir yöntem izlediğini vurgulamıştır.³³

Sonuç olarak Hatîb, Müslim'in senedi illetli olan rivayetleri daima sahih hadislerin ardından babın sonunda; metni illetli olan rivayetleri ise bazen sahih hadislerin ardından bazen de sahih hadislerden önce zikrettiği tespitlerine ulaşmıştır.

2. “Sahih’e İlet İtibariyle Yöneltilen Her Tenkit Müslim Nezinde İlet Değildir” Görüşü

Ürdünlü araştırmacı Rama Nebil Ebû Tarbûş, doktora çalışmasında Müslim'in Sahih'te üzerinde ihtilaf bulunan her rivayeti daima illeti işaret veya beyan maksadıyla tahrir etmediğini ifade etmektedir. Bunun aksine, onun bazı ihtilaflı rivayetleri taz'îf amaçlı değil tashih amaçlı eserine dahil ettiğini savunmaktadır. Ebû Tarbûş, Müslim'in bu kısım rivayetleri illetli olarak görmediğini, aksine onları tashih ettiğini belirtmektedir. Ebû Tarbuş'a göre, genel bir kaide olarak İmam Müslim'in metodolojisi, en sahih ve sağlam rivayetleri ön plana çıkarmak üzerine kurulu olup daha sonraki rivayetlerin daima zayıf olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Bundan hareketle Ebû Tarbuş, Müslim'in bazı illetli hadislere eserinde yer vermek suretiyle tenkite maruz kalmasını haklı bulmamaktadır. Ebû Tarbuş, Dârekutnî ile Müslim arasında yöntem farklılığı olduğunu belirterek, Müslim'in tashih ettiği bir rivayeti Dârekutnî'nin tenkit ettiğini ifade etmektedir.³⁴

Ebû Tarbuş'un çalışmasında Müslim'in Sahih'inde kullandığı rivayetlerin değerlendirmesinde “arz yöntemi” temel alınarak daha derin bir anlayışa ulaşılmaya çalışıldığı vurgulanmaktadır. Ebû Tarbuş, bazı araştırmacıların Müslim'in rivayetlerdeki farklılıkları illet belirtmek amacıyla getirdiği varsayımını sorgulamakta ve daima bu yaklaşımın benimsenmesini bir hata olarak değerlendirmektedir. Ona göre münekkit

³³ el-Hatib, *Menhecu'l-İmam Müslim fi't-ta'li fi'l-Cami'i's-Sahih*, 51.

³⁴ Rama Nebil Ebû Tarbuş, *Tashihu Evcuhi'r-Rivayeti'l-Muhtelifeti İnde'l-İmam Müslim fi Kitabihî's-Sahih “Dirasetün Nakdiyyetün”* (Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 4.

alimlerin rivayetler üzerindeki hükümleri yerine Müslim'in rivayetleri ele alış biçiminin öncelenmesi gerekmektedir.³⁵

Ebû Tarbuş, rivayetin bir tarikinin âlimler tarafından hatalı bulunmasının veya diğer bir rivayete tercih edilmesinin Müslim'in söz konusu rivayet tarikinin illetli olduğunu göstermek amacıyla Sahih'inde zikredebileceğini belirtmektedir. Ancak o, Müslim'in Sahih'inde yer verdiği bu rivayetlerin illetli olup olmadığı konusunda âlimler arasında ihtilaf olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Ebû Tarbuş, Müslim'in bir rivayeti sahih veya zayıf kabul etmesinin onun ele alış yöntemi ve âlimler arasındaki ihtilaf dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu nedenle rivayetin sahihliği ya da illetli olup olmadığını değerlendirirken tek bir münekkidin görüşüne başvurmak yerine, Müslim'in metodolojisi üzerinden bir inceleme yapmanın gerekli olduğunu belirtmektedir.³⁶

Ebû Tarbuş, Müslim'in farklı rivayetleri zikretmesinin, onların illetli olduğuna işaret etmekten ziyade, sahihliklerini vurgulamak için yapıldığını belirtir. Ancak, Müslim'in bir rivayeti tercih etme veya ele alış şeklinin, onun metodolojisi üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, münekkit alimlerin görüşlerine dayanmanın yeterli olmadığını, Müslim'in rivayet metodunun dikkatlice analiz edilmesi gerektiğini savunur.³⁷

Sonuç olarak Ebû Tarbuş, Müslim'in Sahih'inde bulunan rivayetlerdeki farklılıkların her zaman bir kusura işaret etmeyebileceğini ve bir rivayetin illetli olarak değerlendirilmesi için çeşitli ölçütlerin göz önünde bulundurulması gerektiğini dile getirmektedir.

Ebû Tarbuş, "tashihi evcuhi'r-rivâyât" terimini kullandığı bu çalışmada Müslim'in Sahih'inde Dârekutnî'nin tenkit ettiği bazı rivayetlerin illetli olmadığı ve Müslim'in de onu illeti beyan maksadıyla eserine almadığını iddia etmektedir. Ona göre Müslim bazı ihtilaflı rivayetleri tashih amaçlı eserine almıştır. Araştırmacı çalışmada bu şekilde 31 rivayeti incelemiştir.³⁸

Onun ele aldığı tenkiterden birisi şu şekildedir:

Müslim, Salat 42-43, nolu hadiste şu hadisleri rivayet etmiştir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ الشَّهِيدِ، قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءَ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةٍ» قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «فَمَا أَعْلَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَانَهُ لَكُمْ، وَمَا أَحْقَاهُ أَحْقَانَهُ لَكُمْ»

Bu hadis, Müslim'in Ata aracılığıyla Ebû Hureyre'den rivayet ettiği bir hadistir ve bu konuda iki farklı tarikle rivayet mevcuttur. Bunlardan ilkinde Müslim, Müslim →

³⁵Ebû Tarbuş, *Tashihi Evcuhi'r-Rivayeti'l-Muhtelifeti İnde'l-İmam Müslim fi Kitabihî's-Sahih "Dirasetün Nakdiyyetün"*, 4,6.

³⁶Ebû Tarbuş, *Tashihi Evcuhi'r-Rivayeti'l-Muhtelifeti İnde'l-İmam Müslim fi Kitabihî's-Sahih "Dirasetün Nakdiyyetün"*, 22.

³⁷Ebû Tarbuş, *Tashihi Evcuhi'r-Rivayeti'l-Muhtelifeti İnde'l-İmam Müslim fi Kitabihî's-Sahih "Dirasetün Nakdiyyetün"*, 6, 23.

³⁸Ebû Tarbuş, *Tashihi Evcuhi'r-Rivayeti'l-Muhtelifeti İnde'l-İmam Müslim fi Kitabihî's-Sahih "Dirasetün Nakdiyyetün"*, 68-206.

Muhammed b. Abdullah b. Numeyr → Ebû Usâme → Habîb b. eş-Şehîd → Atâ → Ebû Hüreyre → Nebi şeklinde merfû' olarak rivayet etmiştir. Rivayet şu şekildedir: “Her namazda kıraat vardır.” buyurmuştur. (Ebû Hüreyre): Resulullah'ın (s.a) açıkça okuyup bize işittirdiği namazları biz de size işittiriyoruz”, demiştir.³⁹

Bu merfu rivayetin ardından Müslim aynı rivayeti iki farklı mevkuf tarikle rivayet etmiştir. Bu tarikler, Müslim → Amr en-Nâkîd ve Züheyr b. Harb → İsmail b. İbrahim → İbn Cüreyc → Atâ → Ebû Hüreyre; - Müslim → Yahya b. Yahya → Yezîd ibn Zürey' → Habîb el-Muallim → Atâ → Ebû Hüreyre, şeklindedir.⁴⁰

Darekutnî Müslim'in bu tahriri hakkında şunları ifade etmiştir: Hadisin ilk kısmını sadece Ebû Usame ref' etmiştir. Yahyâ el-Kattân, Saîd b. Ebû Arube, Ebû Ubeyde el-Haddâd ve diğerleri Ebû Usame'ye muhalefret ederek Habîb b. eş-Şehîd → Atâ tarikiyle Ebû Hüreyre'nin şöyle dediğini rivâyet etmişlerdir: Her namazda kıraat vardır. Rasulullah'ın (s.a.) açıkça okuyup bize işittirdiği namazları biz de size işittiriyoruz. Bu şekilde onlar hadisin ilk kısmını Ebû Hüreyre'nin sözü olarak rivayet etmişlerdir ve bu doğru olmalıdır. Katâde, Eyyûb, Habîb el-Muallim ve İbn Cüreyc de (Atâ'dan) bu şekilde rivâyet etmişlerdir.⁴¹ Görüldüğü üzere Dârekutnî Müslim'in merfu olan tahririni hatalı bulmakta ve rivayetin aslının Ebû Hüreyre'nin sözü olarak mevkuf nakledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Ebû Tarbuş, yaptığı çalışmada Müslim'in rivayetin her iki vechini de tashih ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre, Müslim hadisi hem merfû' hem de mevkuf tarikle rivayet etmiştir ve bu iki rivayet de sahihtir. Ebû Tarbuş, tenkide konu olan Ebû Usame'nin rivayetini destekleyen başka rivayetlerin de bulunduğunu belirtmektedir. Ebû Tarbuş, Müslim'in Ebû Usame'nin merfû' olan rivayetini öne alıp ardından mevkuf tarikleri getirmesinin sebebi olarak Müslim'in en sağlam rivayeti öne aldığını ifade etmektedir. Ona göre, Müslim'in Ebû Usame'nin rivayetini seçmesi ve mevkuf rivayetin önüne alması Müslim'in bu rivayeti de tashih ettiğinin işaretidir. Ebû Tarbuş, Müslim'in mevkuf rivayetleri ise ravi farklılıklarını belirtmek amacıyla getirdiğini, ancak bunları bir kusur olarak görmediğini söylemektedir. Bu kapsamda Ebû Tarbuş, hadisin hem merfû' hem de mevkuf olarak en güçlü senetlerle rivayet edildiğini ifade etmektedir.⁴²

Ebû Tarbuş'un Müslim'in illetli hadislerle ilişkin yöntemi üzerine geliştirdiği tez mevcut çalışmalardan farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Ancak bu yöntemin Müslim'e olduğunu ispatlayacak verilerin daha güçlü argümanlarla desteklenmesi gerekmektedir. Çalışmasında tezini desteklemek için başvurduğu rivayetlerin büyük bir kısmında Müslim'in ihtilafli rivayetleri bizzat tashih ettiğine dair açık bir işaret veya ima bulunmamaktadır. Buna karşılık zikredilen örnekte de görüldüğü üzere Müslim'in tahrir ettiği hadislerin illetli olduğuna dair münekkit muhaddislerden gelen güçlü delillere dayalı

³⁹ Müslim, *es-Sahih*, Salât, 42.

⁴⁰ Müslim, *es-Sahih*, Salât, 43-44.

⁴¹ Dârekutni, *et-Tettebbu'*, 142-143, no:20.

⁴² Ebû Tarbuş, *Tashihu Evcuhi'r-Rivayeti'l-Muhtelifeti İnde'l-İmam Müslim fi Kitabihi's-Sahih "Dirasetün Nakdiyyetün"*, 71-75.

eleştiriler bulunmaktadır. Dolayısıyla araştırmacının bu özgün fikrini daha fazla ilave karinelerle güçlendirmesi gerektiği görülmektedir.

3. “Müslim’in Sahih’inde illetli Hadisler Yoktur” Görüşü

Müslim’in Sahih’inde illetli hadisin var olduğu hususu her ne kadar sebepleri noktasında ihtilaflar olsa da erken dönemden günümüze kadar kabul edilegelmiştir. Son yüzyılda Suud’da Rebî Hâdi el-Medhalî tarafından ortaya atılan bir iddiaya göre Sahih’te bilinen manada bir illet asla vaki olmamıştır.⁴³ Medhalî, eserin adının el-Camiu’s-Sahih olduğunu ve bununla sahih hadislerin derlendiğini gösterdiğini ve Müslim’in eserine aldığı hadislerin sahih ve ittifakla kabul gören (mucma’ aleyh) hadisler olduğunu ifade eder. Ayrıca Müslim’in eserini hadis konusunda titizliğiyle bilinen Ebû Zür’a’ya sunduğunu ve onun illetli olduğunu belirttiği hadisleri esere dahil etmediğini belirten Medhalî, eğer eserde illetli hadisler yer alsaydı Müslim’in çağdaşları tarafından ciddi tenkitlere maruz kalmış olacağını vurgular. Ancak Medhalî, Müslim’in bu tür bir eleştiriyile karşılaşmadığını, eserinin ümmet tarafından büyük bir kabule mazhar olduğunu ve Sahih’in sahih hadis kitapları arasında Buharî’nin Sahih’i ile birlikte en yüksek mertebede olduğunu söyler. Müslim’in hadisleri seçerken büyük bir titizlik gösterdiğini, hiçbir şekilde bundan taviz vermediğini ve bu hassasiyetin eserin güvenilirliğinin temelini oluşturduğunu belirten Medhalî, eğer iddia edildiği gibi Sahih’te illetli hadisler olsaydı Sahih’in kesinlikle bugünkü konumunda olmayacağını ifade eder.⁴⁴

Öte yandan Medhalî, Müslim’in Sahih’in mukaddimesinde yeri geldikçe Sahih’te illetli hadisleri eserine zikredeceğini ve bunların şerh ve izahını yapacağı, şeklindeki ibaresinde geçen illeti de herkesten farklı bir mana ile tevil etmiştir. Ona göre Müslim’in mukaddimedede kastettiği illetin hadisin sıhhatine zarar vermeyen hafif kusurlar olduğunu ifade etmektedir. O bu hususu eserlerinde şu şekilde izah etmektedir:

“Mukaddimedeki bu izah, İmam Müslim’in hadislerdeki küçük kusurların izahına dair yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada kastedilen illetler, hadislerin anlamına ya da sıhhatine zarar vermeyen sadece ifadelerdeki küçük farklılıklar, metinlerde yer alan bazı kelime ziyade veya çıkarmaları gibi ciddi olmayan hususlardır. Müslim, bu tür kusurları titizlikle açıklayacağına dair verdiği sözü, eserinde tam anlamıyla yerine getirmiştir.”⁴⁵

⁴³ Aslında Medhalî’de başta diğerleri gibi Sahih’te illetli hadislerin var olduğunu kabul ve bunu açıkça ifade edenler arasındaydı. Onun yüksek lisans çalışması olan “Beyne’l-İmameyn” adlı eserinde bu durumu açıkça beyan etmektedir. (Bkz. el-Medhalî, Beyne’l-İmameyn Müslim ve’l-Dârekutnî, 32,43,48,72.) Fakat bu çalışmasının neşri akabinde Hamza el-Melbârî ile bu konuda başlayan tartışmaları neticesinde bu fikrinden tamamen döndüğünü ve Sahih’te hiçbir şekilde bildiğimiz manada illet olmadığını açıkça beyan etmiştir. (Bkz. Medhalî, Menhecü’l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî’s-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu, 85.)

⁴⁴ Rabi’ b. Hâdi Umeyr el-Medhalî, *er-Reddü’l-müfhim ala men i’teda ala sahihi’l-imam Müslim*, ts., 17-18.

⁴⁵ Medhalî, *Menhecü’l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî’s-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu*, 72-73.

Böylece Medhalî, Müslim'in hadislerin metin veya senedlerinde karşılaşılan önemsiz farkları belirtmekle kalmayıp bu farklılıkların hadisin sıhhatine etki etmediğini de ispat ettiğini söyler.⁴⁶

Medhalî, Müslim'in mütâbaat hadislerinde illetli rivayetlere yer verdiği iddiasını kesin bir dille reddeder ve mütâbaat kısmına dahil ettiği hadislerin sahih olduğunu savunur. Ona göre Müslim, bu hadisleri illeti beyan etmek için değil, sıhhatini pekiştirmek amacıyla eserine almıştır. Müslim'in farklı ravilerden gelen rivayet tarihlerini kullanarak aynı hadisi desteklemesinin sıhhat artırma amacı taşıdığını vurgulayan Medhalî, mütâbaat hadislerinin illeti açıklamak için alınmış olmasının eserin yapısına ve Müslim'in titiz metodolojisine aykırı olacağını belirtir. Hadis ilmi geleneğinde mütâbaatın, bir hadisin sıhhatini artıran önemli bir yöntem olduğunu ve Müslim'in de bu yöntemi hadisin doğruluğunu pekiştirmek için kullandığını ifade eder.⁴⁷

Son olarak, Medhalî, Müslim'in Sahih'inde belirli bir düzen gözetmediği ve illetli hadisleri bazen babların sonunda zikrettiği iddiasını kesin bir şekilde reddeder. Medhalî, Müslim'in hadisleri sıralarken belirli bir sistem takip etmediğini ve esnek bir yöntem benimsediğini belirtir. Medhalî'ye göre, Müslim ravileri iki tabakaya ayırsa da bu sınıflandırmaya bağlı kalmayarak hadisleri tabakalara göre sıralama zorunluluğu hissetmemiştir. Medhalî, Müslim'in bazen birinci tabakadan gelen senetleri öne alırken bazen ikinci tabakadan gelenleri babın ilk sıralarına yerleştirdiğini ifade eder. Bununla birlikte Müslim bazı bölümlerde yalnızca birinci tabakadan hadisleri seçtiğini, ancak birinci tabakadan hadis bulunmadığında sika olmak şartıyla ikinci tabakadan olanları eklediğini belirtir. Medhalî, Müslim'in Sahih'teki amacının hadisleri bir metot çerçevesinde sıralamak değil, hadisin sıhhatini ispatlamak olduğunu vurgular. Medhalî, Müslim'in amacının hadislerin sahihliğini ispatlamak olduğunu ve sıralamanın sıhhatine etki etmediğini ifade eder.⁴⁸

Medhalî izahı zor gözükken bazı tenkitlerin illet olmadığını bilakis Müslim'in söz konusu hadisleri tashih ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bazı tenkiterde Müslim ile münekkit arasında yöntem farklılığı olduğundan Müslim'in kendi yöntemi ile hadisi tashih ettiğini anlamamıştır.⁴⁹

Medhalî'nin Müslim'in Sahih'inde illet mefhumuna yönelik bu iddiaları vakıada teyit yönünden birçok zorluklarla karşı karşıyadır. Öncelikle Müslim'in eserinin el-Câmius'sahih olması onun eserine baştan sona sahih hadisleri ele alacağı anlamına gelmez. Zira Müslim'in çağdaşı olan Buharî ve Tirmizî'nin eserlerinde de illetli hadislerin belli gayeler çerçevesinde yer aldığı görülmektedir.⁵⁰ Müslim'in eserinin mukaddimesinde illetli hadise yer vereceğini belirtmesine rağmen bu illetli hadiste gizli açık her türlü kusur gibi genel manasından çıkarıp sadece hafif kusura hamletmek anlayışının izahı zor gözükmektedir. Müslim döneminin önde gelen ilimlerinin kullanımlarına bakıldığında illetli hadisteki

⁴⁶ Medhalî, *Menhecü'l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî's-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu*, 73.

⁴⁷ el-Medhalî, *er-Reddü'l-müfhim ala men i'teda ala sahih'l-imam Müslim*, 27.

⁴⁸ Medhalî, *Menhecü'l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî's-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu*, 50.

⁴⁹ Medhalî, *Menhecü'l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî's-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu*, 50.

⁵⁰ el-Melibârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim*, 23.

her türlü kusura hasrettikleri görülür. Müslim'in bu alimlerin kullarımlarından ayrı olarak illeti sadece hafif kusur olarak kullandığını ispatlamak için Müslim'den açık bir delil getirmesi gerekir ki böyle bir izah yoktur. Müslim'in eserine çağdaşları tarafından hiçbir itiraz yöneltilmemiş olması onun eserinin tam nüsha halinde bütün çağdaşları tarafından tamamının elde edilip edilmediği bilinmemektedir. Ancak sonraki dönemlerde Müslim'in eseri tam nüsha halinde elde edildiğinde Dârekutnî'nin tenkidi ortadadır. Medhalî, yüksek lisans çalışmasında Dârekutnî'nin tenkitlerini tek tek tahlil edip birçok yerde Dârekutnî'nin tenkidini yerinde bulup sonunda Müslim'in hadisi illeti beyan için mütâbaat kısmında zikrettiğini ifade edip sonraki yıllarda Sahih'te var olan illeti bir takım zorlama argümanlarla savunması Melîbârî ile inatlaşma neticesinde vardığı bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada Müslim'in Sahih'inde illetli hadislerin varlığı ve Müslim'in bu hadisleri nasıl ele aldığı konusu modern çalışmalar ışığında kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Bu konudaki çağdaş dönem çalışmaların tamamına yakını Arap dünyasından neş'et etmiştir. Bu çalışmalarda Sahih'te illetli hadislerin var olup olmadığı ve illetli rivayet varsa bu hadislerin Sahih'te nasıl yer bulduğu hususuna yönelik farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur.

Medhalî, Sahih-i Müslim'de yer alan hadislerin sahihliğine yönelik eleştirileri reddederek eserde illetli hadislerin bulunmadığını savunmuştur. Buna karşın, Melîbârî, Avvâme ve diğer araştırmacılar, illetli hadislerin Müslim tarafından bilinçli bir yöntemle Sahih'e dâhil edildiğini kabul etmişlerdir. Melîbârî, Müslim'in hadisleri belirli bir sistem dâhilinde eserine yerleştirdiğini ve önce en sahih rivayetleri, ardından sıhhat derecesi daha düşük olanları zikrettiğini ifade etmiştir. Melîbârî'ye göre Müslim, Sahih'in mukaddimesinde vaat ettiği üzere eserinde illete yer vermiş ancak bu yer verme zorunlu olmayıp gerekli gördüğü durumlarda olmuştur. Ayrıca Melîbârî'ye göre Müslim çoğunlukla illeti babın sonunda sunmuştur. Avvâme ise Müslim'in metne dair illeti sahih rivayetten önce; senede dair illeti ise her zaman sahih hadisten sonra naklettiğini belirtmektedir. Bu konuda farklı bir görüş ortaya koyan Râma Nebîl Ebû Tarbûs ise Sahih'te illetli gibi görünen her rivayetin aslında gerçekten illetli olmadığını savunur. Ona göre Müslim, illetli gibi algılanan bazı rivayetleri eserine dâhil ederek onların aslında illetli olmadığını ve sahih olduklarını vurgulamak istemiştir. Bu iddialara karşılık Medhalî, Müslim'in Sahih'ine dair ortaya konulan bu yöntemleri eleştirerek Müslim'in esere dâhil ettiği hadislerin büyük bir titizlikle seçildiğini ve eserdeki kusurların hadislerin sahihliğine zarar vermediğini belirtmiştir. Medhalî'ye göre Sahih-i Müslim'deki rivayetlerin ümmet tarafından kabul görmesi, Müslim'in hadis ilmindeki titizliğini teyit etmektedir.

Sunulan bu yöntemler arasında, Melîbârî'nin görüşü daha kabul edilebilir görünmektedir. Zira Sahih'e yönelik illet itibariyle yapılan tenkitler incelendiğinde illetli

rivayetlerin çoğunlukla babın sonunda, sahih hadislerin ardından zikredildiği görülmektedir.

Kaynakça | References

- Avvâme, Muhammed. *Min menheci'l-İmam Müslim fi ardi'l-hadisi'l-muallel fi Sahihihî*. Cidde: Daru'l-Minhac, 2017.
- Dârekutni, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'*. thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vadiî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Dühni, Âşur. *Menhecü'l-İmami Müslim bin el-Haccac fi Zikri'l-Ahbar'il-Muallele min Hilali Kitabihî el-Müsnedi's-Sahih*. Cezayir: Akidü'l-Hacc Lahdar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ebu Tarbuş, Rama Nebil. *Tashihi Evcuhi'r-Rivayeti'l-Muhtelifeti İnde'l-İmam Müslim fi Kitabihî's-Sahih "Dirasetün Nakdiyyetün"*. Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Hatib, Huzeyfe Şerif el-. *Menheci'l-İmam Müslim fi't-ta'lili fi'l-Cami'i's-Sahih*. Amman: Camiatu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2010.
- Medhalî, Rabi' b. Hâdî Umeyr el-. *Bejne'l-İmameyn Müslim ve'd-Dârekutni*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Medhalî, Rabi' b. Hâdî Umeyr el-. *er-Reddü'l-müfhim ala men i'teda ala sahihi'l-imam Müslim*, ts.
- Medhalî, Rebi'i b. Hadi el-Medhalî. *et-Tenkîl bimâ fi Tavdîhi'l-Melîbârî mine'l-Ebâtîl*, ts.
- Medhalî, Rebi'i b. Hadi el-Medhalî. *Menhecü'l-İmam Müslim fi Tertibi Kitabihî's-Sahih ve Dahdi Şübühatin Havlehu*, 1408.
- Melîbârî, Hamza Abdullah el-. *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim fi tertibi ehâdîsi Müsnedihî's-Sahih*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418.
- Melîbârî, Hamza Abdullah el-. *Mâ Hâkezâ Tûredu ya Sa'du el-İbil (Hivarun İlmiyyun ma'a ed-Duktâr Rebi' Havle Menheci'l-Muhaddisîn en-Nukkâd el-Kudâmâ fi Nakdi'l-Ehadîs-Sahih-i Müslim Unmûzecen)*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2004.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahihu'l-muhtasar bi Nakli'l-adli ani'l-adli ila Rasulillahi Sallahu Aleyhi vesellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Tavâlîbe, Muhammed Abdurrahman. *el-İmam Müslim ve menhecuhu fi Sahihihî*. Amman: Dâru Ammar, 1421.

İslâm Hukuk Düşüncesinde Örfün Yeri, İşlevi ve Güncel Fikhî Meselelere Etkisi

Taha Yılmaz | ORCID: 0000-0001-9503-3937

Dr. Öğr. Üyesi | tahayilmaz@ardahan.edu.tr

Ardahan Üniversitesi | ROR ID: 042ejbk14

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD | Ardahan, Türkiye

Öz

Hukuk, toplumda adaleti temin ve tesis etmek için toplumsal hassasiyetleri de gözönünde bulundurarak birçok ilke belirlemiştir. Toplumda hukukun işlevsel ve uygulanabilir hale dönüştürülmesi de bu hassasiyetlere bağlıdır. İslâm hukuku da kurallarını oluştururken tedvin ve inşa sürecinde Müslümanların iyi gördüğü, benimseyip alışkanlık haline getirdiği teamülleri gâî bir perspektifle önemsemiştir. Yazılı hukuk kuralları yanında akl-ı selim tarafından kabul gören ve naslarla çelişmeyen örf ve adetleri adeta yaşayan hukuk olarak kabul etmiş, hükümlerin kaynağı olarak usûl-i fikhın dayandığı fer'î deliller skalası içinde örf ve adetler hukuktaki yerlerine konumlandırıldıktan sonra şayet toplumda teâmül haline gelmiş iseler amel-i icma'a şeklinde bir tezahürle nassın bulunmadığı ya da nas bulunsa bile zarûret, umûmü'l-belvâ, kolaylık ve meşakkati giderme gibi prensiplerle azimetin yanında ruhsatlara da bazen müracaat edilir olgusuyla kendisine kimi hükümler dayandırılmıştır. İslâm hukukçuları tarafından fikhî usûlü çerçevesinde hangi örf ve adetlerin kabul edileceği ve hangi şartlarla İslâm hukuku düşüncesinde örf ve adetlerin kabul edileceği belirlenmiştir. Nitekim günümüzde birçok yeni fikhî mesele Müslümanların hayatlarında inkâr edilmez bir olgu olarak mevcudiyetini devam ettirmekte ve bu gerçeklik de örf temelli etkiyi yeniden değerlendirme ihtiyacını ortaya koymaktadır. İslâm hukuk düşüncesinde örfün yeri, işlevi ve güncel fikhî meselelere etkisini irdelemeyi hedefleyen bu çalışma tarihi döküman ve metin analizi yöntemiyle ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Delil, Kaynak, Örf, Güncel

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Taha. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Örfün Yeri, İşlevi ve Güncel Fıkhî Meselelere Etkisi”. *Akademik-Uş* 15-16 (Kasım 2024), 139-166.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1566358>

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 13.10.2024 |
| Kabul Tarihi | 25.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

The Place and Function of Custom in Islamic Legal Thought and Its Effect on Current Fiqh Issues

Taha YILMAZ | ORCID: 0000-0001-9503-3937

Asst. Prof. Dr. | tahayilmaz@ardahan.edu.tr

Ardahan University | ROR ID: 042ejbk14

Faculty of Theology, Department of Islamic Law | Ardahan, Türkiye

Abstract

Law has determined many principles to ensure and establish justice in society taking into account social sensitivities. Transforming the law into a functional and applicable state in society also depends on these sensitivities. While creating its rules, Islamic law has given importance, from a final perspective to the practices that Muslims deemed good, adopted, and made a habit of during the codification and construction process. In addition to the written legal rules, he accepted the customs and traditions that are accepted by common sense and do not conflict with the Islamic texts as living law, and includes customs as the source of the provisions in the scale of secondary evidence on which the *usul al-fiqh* is based. After customs and traditions are positioned in their place in law, if they have become a tradition in the society, licenses are sometimes applied in addition to perseverance with principles such as necessity, universality, convenience, and eliminating difficulty, with a manifestation in the form of *practice-i ijma* where there is no text or even if there is a text. Some provisions were based on it due to its fact. It has been determined by Islamic jurists which customs and traditions will be accepted within the framework of the *fiqh* procedure and under what conditions customs will be included in the thought of Islamic law. Today, many new *fiqh* issues continue to exist as an undeniable phenomenon in the lives of Muslims, and this reality reveals the need to re-evaluate the influence based on custom. This study, which aims to examine the place and function of custom in Islamic legal thought and its impact on current *fiqh* issues, was put forward by historical document and text analysis method.

Keywords

Islamic Law, Evidence, Source, Customs, Current

Citation

Yılmaz, Taha. “The Place and Function of Custom in Islamic Legal Thought and Its Effect on Current Fiqh Issues”. *Akademik-Us* 15-16 (November 2024), 139-166.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1566358>

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 13.10.2024 |
| Date of Acceptance | 25.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

İslâm hukuk metodolojisinin sahasının, konularının ve kaynaklarının, sistematik bir yapıya kavuşma sürecinin hicrî ikinci yüzyıldan itibaren başladığı İslâm tarihi kaynaklarında yer almaktadır.¹ Ancak diğer ilimlerde olduğu gibi İslâm hukuku biliminin kavramları ve kurumları da basit ve sadelikten mükemmel ve kompleks yapıya doğru bir gelişim süreci geçirmiştir.² İslâm hukukunu anlamak için bu bilimin yapısını ve onun kavramlarının geçirdiği tarihi süreci bilmek büyük önem arz etmektedir.³ İslâm hukuku Hz. Peygamber döneminden hicrî ikinci yüzyıla kadar oluşum ve gelişim geçirerek sonraki dönemlere aktarılmıştır.⁴ Fıkıh, rey, nass, nesih, icma, sünnet, kıyas gibi İslâm hukuku ile ilgili temel kavramlar ile bu kavramlar çerçevesinde fer'î deliller olarak sayılan istihsan, maslahat, istishâb, sedd-i zerâi ve örf gibi kavramlar her ne kadar ıstılahi süreçlerini tamamlamasalar da ilk dönem Müslümanları tarafından nasıl anlaşıldığı ve ne şekilde uygulandığı örnek olması açısından önemlidir.⁵ Yine bu kavramların sonraki dönemlerde geçirdikleri aşamalar ve değişimler noktasında bilimsel çerçevede yeni çalışmalara da ihtiyaç duyulmaktadır.⁶ Bu çerçevede ilimler mevzui ve tarihi olarak ele alınıp okumaları yapılmaktadır. Her iki okuma şeklinde de takip edilen yöntem, metot ve usûl önem arz etmektedir. İslâm dininde de ilim daha çok gücü değil de hikmeti temsil etmektedir.⁷ Bu yüzden ilim elde etmenin şartlarından biri meşru bir gayeyi hedeflemektir. Kur'ân'ın ilk inen ayetleri de okunacak şeyin ne olduğunu değil de nasıl bir okuma yapılması gerektiğini öncelmiştir. Bu bakımdan fıkıh ve usûl-i fikh ilimlerinin temellendirilmeleri ve bu temelden hareketle İslâm toplumuna yön vermeleri ve aksiyonel bir tarzda hem teorikte hem de pratikte toplumu biçimlendirmeleri bir bilinç halinde devam etmektedir.⁸ Hadisçiler bu perspektifle hadislerin doğru bir şekilde tedvin ve aktarımı için birçok rihle-i tedris gerçekleştirmiştir. Aynı şekilde fakihler de sözün doğru anlaşılıp doğru ve isabetli bir şekilde hükümlere delil olabilmesi için birçok kıstas ve esas ortaya koymuştur.⁹

Kadim ve cedid olgusu, ilimlerde sağlam bir düşünce yapısı ortaya çıkarma çabasında olanlar için mühimdir. Bu bağlamda İslâm hukuk nazariyesi usûl ve fûrû olarak temellenmiştir. Usûlü'l-fikh, şer'î hümleri, şer'î delilleri ve buna bağlı kuralları ele alıp

¹ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 15.

² Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 101-102.

³ Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku* (Ankara: Örnek Matbaası, 1955), 156, 168.

⁴ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 57, 66.

⁵ Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 99-101; Abdulkerim Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh* (Amman: Müessesetür'r-Risâle Mektebetü'l-Beşâir, 1990), 252-259; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 375; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 60-63.

⁶ Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 13-15.

⁷ Faruk Beşer, *Herkes İçin Kolay Usûlü Fıkıh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 9-19.

⁸ Subhi Recep Mehmesâni, *İslâm Hukuk Felsefesi (Felsefetü't-teşri' fi'l-İslâm)*, Çev. Yaşar Çolak vd. (Ankara: Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı Yayınları, 2013), 24-25.

⁹ Zeki Koçak, *Usûl-i Fıkıhın Dayandığı İlimler* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 9-10.

inceleyen bir disiplindir.¹⁰ Bu çerçevede usûlün menşe ve kaynağı temelde kitap yani Kur'ân-ı Kerim'dir.¹¹ Hiyerarşik olarak kitaptan sonra sünnet gelmektedir. Bu yüzden Kur'an ve Sünnet müsbîh/hüküm koyan, icma ve kıyas ise müzhir/hükme götüren vasıta olarak değerlendirilmiştir. Diğer deliller ise fer'î delil olarak değerlendirilmiştir.¹² İstihsan bazen yöntem bazen müstakil bir delil sayılmış, örf ise istihsan gibi İslâm hukukunu donukluktan kurtaran bir gerçeklik olarak görülmüştür.¹³ İslâm hukukçuları, bu perspektifi ortaya koyarken delil, illet ve gerekçelerini de ortaya koymaya çalışmış, gâî olarak da ferd ve toplumun maslahatını da önemsemişlerdir.¹⁴ Bu yüzden hukuk hem muhterem hem de mukavvem olmuştur.¹⁵ Toplumda düzeni tesiste icracı fonksiyonu, saygınlığı ve üstünlüğü ile birlikte hakları tespit ve teslim etmede önemli bir perspektif ortaya koyarak, sözden ve sanallıktan öte amel ağırlıklı bir düzeni hedeflemiştir.¹⁶ İslâm dini de muamelatı dikkate alarak kitap ve sünnet çerçevesinde emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker prensibiyle emir ve nehiyleri bilen, itikadî düzgün, hukuka saygılı, adaleti temin ve dağıtımında hakkaniyetli, sosyal hayatta erdemli ve manevi değerlere önem veren ayrıca sosyal kabul görmüş İslâm dininin temel naslarıyla çelişmeyen örf ve adetlere saygılı bir toplum öngörmüştür.¹⁷

Kur'ân-ı Kerim'de bulunan "Örf ile emret, cahillerden yüz çevir."¹⁸ ayetinden hareketle âlimler örfü hukukî değer kabul etmiş ve bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örf, âdet, teamül, töre, gelenek ve görenek gibi kavramlar yakın anlamda kullanılmaktadır.¹⁹ Ayrıca örfün Kur'ân'da iki yerde²⁰, aynı kökten gelen marufun ise otuz dokuz yerde, genelde dinî emir yoluyla meşru ve iyi olduğu bilinen fiiller için kullanıldığı

¹⁰ "هي القواعد التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من الأدلة التفصيلية" Şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarabilmeye yarayan kuralların tamamına fikhî usûlü denir." Ebû'l- Sunâi Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed el-Esbehânî, *Beyânu'l-muhtasar şerhü muhtasar ibn Hâcib el-mebâdiu'l-usûliyyetü* (Beirut: Dâru'l-Medenî, 1986), 17-18.

¹¹ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, tahrir, Kasım b. Kutluboğa thk. Said Bektaş (Beirut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014), 94-95.

¹² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 94-95.

¹³ Abdülkerîm Zeydân, *İslam Hukukuna Giriş* çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017), 268-270.

¹⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Mekâdu's-Şer'ati'l-İslâmiyye* nşr. Muhammed et-Tâhir el-Mîsevî (Amman: Dâru'n-Nefâis 1421/2000), 3/200-205.

¹⁵ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kavâid-i Fikhiyye*, haz. Ferhat Koca vd. (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 256-257.

¹⁶ Sami Selçuk, *Demokrasiye Doğru* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 46-49.

¹⁷ "Ma'rûfu emretmeyen münkeri nehyetmeyen bizden değildir." bk. Tirmîzî, *Sünenü Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şirketu Matbaatu Mustafa, 1975), 4/322; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeire (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1996), 5/19. İbn Aşur, örfü çoğunluğun yararına uygun olduğunu deneyerek kitlelerin gönüllerinin âşına olduğu ve güzel gördüğü tecrübeler olarak değerlendirmektedir. Muhammed Tâhir bin Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi* çev. Vecdi Akyüz vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 116-117.

¹⁸ el-A'raf 7/199.

¹⁹ Zeydân, *İslam Hukukuna Giriş*, 275-278.

²⁰ el-A'raf 7/199; el-Mürselat 71/1.

görülmektedir.²¹ Maruf toplum ve akl-ı selim olanlar tarafından güzel görülen, ihtiyaç anında bir fonksiyon icra eden şeydir. Bu bakımdan İnsanlığın ilk insan, ilk peygamberden türemesi ve diğer peygamberlerin de İslâm kemâle erinceye kadar insanlığa tebliğ ve tebyin ile görevli olmaları ve gerçekte toplumlarda iyi ve güzel olanın bu temele dayanması garip görülmemesi gereken bir düşünce biçimidir.²² Hz. Peygamber ile din kemâle ermiştir.²³ Hz. Peygamber de bu düşünceden hareketle, Müslümanların iyi gördüğünün Allah katında da iyi, Müslümanların kötü gördüğünün Allah katında da kötü olduğunu²⁴ ifade ederek bu düşünceyi temellendirmektedir. Bu da örf için delil olduğu gibi “İnsanların muamelesi ile kıyas/genel kural terk edilir çünkü teamül icma gibidir.”²⁵ kuralının, örfü Hanefi mezhebi için sükût-i icma konumuna getirdiği kanaatini uyandırmıştır.²⁶

Örf, insanların eskiden beri yapageldikleri işler, ameller ve duyulduğunda akla başka anlam getirmeyen sözlerdir.²⁷ Ameli ve fiili olarak ikiye ayrıldığı gibi ayrıca genel ve özel olarak da ikiye ayrılır. Örf kabul şartları açısından da fasit ve sahih olmak üzere ikiye ayrılır. Nassa muhalif olan, insanlarca malum olmayan, haramı helal sayan örf her ne kadar toplumda cari ise de kabul görmemiştir.²⁸ Ancak naslarla çelişmeyen haramı helal kılmayan toplumda malum olan örf ise hukukta esas alınmıştır. “Eşyada asıl olan ibahadır”²⁹ ve “örf hakem yapılır.”³⁰ gibi kaideler örfü müminler için hukuki kaynak yapar.³¹ Günümüzde de örf, mer’i hukukun da kaynakları arasında sayılmaktadır. Çünkü örf halkın içinde yaşayan ve süreklilik kazanan bir strateji, insan ilişkilerinde uygulanan bir kural olması hasebiyle genellik kazanmıştır. Hukukî norm ve etik değerler bazında da örf sosyal bir vakıa unsuru

²¹ Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (Beyrut: D'aru'l-Marife, ts.), “urf”, md.; M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001), “urf”, md. Hadislerde “ma'ruf” kelimesi sıkça kullanılmaktadır. Bk. Wiesick, *el-Mu'cem*, “urf”, md.

²² Zeki Koçak, “Mehmet Şener'in Örf-Âdet ve Göreneğin Hukuki Değeri, Müzakere”, *Din ve Gelenek* (İstanbul: 2011), 260-269; Selçuk Coşkun, “Kemal Sarıdıkçı'nın Gelenek- Görenek, Örf-Âdet ve Töre'nin İslam Dinindeki Yeri ve Önemi”, *Müzakere, Din ve Gelenek* (İstanbul: 2011), 39-55.

²³ el- Maide 5/3.

²⁴ “مارأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن” “Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Aherûn (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ty.) 1/379.

²⁵ Burhânüddîn Mergînânî, *el-Hidaye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 3/4; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdillhamîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Tahrir, Abdurrezâk Gâlib el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/158.

²⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “el-Örf fi'l-fikhi'l-İslami”, *Dirasetün Fikhiyyetün ve Usûliyyetün* (İstanbul: İSAM,2019), 142-143; Kocak, *Müzakere*, 366.

²⁷ Ahmed Fehmî Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fi ra'yi'l-fukahâ* (Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1947), 18-19; Hallâf, *İlmu Usûlu'l-Fikh*, 97-98.

²⁸ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esaslar (Usûlü'l-Fikh)* (Ankara: TDV Vakfı Yayınları, 1996), 195-200.

²⁹ en-Nisa 4/24; el-En'am 6/120.

³⁰ Şemsüleimme es-Serahsî, *Şerhü's-siyeril-kebir*, nşr. Selâhaddîn el-Müneccid vd. (Kahire: Câmiâtü'd-Devli'l-Arabiyye, 1971), 1/194; 4/16, 23-25.

³¹ Muhammed Hamîdullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 50.

haline gelmiştir.³² Bu bağlamda örf ve âdetin yeri, işlevi ve güncel fikhî meselelere etkisini yeniden bir değerlendirmeye almanın önemli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim fikhın dayandığı ilimlerin tarif, mahiyet, konum ve işlevlerini bilmek Şâri'nin makâsıdını, hükümleri teşrî kılmadaki hikmetleri (gâî yorumu) kavramayı sağlar. Özellikle günümüzde Müslümanların karşılaştığı iktisadî ve ailevî konular, gıda maddeleriyle ilgili sorunlar, tıbbî konular ve ibadetlerle ilgili yeni fikhî meseleler bulunmaktadır. Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar kitap, sünnet, icma ve kıyas dışında diğer delillerin hangi şartlarla kabul edildiklerini ve nasıl bir işlev gördüklerini ortaya koymak da önemli bir husustur.³³ Tarihi tecrübeden yola çıkarak İslâm hukukunun örfü nasıl konumlandığını ve örfün güncel fikhî meselelerde nasıl bir çözüm ve dayanak konusu olduğunu irdelemek İslâm hukukunu güncel tutmanın yanında bu ilmi donukluktan uzak tutarak Müslümanların hayatlarına nasıl etki ettiğini anlamaya yarar ki bu da ilmin bir gereğidir.

1. Örfün Tarif ve Mahiyeti

Örfün tarifi yapıp mahiyeti belirlendiğinde onun İslâm hukuku düşüncesinde nasıl bir sosyal norm olduğu ortaya konulmuş olacaktır. Çünkü her bilimin bir takım usûl ve esasları bulunmaktadır.³⁴ Bu bilime dair kavramların tanımının bu usûl ve esaslar ile yapılması gerekmektedir. İnsan duyu organlarını kullanarak fiziki âlemde bulunan eşyayı algılar ve tarif etmeye gayret eder.³⁵ Toplumı ilgilendiren hususları ve toplumsal normları gözlemleri ve içtiki ile zihninde kavramlaştırır ve ortaya koymaya çalışır.³⁶ Olayların mahiyetini, yani neliğini hem akıl süzgecinden hem de vicdan terazisinden geçirecek açıklar. Tarif yapılırken konular taaddüd/çoklu şekilde değil de, mevzular tek olarak ele alınır ve tanım bu şekilde yapılır.³⁷

Örf, عرف kökünden türeyen sözlükte bilme, tanıma, sabır, bilinen, cömertlik, bir biri ardına gelen vb. anlamlara gelmektedir.³⁸ Âdet, Arapça bir sözcük olarak عود kökünden türemektedir. Sözlükte, eski durumuna dönmek, geri çevirmek, bir alışkanlık haline

³² Şamil Dağcı, “Kan Davası ve Namus Cinayetlerinin Töre ile İlişkisi Ceza Hukuku Bakımından Analizi”, *Din ve Gelenek* (İstanbul: Ensar, 2011), 102-103.

³³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidin, *Neşru'l-ârf fi binâ'i ba'zı'l-ahkâm ale'l-'urf* (Mecmûatü'r-resâil İbn Âbdîn içinde) (Dersaâdet: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye Matbaası, ts.), 2/115.

³⁴ Yasemin Işıktaş, *Hukukuğun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku* (İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, Doktora Tezi), 117-121.

³⁵ İbrahim Emiroğlu – Hülya Atunkaya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 131, 208.

³⁶ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 99.

³⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 57-67.

³⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 9/154-158.

getirmek (عد /dönme, tekrarlama) anlamlarına gelmektedir.³⁹ Urf kelimesi Türkçede örf şeklinde telaffuz edilmektedir. İyi olan, yadırganmayan, peş peşe gelen biçiminde genelde iyi bilinen uygulamalar için kullanılır.⁴⁰ Âdet ise iyi olsun kötü olsun tekrarlanan uygulamalara denir.⁴¹ Fıkıh ve diğer ilmî literatüre bakıldığında örf ve âdet arasında anlam ve kapsayıcılık açısından iki çeşit ilişkinin varlığı görülmektedir. Kimine göre örf ve âdet eş anlamlıdır, kimine göre ise farklı anlamlara gelmektedir. İbn Âbidîn (ö. 1251/1836) ve Ali Haydar Efendi (ö. 1313/1935) gibi alimlere göre⁴² “Âdet muhakkemdir”⁴³ külli kaidesinde ifade edildiği gibi örf ve âdet aynı anlama gelmektedir. Örf sözlü, âdet ise fiilî durumların göstergesidir. Örf ve âdet arasında ifade edilen anlam farklılığı olduğu gibi, örf iyilik, güzellik ve cömertlik gibi güzel hasletleri ifade ederken; âdet ise iyi olanı ifade ettiği gibi kötü olanı da ifade edebilmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla fıkhîta delil olarak kabul edilen, bu anlamda âdet değil de genelde örf olmuştur. Örf, akılların onayıyla ve fitratların benimsemesi ile yaygınlaşıp meşhur olan şeydir.⁴⁵ Kur’ân-ı Kerim’de “Örf ile emret”⁴⁶, “Kadınlarınıza maruf ölçülerle davranın”⁴⁷ gibi ayetler de örfle itibar edileceğine işaret ederek, ma’rûf/selim akıl sahiplerince kötü sayılmayan, yapıldığında onlarca güzel görülen ve münkerin zıddı olan şeyleri ifade etmektedir.⁴⁸ Örf, fiilî/amelî ve kavli/sözlü olarak ikiye ayrılmakta olup yine fiilî/amelî ve kavli/sözlü örf de âmm/genel ve hass/özel olmak üzere kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır.⁴⁹ Kur’ân ve Sünnete aykırı olmayan/sahih örf evlenmede denklik gibi ya da Kur’ân ve Sünnete aykırı olan/fasit örf içkinin içilmesi, kumarın oynanması gibi şeklinde bir ayırım da yapılmıştır. Fiilî/amelî örf genelde toplumsal bir norm olarak hukukî boşlukları doldurmaktadır. Halkın kendi aralarında alış

³⁹ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus* thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabi, 1408/1987), 8/443; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/154-158.

⁴⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 464-465.

⁴¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), 234-237; Hayreddin Karaman “Âdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/369-370.

⁴² İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, 2/114; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/44.

⁴³ *Mecelle*, mad. 36.

⁴⁴ Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli fahru'l-İslâm Pezdevî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/140; Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ*, 13; Muhsin Koçak vd. *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 156.

⁴⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, nşr. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/17.

⁴⁶ el-A'raf 7/199.

⁴⁷ el-Bakara 2/241.

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *Akâmu'l-Kur'ân* thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 3/50; Ebû Abdillâh Farûddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî (Mefâtihi'l-Ğayb)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 30/264; Zebîdî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus*, 24/135-136.

⁴⁹ Abdulkadir Şener, *İslam Hukukuna Giriş* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 101-102.

verişte teslim-tesellümü sesiz yapması/bey'ut-teâtî mehrin muaccel/peşin ya da müeccel/vadeli ödenmesi, kira sözleşmelerinde kiranın henüz evden faydalanmadan ödenmesi bu kabil örfendir. Kavlı/sözlü örf ise halkın veled lafzını sadece erkek çocuk için kullanması ve et denildiğinde balığın buna dahil olmaması, hayvan lafzının at için kullanılması şeklindeki örf ise kavlı örfedir. ⁵⁰ Oysa İslâm hukukunun temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'de "Allah çocuklarınızın (miras payı) hakkında şöyle davranmanızı istiyor: Erkeğin payı iki kadın payı kadardır". ⁵¹ denilmekle veled lafzı hem erkek hem kız için kullanılmaktadır. Yine balık için Kur'ân'da "O denizi de emrinize verdi ki ondan taze et yiyesiniz" ⁵² denilmekle balık da et kapsamında değerlendirilmiştir. Müslümanların bütün devirlerde yaptığı, istisna' eser sözleşmesi, hamamlarda yıkanma ve kalma süresinin konuşulmaması, camiye ayakkabı ile girmeme gibi uygulamalara örf-i âmm denir. Belirli bir ülke, bölge veya halkın belirli lafız ve davranışlarına ise örneğin hayvan lafzını Iraklıların sadece at kastıyla kullanmaları ya da tüccarların tanıdıkları kişilerle devamlı alış verişi yaptıklarında onlardan şahit ve çek/senet istemeyip sadece özel ticari defterler "hesâb-ı cârî defterleri" istemesine örf-i hâss denilmektedir. Buradan kasıt bütün Müslümanlar arasında değil de belli bir kesim ve yörenin halkının ya da belli bir coğrafyada yaşayan halkların arasında geçerli olan teâmül veya kullanılan lafızlardır. ⁵³

Kavramların tarifi kadar mahiyetlerinin bilinmesi de önemli bir husustur. Mahiyet, mantık ilminde beş külliye tarif ederken "ma hüve/ o nedir?" şeklinde olan sorunun cevabında olan külliler için kullanılmıştır. ⁵⁴ Mahiyetü'ş-şey kullanıldığında bir şeyin mantık ve dil açısından ait olduğu cinsi beyan eder. ⁵⁵ Bu bağlamda bir şeyin tasavvurunu ve neliğini ifade ederken bir kavramın mahiyetinin olması, tasavvurunun zihinde bulunması ve düşünülebilir bir şey olmasıdır. Nitekim kavramların mahiyetinin olduğu gibi çoğu zaman dış dünyada da gerçeklikleri yani hakikatleri bulunmaktadır. ⁵⁶ Fakat bazı kavramların tasavvurda mahiyeti olsa da dış dünyada hakikatleri bulunmayabilir. Bir şeyin tarif ve mahiyetinde eâm ve 'ehas yön bulunmaktadır. Yani tarif ve mahiyet cins-i karibi ve faslı karibi ile ortaya konulur. Örneğin insanın canlı ve nâtik olması onun mahiyet ve tarifini ortaya koymaktadır. ⁵⁷ Aynı şekilde örf sanal olmayıp hariçte, zihinde ve yazıda hakikati bulunduğu gibi, insanların çoğunluğunun veya bir cemiyetin benimseyip alışkanlık haline

⁵⁰ Celâleddin Abdurrahmân Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 93; Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, 196; Gazzalî, *Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 2/8- 9; İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 87-93.

⁵¹ en-Nisâ 4/11.

⁵² en-Nahl 16/14.

⁵³ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, 195-200.

⁵⁴ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Kitabu keşşâfi ıstılâhâtü'l-fünûn* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1948), 2/1313-1316.

⁵⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifat*, thk. M. Abdurrahman vd. (Beyrut: Dâru'n- Nefais, 2007), 275; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2012, 728.

⁵⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 57-67.

⁵⁷ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yayıncılık, 1998), 47-54.

getirdiği fiiller veya duyulduğu zaman hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir manada kullanılması âdet haline gelmiş olan lafızlar olarak ilmi, gerçek ve mevcut olan bir form halinde toplumdaki fonksiyonelliğini icra etmektedir.⁵⁸ Örf özü itibarı ile bu anlama gelmektedir. Mahiyet olarak ise örf İslâm'ın mesajlarını topluma aktarabilmesi ve kendisini insanlara kabul ettirebilmesi açısından önemlidir. Genelde din (özelde ise fıkıh) ve beşerî (pozitif) hukuk sistemi örfü bu tarif ve mahiyet ile kabul ederek, insana verdiği değeri ortaya koymuş, onun aklının semeresini, tecrübesini ve toplumsal olarak ortaya koyduğu emeği bu kabilden değerli kılmıştır.

2. İslâm Hukuk Düşüncesinde Örfün Yeri ve İşlevi

Örf delili İslâm'ın mesajlarını topluma aktarabilmesi ve kendisini insanlara kabul ettirebilmesi açısından önemli bir vasıta olmuştur.⁵⁹ Bu çerçevede içtimaî iradenin bir tezahürü olarak örf, sosyal hayat akışını belirleyen faktörlerin başında gelmektedir.⁶⁰ Nitekim örfün, insanın ortak aklı ve tecrübesi sonucunda ortaya çıkan yazılı hukuk kuralları yanında adeta yaşayan hukuku temsil eden bir tezahürü bulunmaktadır. Yazılı hukuk kurallarıyla yaşayan hukuk kurallarının aynı doğrultuda ve bir uyum içinde olması aynı zamanda hukuk istikrarına da büyük ölçüde katkı sağlamıştır.⁶¹ Çünkü hukukî vakıa ile toplumsal vakıanın iç içe olduğu bilinen bir gerçektir. Bu çerçevede hukukun norm ve etik değerinin yanında bir de sosyal vakıa unsuru bulunmaktadır.⁶² Bu unsura da örf denilmektedir.⁶³ İslâm dininin yaşanılan toplumlarda kabul gören ve naslarla çelişmeyen örf ve adetleri reddetmemesi insanların İslâm dinini kabul etmesinde olumlu bir etken olmuştur. İslâm dininin kısa zamanda Asya, Afrika ve Endülüs'e yayılması bu bölgelerde yaşayan insanların İslâm'ın temel naslarıyla çelişmediği sürece örf ve geleneklerini devam ettirebilmeleri sebebiyledir.⁶⁴ Bu milletlerin örf ve adetleri, İslâm dininin naslarına muhalif olmadığı, haramı helal, helali haram saymadığı sürece nazarı itibare alınmıştır.⁶⁵ Nitekim bütün şer ve hayırlar yaşanılan çağdaki insanlara ait olmadığı gibi yine bütün şer ve hayırlar önceki milletlere de ait değildir. Şerlerin de hayırların da bir tevarüsle geldiği

⁵⁸ Ümit Koca, "İslam Hukuku Açısından Örf ve Hükümlere Etkisi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2023), 95-132.

⁵⁹ Hayreddin Karaman, "Âdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 369-373.

⁶⁰ Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri* çev. Sahir Erman (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1952), 12-25.

⁶¹ Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991), 83-85.

⁶² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap- İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 377-389

⁶³ Şamil Dağcı, "Kan davası ve Namus Cinayetlerinin Töre ile İlişkisi", 102-103.

⁶⁴ Abdülcelil Candan, *Ulemânın Gücü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 26, 215, 221, 229-231.

⁶⁵ İhsan Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1-9.

muhakkaktır. Önceki nesillerin de bir çok iyi ve güzel örf ve adetleri bulunmaktaydı.⁶⁶ Cahiliyede bile cömertlik gibi birçok güzel adet vardı. İslâm dini cahiliyede bulunan bu güzel örf ve adetleri kaldırmadı. Belki bunlara daha güzel ve yeni formlar giydirecek İslâm dininin içine aldı.⁶⁷ Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar bütün peygamberlerin dinleri ve ataları aynı kardeşler oldukları kaynaklarda haber verilmiştir.⁶⁸ Bundan dolayı toplumlarda kâmil akla ve fitrat-ı selime uygun olan muameleler dikkate şayandır. Çünkü dine davete muhatap olan bütün milletlerin peygamberlerle ilgili bir geçmişleri bulunmaktadır. Bu, zamana yayılmış uygulamalar daha sonraki zamanlara adet, gelenek, görenek ve töre olarak aktarılmıştır. Maruf ve meşru olan bu örf ve adetler köken itibarıyla semavi dinlerin bakiyeleri olarak görülebilir. Peygamber neslinden türeyen bu insanlar her ne kadar tevhid ve onun ilkelerinden uzaklaşmış olsalar da peygamberlere dair bir desen taşımaları gerçeklikten vabeste değildir.⁶⁹

Bu gerçeklikten hareketle fıkıh usûlü teşekkül etmesi ve kaidelerinin belirlenmesinde kitap ve sünneti kendisine esas almıştır. Ayrıca oluşumu esnasında akli verilerin delâletiyle insanların tabiatına yerleşmiş ve selim tabiatlarca benimsenen, devamlı (müttarid), galip/baskın olan, toplumda yerleşik halde olan, nassa aykırı olmayan ve akit yapılırken açık irade beyanı ile çatışmayan, eskiden beri devam eden örflere de riayet edilmiştir.⁷⁰ İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'an'da "Sen affet, örfü emret..."⁷¹, "Annelerin yiyecek ve giyeceğini ma'rufa göre sağlamak babanın görevidir..."⁷² ayetleriyle örfün delil olacağı vurgulanmıştır. Yine Hz. Peygamber cahiliye döneminde uygulanan istisna' akdi hakkında hüküm verirken İslâm dininin zarûret, maslahat, adalet ve rahmet olan boyutundan hareketle bu uygulamayı uygun görmüştür. Hz. Peygamber de günün cari olan örf ve gelenekleri çerçevesinde kendisine mühür işlevi gören bir yüzük ve mescidde üzerine çıkıp halka konuşma yaptığı bir minber yaptırmıştır.⁷³ Rumları İslâm'a davet ederken diploması geleneği olarak mühürsüz mektupların okunmayacağını değerlendirmiş, cari örf'e uygun davranmış ve yüzüğü mühür olarak da kullanmıştır. Hz. Ömer döneminde Bizans tüccarlarından alınacak vergi miktarının belirlenmesi ve divanın kurulması da yine örf'e

⁶⁶ Zeki Koçak, "Örf ve Âdetin Hukuk Metodolojisindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 37/2 (2001), 59-72.

⁶⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabi, 1993), 5/368-492, 4/264-310; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliyye Ehli Kitap Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 27-236, 280-387, 292-465.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir (Beyrut: Dâru Tavgî'n-Necâh, 1422/2002), "Enbiya", 44; Ebü'l-Hüseyn Mislim b. El-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1374/1955), "Fedail", 143-145.

⁶⁹ Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet* (İstanbul: İşaret Yayınevi, 1990), 3-19.

⁷⁰ Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ*, 67; Ömer b. Abdülkerim Cîdî, *el-Urf ve'l-amel fi mezehibi'l-Mâlikî* (Mağrib: Matbaat-u Fudale, 1982), 112; Âdil b. Abdulkadir b. Muhammed Veli Kutve, *el-Urf hücciyetühü ve eserihü fi fikhi'l-muâmelâti'l-mâliyyeh inde'l-Hanâbile* (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiye, 1997), 241-242.

⁷¹ el-A'raf 7/199.

⁷² el-Bakara 2/233.

⁷³ Buhârî, "Libâs", 46; "Salât", 64; "Buyû", 32.

göre olmuştur.⁷⁴ Bu örneklerden görüleceği gibi örf İslâm toplumunda işlevselliğini daima korumuştur.

Usûl-i fıkihta kitap, sünnet, icma ve kıyas aslî delil olarak kabul edilirken istihsan, istihlah/maslahat, istishab, sedd-i zeria, örf vb. deliller ise bazı fikhî mezheplerce delil olup olmayacakları hususundaki ihtilaflardan dolayı fer'î delil olarak değerlendirilmişlerdir. Fer'î delillerin kıymet ve hükme esas olma önceliği asli delile yakınlığına göre belirlenir ve delil bu ölçüde işlevsellik kazanır, kıymetlenir. Örneğin şer'u men kablena delili kitap ve sünnete dayanmaktadır.⁷⁵ Nesh edilmediği sürece Müslümanlar için de delil sayılmaktadır.⁷⁶ Bu perspetifle örf ve teâmül haline gelmiş güzel adetler de amel-i icma' şeklinde toplumsal hayatta bir rol oynamıştır. Bu iki delil devam edegelen uygulamaların ve insanların yaptıklarının bir değerinin olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bir dinin veya hukuk sisteminin örfü dikkate alması o dinin veya hukuk sisteminin insana, insan aklına, ortak tecrübeye, ortak akla ve insan emeğine değer verdiği anlamına gelmektedir.⁷⁷ Çünkü insanlar devamlı olarak kötülük üzere bir araya gelmezler, ortak aklın bulduğu güzel ve iyi şeyler de bulunmaktadır. Sosyal ve hukukî yaşamda insanların akıllarıyla bulup örfileştirdikleri birçok şey bulunmaktadır. İslâm dini de bir hukuk sistemi oluştururken toplumda var olan yanlış ve kötü şeyleri ilga etmiş ya da ıslah etme ve düzeltme yoluna gitmiştir. Nitekim örfler bir anda oluşmadığı gibi bir anda da yok edilemez. Bu manada örf süreklidir ve moda kavramı ile alelâde olan şeylerden farklılık arz etmektedir. Örflerin oluşması birçok unsura dayanmaktadır. Sosyal çevre, bireysel, kamusal ve idari menfaatler, taklit, veraset, ihtiyaç, umumu'l-belvâ olgusu örflerin oluşmasında etkisi olan bir takım nedenlerdir. Düğün ve bayramların icrası, yas meclisleri örfün belli başlı örneklerindedir. Temelde İslâm dininin normatif yönünü yansıtan İslâm hukuku örf ve âdeti mutlak olarak red etmediği gibi aynı şekilde mutlak olarak kabul de etmemiştir. Dinin temel esasları bakımından bunları değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁷⁸ Şer'î bir nassa muhalif olmayan, muteber bir maslahata engel olmayan ve mefsedete götürmeyen örfü sahih kabul etmiştir. Şer'î bir nassa ters olan, bir zararı celbeden veya bir maslahata engel olan örfü de fasid kategorisinde değerlendirmiştir.⁷⁹ Bu bağlamda örfün İslâm hukuk düşüncesinde hükme kaynaklık etmesi için bir takım şartlar ileri sürmüştür. Bu şartlara göre örfün umumi, muttarid veya galip olması gerekir. Yani örfün toplumun tamamında yaygın, sürekli veya baskın bir çoğunluk tarafından uygulanması gerekir. İslâm hukuku alanında kadifikasyon

⁷⁴ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac* (Beirut: Dâru'l-Mar'rife, 1399/1979), 135.

⁷⁵ Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî, *Mirâcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 1/111.

⁷⁶ el-Kâkî, *Mirâcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*, 1/111.

⁷⁷ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, 100.

⁷⁸ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân Kârafî, *el-Furûk* thk. Halîl el-Mansûr (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/150-152.

⁷⁹ Ali Kaya, "İslâm Hukukunda Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 181-206.

şeklinde telif edilen Mecelle-i Ahkam-ı Adliye’de de bu hususa değinilerek bazı kaideler ortaya konulmuştur. Örf ile ilgili durumlar şöyle formülize edilmiştir. “Adet ancak muttarid veya galip oldukça muteber olur.”⁸⁰ Başka bir şart ise örfün ihtiyaç anında mevcut olmasıdır. Sonradan meydana gelen örf (târî olan) dikkate alınmamıştır. Hukuki vakıa veya tasarruf teşekkül ettiği zamanda örfün de tatbik edilen, mukârin/eş zamanlı olması gerekmektedir. O sırada mevcut olmayan, geçmişte kalmış ve unutulup terk edilmiş veya sonradan ortaya çıkmış müteahhir/sonradan ortaya çıkan bir şey olması durumunda ise o örfe itibar edilmemiştir.⁸¹ Yine örfün açık bir irade beyanıyla çatışmaması gerekmektedir. “Tasrih mukabelesinde delâlete itibar yoktur”.⁸² Yani açık irade beyanı varken delâlete başvurulmaz. Örfün hukuki bir dayanak olması için örfün şer’î bir delil veya İslâm hukukunun prensiplerine muhalif olmaması lazımdır. Bu bağlamda din insanlara tabi olamaz, insanların dine tabi olmaları gerekir. Ayet bu hususu vurgulayarak “Eğer hak onların arzularına tabi olsaydı, şüphesiz gök ve yer ile bunlarda bulunanlar bozulur giderdi”⁸³ şeklinde bir uyarıda bulunmuştur. Bu bağlamda bir belde de mehir bazen muaccel/peşin bazen de müeccel/vadeli ödeniyorsa burada örf geçerli olmaz. Yine evlenme akdinde mehrin ödenme şekli kararlaştırılmamış ise taraflar arasında bir niza/anlaşmazlık meydana gelirse hâkim o belde de evlilik akdi yapıldığı zamanki uygulamayı esas alır. Taraflar evlilik akdinin kuruluşu esnasında açık irade beyanıla mehrin ödenme biçimini belirlemiş iseler artık örf esas alınmaz, tarafların irade beyanlarının gereği olarak birbirlerine sunmuş oldukları ödenme şartı esas alınır. Toplumda şer’î delile yahut İslâm hukukunun ilkelerine aykırı olan sarhoşluk veren içkilerin içilmesi ve ticari hayattaki faiz/riba gibi muameleler örf haline gelmiş ise bu tür örf ve adetlere itibar edilmez.⁸⁴

İslâm âlimleri, İslâm’ın esas prensiplerinden birine muhalif olmayan meşrû, makbul ve sahih örfün, şer’î hükümlerin kaynaklarından biri olduğunu ve hüküm istinbatında müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu konudaki düşünce ve kanaatlerini temellendirmek ayrıca örfün kolektif toplumsal bir olgu olduğuna vurgu yapmak için “telakki’l-ümme bi’l-kabul” kabilinden bazı deliller serd etmişlerdir. “Allah, benim ümmetimi dalalet üzerine birleştirmez.” “Allah’ın eli camaatle beraberdir.” “Kim (ümmetten)ayrı düşerse cehenneme ayrı düşer.”⁸⁵ “Müminlerin güzel gördükleri şey Allah nezdinde de güzeldir, çirkin gördükleri şey de Allah nezdinde çirkindir.”⁸⁶ İnsanların güzel gördüğü örf’e aykırı hareket etmek, güçlük ve sıkıntıya sebep olur. Bu konuda Kur’an’da

⁸⁰ *Mecelle*, mad. 40.

⁸¹ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-nezâ’ir* thk. Zekeriyya Umeyrat (Beirut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017), 158-160.

⁸² *Mecelle*, mad. 13.

⁸³ el-Mü’minûn 23/71.

⁸⁴ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esaslar (Usûlü’l-Fıkıh)*, 195-200.

⁸⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi’-s-Sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye: 1996), “Fiten”, 7.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/379.

“Allah sizin için dinde bir güçlük kılmadı”⁸⁷ buyrulmuştur. İslâm toplumlarında sonradan kadifiye edilen hukuk metinlerinde ve Mecelle’de “Adet muhakkemdir.” “Nâss’ın isti’ mali bir hüccettir ki onunla amel vacip olur.” “Âdet ancak muttarid yahut galip olduğunda muteber olur.” “İtibar galib-i şayiadır, nadire değildir.” “Örfen bilinen şey, şart koşulmuş gibidir.” “Örf ile tayin nas ile tayin gibidir.” “Beynettüccar maruf olan şey beyinlerinde meşrûat gibidir.” “Örf ile tayin nas ile tayin gibidir.”⁸⁸ şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Bu perspektifte İslâm hukukunun normatif boyutunu naslar, icma ve kıyas ortaya koyarken tefsirini ve sosyal boyutunu sanki örf ortaya koymuştur. İslâm hukukunda Şâri’ Teâlâ bazı boşluklar bırakmıştır. Makâsîd, maslahat, ihtiyat ve hikmeti teşrii hükümlerin sadece kazaî boyutunu değil diyanî boyutunu da ortaya koymuştur. Bu anlamdaki kanunî boşlukları da istihsan, ıstıshab, maslahat ve örf doldurmaktadır.

Örf ve adetin bu değerlendirmelerle hukuk kuralı olması tabii bir durum olarak tezahür etmektedir. Örfün sürekli tekrar etmekle stratejik bir süreklilik kazanması onun maddi unsurunu, süre gelen bu tekrarın bir davranış biçimine dönüşmesinin zorunluluğu onun manevi unsurunu, yine bu örf ve adetin uygun bulunanları devlet tarafından müeyyidelerle desteklenmesi onun kanuni unsurunu oluşturmaktadır.⁸⁹ Örneğin medeni kanunun birinci maddesinde “ Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim örf ve adet hukukuna... göre hüküm verir.” ifadesi bulunmaktadır. Ayrıca ticaret kanununun birinci maddesinde “Hâkim, hakkında ticari bir hüküm bulunmayan ticari işlerde, ticari örf ve adet, bu da yoksa genel hükümlere göre karar verir.” şeklinde bir gerçeklik ortaya konulmuştur. Bu bağlamda örfün kanunda ortaya çıkacak boşlukları doldurması ve ona müracaat edilmesi onun tamamlayıcı boyutu, örfe kanunun doğrudan gönderme yapması onun yorumlayıcı boyutu ve bazı durumlarda örfün kanun değiştirmesi veyahut kaldırması örfün zorlayıcı fonksiyonu açısından önemlidir.⁹⁰ Bu da gösteriyor ki toplum içinde uzun zamandan beri tekrarlanan ve toplumun kendisine uyulmasını zorunlu saydığı ve hukuk düzeninin kendisine atıfta bulunduğu ortak davranışlar olarak örf ve adetler bir fonksiyon icra etmektedir.⁹¹

İslâm hukuku da teşekkül ederken kitap ve sünnet ekseninde maksad, maslahat ve adaleti esas alarak, hikmeti teşrii de önemseyerek insanın kerem sahibi ve saygın olduğuna vurgu yapmıştır. Onun faaliyetlerini şayet kendi düzeni çerçevesinde uygun bulmuş ise bir değer atfetmiştir. Yeryüzünde fesat çıkarmamayı emretmiş ve Allah’ın salih kullarının yeryüzünü islah edeceklerini ve yeryüzüne varis olacaklarını beyan etmiştir. İslâm âlimleri de bu temel düşünceden hareketle usûl-i fikh ve fûrû-i fikh çerçevesinde hüküm verirken örfü işlevsel olarak kullanmışlardır. Örneğin Karâfi (ö. 663/1285) yemin ile ilgili şartları

⁸⁷ el-Hacc 78.

⁸⁸ Mecelle, mad. 36-45.

⁸⁹ Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin, 2016), 169-171

⁹⁰ Yasemin Işıkaç, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku* (İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, Doktora Tezi), 117-121.

⁹¹ Selahaddin Sulhi Tekinay, *Medeni Hukuka Giriş Dersleri* (İstanbul: Beta Basım Yayın 1984), 66.

sıralarken aklen, âdeten ve şer'an mutaazir olmamalı şeklinde bir beyanla âdetin önemine değinmiş ve diğer iki hususa âdet olgusunu da eklemiştir.⁹² Diğer bir İslâm âlimi olan Devâlibî (ö. 1382/2004), Kur'an'da hüküm kaynaklarını sayarken "örf ile emret, cahillerden yüz çevir" ayetinden yola çıkarak örfü üçüncü kaynak olarak görmüştür. Devâlibî'ye göre örf ve âdet toplumun maslahatını gerçekleştirmeye matuf olmalıdır. Şayet maslahatı gerçekleştiriyorsa kitap, sünnet, icma ve kıyasın bu gibi örf ve âdetin delil olmayacağını ifade ettiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in ilk muhatapları olan Arapların bütün örf ve âdetlerini ilğa etmemesinin de bu olguyu desteklediğini ifade etmiştir. Bu bakımdan örfün müstakil bir delil olduğunu söylemiştir.⁹³ Neseî (ö. 710/1310) ise el-Mustasfâ adlı fıkıh eserinde örfü aklî verilere uygun vicdanlarda yer edebilen ve selim fitratlarca uygun bulunan şey olarak ifade etmiştir.⁹⁴ Bu âlimlerin örf hakkındaki ifadeleri de günümüz ifadesiyle "bilim, sistemli ve güvenilir bilgiyi ifade eder." şemsiyesi altında ortak konsensüsün tezahürü olmaktadır.

Örf ve âdetin toplum hayatında sosyal bir olgu olarak tezahür ettiği görülse de zamanla değişebileceği ve fiilen de değiştiği malumdur. Çünkü uygulanabilir bir hukuk sisteminde bazı sosyal değişimlere bağlı olarak değişim ve gelişmelerin olması normal kabul edilmektedir.⁹⁵ Bu etkenler, morfolojik, ekonomik, eğitsel, siyasal, ideolojik, dinî ve ahlakî etkenler şeklinde sıralanmaktadır.⁹⁶ Bu sebeple kaynağı örf olan hükümlerin örfün ve âdetin değişmesiyle, yani asıl'daki değişimin fer'de de değişikliği gerektirmesiyle, başka bir duruma evrilmesi kaçınılmazdır.⁹⁷ Bu hususu ifade etmek için usûl alimleri şöyle bir prensip ortaya koymuşlardır. "Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz".⁹⁸ Bu olgusal gerçeklikten dolayı aynı mezhepten olan fakihler bile zaman içinde farklı düşüncede olmuşlar, bazen aynı konuda ihtilaf etmişlerdir. Bu ise zaman ve devir ihtilafı olarak görülmüş, delil ve hüccet ihtilafı olarak görülmemiştir.⁹⁹ Ebu Hanife kısas ve hadlerin dışındaki cezalarda şahidlerin adalet vasıflarının zâhiren varlığını yeterli görürken sonraki dönemlerde talebeleri İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhamamed toplumun manevi duyguları zayıfladığı ve adaletin gerçekleşmesi konusunda güvenlerini kaybettikleri için şahitlikte zahirî adaletin yeterli olmadığını vurgulamışlar, bazı hukukî kararların nasıl uygulanacağını göstermek ve hukuk sisteminin güvenilirliğine vurgu

⁹² Kârafi, *el-Furûk*, 3/152-154.

⁹³ Muhammed Ma'ruf Devâlibî, *el-Medhal ila ilmi usûli'l-fıkıh* (Suriye: Matbaatu Camiati's-Suriyye, 1958), 27-28.

⁹⁴ "ما استقر في النفوس من جهة العفول، وتلقته الطباع السلمية بالقبول" Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Dârul'kütüb, 1850), 50.

⁹⁵ Nuri Kahveci, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2006), 48.

⁹⁶ Nihat Dalgın, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2004), 75-85.

⁹⁷ Salih Avaz Muhammed Neccâr, *Eserü'l-urf fi teşrii'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Câmii, 1979), 1-23.

⁹⁸ *Mecelle*, mad. 40.

⁹⁹ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, 195-200.

yapmak için diğer bazı tahammül ve eda şartlarını gerekli görmüşlerdir. Böylece şahitlerin tezkiyelerini istemişlerdir.¹⁰⁰ Yine riba ile ilgili hadiste altın ve gümüş için veznî'lik (tartıyla mübadele/değişim), buğday, arpa, hurma ve tuz için keylî'lik (ölçek ile mübadele/değişim) özelliği yer almış ise de sonradan İslâm hukukçuları Ebû Yûsuf'un içtihadını esas alarak nasdaki bu beyanın o dönemdeki mevcut örf'e dayalı olduğunu, dolayısıyla bu malların cari örfte geçerli üsûle göre değişiminin/mübadelesinin yapılacağı sunucuna varmışlardır.¹⁰¹ Ebu Hanife ikrahı sadece dönemin sultanının tehdidiyle sınırlarken yine talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed ise sultanın dışındakilerin zorlamalarını ve tehditlerini de ikrah kapsamında kabul etmişlerdir.¹⁰² Gasp edilen malın artışıdaki meselede Ebu Hanife'nin öğrencileri dönemin örf ve âdetlerini esas alarak farklı hükümler vermişlerdir. Aynı şekilde İslâm'ın ilk dönemlerinde Kur'an öğretimi için ücret talep edilmezken sonradan, bununla meşgul olanlara vakitlerini Kur'an öğretmeye hasr ettikleri için geçimlerini sağlamaları amacıyla bir ücret tayin edilmiştir.¹⁰³ Eski dönemlerde evlerin yapılışı, biçimi ve iç kısımlarının büyüklüğü birbirine benzediği için evin bir odasının görülmesi akid yapıldıktan sonra görme muhayyerliğini ortadan kaldırırken sonradan ev içindeki odaların büyüklüğü ve özellikleri birbirinden farklı olmaya başladığı için bütün odaların evsafını görmek mecburi kabul edilmiştir.¹⁰⁴ Örfün delil kabul edildiği ancak zamanla değişime uğrayacağına tarihi bir delil de Şafî mezhebindeki kavli-kadim ve kavli-cedid kavramlarıdır.¹⁰⁵ Malikî mezhebinin de amelü ehl-i Medine'yi esas alması kimi zaman rivayetlerin bu delilin çelişmesi de örfün toplumdaki işlev ve yerine işaret etmektedir.¹⁰⁶ Bu işleviyle örf gerek teşri (hukuk kuralları koyma) gerekse yargı ve fetvâ açısından İslâm hukukunun kaynakları arasında sayılmıştır.¹⁰⁷ Dolayısıyla örf Müslüman toplumunu aynı zeminde buluşturmaya bir vasıta olmuş ve toplumun İslâmî hükümleri kabul etmesini ve uygulamasını kolaylaştırmıştır. Aynı zamanda örfün delil kabul edilmesi İslâm hukukunun dinamizmini, onun her yerin ve zamanın ihtiyaçlarını karşılamaya elverişli zengin bir hukuk olduğunu göstermeye değer bir olgudur.

3. Örfün Güncel Fıkhî Meselelere Etkisi

İslâm hukukçuları temelde kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayanarak şer'î ameli meseleleri çözümlemişlerdir.¹⁰⁸ Ancak zamanla Müslümanlar yeni bazı meselelerle de

¹⁰⁰ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esaslar (Usûlü'l-Fıkh)*, 195-200.

¹⁰¹ İbn Âbidin, *Neşru'l-arfî binâ'i ba'zî'l-ahkâm alâ'l-urf*, 2/119.

¹⁰² Muhammed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, (Ankara: DİB Yayınları, 20219, 225-266.

¹⁰³ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esaslar (Usûlü'l-Fıkh)*, 195-200.

¹⁰⁴ Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 46-54

¹⁰⁵ Muhittin Özdemir, *Şafî Fıkh Literatürü ve Terminolojisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 110-119.

¹⁰⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân Karafî, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl fi ihtisârî'l-mahsûl fi'l-usûl*, nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 350.

¹⁰⁷ Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, *el-Urf ve eserhu fi's-şeria ve'l-kanun* (Riyad: y.y. 1992), 1-15.

¹⁰⁸ Asım Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul. TDV Yayınları, 2012), 42/201-210.

karşılaşmışlardır. Bu meselelerin hükümleri bazen İslâm dininin temel kaynaklarında açık bir şekilde bulunamamıştır. İslâm âlimleri İslâm toplumunun karşılaştığı bu problemleri çözmeyi görev olarak benimsemişler ve fıkıh metodolojisinde yeni birtakım delil ve yöntemlerin olgusal gerçekliklerini de aramışlardır.¹⁰⁹ Vahiy ve sünnet perspektifinde makâsîd, maslahat ve adalet ölçeğinde istihsan, maslahat, ıstıshab ve örf gibi yöntem, delil veya hükme götürecek vasıtaları aslî delillerin dışında fer'î delil olarak ortaya koymuşlardır.¹¹⁰ Bu fer'î delilleri karşılaştıkları yeni ya da güncel fikhî meselelerin çözümünde kullanmışlardır.¹¹¹

Güncel meseleler kavramı tarihi fıkıh tecrübesi açısından incelendiğinde bunun sahabe dönemine dayandığı görülmektedir. Çünkü hakkında nas bulunmayan bütün meseleleri nâzile ve vakiât şemsiyesi altında toplamak mümkündür. Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i (v. 20/640) Yemen'e kâdi olarak görevlendirdiğinde onu Medine dışına kadar uğurlamış ve bu sırada aralarında yargı tarihine geçecek bir konuşma geçmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'e hitaben "Sana bir anlaşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?" diye sormuş, "Allah'ın kitâbı'ndakine göre" cevabını almıştır. "Allah'ın Kitabında bulamazsan?" diye sormuş, "Resulullah'ın sünnetine göre" cevabını almıştır. "Allah Kitabında ve Resulullahın Sünnetinde de bulamazsan isen?" diye sormuş ve "Kendi görüşüme göre icthad ederim ve vazgeçmem (davayı hükümsüz bırakmam)" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu cevabı üzerine eliyle Muaz'ın göğsüne vurarak, "Peygamberin elçisini Peygamberinin hoşnut olduğu cevaba muvaffak eden Allah'a hamolsun" demiştir.¹¹²

Fıkıhın tarihi tecrübe ve geleneğini incelediğimizde yeni çıkan birçok meselede İslâm âlimlerinin icthadda buldukları ve meselenin hükmüne mesned nasları bulamadıklarında mevcut nasların perspektifinde bu yeni meseleleri çözdükleri görülmektedir.¹¹³ İslâm dininin dinamik bir yapıya sahip olması, her zamana ve mekâna hitap etme özelliği bu perspektifi gerektirmektedir. İnsanlar zoklukla karşılaştıklarında maslahat, makâsîd ve adaleti tesis etmek için icthad yapmışlardır.¹¹⁴ Genelde müctehidlerin takip ettiği metot ise zorlayıcı yorumlardan kaçınarak toplumun genel maslahatını ve örfünü esas almak olmuştur. Bu metodun dayanağı da geldiği ilk yıllarda İslâm'ın, muhatap olduğu Arapların bütün adetlerini ilga etmemesidir. Nitekim İslâm, alım-satım, kira, rehin, kasâme, diyetin âkileye yüklenmesi, mudarebe, Muzâraa, musâkât gibi

¹⁰⁹ Muhammed Hamîdullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları* (ed. Vecdi Akyüz), (İstanbul: Beyan, 2005), 53-55.

¹¹⁰ Osman Şahin, "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008) 41-75.

¹¹¹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 71-74.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/230; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, 132.

¹¹³ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 13-17.

¹¹⁴ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432-445.

emek-sermaye, amel-mal şeklinde ortaya çıkan mülk ve akit şirketleri vb. sözleşmelerde, mirasçılık, velayet, evlilik, evlilikte eşler arası denklik gibi konuları ana hatlarıyla koruma yoluna gitmiş ve bunlar üzerinde bazı küçük değişiklikler yapmıştır. Riba, kumar, kız çocuklarının diri diri gömülmesi, kadınlara mirasçılık hakkının tanınmaması, kabirlere mum dikilmesi vb. İslâm'ın temel akîdelerine ters olan kötü adet ve örfleri ise ortadan kaldırmıştır.

Günümüzde de bir çok yeni hususun dini hükmüne dair tartışma yaşanmaktadır. Gerek toplumda yaşayan Müslümanlar gerekse İslâm âlimleri ibadet konularından muâmelâta, muâmelât konularından ferâize kadar çeşitli alanlarda yeni meseleleri irdelemektedir.¹¹⁵ Şehirleşmeyle birlikte seferilik, giyim kuşam, ibadetlerde mezhep uygulamaları, bayram ve düğün gibi törenler, evlenmede öne sürülen maddi hususlar, sağlık, tedavi biçimleri, eğitim, seyahat konularındaki mahremiyet hususları, çalışma hayatındaki durumlar, ticaret hayatında yeni birçok akid çeşidi ortaya çıkmıştır. Finansman sağlamak için zamanla ortaya çıkan para vakıfları, bey' bi'l-vefa, bey' bi'l-istiğlal ve bey'u'l-'iyne gibi hususların da örf dayalı tarafları bulunmaktadır. Bu karşılaşılan yeni güncel meselelerin genel ilkeleri kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi delillerde bulunmakla birlikte detayları bulunmamaktadır.¹¹⁶ Ortaya çıkan ihtiyaca binaen İslâm alimleri İslâm'ın ilk dönemlerdeki karşılaşılan meselelerin çözümünde kullanılan metodları takip ederek ve örnek alarak kendi çağlarındaki yeni fikhî meselelere çözümler ortaya koymaktadır. Coğrafi koşulları, zamanın değişkenliğini üretimdeki teknolojik usulleri, kamusal hayattaki hizmet kollarını ve onlara dair oluşturulan ortamları İslâm dininin genel nasları çerçevesinde değerlendirmektedirler. Bu hususların bazılarının nüveleri fikhî kitaplarının kerahiye bölümlerinde geçmektedir. İslâm hukukçuları yeni konuları bazen bu meselelere kıyas ederek çözmektedirler. Bu hususları ifade ederken örf ve adetin fikhî üsülü çerçevesinde konulan şartlarıyla çelişmeyen örf ve adetleri de esas alarak hukukun yardımcı kaynağı olduğunu kabul etmektedirler. Böylece âdet, gelenek, görenek ve törelerin de maruf ve meşru olan örf niteliği taşıyanları bu gerçeklikten bigane kalmamış, İslâm hukukçuları bu kabilden olan örf ve âdetleri bazı durumlarda meşru bir dayanak olarak görmüşlerdir.¹¹⁷ Bunun için de ilk dönem fakihlerinin bazı ictihadlarını örnek göstermişlerdir.

Örfün güncel fikhî meselelere etkisine bakıldığında İslâm fikhînin tarihi mirası ve geleneği çerçevesinde muâmelât ve ukûbât konusunda pratikte bir çok örneklerine raslanmaktadır. İstisna' (eser sözleşmesi) akdi yaygın bir hukukî norm ve örf olarak

¹¹⁵ Hayreddin Karaman, *İslam Işığında Günün meseleleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 1-19; 196; Hayreddin Karaman, *İş ve Ticaret İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 13-23.

¹¹⁶ Enver Osman Kaan, *İslâm Hukukunda Şirket Yapısı ve Sürekliliği Sorunu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 123-129.

¹¹⁷ İsmail Hakkı İzmirli, "Örfün İslâm Hukukundaki Yeri", notlarla sad. Osman Şahin, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 207-216; Abdulbari Aziz Othman, "İslâm Hukukunda Örf Dayalı Fikhî Kâideler", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (2018), 104-130.

toplumda uygulanmaktadır.¹¹⁸ Bu akde dayanarak günümüzde maket üzerinden gayri menkul (konut, ofis, devre mülk vb. şeylerin) satımı yapılmaktadır. Bazı yerlerde emtianın bedelinin belli taksitlerle ödenmesi, avukatlık ücretinin bir kısmı peşin bir kısmının davanın kazanılmasından sonra ödenmesi, iş yeri ve evlerin kirasının üç aylık veya yıllık ödenmesi, kargo ücreti gibi hususlar cari örften etkilenmektedir. Hırsızlık suçunda da hırz, yani malın korunan bir alanda olması şarttır. Bu mal örfte nasıl korunuyorsa o şekilde olması gerektiği esas alınmıştır. İhtikâr/karaborsacılık kapsamındaki mallar, yeme içme adabı, kıyafet şekli, ev dekorasyonu, bazı ticari işlemler de bu kabildendir. Günümüzde ribevî malların tartı ve ölçü ile satımlarında ve değişimlerinde yine örf etkili olmuştur. Nitekim klasik dönemde altın ve gümüş tartı ile satılmakta iken günümüzde tuz gibi diğer bazı ribevî mallar da kilo ile satılmaktadır. Faiz işleminin olmaması için değişim yapılan mallarda cinslerin birbirlerinden ayrı olması gerekir. Hangi cins kumaş ve malın farklı olduğu ise yine örf esas alınarak belirlenmiştir.¹¹⁹ Evlenmede tarafların birbirlerine verdikleri eşyaların hediye mi, mehir mi olacağı ya da nafakanın içeriği günümüz şartlarında örften etkilenmiştir. İlk dönemlerde ev alınırken evin dışını ve avlularını görmek yeterli iken günümüzde örfen evin bütününe görmek gerekmektedir. Evin tapu kayıtlarında yer aldığı arsanın ada ve parselinin bilinmesi de bu husustandır. Yine eski zamanlarda satılmayan arı ve bazı böcek (ipek böceği vb.) türleri günümüzde mal kapsamında satılmaktadır. Çeşitli böcek zehirleri de ilaç sektöründe mal olarak alınıp satılmaktadır. Muâmelât konusunda daha bir çok konunun örften etkilendiği görülmektedir. Bu çerçevede Hanefî mezhebi özelinde fakihlerin telif ettiği çeşitli eserlerde batıl ve fasid akidlerin değerlendirilmeleri ve bu akidlere yönelik hükümlerin değişimi örfle bağlı olarak zamanla farklılık arzettiği görülmektedir.¹²⁰

Farklı mezheplere mensup âlimlerin telif edilen kitapları bu bağlamda incelendiğinde onların “Âdet muhakkemdir.”¹²¹, “Örflerle sabit olan nasla sabit gibidir”¹²² şeklinde kabul ettikleri bazı ictheadlarının olduğu görülmektedir. Yine bazı naslar ve şer’î kurallar ister âmm ister hass olsun örf ile tahsis edilmektedir.¹²³ Bazı İslâm alimlerine göre insanlar arasında adaleti ve maslahatı temin etmek ve onların sıkıntılarını ortadan kaldırmak için örfle müracaat etmenin fikhin beş temel maddesinden olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara

¹¹⁸ İstisna sözleşmesi, diğer adıyla eser sözleşmesi ile yüklenici bir eser meydana getirmeyi üstlenmekte, iş sahibinin de meydana getirilecek eser karşılığında belli bir bedel ödemeyi kabul ettiği sözleşme türüdür. Borçlar Yasasında eser sözleşmesi bu şekilde tanımlanmıştır. İbrahim Çalışkan, “İstisna’ Akdinin Mahiyeti ve Unsurları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990): 349-365.

¹¹⁹ Serahsi, *Mebisât*, 12/111; 142; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cesâs, *el-Fusûl nşr.* Uceyl Câsim en-Neşemi (Küveyt: 1408/1988), 4/183, 187.

¹²⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-asl thk.* Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 2/453-457; 13/19; Ebu Bekir er-Razi el-Casas, *Şerhu muhtasaru'l-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Kürübî'l-İlmiyye, 2019), 117-119.

¹²¹ Mecelle, mad. 36.

¹²² Mecelle, mad. 45.

¹²³ Amelî örf, genel manalı (umûmî) lafzı daraltır (tahsis) hususunu Şafîiler ve diğer bazı fakihler, amelî örfün tahsis edici olmasını kabul etmemişlerdir. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtar*, 3/124-125.

göre bu beş temel kaide; “Şek ile yakîn zâil olmaz, zarar izale olunur, meşakkat teysîri celb eder (zorluk kolaylığı davet eder), âdet muhakkemdir (hakem kılınır, ona müracaat edilir) ve bir işten maksad ne ise, hüküm ona göredir.”¹²⁴ Bu çerçevede örf de bu beş kaideden sayılmıştır. Örneğin İmam Mâlik ve bazı Hanbelîler bu konudaki teâmüle dayanarak bir bahçede bir kısmı meydana çıkmış bir kısmı daha olgunlaşmamış olan ürünün satışına cevaz vermişlerdir. Oysa ürünün bir kısmı meydana olmadığı için bu satışın, mâ’dûmun (satış anında mevcut olmayan şeyin) satışının câiz görülmemesi biçimindeki yerleşik kuralla aykırı olduğu için caiz görülmemesi gerekmektedir.¹²⁵ Bu kuralı esas alan Hanefî ulemasından Şemsüleimme el-Hulvânî (ö. 250/864) ve Muhammed b. Fadl (ö.319/931) bu tür uygulamaları kendi dönemlerindeki teâmüle kıyas ederek mezhep içerisindeki yerleşik kuralla aykırı olmasına rağmen cevaz vermişler, bunu yaparken teamülü esas olarak istihsan yapmışlardır. Bu konuda fetva verirken halka sıkıntı ve meşakkat oluşturmamaya dikkat edilmelidir.¹²⁶ Ebu Hanife ve iki öğrencisi de akitlerde şartların sözleşmelerin müktezasından olması veya bu müktezaya uygun düşme bile halkın hukukî muamelerinde şart koşulmasını adet haline getirdikleri şartlar olması durumunda cevaz vermişlerdir. Günümüzde bu tür şartlara örnek, radyo, saat, televizyon, beyaz eşya, mobilya, otomobil vb. şeylerin satımında satıcının bir süre tamir ve bakımını taahhüt etmesi bu kabildendir. Hz. Peygamber şartlı satışı yasaklamasına rağmen bu uygulama bu hadisin hükmünü örfü hass ile sınırlandırmıştır. Vakıf konusunda genel kural vakfın ebedi olmasıdır. Bu sebeple menkul malın vakfedilmesi uygun değildir. Ancak İmam Muhammed örf bulunması durumunda menkul malın da gayr-ı menkul gibi bağımsız olarak vakfedileceğine hükmetmiştir.¹²⁷ Bu ilk dönem oluşan örfeye dayalı hükümler sonraki güncel fikhî meselelerin çözümünde de fetva ve hüküm verebilmek için bir öngörü olmuş ve bir kriter olarak değerlendirilmiştir.

Sonuç

Aklî verilerin delaletiyle insanların tabiatına yerleşen ve selim tabiatlarca benimsenen örf, maruf olarak görülmüş, münkerin karşısında kendini konumlandırmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de ise “sen affet, örfü emret ve cahillerden yüz çevir”, “yemin olsun örfen gönderilenlere” şeklinde bir ifadeyle örf, selim akıl sahiplerince kötü sayılmayan ve yapılması aklen güzel görülen şeyler anlamında kullanılmıştır. Kadim - cedit bağlamında ise olaya bakıldığında İslâm hukuku düşüncesinde örfün tarifi zikredilen şekilde yapılarak, kendisine İslâm hukukunun fer’i delilleri arasında bir yer verilmiştir. Gerek teşrî’ (hukuk kuralları koyma) gerek yargı ve fetva açısından kendisine bir kaynak işlevi yüklenmiştir. Bu şekilde örf İslâm hukukunun kendisine dikkatlerin çekilmesine ve İslâm hukukunun

¹²⁴ Celâlüddin Abdurrahmân Suyutî, *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*, (Beyrut: Sâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 8-101.

¹²⁵ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esaslar (Usûlü'l-Fıkh)*, 195-200.

¹²⁶ İbn Âbidîn, *Mecmûatü'r-resâil*, 2/104.

¹²⁷ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esaslar (Usûlü'l-Fıkh)*, 195-200.

dinamizm göstermesine vesile olmuştur. Ayrıca bu durum İslâm hukukunun her yerin ve her zamanın ihtiyaçlarını karşılamaya elverişli, zengin bir hukuk olduğunu göstermektedir. Birlikte yaşam sonucunda insanların belli eylem ve sözlerinin zaman içinde bir teâmüle dönüşmesi normaldir. Bu gerçeklikten hareketle İslâm dini zarûriyat, hâciyat ve tahsiniyât perspektifiyle insanlar arasında adeleti gerçekleştirmek, onlara dair bazı maslahatları gözetlemek ve zorluk anında onlardan bazı meşakkatleri gidermek için ittîrad/müttarid/sürekli ve galebe çalan, baskın bir çoğunlukla uygulanan örflere değer vererek hükme dayanak saymıştır. İslâm'ın, ilk dönemlerde Arapların adetlerinden birçoğunu bazı yeni düzenmelere tabi tutarak koruduğunu görmekteyiz. Alım-satım, rehin, kira, selem, kasame, evlilik, eşler arası denklik, diyet yükümlülüğü, mirasçılık ve evlendirmede velayetin asabe esası üzerine bina edilmesi bu kabildendir. Ancak Şâri' Teâlâ bu adetlerden kötü ve zararlı olanları ilga etmiştir. Riba, kumar, kız çocukların diri diri gömülmesi, kadınlara mirasçılık hakkının tanınmaması gibi hükümler bu gurubun içinde sayılmaktadır. İslâm hukukçuları da bu olgudan hareketle nasların ruhuna ters olmayan, makâsîdü's-şeriaya uyan bir çok örfe dayalı konuya insanlardan meşakkat ve zorluğu kaldırmak için cevaz vermişlerdir. Madumun satışı mezhepte yerleşik kural ve genel nas gereği caiz olmamasına rağmen henüz bir kısmı olgunlaşmamış olan ürünün satımını istihsanen caiz görmüşlerdir. Şartlı sözleşmeler caiz olmamakla birlikte ihtiyaç anında teamül olan saat ve radyo vb. gibi şeylerin satışından sonraki dönemde bozulmaları halinde tamirlerini taahhüt etmelerine yine cevaz vermişlerdir. Gayr-ı menkul dışında menkul malın bağımsız olarak vakfını da örfe dayalı olarak uygun görmüşlerdir. Ahlâk ve dini değerlerin bozulması üzerine şahitlerde tezkîyeyi şart koşmuşlardır. Kur'an eğitimini meslek haline getirenlere maişetlerini temin için belli bir ücret tayin edilmiştir. Evlerin satışında evin tüm odalarının görülmesiyle görme muhayyerliğinin kalkacağı ihtihadında bulunmuşlardır. Yine ikrah konusunda farklı bir hükme varılmış, gasb edilen malın artışında ilk dönem mezhepteki yerleşik kuralın dışında bir hüküm verilmiştir. Sosyal hayat, yargı düzeni ve bazı ticari ihtiyaçların gerektirdiği bir takım düzenlemeleri teamül haline dönüştüğü için hükme mesnet kabul etmişlerdir. Bu teamüller akl-ı selim sahibi kişilerin yapageldikleri, İslâm hukukunun genel ilkeleriyle çelişmeyen, söz konusu muamelelerin tümünde veya bir çoğunda uygulanan, hukukî işlemin kuruluşu esnasında mevcut olan, açık irade beyanlarıyla çelişmeyen uygulamalar olarak görülmüştür. Bu şartları taşıyan bir çok örfü İslâm hukukundaki fer'i deliller skalası içinde sayarak kendilerine hüküm bina etmişlerdir. Örfün değişmesi sonucunda asıldaki değişimin ferde de hükmü değiştirdiğini kabul etmişlerdir.

Günümüzde de eskiden farklı olarak bir çok hususa dair tartışmalar yaşanmaktadır. İbadet konularından muamelâta, muamelat konusundan feraize kadar gerek toplumdaki Müslümanlar gerek Müslüman âlimleri bu konuları irdelemektedir. Şehirleşmeyle birlikte seferilik, giyim kuşam, ibadet etmede takip edilen mezhebin uygulamaları, bayram ve düğün gibi törenler, evlenmede öne sürülen maddi hususlar, sağlık, tedavi biçimleri, eğitim, seyahat konularındaki mahremiyet hususları, çalışma hayatındaki durumlar, ticaret

hayatında çok farklı akid çeşitlerinin ortaya çıkması bu konuların başında gelmektedir. Karşılaşılan bu yeni güncel meselelerin genel ilkeleri kitap, sünnet, icma ve kıyasta bulunmakla birlikte detayları bulunmamaktadır. Bu ihtiyaçtan dolayı İslâm âlimleri İslâm'ın ilk dönemlerindeki karşılaşılan meselelerin çözümünde takip edilen metotları takip ederek ve örnek alarak kendi çağlarındaki bu yeni fikhî meselelere çözüm bulmuşlardır. Coğrafi koşulları, zamanın değişkenliğini üretimdeki teknolojik usulleri, kamusal hayattaki hizmet kollarını ve onlara dair oluşturulan ortamları İslâm dininin genel nasları çerçevesinden değerlendirmişlerdir. Bu hususların bir kısmının nüveleri fikhî kitaplarının kerahiye bölümlerinde geçmektedir. Bu hususları irdelerken fikhî usûlü çerçevesinde konulan şartlarla çelişmeyen örf ve adetleri de esas alarak örfün hukukun yardımcı kaynağı olduğunu kabul etmektedirler. Böylece âdet, gelenek, görenek ve törelerde maruf ve meşru olan, örf niteliği taşıyan bu gerçeklikten İslâm hukuk düşüncesi de bigane kalmamış, İslâm hukukçuları bu kabilden olan örf ve adetleri bazı durumlarda meşru bir dayanak olarak görmüşlerdir. Bu konuya ilk dönemdeki fakihlerin bazı ictehadlarını örnek göstermişlerdir.

Kaynakça | References

- Abdulbakî, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısrî. el-Mu'cemü'l-Müfehres. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001.
- Ali, Cevad. el-Mufassal fi tarihi'l-Arab Kable'l-İslam Beyrut: Dâru İhyai't-Tûrasi'l-Arabi, 1993.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/432-445 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aral, Vecdi. Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991.
- Âşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. İslam Hukuk Felsefesi Çev. Vecdi Akyüz vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Atademir, Hamdi Ragıp. Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı. Ankara: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Atar, Fahrettin. Fıkıh Usûlü. İstanbul: İFAV. Yayınları, 1992.
- Ateş, Ali Osman. İslam'a Göre Cahiyiye Ehli Kitap Örf ve Âdetleri İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Berki, Ali Himmet. Hukuk Tarihinde İslam Hukuku. Ankara: Örnek Matbaası, 1955.
- Beşer, Faruk. Herkes İçin Kolay Usûlü Fıkıh. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Bigiyef, Mûsa Cârullah. Kavâid-i Fıkhiyye. haz. Ferhat Koca vd. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. Keşfü'l-esrâr an usûli Fahu'l-İslâm Pezdevî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. Sahîhu'l-Buhârî. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır Beyrut: Dâru Tavgî'n-Necâh, 1422/2002.
- Bustânî, Butrus b. Bûlus. Muhitu'l-Muhit. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. Arap- İslam Aklının Oluşumu. çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Candan, Abdulcelil. Ulemânın Gücü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Casas, Ebu Bekir er-Razi. Şerhu muhtasarı'l-Tahâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Cesâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. el-Fusûl. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemi, Küveyt: 1408/1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. Akâmu'l-Kur'ân. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahîn Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Cîdî, Ömer b. Abdulkerim. el-Urf ve'l-amel fi mezehibi'l-Mâlik. Mağrib: Matbaat-u Fudale, 1982.
- Cizânî, Muhammed b. Hüseyin. Fıkhü'n-Nevâzil. Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.
- Coşkun, Selçuk. "Kemal Sarıdıkcı'nın Gelenek- Görenek, Örf-Âdet ve Töre'nin İslam Dinindeki Yeri ve Önemi". Müzakere. Din ve Gelenek (İstanbul: 2011), 39-55.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Kitabu't-Ta'rifat. thk. M. Abdurrahman vd. Beyrut: Dâru'n- Nefais, 2007.
- Çalışkan, İbrahim. "İstisna' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (1990) 349-365.
- Dağcı, Şamil. "Kan Davası ve Namus Cinayetlerinin Töre ile İlişkisi Ceza Hukuku Bakımından Analizi". Din ve Gelenek. İstanbul: Ensar, 2011.

- Dalgın, Nihat. “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (2004), 75-85.
- Del vecchio, Giorgio. Hukuk Felsefesi Dersleri. çev. Sahir Erman, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1952.
- Devâlibî, Muhammed Ma’ruf. el-Medhal ila İlmi usûli'l-fıkıh. Suriye: Matbaatu Camiati's-Suriyye, 1958.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “el-Örf fi'l-Fıkhi'l-İslami”. Dırasetün Fıkhiyyetün ve Usûliyyetün İstanbul: İSAM, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. Fıkıh Usulü İncelemeleri. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmî. el-'Urf ve'l-âde fi ra'yi'l-fukahâ. Kahire: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1947.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi. Kitâbu'l-Harac. Beyrut: Dâru'l-Mar'ife, 1399/1979.
- Ebû Zehra, Muhammed. Ebû Hanîfe. çev. Osman Keskiöğlü, Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Ebû Zehra, Muhammed. İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü). çev. Abdulkadir Şener Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.
- Efendi, Ali Haydar. Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Emiroğlu, İbrahim - Atunkaya, Hülya. Örnekleriyle Mantık Sözlüğü. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. Klasik Mantiğa Giriş. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri İstanbul. Ensar Yayınları, 2005.
- Esbehânî, Ebû'l- Sunâi Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed. Beyânu'l-muhtasar şerhi muhtasar ibn Hâcîb el-mebâdiu'l-usûliyyetü. Beyrut: Dâru'l-Medenî, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. Mustasfa. çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Gözler, Kemal. Hukuka Giriş. Bursa: Ekin, 2016.
- Hallâf, Abdulvehhâb. İlmü usûli'l-fıkıh. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. İslam'da Devlet İdaresi. çev. Hamdi Aktaş İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Hamîdullah, Muhammed. İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları (ed. Vecdi Akyüz). İstanbul: Beyan, 2005.
- Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnâvût ve Aherûn, Kahire: Müessesetü Kurtuba, ty.
- Hasan, Ahmet. İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Hoyladı, Adnan. Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- İşıktaç, Yasemin. Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku. İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), 1991.

- Işıktaş, Yasemin. Hukukuğun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi). 1991.
- İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. Reddül-muhtar. İstanbul: 1984.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. Neşru'l-Arf fi binâ'i ba'zı'l-ahkâm ale'l-'Urf (Mecmûatü'r-resâili İbn Âbdîn içinde) Dersâadet: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye Matbaası, ts.
- İbn Âşûr, Muammed Tâhir. Mekâduş-şer'ati'l-İslâmiyye. nşr. Muhammed et-Tâhir el-Mîsevî Amman: Dâru'n-Nefâis 1421/2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl. Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. Lisânu'l-Arab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. el-Eşbah ve'n-nezâ'ir. thk. Zekeriyya Umeyrat Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.
- İbnü'l-Hümam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdolvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. Fethu'l-Kadîr. Tahrir, Abdurrezâk Gâlib el-Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an. Beyrut: D'aru'l-Marife, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Örfün İslam Hukukundaki Yeri". Notlarla Sad. Osman Şahin, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 5 (2005), 207-216.
- Kaan, Enver Osman. "İslam Hukukunda Şirket Yapısı ve Sürekliliği Sorunu". İstanbul: İstanbul Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kahraman, Abdullah. Fıkıh Usûlü. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Kahveci, Nuri. "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi". Kahramanmaraş Sütçü Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2006), 48-64.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. Mirâcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.
- Kârafi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. el-Furûk. thk. Halîl el-Mansûr Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Karafi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. Şerhu Tenkîhu'l-fusûl fi İhtisâri'l-mahsûl fi'l-usûl, nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Karaman, Hayreddin. "Âdet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karaman, Hayreddin. "Âdet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Karaman, Hayreddin. Fıkıh Usûlü. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin. İslâm Hukuk Tarihi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Karaman, Hayreddin. İslâm Hukukunda İctihad. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. İslam İşğında Günün meseleleri. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Karaman, Hayreddin. İş ve Ticaret İlmihali. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

- Kaya, Ali. "İslâm Hukukunda Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 5 (2005), 181-206.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. el-Külliyât, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2012.
- Kıyıcı, Selahattin. İslam Hukukunda Örf ve Adet. İstanbul: İşaret Yayınevi, 1990.
- Koca, Ümit. "İslam Hukuku Açısından Örf ve Hükümlere Etkisi". İğdır Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (2023), 95-132.
- Koçak, Zeki. "Mehmet Şener'in Örf-Âdet ve Göreneğin Hukuki Değeri, Müzakere", Din ve Gelenek, İstanbul: 2011.
- Koçak, Zeki. "Örf ve Âdetin Hukuk Metodolojisindeki Yeri". Diyanet İlmi Dergi 37/2 (2001), 59-72.
- Koçak, Zeki. Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Koçak. Muhsin vd. Fıkıh Usûlü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İstanbul. TDV Yayınları, 2012.
- Kutve, Âdil b. Abdulkadir b. Muhammed Veli. el-'Urf hücciyetühü ve eserühü fi fikhi'l-muâmelâti'l-mâliyyeh inde'l-Hanâbile Mekke: Mektebetü'l-Mekiyye, 1997.
- Mehmesânî, Subhi Recep. İslâm Hukuk Felsefesi (Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm). Çev. Yaşar Çolak vd. Ankara: Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı Yayınları, 2013.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhanüddin Alî b. Ebî Bekr Abdicelîl. el-Hidaye. thk. Ahmed Câd Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Mübareki, Ahmed b. Ali Seyr. el-'Urf ve eserhu fi'ş-şeria ve'l-kanun. Riyad: y.y. 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Mislim b. El-Haccâc b. Mülim el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-Sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1374/1955.
- Neccâr, Salih Avaz Muhammed. Eserü'l-'urf fi teşrii'l-İslâm. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmiî, 1979.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. el-Müstasfâ. Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1850.
- Othman, Abdulbari Aziz. "İslam Hukukunda Örf'e Dayalı Fıkhî Kâideler". Yüzüncü Yıl Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/8-9 (2018), 104-130.
- Öner, Necati. Klasik Mantık Ankara: Bilim Yayıncılık, 1998.
- Özdemir, Muhittin. Şâfiî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn. Usûlü'l-Pezdevî. Tahric, Kasım b. Kutluboğa thk. Said Bektaş, Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014.
- Razî, Ebû Abdillâh Farüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Tefsîru Fahri'r-Râzî (Mefâtihu'l-Gayb). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Selçuk, Sami. Demokrasiye Doğru. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Mebsût. İstanbul: 1982-83.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Şerhü's-siyeri'l-kebîr. nşr.

- Selâhaddîn el-Müneccid vd. Kahire: Câmîâtü'd-Devli'l-Arabiyye, 1971.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. el-Eşbâh ve 'n-nezâir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. el-Eşbâh ve 'n-nezâir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. İslam Hukuk İlminin Esaslar (Usûlü'l-Fıkh), Ankara: TDV Vakfı Yayınları, 1996.
- Şahin, Osman. "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 8/4 (2008) 41-75.
- Şener, Abdulkadir. İslam Hukukuna Giriş. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Şenocak, İhsan. İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi, Samsun: Ondokuz Mayıs Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2011.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. Kitabu'l-asl. thk. Muhammed Boynukalın Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. Kitabu keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn. İstanbul: Dâru Kahraman, 1948.
- Tekinay, Selahaddin Sulhi. Medeni Hukuka Giriş Dersleri. İstanbul: Beta Basım Yayın 1984.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-Câmi'î's-Sahîh. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1996.
- Tirmizî, Sünenü Tirmizî, thk. Ahmed Muhammed Şâkir Mısır: Şirketu Matbaatu Mustafa, 1975.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî. Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmus. thk. Mustafa Hicâzî Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabi, 1408/1987.
- Zeydân, Abdülkerim. el-Veciz fi usûli'l-fıkh. Amman: Müessesetür'r-Risâle Mektebetü'l-Beşâir, 1990.
- Zeydân, Abdülkerim. İslam Hukukuna Giriş. çev. Ali Şafak, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Zeyla'î, Abdullah b. Yûsuf. Nasbu'r-Râye. nşr. Muhammed Avvâme Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Eşmûnî'nin Menârü'l-Hüdâ Adlı Eseri ve Vakf-İbtidâ ile İlgili Değerlendirmeleri

Kenan Aklan | ORCID: 0000-0002-2209-3071

Öğr. Gör. Dr. | kenanaklan@comu.edu.tr

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | ROR ID: 05rsv8p09

İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD | Çanakkale, Türkiye

Öz

Mananın tamam olduğu yerde durmak suretiyle sesi ve nefesi kesmeyi ifade eden vakf ile yine mananın uygun görüldüğü yerden başlama anlamına gelen ibtidâ, okuyucuya sağlıklı bir tilavet imkânı vermesi bakımından kolaylık sağlamaktadır. Öte yandan Kur'an'ın manasını korumada ve daha iyi anlaşılmasında yardımcı bir disiplin olarak da değerlendirilmektedir. Kıraat ve tefsir eserlerinde Kur'an ilimleri disiplinlerinden biri olan vakf ve ibtidâyâ dair çeşitli eserler kaleme alınmış ve bunların büyük çoğunluğu günümüze ulaşma imkânı bulabilmiştir. Hicrî 11. yüzyılın Mısırlı âlimlerden olan Abdülkerîm el-Eşmûnî'nin *Menârü'l-hüdâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı kitabı da bu konuda kaleme alınmış önemli kaynaklardandır. Zira kendisinden önce telif edilen vakf ve ibtidâ eserlerine vâkıf olan ve bu alanda kalem oynatan âlimlerin görüşlerinden olabildiğince yararlanan Eşmûnî, kitabında bütün bunlarla yetinmeyip kendi değerlendirmelerini de ortaya koyarak alana önemli katkılarda bulunmuştur. Eserinin birçok yerinde başta hadis rivayeti olmak üzere kıraat ihtilafları, sarf-nahiv konuları, şiirler vb. unsurların varlığı müellifin ilmî yönden çok yönlülüğünün göstergesi sayılabilir. Eşmûnî'nin, Kur'an ve kıraat ilimlerinin temel meselelerinden sayılan Mushaf imlâsı, addü'l-â-y, sûrelerin sıralaması, hurûf-u mukatta'a gibi konulara temas etmesi de eserinin sözü edilen ilimlerde zengin içeriğini göstermektedir. Tespitlerimize göre Eşmûnî'nin *Menârü'l-hüdâ* adlı eserinde temas ettiği vakfların ayrıntılı şekilde işlendiği bir çalışma henüz bulunmadığı için çalışmamız bu noktada özgün bir konuma sahiptir. Makalenin, ülkemizde yürütülen akademik çalışmalarda kıraat-vakf ilişkisini konu edinen yeni araştırmalara katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler:

Kur'an, Kıraat, Vakf ve İbtidâ, Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ.

Atıf Bilgisi

Aklan, Kenan. "Eşmûnî'nin Menârü'l-Hüdâ Adlı Eseri ve Vakf-İbtidâ ile İlgili Değerlendirmeleri". *Akademik-Uş* 15-16 (Kasım 2024), 167-188.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1551942>

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 18.09.2024 |
| Kabul Tarihi | 26.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışma Prof. Dr. Erdoğan Baş danışmanlığında tamamlanan "Kıraat farklılıklarının vakf ve ibtidâya etkisi (Secâvendî ve Uşmûnî örneği)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Al-Ashmūnī's Work *Menār al-Hudā* and His Evaluations on *Waqf-Ibtidā*

Kenan Aklan | ORCID: 0000-0002-2209-3071

Lecturer See Dr. | kenanaklan@comu.edu.tr

Çanakkale Onsekiz Mart University | ROR ID: 05rsv8p09

Faculty of Theology, Quran Reading and Recitation Science | Çanakkale, Türkiye

Abstract

Waqf, which means stopping the sound and breath by stopping at the place where the meaning is complete, and ibtidā, which means starting from the place where the meaning is deemed appropriate, provide convenience to the reader in terms of providing a healthy recitation opportunity. On the other hand, it is also considered as an auxiliary discipline in preserving and better understanding the meaning of the Qur'ān. Various works on waqf and ibtidā, which are among the disciplines of Qur'ānic sciences, have been written in the works of Qiraat and tafsir, and the vast majority of them have survived to the present day. The book of 'Abd al-Karīm al-Ashmūnī, an Egyptian scholar of the 11th century, entitled *Menār al-hudā fī al-waqf wa'l-ibtidā* is one of the important sources on this subject. Al-Ashmūnī, who was familiar with the works on waqf and ibtidā written before him and benefited as much as possible from the views of the scholars who wrote in this field, made important contributions to the field by presenting his own evaluations in his book. The presence of elements such as hadith narration, Qiraat disputes, sarf-nahiv topics, poems, etc. in many parts of his work can be considered as an indicator of the author's scholarly versatility. The fact that al-Ashmūnī touches upon the basic issues of the Qur'ān and Qiraat sciences, such as the spelling of the Mushaf, add al-āy, the order of the suras, and hurūf al-muqatta'a, shows the rich content of his work in the mentioned sciences. According to our findings, there has not yet been a study that deals in detail with the endowments that al-Ashmūnī touches upon in his work *Menār al-hudā*, so our study has a unique position at this point. It is expected that this article will contribute to new research on the relationship between qiraat and waqf in academic studies conducted in our country.

Keywords

Qur'ān, Qiraat, Waqf and Ibtidā, Ashmūnī, *Menār al-hudā*.

Citation

Akkan, Kenan. "Al-Ashmûnî's Work Menâr al-Hudâ and His Evaluations on Waqf-İbtidâ". *Akademik-Us* 15-16 (November 2024), 167-188.
<https://doi.org/10.70971/akademikus.1551942>

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 18.09.2024 |
| Date of Acceptance | 26.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | This study was carried out by Prof. Dr. It was prepared based on the master's thesis titled "The effect of recitation differences on foundation and ibtidâ (Secâvendî and Uşmûnî example)" completed under the supervision of Erdoğan Chief. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes -İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

Vakf, lügatta “durmak, menetmek, sükût etmek, kısıtlamak” manasına gelmektedir. İstilahta vakfla ilgili muhtelif tanımlarda bulunulmuştur. Bunlardan en meşhuru şu şekildedir: “Lafzın üzerinde bir süre sesi kesmek suretiyle durmak, sesin kesildiği kelimedenden ya da mâ ba’dinden (sonrasından) okumaya devam etmektir.”¹ “Bir işe ilk defa başlamak”² anlamına gelen ibtidâ ise istilahta “vakf sonrasında kıraate yeniden başlamak” şeklinde tanımlanmıştır.³ Vakf ve ibtidâ, Kur’an âyetlerinin cümle yapısıyla ilgisi bulunması sebebiyle ve Kur’an tilavetinin doğru icrası için önem arz eden bir disiplindir. Nitekim klasik ve modern eserlerde alana dair özel bölümler açılmış, muhtelif vakf ve ibtidâ sistemleri geliştirilmiştir. Bazen de bu konuyu temel alan müstakil eserler telif edilmiş ve mesele çeşitli boyutlarıyla enine boyuna irdelenmiştir. Nitekim çalışmamızın konusunu teşkil eden Abdülkerîm el-Eşmûnî'nin (11/16. yy.) *Menârü'l-hüdâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*'sı da bu minvalde bir teliftir. Bu çalışmadaki amacımız, müellifi ve sözü edilen eseri genel hatlarıyla tanıtmak ve müellifin vakf ibtidâ sistemine yönelik izah ve değerlendirmelerde bulunmaktır. Eşmûnî ile ilgili bazı çalışmalar gerek İslâm dünyası gerekse ülkemizde yürütülmüştür.⁴ Ancak yapmış olduğumu geniş kapsamlı tarama sonucunda onun vakf

¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisil-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 6/135; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 9/359-362; Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşeh Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi'ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 256-257; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'ati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ (el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/240. Saçaklızâde'ye göre vakf, tilaveti bütünüyle terk etmeden yeniden başlayıp okuma amacıyla tek nefes alacak kadar müddetle sesin kesilmesidir. Bk. Saçaklızâde Muhammed Ebû Bekr el-Mar'aşî, *Cühdü'l-mukal*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Umman: Dâru Ammar, 2008), 247; Enes Zengin, “Dâvüd-i Karsî'nin 'Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”, *Osmanlı Tecvid Risâleleri 2*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: Emin Yayınları, 2022), 83.

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sîhâhi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 1/35; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrahim Terzi (Beyrut: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1973), 1/42-44.

³ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 317; Nihat Temel, *Kirâat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 67.

⁴ Eşmûnî ile ilgili yapılan bazı çalışmalar için bk. Muhammed Abdülkâdir, *İthâfî'l-fudalâ' muhtasarı Menârü'l-hudâ fi beyânî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, ts.; Rızâ Abdülceyyid es-Seyyid Ferec İzâm, *el-İtirâzâtü'n-nahviyye fi Kitâbi Menârü'l-Hudâ fi Beyânî'l-Vakf ve'l-İbtidâ* (Mısır: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005); İbrahim Tetik, *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlamlandırmadaki Etkisi (Uşmûnî Bağlamında)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Halîl Hasen - Hârûn Nûh Alî, *Eserü ihtilâfi'l-kirâ'ati's-şâzze fi'l-vakf ve'l-ibtidâ 'inde'l-İmâmî'l-Eşmûnî fi kitâbihî "Menârü'l-*

taksimatını ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla çalışma, alandaki bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Üç kısımdan oluşan çalışmanın birinci bölümünde müellifin hayatı ve ilmî şahsiyetine yönelik bilgi verilecek; ikinci bölümde eserin genel muhtevasına değinilecek, üçüncü bölümde ise müellifin vakf sistemi incelenecektir.

1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Eşmûnî'nin⁵ doğduğu yılla ilgili tabakat eserlerinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yûsuf İlyân Serkîs (1856-1932) ve Ömer Rıza Kehhâl'e (1905-1987) göre hicrî 11, miladî 17. asırda hayat sürmüş fakih ve mukrî şahsiyetlerdendir.⁶ Ancak müellifin diğer bir eseri olan *el-Kavlü'l-metîn fi beyâni ümûri'd-dîn*'de vefatıyla ilgili h. 1164 yılının verilmiş olması onun vefatını 1 asır sonraya yani hicrî 12, miladî 18. yüzyıla götürür. Tespitlerimize göre Türkçe kaynaklarda Eşmûnî'nin vefat tarihiyle ilgili hatalı bilgiler verilmiştir. Örneğin İsmail Karaçam, eserinde Ahmed b. Muhammed el-Uşmûnî adıyla zikrettiği kişinin ölüm tarihini 900/1494;⁷ Nihat Temel ise Ahmed b. Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim el-Uşmûnî adıyla yer verdiği kişinin vefat tarihini öl. 960/1494⁸ şeklinde aktarmışlardır. İsimler ve vefat tarihleri üzerinden meseleye yaklaşıldığında Karaçam'ın zikrettiği kişinin çalışmamızın konusu olan Eşmûnî'den başka biri olma ihtimali ortaya çıkmaktadır.⁹ Keza "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ" adlı çalışmasında Yakup Uzun, vefat tarihi olarak 918/1513 yıllarını vermiştir.¹⁰

hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ" dirâseten tahlîliyyeten (Ürdün: Camiatu'l-Ulumi'l-İslamiyye elAlemiyye, Doktora Tezi, 2019); Zubeyr Sâlih Vusâbî, "Letâifü't-tefsîr fi kitâbi (Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ) li-l-İmâmi'l-Eşmûnî" 5/3 (Ağustos 2023); el-Minhâl Ahmed b. Muhammed Akîrî, "Mesâilü'l-hilâf 'inde'l-İmâmi'l-Eşmûnî fi'l-vakf ve'l-ibridâ' fi kitâbihî Menaru'l-hudâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ' cem'an ve dirâseten (errub'u'l-evvel min sûreti'l-Bakarati enmûzecen)", *Mecelletü Câmîati Ümmülkurâ li-'Ulûmi's-Şerî'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 94 (Eylül 2023), 1-17.

⁵ Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ* (Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973), 3. Yusuf İlyan Serkis, ek olarak eş-Şâfiî nisbesini zikretmiştir. Bk. Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye* (Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mar'âşî en-Necefi, 1989), 2/296.

⁶ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye*, 2/296; Ömer Rıza Kehhâl, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, ts.), 1/275.

⁷ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 322.

⁸ Nihat Temel, *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 33.

⁹ Eşmûnî ile isim benzerliği bulunan diğer âlimler için Bk. Tetik, *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlatılmadığı Etkisi*, 2-3.

¹⁰ Yakup Uzun, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ", *Bilimname* 2021/44 (30 Nisan 2021), 190. Kendisinin verdiği vefat tarihi tespitlerimize göre Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan dil, mantık ve fıkıh âlimi Ebü'l-Hasen Nüreddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yusuf el-Üşmûnî'ye (öl. 918/1513) aittir. Bk. Halit Zavalsız, "Üşmûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). Nitekim Uzun, 75. dipnotta kaynağının mezkûr ansiklopedi maddesi olduğunu belirtmiş ancak isminin

Nihat Temel'in zikrettiği Uşmûnî'yle çalışmamızda temel aldığımız Eşmûnî, isim yönünden aynıdırlar. Fakat hem Karaçam hem de Temel'in zikrettikleri ölüm tarihleriyle Kehhâle'nin verdiği bilgilerden hareketle Eşmûnî'nin muhtemel ölüm tarihi aynı değildir. Bunlara ilave olarak Kehhâle'nin Eşmûnî ile ilgili "On birinci yüz yıl âlimlerindedir." ifadesi ve Eşmûnî'nin *Menârü'l-hudâ* adlı eserinde yararlandığı âlimlerin vefat tarihleri baz alındığında bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Sözgelimi Eşmûnî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (öl. 973/1565)¹¹ ile Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) gibi müelliflerden yararlanmıştı. Bu âlimlerin Karaçam'la Temel'in zikrettiği ölüm tarihlerinden çok daha sonrasında vefat etmiş olmaları bizim görüşümüzü teyit etmektedir.¹² Müellifin nisbesinde yer alan Eşmûn, Mısır'da bulunan ve günümüzde ise Eşmûn/Aşmûn (Ashmoun) şeklinde bilinen üç bölgenin ismidir. Bunların ilki, Mısır'ın dağlık yörelerinde bulunan kadim Eşmûn şehridir.¹³ İkincisi Mısır'ın kuzeyindeki şehirlerden Dakhaliye'dedir. Üçüncüsü ise Kahire'den 50 km. kadar uzakta bulunan bölgedir. Bu bölge günümüzde Minufiye adlı şehrin sınırlarında yer almaktadır. Son iki bölge Eşmûn şeklinde ifade edilirken akabinde telaffuz değişimiyle Eşmûn (Ashmoun) adını almıştır.¹⁴ Eşmûnî, eserinde büyük dedelerinden birinin İmâm Şâfiî'ye (öl. 204/820) müezzinlik yaptığını, hanımlarından birinin de Minufiye beldesinden Zâviyetul Baklî (Zawiyat Al Baqli) adlı yerde yaşadığını söylemiştir. Sözü edilen bu yer, mezkûr bölgelerden Eşmûn'a 50 km. kadar mesafede yer almaktadır. Bu bilgilerden yola çıkarak Eşmûnî'nin yaşadığı bölgenin son zikredilen yer olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵ Ülkemizde kendisiyle ilgili yapılan çalışmalarda genelde Uşmûnî veya Üşmûnî nisbesi kullanılmıştır.¹⁶ Ancak mezkûr yerler Mısırlılar tarafından "Eşmûn" şeklinde telaffuz edilmesi sebebiyle Eşmûnî nisbesinin kullanılmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Müellifin *Menârü'l-hudâ* adlı eseri derinlemesine tetkik edildiğinde görülecektir ki içeriğinin dilsel yönden güçlü olması, bir konuyla ilgili görüş naklederken bazı yerlerde bu

Abdülkerim el-Eşmûnî'nin, mukaddimesinde farklı şekilde zikrettiğini ifade etmiştir. Abdülkerim el-Eşmûnî ile Yusuf el-Üşmûnî aynı kişiler değildir.

¹¹ Asıl adı, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî olup Şa'rânî nisbesiyle de anılır. Nitekim Eşmûnî eserinde bu nisbeyi kullanmıştır. Bk. Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 8; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eshuri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayin, 2002), 4/180-181.

¹² Örneğin Eşmûnî'nin eserinde yer verdiği *İrşâdü'l-'akli's-selîm* eseri, Ebussuûd tarafından ömrünün son zamanlarında kaleme almıştır. Bk. Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-Akli's-Selîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹³ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. el-Mu'allimi'l-Yemânî vd. (Haydarabad: Mektebetü Meclis Dâireti'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye bi-Haydarâbâd, 1977), 1/272.

¹⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/200; Seyyid Ferec İzâm, *el-İtirâzâtü'n-nahviyye*, 13.

¹⁵ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 439.

¹⁶ Söz konusu bazı çalışmalar için bk. Nihat Temel, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012); Tetik, *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlamlandırmadaki Etkisi*; Uzun, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ".

görüşler içinden tercihte bulunması, kimi zaman karşı çıktığı bir değerlendirme söz konusu ise tenkit etmesi veyahut reddetmesi, Eşmûnî'nin ilmî yeterliği ve tekâmülünün göstergesi addedilebilecek unsurlardandır. Nitekim “Bir kimse Arap diline tam manasıyla vâkif olup kıraat, tefsir ve dil alanlarında da yeterli bir bilgiye sahip olursa ancak o zaman vakf ve ibtidâ'ya dair kelâm edebilir.”¹⁷ ifadesi müellifin, sözünü ettiği ilimlere vukufiyetinin bir göstergesidir. Eşmûnî, eserinde vakf meselesine dair çeşitlerde yorumlarda bulunmuş, kimi zaman görüşlerini naklettiği âlimlerin bazı yorumlarını değerlendirmeye tabi tutmuş, kimi zaman da bunlar arasında tercihte bulunmuştur. Bu esnada çoğu kez sarf-nahviden yararlanmış, kıraat ihtilaflarını şâzlarla birlikte değerlendirmiş, bazen de resmü'l-mushaf'a temas etmiştir. Zaman zaman görüşlerini Hz. Peygamber'in sözleri (hadis) ve şiirlerle delillendirmiştir. Bu faktörlerin onun sözü edilen alanlardaki bilgi birikimi ve multidisipliner yönünü yansıttığı söylenebilir. Vakf ve ibtidâ konusuyla ilgili öne sürülen görüşlere yapmış olduğu itirazlara dair şu örneği verebiliriz: Eşmûnî, anlamın bozulması ihtimali bulunan bir yerde ıztırâî (zorunlu) olarak vakfeden kişinin küfrüne hüküm verilip verilemeyeceği meselesiyle ilgili öne sürülen çeşitli yorumları zikretmesinin akabinde şahsî görüşünü örnekler yardımıyla ortaya koymuştur. Örneğin, Bakara sûresinin 17. âyetinde yer alan “فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ” bölümünde durulup sonrasındaki ‘ذَهَبَ اللَّهُ’ lafzından okunmaya başlanırsa bu okuyuş küfürdür.” iddiasında bulunanlara, “Âyetteki ‘فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ’ bölümünde yer alan lemmâ (لَمَّا) edatının cevabı hafzedildiğinden bu kısımda durup ‘ذَهَبَ اللَّهُ’ lafzından başlamada bir beis yoktur.” ifadeleriyle karşı çıkmaktadır.¹⁸

Eşmûnî'nin hoca ve talebelerine dair bir bilgiye gerek kıraat gerekse tabakat ve teracim kitaplarında ulaşılamamıştır. İnsanlar içerisine çıkmayı sevmeyen bir yapıya sahip olması onun, zamanının çoğunu ilimle uğraşmasına ve böylece derin bir âlim olmasına sebep olmuştur.¹⁹ Bunun sonucunda olmalı ki tabakat ve teracim eserlerinde hayatına dair malumat sınırlı kalmıştır.

2. Menârü'l-hüdâ fî beyânî'l-vakf ve'l-ibtidâ' Adlı Eseri

Kaynaklarda Eşmûnî'ye ait iki eserin bulunduğu söz edilmektedir. Bunlardan birincisi Menârü'l-hüdâ fî beyânî'l-vakf ve'l-ibtidâ', ikincisi ise el-Kavlü'l-metîn fî beyânî ümûri'd-dîn isimli risale tarzında telif edilmiş eseridir.

Menârü'l-Hüdâ eseri, müteahhir dönemde vakf ve ibtidâ literatüründe hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Bunda Eşmûnî'nin, vakf ve ibtidâ alanında öne çıkan âlimlerden çok sonra yaşamış olmasının ve bu bakımdan erken dönem müellefatından daha sağlıklı istifade imkânı bulmasının etkisi büyük olmalıdır. Kendisinin sözü edilen eserini değerli kılan bir diğer faktör, geçmişten gelen ilmî hazinesiyle, edindiği bilgi birikimini birleştirmek suretiyle bir sentez meydana getirmiş olmasıdır. Diğer taraftan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin

¹⁷ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 4.

¹⁸ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 14.

¹⁹ Seyyid Ferec İzâm, *el-İ'tirâzâtü'n-nahviyye*, 14.

(öl. 745/1344) el-Bahrü'l-muhît, Semîn el-Halebî'nin (öl. 756/1355) ed-Dürri'l-masûn ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân adlı eserleri başta olmak üzere zamanımıza ulaşma imkânını bulanların yanı sıra günümüze ulaşmayan bazı telifatın kitaba kaynaklık etmiş olması Menârü'l-hüdâ'yı ön plana çıkaran faktörlerdendir.

Menârü'l-hüdâ'yı değerli kılan unsurlardan biri de eserde, kıraat ihtilaflarının dilsel yönden tetkik edilerek vakf ve ibtidâ alanı ile ilişkilendirilmesidir.

2.1. Eserin Metodu

Eşmûnî eserine, çeşitli konuları ihtiva eden kapsamlı bir ön sözle başlamıştır. Müellif ön sözünde hem kendi hem de kitabının ismini zikretmiştir.²⁰ Daha sonra eserini kaleme alma amacını beyan etmiş²¹ ve “Fevâ'idü Mühimme Tahtâcü ilâ Sarfî'l-Himme/Dikkat Edilmesi Gereken Önemli Fâideler” adını verdiği başlıklar altında çeşitli meselelere değinmiştir. Bunlar arasında vakf ve ibtidânın önemi, bu alanda şöhret bulmuş bazı âlim ve müellifler, yedi harf,²² mütevâtir ve şâz okuyuşların nitelikleri gibi konular sayılabilir.²³ Müellif, akabinde “Tenbîhât” ismiyle 13 başlık altında resmü'l-mushaf, Kur'an'ı ücretle okuma, aralarının ayrılması câiz görülmeven lafızlar, ıztırârî vakf, hurûf-u mukattaalar, sûrelerin isimlendirilmesi, sûre ve âyetlerin sıralanması başta olmak üzere kıraat ilmiyle ilgili çeşitli konuları ele almıştır. Eşmûnî, bundan sonra “Matlab” adını verdiği bölümde kırâatü'n-nebî, istiâze-besmele gibi muhtelif konulara dair genel bilgi vererek mukaddimesini sonlandırmıştır.²⁴

Eşmûnî, mukaddimesinin ardından eserin temel konusuna geçmiş, Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar Kur'an âyetlerinde bulunan vakf ve ibtidâ yerlerine işaret ederek kendisinden önceki birçok müellifin tarzına benzer bir usul ve yöntem tatbik etmiştir. Onun Menârü'l-hüdâ'sı incelendiğinde, Secâvendî'nin ismi ön plana çıkmaktadır. Müellifin kitabında diğer âlimlere nispetle Secâvendî'nin adını daha çok zikretmesi bu etkiye işaret etmektedir.

Müellifin vakf tercihlerinde bulunurken yararlandığı kaynaklar sırasıyla; âyetler, hadisler, kıraat rivayetleri, dilcilerin yorumları, şiirler, Arap müellefatının nesir türü metinleri, icmâ ve istishaptır. Eşmûnî, vakfların illetini beyan ederken kıraat

²⁰ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 3-4.

²¹ Kitabını kaleme almaktaki gayesini Eşmûnî, şu ifadelerle dile getirmiştir: “Bu telifi Rabbinden ahirette sevabını, dünyada ise doğru yolu ve yardımını temenni ettiğim için yazmaya başladım. Allah'tan arzum odur ki hem şu hâlde (dünyada) ve en son hâlimde (ahirette) bu eserim bana fayda versin. Ölümümden sonra bir eser bırakmış olayım.” Bk. Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 3.

²² Yedi harfle ilgili detaylar için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013); Yaşar Akaslan, “İbnü'l-Cezerî'nin ‘Yedi Harf’ Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 265-303; Mustafa Kılıç, “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 217-258.

²³ Eşmûnî, *Menârü'l-Hüdâ*, 5-15.

²⁴ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 15-23.

farklılıklarından çoğu kez istifade etmiştir. Bununla birlikte o, kıraatleri naklederken mütevâtir-şâz ayrımını fazla gözetmemiş, mütevâtir okuyuşlar kadar şâz okuyuşlara da çokça yer vermiştir.²⁵

Eşmûnî, öne çıkan dilci âlimlerden ve tarihsel süreçte Basra ve Kûfe olarak teşekkül eden dil okullarının sistematik bir yapıya bürünmesinden asırlar sonra dünyaya gelmiştir. Her iki ekolden beslenmekle beraber zayıf gördüğü yorumlara itiraz etmekten geri durmamıştır. Öte yandan kanaatini destekleyen bazı değerlendirmeleri ise tasvip ettiğini açıkça belirtmiştir. Onun karşı çıktığı görüşlere örnek Nisâ sûresi 24. âyetteki “إِيمَانُكُمْ”²⁶ lafziyla ilgili söyledikleridir. Müellif, mezkûr yerdeki vakfa dair “Şayet akabindeki ‘كِتَابٌ’ kelimesi müstetir bir fiilin mef’ûlü olarak değerlendirilirse vakf, kâfidir. Kûfelilerin söylediği ‘Âyetteki ‘كِتَابٌ’ lafzı iğrâ”²⁷ nedeniyle mansubtur.’ yorumu ise bana göre doğru değildir.” diyerek itirazını açıkça dile getirmiştir.²⁸

Kimi zaman da yukarıda verilen örnekte söz konusu olan durumun aksine Kûfelilerin yorumlarını benimsemiştir. Bu bağlamda Nisâ sûresinde yer alan “وَالْأَرْحَامَ”²⁹ kelimesi söz konusu duruma örnek teşkil etmektedir. Kûfe kurrâsından olan Hamza (öl. 156/773), mezkûr kelimeyi sonrasındaki “بِهِ” edatına atfederek esre harekeyle “وَالْأَرْحَامَ” şeklinde, geriye kalan kurrâ ise mîm (م) harfinin fethasıyla okumuştur.³⁰ Zemahşerî (öl. 538/1144), nasb harekeyle okunan kıraati iki sebebe bağlamaktadır: Birincisi kelime, “وَاتَّقُوا اللَّهَ وَالْأَرْحَامَ” takdirinde olup atıf yoluyla “وَاتَّقُوا” lafzının mef’ûlüdür. Bu tevile göre mana, “Allah’a karşı gelmekten ve akrabalarınızla olan bağlarınızı kesmekten uzak durun.” şeklinde tezahür etmektedir. İkinci sebebi “وَالْأَرْحَامَ”, câr ve mecrûr olan “بِهِ” lafzının mahalli üzerine matuftur. Mecrur okunmasının sebebi ise “وَالْأَرْحَامَ” lafzının “بِهِ” edatının zahiri üzerine atfedilmesidir. Zemahşerî, ikinci görüşü reddetmiştir. Zira ona göre mecrûr zamire atıf yapılması, ancak cârı iade ettikten sonra mümkündür. Nitekim mecrûr zamirle cârın beraber bulunması her ikisinin tek kelime zannedilmesine sebebiyet vermektedir. Ayrıca bir lafzın cüzü üzerine atıf yapılamaz. Bundan dolayı atıf yapılacağı zaman matuf lafızda

²⁵ Hatta Eşmûnî, şâz rivâyetlere yer verme konusunda o denli ileri gitmiştir ki çok zayıf görülen rivâyetleri bile kullanmaktan geri durmamıştır. Bundan dolayı kendisine eleştiriler yöneltilmiştir. Bk. Seyyid Ferac İzâm, *el-İtirâzâtü'n-nahviyye*, 37.

²⁶ en-Nisâ 4/24.

²⁷ İğrâ’, karşıdaki kişiyi iyi bir iş yapmaya teşvik etmek demektir. İğrâ’ söz konusu olan lafız, mahzûf bir fiille naspedilmiştir. Bk. Ahmet Yaşar, *Arapçanın Temel Kuralları* (Anadolu Matbaacılık, 1996), 445-446.

²⁸ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 98.

²⁹ en-Nisâ 4/1.

³⁰ Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 226; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. b. Alî b. Yûsuf İbnü'l Cezerî, *Tahbîrü't-Teyisr fi'l-kirâ'âti'l-e'immeti'l-âşere*, thk. Ahmed el-Kudât (Ürdün: Cem'iyetü'l-Muhafaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2000), 334.

mecrûr zamirinin iadesi gerekir.³¹ Nitekim Basra dil ekolü de bu görüşü benimsemiştir. Zira onlar bu türden bir atfın çirkin, kullanım yönünden nadir ve kıyasa uymadığını söylemişlerdir.³² Eşmûnî ise hem Basralıların hem de Zemahşerî'nin görüşlerini reddedip Kûfelilerle paralel bir noktada durmuştur. Zira müellife göre “وَالْأَرْحَامُ” kelimesi, geride geçen câr ve mecrûr üzerine atfedildiği için mecrûr okunmuştur.³³

Eşmûnî, kimi zaman Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine temas etmiş ancak bu görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Örneğin, “فَوَقَّكُمْ الطُّورُ”³⁴ âyetinin tahlilinde, Basra ekolüne göre “خُدُوا مَا أَتَيْنَاكُمْ” kısmından evvel “فَلْنَا” şeklinde gizli bir fiil bulunduğu için Eşmûnî, “فَوَقَّكُمْ الطُّورُ” kelimesinde vakf-ı hasen olduğunu söylemiştir. Kûfeli âlimlerin “خُدُوا” lafzından önce “أَنْ خُدُوا” kelimesinin takdir edilmesiyle, gizli bir en-i nâsibe yer aldığı görüşünden hareketle “الطُّورُ” lafzında durmanın güzel olmayacağı yorumunda bulunmuştur.³⁵ Eşmûnî, örnekte görüldüğü üzere iki görüşü tahlil ederek bir çıkarımda bulunmuş fakat bu görüşlerden hangisini tercih ettiğini belirtmemiştir.

Eşmûnî, eserinde vakf ve ibtidâ konusunun dışında başta Kur'an ilimleri olmak üzere muhtelif konulara temas etmiştir. Bu konular arasında tefsirî mahiyetteki yorumlar,³⁶ kelâm ve fıkıh meseleleri,³⁷ âyet sonu zannedilen yerler,³⁸ sûrelerin fazileti,³⁹ âyetlerin nüzul sebepleri,⁴⁰ Mekke-Medenî ihtilafları,⁴¹ mushaf imlâsı⁴² ve çeşitli literatürden naklettiği hikâyeler⁴³ gibi konular sayılabilir.

2.2. Eserin Kaynakları

Menârü'l-hüdâ, kaynak bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir.⁴⁴ Eşmûnî, çoğu kez eserleri müellifleriyle birlikte belirtmiştir. Bununla birlikte kimi zaman salt müellifleri, kimi zaman da sadece eserleri zikretmekle yetinmiştir.⁴⁵

³¹ Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 215.

³² Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tibyân fi l'râbi'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 326.

³³ Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 96.

³⁴ el-Bakara 2/63.

³⁵ Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 40-41.

³⁶ Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 27-28, 412, 416.

³⁷ Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 70, 99.

³⁸ Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 318, 393, 416.

³⁹ Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 127.

⁴⁰ Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 127.

⁴¹ Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 27, 28, 318.

⁴² Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 7, 15, 27.

⁴³ Örnek için bk. Eşmûnî, Menârü'l-hüdâ, 6, 243.

⁴⁴ Eşmûnî'nin eserinde yer verdiği müellif ve eserleri için bk. Kenan Aklan, *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâyaya Etkisi (Secâvendî ve Üşmûnî Örneği)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 38-40.

⁴⁵ Sözelimi İbn Hacer el-Askâlânî'nin (öl. 852/1449) kaleme aldığı *Fethü'l-Bârî* ve Ebü Muhammed Süleyman el-Yâfi'î'ye (öl. 768/1367) ait olan *ed-Dürrü'n-Nazîm* eserlerinden bahsederken müelliflerini

Eşmûnî'nin en çok atıfta bulunduğu kaynaklar arasında Muînüddîn b. en-Nekzâvî'nin (öl. 683/1284) el-İktidâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Bahrü'l-muhî'ti, Semîn el-Halebî'nin ed-Dürrü'l-masûn'u ve Secâvendî'nin 'İlelü'l-vukûfu gelmektedir. Eşmûnî, söz konusu müellifler içerisinde Secâvendî'ye ve onun vakf ve ibtidâ ile ilgili görüşlerine ayrı bir önem vermiştir. Çalışmamızın boyutunu aşmamak için mezkûr isimler arasından sadece Secâvendî'nin eserini ne şekilde ve hangi usulle kaynak olarak değerlendirdiği örnekler yardımıyla aktarılacaktır. Secâvendî'yi tercih etme nedenimiz ise Türkiye'de basımı gerçekleşen mushaflarda kendisinin vakf ve ibtidâ sistemi ve rumuzlarının kullanılıyor olmasıdır.

Eşmûnî'nin Secâvendî'den yararlanma metodu farklı şekillerde kendisini göstermiştir. Bazı yerlerde kendi yorumuyla birlikte Secâvendî'nin görüşüne de başvurmuş, fakat hangi görüşün daha doğru olduğuna dair herhangi sonuca gitmemiştir. Nitekim “فَلَمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ”⁴⁶ âyetinin açıklamasında Eşmûnî, cümlede bulunan “فَمَنْ تَبِعَ” kısmının, baştaki “فَلَمَّا” edatının cevabı olduğunu söylemiştir. Müellif, iki şart⁴⁷ ile cevabı arasının ayrılması kuralı sebebiyle hem “هُدًى” hem de “هُدَايَ” lafızlarında vakf yapılamayacağı görüşünü savunmuştur. Ardından, Secâvendî'nin şu sözünü nakletmiştir: “Âyette ‘فَلَمَّا’ birinci şarttır. Bu edatta bulunan in (اِنَّ) lafzının cevabı ise mahzûf ‘فَاتَّبِعُوهُ’ fiilidir. Devamındaki men (مَنْ) edatı da ikinci şarttır. Bu edatın cevabı ise ‘فَلَا خَوْفٌ’ kelimesidir. Dolayısıyla ‘عَلَيْهِمْ’ lafzında vakf bulunmaktadır.”⁴⁸ Örnekte görüldüğü üzere Eşmûnî, önce şahsî düşüncesini serdetmiş, Secâvendî'nin ise salt yorumunu nakletmekle yetinmiştir.

Eşmûnî, kimi zaman da karşı çıktığı bir yorum söz konusu olduğunda genelde bunu belirtmeyi tercih etmiştir. Mesela “كَمَا هَدَيْتُمْ”⁴⁹ âyetinin yorumunda, sonrasındaki “وَأَنْ كُنْتُمْ” lafzının başında yer alan vâv (و) harfi gerek hâl gerekse istinâfiyye anlamını taşıdığından vakf-ı câiz hükmünü veren Secâvendî'nin bu hükmüne itiraz etmiştir. Nitekim Eşmûnî, sözü edilen vâv'ın (و) hâl anlamından başka bir anlam taşımadığı kanaatini savunmuştur. Zira “وَأَنْ كُنْتُمْ” kısmındaki in (اِنَّ) edatı, muhaffefedir. Bundan dolayı istinâf manasına gelmesi mümkün değildir.⁵⁰ Verilen örnekten yola çıkarak denilebilir ki Eşmûnî, vakfa dair öne sürdüğü bu görüşünde Secâvendî'nin yorumunu benimsemeyip aksine kendi tercihinin doğru olduğunu belirtmiştir.

Müellifin zaman zaman kendi kanaatini desteklemek amacıyla Secâvendî'den yararlandığı da görülmüştür. Örneğin, “مِثْلَ قَوْلِهِمْ”⁵¹ lafzında vakf-ı hasen olmasına dair şu gerekçeyi ortaya koymuştur: “Buradaki vakf sebebi, ‘مِثْلَ قَوْلِهِمْ’ lafzının devamındaki ‘فَاللَّهُ’

anmamıştır. Bk. Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 7, 72.

⁴⁶ el-Bakara 2/38.

⁴⁷ Sözü edilen iki edat, in (اِنَّ) ile men (مَنْ) harfleridir.

⁴⁸ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 38.

⁴⁹ el-Bakara 2/198.

⁵⁰ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 57.

⁵¹ el-Bakara 2/113.

kelimesinin mübtedâ olmasıdır. Vasl sebebi ise ‘فَاللهُ’ kelimesinin başındaki fâ (ف) harfinin, fâ-i tâkibiyye olmasıdır. Nitekim Secâvendî'nin görüşü de bu şekildedir.”⁵²

Menârü'l-hüdâ'nın dışında Eşmûnî'nin telif ettiği diğer eseri el-Kavlü'l-metîn fî beyâni ümûri'd-dîn'dir. Bazı temel dinî konulara dair kaleme alınan ve günümüze ulaşan bu eser, hacimce küçük olup risâle tarzı bir hüviyet arz etmektedir. Müellif, mukaddime kısmında kendi adını, kitabının adını zikretmiş ve kendisine dinî konularda sorulan bazı meselelere cevap sadedinde böyle bir eser vücuda getirmeyi hedeflediğini söylemiştir. Ardından din, İslâm, iman, ihsan ve ihlas nedir? gibi soruların cevaplarını mücmel ifadelerle izah etme yolunu tercih etmiştir. Kitabın sonunda müellif hattıyla kaleme alınan nüshanın tarihinin 11 Rebiyülahir 1164 olduğu belirtilmiştir.⁵³ 18 varaktan oluşan bu eser, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Tasavvuf Bölümü, 3957'de kayıtlıdır.⁵⁴ Ayrıca Gazvân Sâlih Hasan tarafından tahkiki yapıp makale olarak yayımlanmıştır.⁵⁵

3. Eşmûnî'ye Göre Vakfın Kısımları

Eşmûnî'nin eserinde ortaya koyduğu vakf sistemini izah etmeden evvel konuyla ilgili değerlendirmelerini nakletmenin ve onun vakf ve ibtidâ meselesine bakış açısını ortaya koymanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Eşmûnî, birçok âlimin usulüne benzer şekilde vakf ve ibtidâda anlamı önclemiştir. Zira o da Kur'an'da bulunan her bir âyetin diğeriyle alakasının olduğu kanaatinde. Örneğin bir âyet, terkipte istisna kabul edildiğinde diğer âyet, öncekinin müstesna minh'i konumunda olabilmektedir. Yine bir âyet, evvelki âyetin hâli, sıfatı ya da bedeli sayılabilmektedir. Bu bakımdan bir kimse tilâvet esnasında lafız ve anlam bağlantısı varsa ve nefesi yetiyorsa her âyetin sonunda vakfetme zorunluluğu bulunmamaktadır. Nefes sıkışıklığı söz konusu olduğunda ise vakf için en güzel yer tercih edilmelidir.⁵⁶

Müellif, mukaddimede öncelikle vakf ile ibtidânın tanımlarını yapmıştır. Daha sonra bazı önemli müelliflerin vakf taksimatına temas etmiştir. Örneğin İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) ile Sehâvî (öl. 643/1245) nezdinde vakf; tâm, hasen ve kabîh olmak üzere üç kısımdır. Diğer bazı ulema ise vakfı “tâm muhtâr”, “kâfi câiz”, “hasen mefhum” ve “kabîh metruk” şeklinde dört kısma ayırmışlardır. Secâvendî'nin “vakf-ı lâzım”, “vakf-ı mutlak”, “vakf-ı câiz”, “vakf-ı mücevvez li-vechin”, “vakf-ı murahas zarûreten” ve “mâ lâ yecûzü-l-vakf” şeklinde tasnif ettiği altılı taksimatını da aktaran Eşmûnî, akabinde bir kısım ulemânın vakfı “tâm ve benzeri”, “nâkis ve benzeri”, “hasen ve benzeri”, “kabîh ve benzeri” şeklinde sekiz kısma ayırdıklarını belirtmiştir. Müellif, her âlimin vakf tasnifatının farklılık

⁵² Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 47.

⁵³ Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Eşmûnî, *el-Kavlü'l-metîn fî beyâni ümûri'd-dîn*, ts., 18.

⁵⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/275.

⁵⁵ Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Eşmûnî, “el-Kavlü'l-metîn fî beyâni ümûri'd-dîn”, *Mecelletü Câmiati Tikrît li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 28/5 (2021).

⁵⁶ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 9.

göstermesinin sebebini vakf konusunun tefsir, kıraat, i'rab gibi muhtelif yorumların çokça bulunduğu ilimlerle ilişkisine bağlar. Mesela bir yerde; tefsir, i'rab ya da kıraat farklılığı baz alındığında “tâm” vakf söz konusu iken başka durum göz önüne alındığında “vakf-ı kâfi” ya da “hasen” olabilir. Zira bilindiği gibi vakf ve ibtidâ, anlama tabidir.⁵⁷

Eşmûnî, bu bilgileri naklettikten sonra şahsî değerlendirmesini baz alarak oluşturduğu vakf taksimatına geçmiştir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken ayrıntı, onun çoklu vakf taksimatına gittiğidir. Nitekim Eşmûnî vakfı, mâ ba'diyle taalluku yönünden dört kısımda incelerken, vakf mertebelerinin kendi aralarındaki dereceleri bakımından da sekiz kısma ayırmıştır. Araştırmanın bundan sonraki kısmında sözü edilen vakf kısımları incelenecektir. Ancak çalışmanın boyutunu aşmamak amacıyla sadece ilgili vakfın tanımı, Eşmûnî'nin eserinde belirttiği şekliyle sınırlandırılacak diğer âlimlerin o vakfa dair tanımlarına dipnotta yer verilecektir. Yine aynı gerekçeden dolayı her kısım ile ilgili sadece bir örnekle iktifa edilecektir.

4. Mâ ba'diyle Taalluku İtibariyle Vakfın Kısımları

Bu kısımda Eşmûnî'nin eserinde yer verdiği ve vakfedilen kelimedenden sonrası ile ilişkisi bağlamında taksim ettiği vakf kısımlarına temas edilecektir. Klasik eserlerde bu tür vakflar genelde sırasıyla vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen şeklinde verilmiştir. Burada ise söz konusu taksimat aktarılrken Eşmûnî'nin eserinde izlediği sıralama gözetilecektir.

4.1. Vakf-ı Tâm

Akabinde gelen kelime veya cümle ile hem lafız hem de anlam yönünden ilişki bulunmayan yerlerde yapılan vakftır.⁵⁸ Eşmûnî, âyet sonlarının birçoğunun vakf-ı tâm olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Bazen de “وَجَعَلُوا أَعْرَةَ أَهْلِهَا آدْنَةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ”⁵⁹ örneğindeki gibi vakf-ı tâm, âyet sonuna yakın yerlerde de gerçekleşebilir. Zira “وَجَعَلُوا أَعْرَةَ أَهْلِهَا آدْنَةً”⁶⁰ kısmıyla Belkıs'ın sözleri bitmekte, devamındaki “وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ”⁶¹ ifadesiyle de

⁵⁷ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 9-10.

⁵⁸ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 9-10. Dâni'ye göre vakf-ı tâm, üzerinde durulması ve bir sonraki âyetten ibtidâ edilmesi güzel olan vakflardır. Zerkeşî de Eşmûnî'ye benzer tanımlamada bulunmuştur. Ona göre vakf-ı tâm, “Durulduğunda mânanın tamam olduğu ve kendisinden sonraki âyete lafzen ve mânen taallukun bulunmadığı vakflardır.” Bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazân (Amman: Dâru Ammar, 2001), 8; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Darü't-Türâs, 1957), 1/351.

⁵⁹ en-Neml 27/34. Anlamı, “(Krallar), yönettiği halkın öne çıkanlarını zelil duruma düşürürler. İşte bunlar onlar böyle yaparlar.”

⁶⁰ Mezkûr âyetin meâli şu şekildedir: “(Belkıs), ‘Melikler, bir beldeye girdiler mi orayı harap ederler, halkının öne çıkanlarını da zelil duruma düşürürler.’ dedi.”

⁶¹ Meâli: “İşte onlar, böyle yaparlar.” Eşmûnî, “وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ” ifadesinin hem âyet sonu hem de vakf-ı etem olduğu görüşünü serdedir. Bk. Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 10.

Allah'ın sözü başlamaktadır.⁶² Konuyla ilgili bir diğer örnek de Âl-i İmrân sûresindeki “وَهُمْ يَلْعَمُونَ”⁶³ lafzında yapılan vakftir.⁶⁴ Eğer bir önceki âyette bulunan “وَالَّذِينَ يُتَّقُونَ”⁶⁵ ve atf yoluyla “وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا”⁶⁶ cümleleri sıfat veya bedel kabul edilirse “وَهُمْ يَلْعَمُونَ” lafzında vakf-ı tâm olur. Fakat daha sonraki âyette gelen “أُولَٰئِكَ”⁶⁷ lafzı, “وَالَّذِينَ يُتَّقُونَ” cümlesinin haberi olarak değerlendirilirse vakf yoktur. Çünkü bu durumda mübtedâ ile haber arası vakf nedeniyle fasl edilmiş olur.⁶⁸

Eşmûnî, eserinin önsözünde, nerelerde vakf-ı tâm'dan söz edilebileceğini açıklamıştır. Nitekim âyet, kıssa, sure sonları, harf-i nidâ, kasem lâmı, emir fiili, şart, nefiy ya da nehiyle başlayan kelâm, vakf-ı tâm için daha uygundur. Zira zikredilen öğelerden herhangi birinin evvelinde bulunduğu kelâm, ibtidâ-i kelâm addedilmektedir. Bunun gibi azap âyeti ile rahmet âyetini tefrik etmek veya ihbârî kelâmdan hikâye anlamını ifade eden kelâma udûl etmek, zıt olan iki sıfatın arasını ayırmak gibi nedenlerle yapılan vakf, Eşmûnî'nin değerlendirmesine göre vakf-ı tâm'dır.⁶⁹

4.2. Vakf-ı Kabîh

Sonrasıyla gerek lafız gerekse anlam yönünden yüksek bir bağının olması nedeniyle vakfedilmesi çirkin addedilen yerlerde durmaktadır.⁷⁰ Diğer taraftan bazı yerlerde durmak diğer yerlere nispetle daha çirkin sayılmıştır. Eşmûnî, bu türden vakflara “akbah” nitelendirmesinde bulunmuştur. Örneğin “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي”⁷¹ ve “قَوْلِي لِلْمُصَلِّينَ”⁷² gibi yerlerde

⁶² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İsmâ Fâris (Beirut: Müessesetü'r Risâle, 1994), 19/454; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi'l-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 3/364. Bazı müfessirler, “وَكَلَّاكَ يَلْعَمُونَ” ifadesinin Belkıs'a da ait olabileceğini öne sürmüşlerdir. Örneğin bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 3/364; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)* (Beirut: Dâru lhyâi't Tûrâsi'l Arabî, 1999), 24/555.

⁶³ Âl-i İmrân 3/135. Âyetin tamamı: “وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجَسَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ” Meâli: Onlar bir çirkin bir iş yaptıklarında veya nefislerine zulmettiklerinde Allah'ı hatırlarlar da günahları için istiğfarda bulunurlar. Zaten, Allah'tan başka günahları kim affedebilir ki? Onlar işledikleri günah ve hatalarda bile bile ısrar etmezler.

⁶⁴ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 88-89.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/135.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/136.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/137.

⁶⁸ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 88-89.

⁶⁹ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 11.

⁷⁰ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 9, 13. Dâni, durulduğu zaman âyetten kastedilen mânanın tamam olmadığı vakfları kabîh olarak addeder. Dâni, *el-Müktefâ*, 2001, 13.

⁷¹ el-Bakara 2/26.

⁷² en-Nasr 107/4.

durmak bu türden vakftir. Zira bu tür lafızlarda durulması, Allah'ın o kelimada murat ettiğinin tam tersine bir mananın anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Nitekim birinci örnekteki “لَا يَسْتَحْيِي” kelimesinde durulduğunda Allah için “haya etmez” şeklinde yakışıksız nitelendirme, ikinci örnekteki “لِلْمُصَلِّينَ” lafzında vakfedildiğinde ise “Yazıklar olsun o namaz kılanlara!” şeklinde mahzurlu bir mana ortaya çıkmaktadır.⁷³

4.3. Vakf-ı Kâfi

Kendisinde durmanın ve devamından başlamanın güzel kabul edildiği, sonrasında sadece anlam yönünden bağlantısı bulunan lafızlarda yapılan vakftir.⁷⁴ Eşmûnî, vakf-ı kâfi'nin bulunduğu yerleri şu şekilde sıralamıştır: (a) Kelimenin mâ ba'dinin mübtedâ, istinâfi fiil veya “وَعَدَالله، سِنَّةَ الله” gibi mahzup fiilin mef'ûlü olması. (b) Kelâmın yine nefiy, istifhâm, illâ (إلا), bel (بل), elâ (ألا), sîn (س), sevfe (سوف) gibi öge veya edatlarla başlaması.⁷⁵ Örneğin Eşmûnî, Bakara sûresindeki “مُصَلِّحُونَ”⁷⁶ lafzında vakf-ı kâfi olduğunu belirtmiştir. Âyetin tamamı “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِّحُونَ”⁷⁷ şeklindedir. Cümlelerin baş kısmındaki “وَالَّذِينَ لَا يُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ”/Onlara ‘Arzda bozgunculuk çıkarmayın’ denildiğinde” ifadesi Allah’a, son kısmındaki “قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِّحُونَ”/Biz ancak ıslah edicileriz.” ifadesi ise Yahudilere aittir. Bir sonraki âyette “أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ”/Şu biline ki, asıl bozguncular onlardır.”⁷⁸ şeklinde Allah'ın sözü başlamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın sözleri, Yahudilerin sözüyle fasl edildiğinden “مُصَلِّحُونَ” kelimesinde durmak kâfi vakftir.⁷⁹

4.4. Vakf-ı Hasen

Mâ ba'diyle lafız yönünden alakası bulunan lafızlarda söz konusu olan vakflardır. Bu tür lafızlarda durmak güzel kabul ediliyorsa da sonrasında başlamak hoş karşılanmamıştır. Zira tarifinden de anlaşıldığı üzere bazı âyetlerde, durulduğunda kendisiyle kastedilen mana tam olarak ortaya çıkarken, sonrasında başladığında ise -öncesiyle bağı kesildiğinden- bu anlam anlaşılmamaktadır. Örneğin “الْحَمْدُ لِلَّهِ”⁸⁰ kelimesinde durulduğunda bu kelâm kendi başına bir anlam taşımaktadır. Fakat öncesindeki sıfat olan “رَبِّ الْعَالَمِينَ”⁸¹

⁷³ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 13.

⁷⁴ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 9-11. Eşmûnî'nin bu tanımı Dâni'nin yapmış olduğu tanımla benzerlik arz etmektedir. Dâni, *el-Müktefâ*, 2001, 10.

⁷⁵ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 11.

⁷⁶ el-Bakara 2/11.

⁷⁷ “Onlara (Yahudiler) arzda bozgunculuk çıkarmayın denildiğinde ‘Biz ancak ıslah edicileriz.’ derler.”

⁷⁸ el-Bakara 2/12.

⁷⁹ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 33.

⁸⁰ el-Fâtiha 1/2.

⁸¹ el-Fâtiha 1/2.

lafzından başlamak ise -sıfat ve mevsufun arası fasl edildiğinden- kabîh olarak addedilmektedir.⁸²

5. Aralarındaki Derece Yönünden Vakfın Kısımları

Eşmûnî, anlam yönünden vakfı taksim ettikten sonra farklı bir sınıflandırmada daha bulunmuştur. Ancak herhangi bir başlıkla bu sınıflandırmayı belirtmeyen müellif; sadece kavramları zikretmek, bazen anlamlarına değinmek bazen de aralarındaki dereceleri vurgulamak şeklinde bir yaklaşıma gitmiştir. Bunlar da “kâfî, ekfâ, hasen, ahsen, sâlih, aslah, kabîh ve akbah” şeklinde sıralanmıştır. Müellif, ardından tek tek saymış olduğu bu vakf çeşitlerinin derecelerini tek tek zikretmiştir. Buna göre “vakf-ı kâfî” ve “ahsen” derece bakımından birbirlerine yakındır. “Vakf-ı tâm” bu ikisinin üzerindedir. “Vakf-ı sâlih” ise “kâfî” ve “ahsen”den derece yönünden aşağıda bulunmaktadır. Vakf derecelerinin en üstünde ise “vakf-ı etem”, sonra sırasıyla “ekfâ”, “ahsen” ve “aslah” yer almaktadır. Müellif, “vakf-ı aslah”ın, “vakf-ı câiz” şeklinde tabir olunduğunu dile getirmektedir.⁸³ Sonuç olarak Eşmûnî'nin taksiminde vakflar, yukarıdan aşağıya, sırasıyla şu şekilde derecelendirmiştir: Vakf-ı etem> vakf-ı ekfâ> vakf-ı ahsen> vakf-ı aslah (vakf-ı câiz)> vakf-ı tâm> vakf-ı kâfî> vakf-ı hasen> vakf-ı sâlih”.⁸⁴

Eşmûnî'nin taksimatında zikrettiği ve eserinin birçok yerinde kullandığı “vakf-ı câiz”, ülkemizde basımı gerçekleşen mushaflarda da bulunmaktadır. Eşmûnî'ye göre vakf-ı câiz, “Durmanın da geçmenin de câiz olduğu vakf türüdür.”⁸⁵ Tespit edebildiğimize göre vakf-ı câiz ilk kez Secâvendî tarafından zikredilmiş ve vakf taksimatına ilave edilmiştir.⁸⁶ Vakf-ı câiz'i Secâvendî sonrasında Zekeriyâ el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) de kullandığı görülmüştür.⁸⁷ Secâvendî tarafından “Vakf ve vasl tarafları eşit olan yerlerde yapılan vakf” şeklinde tanımlanan vakf-ı câiz'in⁸⁸ Eşmûnî nezdinde aynı şekilde tatbik edildiğini söylemek

⁸² Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 10-12. Dâni'ye göre lafız ve mana cihetinden mâ ba'diyle taalluku bulunduğu için üzerinde durulan kelimenin akabinden başlamak hoş görülmemiştir. Dâni, *el-Müktefâ*, 2001, 9.

⁸³ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 10.

⁸⁴ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 10.

⁸⁵ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 12.

⁸⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Îdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 128.

⁸⁷ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *el-Maksid li-telhişi mâ fi'l-Mürşid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 21.

⁸⁸ “Vasl ve vakfın her ikisinin de şartlarının oluştuğu yerlerde yapılan vakf çeşidi” diye tanımlanan vakf-ı câiz ile alakalı Secâvendî'nin üç türlü değerlendirmesi olmuştur. Birincisi, vasl ve vakfın şartlarının oluşmasıyla birlikte vaslı tercih ettiği yerlerdir. İkincisi, vasl ve vakfın şartlarının oluşmasıyla birlikte vakfı tercih ettiği yerlerdir. Üçüncüsü ise vasl ve vakfın şartlarının oluşmasıyla birlikte vakf ya da vasla dair bir tercihte bulunmadığı yerlerdir. Geniş bilgi için bk. Osman Bostan,

mümkün değildir. Konu, bir örnek üzerinden vuzuha kavuşturulacaktır. Eşmûnî, Fâtîha suresi'ndeki vakfları sayarken “Bu sûrede altı yerde vakf-ı câiz bulunmaktadır. Buralarda durmak güzeldir; ancak sonrasında ibtidâ etmek kabîhtir.”⁸⁹ şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. Bu ifadeden müellifin vakf-ı câizi, vakf-ı hasenle müsavi gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür. Zira bilindiği üzere vakf-ı hasen, durmanın güzel görülüp devamından başlamanın ise çirkin kabul edildiği yerlerde yapılan vakfı ifade etmektedir⁹⁰

Eşmûnî'nin, eserinde yer verdiği diğer vakf türlerinden biri de vakf-ı beyândır. Müellif, vakf-ı beyân'ı, “Mâ ba'dıyla vasledildiğinde maksut olan mânanın anlaşılmadığı vakftır.” şeklinde tanımlamaktadır.⁹¹ “وَتُؤَقَّرُوْهُ”⁹² kelimesindeki vakf buna örnek teşkil etmektedir. Zira bu kelimedeki zamir Hz. Peygamber'e râcidir. Zira lafzın anlamı “O (resûle) saygı gösterebilirsiniz.” şeklindedir. Akabinde gelen “وَتُسَبِّحُوْهُ”⁹³ fiilindeki zamir ise Allah'a râcidir. Bu lafzın da anlamı “O'nu (Allah'ı) tesbih edesiniz.” şeklinde olduğundan “وَتُؤَقَّرُوْهُ” kelimesinde yapılacak vakf, kastedilen manayı ortaya çıkarmak yönünden daha muvafık olacaktır.⁹⁴ Eğer vakf yapılmayacak olursa zamirler karışacağından her iki zamirin de Hz. Peygamber'e râci olması gibi bir durum ortaya çıkar. Bu durumda ise “O (resûle) saygı gösterebilirsiniz ve onu tesbih etsinler.” gibi yanlış bir mana söz konusu olur.⁹⁵

Eşmûnî'nin tanımlamasını yapmadığı, fakat vakfın mertebeleri arasında sayıp kitabında da sıkça temas ettiği bir başka vakf çeşidi de “vakf-ı sâlih”tir. Dâni'ye göre vakf-ı sâlih, “Mecrûr kelimeyle yapılan ibtidâdır ki bu tür bir ibtidâ kabîh addedilmiştir.” Mesela “رَبِّ الْعَالَمِينَ”⁹⁶ ve “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”⁹⁷ gibi yerlerden ibtidâ etmek, mâ kabline tâbi olmalarından dolayı Dâni tarafından kabîh addedilmiştir. “Sâlih” şeklinde isimlendirilme

Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kiraat İlmindeki Yeri. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 191-192.

⁸⁹ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 28.

⁹⁰ Vakf-ı hasen, âyet sonu veya âyet ortasında durulmasına göre farklı değerlendirilmiştir. Buna göre âyet sonlarına vakf-ı hasen tekabül etmesi söz konusu olursa durulduğunda bir sonraki âyetten devam edilir. Çünkü âyet sonlarında durmak sünnet addedilmiştir. Eğer vakf-ı hasen, âyet ortasına rast gelmişse bir sonraki kelimedenden ibtidâ edilmesi hoş görülmeyp üzerinde durulan kelimedenden veya başlamaya elverişli yerden almanın gerekli olduğu kaydedilmiştir. Bk. Dâni, *el-Müktefâ*, 2001, 11-12; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1985), 186; Nihat Temel, *Vakf ve İbtidâ*, 68.

⁹¹ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 10.

⁹² el-Feth 48/9.

⁹³ el-Feth 48/9.

⁹⁴ Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 10.

⁹⁵ Bu konudaki yorumlar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/206-208; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 28/72-73; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 4/334-335.

⁹⁶ el-Fâtîha 1/2.

⁹⁷ el-Fâtîha 1/3.

⁹⁸ el-Fâtîha 1/4.

gerekçesini de Dânî, şu şekilde açıklamıştır: “Okuyucunun her zaman tâm ya da kâfi vakflarda durmaya gücü yetmez. Zira sözü edilen vakflarda durmak için çabaladığında nefesi kesilebilir.”⁹⁹ Dânî'nin *el-Müktefâ* adlı eserinde yapmış olduğu bütün bu izahlardan anlaşıldığı kadarıyla vakf-ı sâlih, Secâvendî'nin altılı taksimatı içerisinde bulunan “murahas zarûreten” vakfına denk düşmektedir. Zira Secâvendî'ye göre de mâ ba'diyle lafzen veya manen bağlantısı bulunan yerlerde nefes sıkışıklığından dolayı durmak zorunda kalındığında bu tür bir vakf söz konusu olmaktadır.

Eşmûnî'nin eserinde bahsettiği ve tanımasını yaptığı diğer vakflar, “vakf-ı ihtibâr”, “vakf-ı cibrîl”, ve “vakf-ı ıztırârî”dir.¹⁰⁰ Eşmûnî'nin, mukaddimesinde temas etmediği halde diğer bölümlerde zaman zaman değindiği birtakım vakf türleri de mevcuttur. Bunlar, “vakfe-i latife”, “sekte-i latife”, “vakf-ı nebî” ve “vakf-ı harâm” gibi kavramlardır.¹⁰¹ Fakat çalışmanın boyutunu açmamak amacıyla bu çalışmada Eşmûnî'nin en çok değindiği temel vakflara yer verilmekle iktifa edilmiştir.

Sonuç

Abdülkerîm el-Eşmûnî, h. 11. asırda yaşamış, birçok ilimde söz sahibi olmuş Mısırlı meşhur âlimlerdendir. Şöhretini vakf ve ibtidâ konusunda kaleme aldığı *Menârü'l-hudâ* adlı eseri ile yakalamıştır. Çalışmamızda öncelikle müellifin isminin telaffuzuyla ilgili tespit edilen karışıklık giderilmiştir. Zira bazı eserlerde Uşmûni bazılarında Üşmûnî bazılarında ise Eşmûnî şeklinde farklı kullanımlar olduğu görülmüştür. Aynı şekilde vefatı ve yaşadığı dönemle ilgili -özellikle Türkçe kaleme alınan çalışmalarda- hatalı olduğu değerlendirilen bilgiler tespit edilmiştir. Buna Abdülkerîm el-Eşmûnî ile Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde biyografisi verilen İsa b. Yûsuf el-Eşmûnî'nin karıştırılması neden olmuştur. Eşmûnî ile ilgili aktarılan bir diğer hatalı bilgi de yine Türkçe kaynaklarda onun vefat yılı ve yaşadığı dönem hususunda söz konusudur. Bunun da temel sebebi, müellifle isim benzerliği olan kişilerin aynı kimseler olduğu yanlışlığıdır. Bunun doğal sonucu olarak vefatıyla ilgili farklı tarihler zikredilmiştir. Araştırmamızda, bahsedilen kaynaklardaki eksik veya hatalı olduğu değerlendirilen bilgiler kritik edilerek doğru bilgi sunulmaya çalışılmıştır.

Eşmûnî, eserinin mukaddimesinde vakfî bölümlere ayırmış, bazen bunlara tanım getirmek bazen de örnekle izah etmek suretiyle söz konusu kavramları açıklama yoluna gitmiştir. Çalışmamızda, müellifin sadece ismini zikretmekle iktifa ettiği bazı kavramlar belirtilmiş ve başka âlimlerin eserleri yardımıyla bunların tanımları yapılmıştır. Tespitlerimize göre müellifi özgün kılan hususlardan birisi, onun tek bir sistemle

⁹⁹ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1987), 145.

¹⁰⁰ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 13-14.

¹⁰¹ Eşmûnî, *Menârü'l-hudâ*, 195, 201, 337, 389.

yetinmemesidir. Nitekim o, kelimelerde durmayı veya geçmeyi bir sonraki kelime ya da cümle öbeğine göre belirlemektedir. Değerlendirmemize göre Eşmûnî, vakf tercihlerinde manayı gözetmiş ve çoğu kez âyet sonlarını dikkate almamıştır. Bu bakımdan o, adeta Kur'an'ı tek bir cümle olarak kabul etmiştir. Öte yandan müellifin geliştirdiği vakf sistemi, erken dönem âlimlerden İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, ve Dâni'nin sistemleriyle benzerlik gösterse de onun; câiz, mefhum, sâlih vb. yeni kavramlarla seleften kendisine tevarüs eden kavramları geliştirip zenginleştirdiği ve farklı bir yapıya dönüştürdüğü gözlemlenmiştir. Eşmûnî'nin gerek ilmî kişiliğinin gerekse çalışmamızda tanıtımını yaptığımız vakf sisteminin, yürütülecek kapsamlı ve müstakil yeni araştırmalarla ilim dünyasına kazandırılması önerilen hususlardandır.

Kaynakça – References

- Abdülkâdir, Muhammed. İthâfü'l-fudalâ' muhtasarı Menârü'l-hudâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ', ts.
- Akaslan, Yaşar. "İbnü'l-Cezerî'nin 'Yedi Harf' Meselesi Üzerindeki Fikirleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 265-303.
- Akîrî, el-Minhâl Ahmed b. Muhammed. "Mesâilu'l-hılâf 'inde'l-İmâmi'l-Eşmûnî fi'l-vakf ve'l-ibridâ' fi kitâbihî Menaru'l-hudâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ' cem'an ve dirâseten (errub'u'l-evvel min sûreti'l-Bakarati enmûzecen)". *Mecelletü Câmîati Ümmülkurâ li-'Ulûmi's-Şeri'âti ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 94 (Eylül 2023), 1-17. <https://doi.org/10.54940/si21352653>
- Aklan, Kenan. *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi (Secâvendî ve Üşmûnî Örneği)*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-Akli's-Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1987.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazân. Amman: Dâru Ammar, 2001.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *el-Maksid li-telhîşi mâ fi'l-Mürşid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm. "el-Kavlü'l-metîn fi beyâni ümûri'd-dîn". *Mecelletü Câmîati Tikrît li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 28/5 (2021).
- Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kavlü'l-metîn fi beyâni ümûri'd-dîn*, ts.

- Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Menârü'l-hüdâ fi beyânî'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsî'l Arabî, 1999.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hasen, Halîl - Alî, Hârûn Nûh. *Eseru ihtilâfi'l-kırâ'âtî's-şâzze fi'l-vakf ve'l-ibtidâ 'inde'l-İmâmî'l-Eşmûnî fi kitâbihî "Menârü'l-hüdâ fi beyânî'l-vakf ve'l-ibtidâ" dirâseten tahlîliyyeten*. Ürdün: Camiatu'l-Ulumi'l-İslamiyye elAlemiyye, Doktora Tezi, 2019.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'l Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. b. Alî b. Yûsuf. *Tahbîrû't-Teysîr fi'l-kırâ'âtî'l-e'immeti'l-aşere*. thk. Ahmed el-Kudât. Ürdün: Cem'iyetü'l-Muhafaza 'ale'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1985.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, ts.
- Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 217-258.
- Mar'aşî, Saçaklızâde Muhammed Ebû Bekr. *Cühdü'l-mukil*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Umman: Dâru Ammar, 2008.
- Nihat Temel. *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr. *'İlelü'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Îdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.

- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. el-Mu'allimi'l-Yemânî vd. Haydarabad: Mektebetü Meclis Dâireti'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye bi-Haydarâbâd, 1977.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye*. Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mar'aşî en-Necefi, 1989.
- Seyyid Ferec İzâm, Rızâ Abdülceyyid. *el-İ'tirâzâtü'n-nahviyye fî Kitâbi Menârü'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakfî ve'l-İbtidâ*. Mısır: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İsmâ Fâris. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1994.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Temel, Nihat. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Tetik, İbrahim. *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlamlandırmadaki Etkisi (Uşmûnî Bağlamında)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ. *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Uzun, Yakup. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ". *Bilimname* 2021/44 (30 Nisan 2021), 163-205. <https://doi.org/10.28949/bilimname.855329>
- Vusâbî, Zubeyr Sâlih. "Letâifü't-tefsîr fî kitâbi (Menârü'l-hüdâ fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ) li-İmâmî'l-Eşmûnî" 5/3 (Ağustos 2023). <https://doi.org/10.56807/buj.v5i3.393>
- Yaşar, Ahmet. *Arapçanın Temel Kuralları*. Anadolu Matbaacılık, 1996.
- Zavalsız, Halit. "Üşmûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. İbrahim Terzi. Beyrut: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1973.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- Zengin, Enes. "Dâvûd-i Karsî'nin 'Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *Osmanlı Tecvid Risâleleri* 2. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: Emin Yayınları, 2022.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü't-Türâs, 1957.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melayin, ts.

Necip Fazıl Kısakürek'in Tasavvuf Anlayışı

Kazım Albayrak | ORCID: 0000-0002-3126-694X

Doktora Öğrencisi | kelam123@gmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | ROR ID: 00xvwpq40

Temel İslam Bilimleri ABD | İstanbul, Türkiye

Öz

Necip Fazıl Kısakürek, mürşidi Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'yle tanıştıktan sonra tasavvuf yoluna girmiş hem amelî hem nazarî cepheden tasavvuftan beslenmiştir. Tasavvuf, Necip Fazıl'ın fikriyatında dönüm noktası olmuş, ondan sonra çile ve mücadele dolu bir zühud hayatını tercih etmiştir. Onun seyr ü sülûkü Büyük Doğu dergilerini çıkarma ile başlamış, bu uğurda baskılara göğüs germiş, öte yandan nefis muhasebesi ve iç oluşuna dair bir aşama yaşamıştır. Başta O ve Ben olmak üzere bir çok eserinde onun tasavvuf kaynaklı hayat hikayesini görmemiz mümkündür. Ancak o, tekkede oturan bir mürid olmamış, Müslümanlara Büyük Doğu ismiyle bir toplum projesi sunmuş ve bunun cemiyete nakışı davasını gütmüştür. Aynı zamanda eserleriyle de tasavvufî ilkeleri yansıtmıştır. O, mürşidinin de tavsiyesiyle İmâm-ı Rabbânî Hazretleri'ne yönelmiş olup onun Mektubat adlı eserinden seçme parçaları Büyük Doğu dergilerinde yayınlamış ve sonra bunları kitaplaştırmıştır. Mektubat'ın gündemde olması hususunda da onun öncü rolü olmuştur. Ayrıca Necip Fazıl'ın da eserlerinde çokça atıfta bulunduğu İmam Gazâlî gibi "entelektüel kriz" yaşadığını ve her ikisinin de tasavvufta karar kıldığını ilâve edelim. Bu makalede tafsil ettiğimiz üzere o, tasavvufu zâhir-bâtın birlikteliğinde ele almış, nazarî ve amelî cephesiyle Büyük Doğu ideolojisinde bunu işlemiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Nur, Abdülhakim Arvâsî, Derin ve Gerçek Mümin

Atıf Bilgisi

Albayrak, Kazım. "Necip Fazıl Kısakürek'in Tasavvuf Anlayışı". *Akademik Us* 15-16 (Kasım 2024), 189-210.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1384830>

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 01.11.2023 |
| Kabul Tarihi | 30.07.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - iThenticate |
| Etik Bildirim | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Necip Fazıl Kısakürek's Understanding of Sufism

Kazım Albayrak | ORCID: 0000-0002-3126-694X

PhD Student | kelam123@gmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim University | ROR ID: 00xvwpq40

Faculty of Islamic Sciences | İstanbul, Türkiye

Abstract

After meeting his master, Abdulkhakim Arvasi, Necip Fazıl come in Sufism line both practically and theoretically. Sufism became a turning point in Necip Fazıl's thought, and after that he preferred a life of asceticism full of suffering and struggle. However, he was never a disciple sitting in a lodge, he presented a social project called the Great East to the Muslims and pursued the cause of its embroidery to the community. At the same time, he shined mystical principles with his works. With the advice of his mentor, he turns to Imam-i Rabbani. He greatly benefited from his ideas as well as the spirituality of that elder, published selected parts of the work "Letters" in Büyük Doğu magazines and then published them into a book. Let's add that Necip Fazıl experienced an "intellectual crisis" like Imam Ghazali, whom he references a lot in his works, and both of them settled on Sufism. As described in this article, he dealt with mysticism in the togetherness of the outward and the inward and worked in the ideology of the Great East with its theoretical and practical aspects.

Keywords

Sufism, Nur, Abdulkhakim Arvasi, Deep and True Believer

Citation

Albayrak, Kazım. "Necip Fazıl Kısakürek's Understanding of Sufism". *Akademik Us* 15-16 (November 2024), 189-210.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1384830>

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 01.11.2023 |
| Date of Acceptance | 30.07.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two External |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes -iThenticate |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

Necip Fazıl Kısakürek'in fikriyatında tasavvuf merkezi bir konuma sahiptir ve hayatındaki dönüşümde de etkili olmuştur. O, yaşadığı “entelektüel kriz” sonucu her şeyden şüphe etmiş ve zihnindeki bütün şüphelerin çözümlerini Esseyid Abdülhakim Arvâsî'de (ö. 1362/1943) bulmuştur.

Kâinat muhasebesi ve sistem arayışına giren Necip Fazıl'ın, “fikir çilesi”nin çözümleri için gittiği mürşidi Abdülhakim Arvâsî'den ilk talebi ise insan ve toplum meselelerinin halli olur. Nitekim onun anlatımına göre, “dünyaya ait bir talep olarak görülüp önce red tavrı gösterilse bile ötelere gelen bir emirle, ötelere muradı olarak” bu dünyanın mahsup sırları Necip Fazıl'a öğretilir, gösterilir.¹

Necip Fazıl'ın sistemleştirip cemiyete sunduğu dünya görüşünde tasavvuftan çekilen ilmekler ana düğümlerdir. Onun tasavvufi nitelikli birçok eseri yanında bu hususta görüşlerini topluca bulacağımız *İdeolocya Örgüsü* ile *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* eserlerini özellikle sayabiliriz. Ebû Nasr Serrâc'a (ö. 378/988) göre; “İslâmî ilimlerin zirve noktası demek olan tasavvufun”² kapsayıcı olan tefekkür ve hikmet boyutunun, Necip Fazıl'ın fikriyatında da terkibi vâhidler ve hikmet kıvılcımları olarak her zaman bulunduğunu söylememiz mümkündür. O bu hususu şöyle ifade eder:

“Derin ve gerçek mü'min, olanca dâvaları ve gâyeleriyle girift ve ebedî insanı; girift ve ebedî oluş muammasını yalnız tasavvufta bulur ve onu kâinatın topyekûn hesabını veren biricik dünya görüşü kaynağı telakki eder.”³

Necip Fazıl'ın “fikir çilesi” dediği ıstırap, onun akılla gönlü birleştirmesi ve âhenkli bir toplum nizamı kurmak istemesinden kaynaklı bir gayretin neticesidir. Öyle ki şiirlerinde de “fikir çilesi” bâir olarak görülür, zaten şiir kitabının adı da *Çile*'dir. Necip Fazıl insan ve toplum meselelerinin halli yolunda tıpkı İmam Gazâli (ö. 505/1111) gibi felsefi tefekküre ve analitik düşünceye başvurarak fikirlerini sistemli bir şekilde ortaya koyar.⁴

Onun otobiyografi tarzındaki “*O ve Ben*” başlıklı eseri tasavvufi hayat hikâyesini bütün yönleriyle anlattığı önemli bir eserdir.⁵ Abdülhakim Arvâsî Hazretleri tarafından Necip Fazıl'a ilk söylenen ise tasavvufun temel ilkesi olan şu husustur: “Bu iş kitapla olmaz. Akılla da varılmaz. Hiç yemeğin lezzeti çatal bıçakla aranıp bulunabilir mi?”⁶

¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2019), s. 14.

² *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), s. XIII. (Mütercimim önsözünden)

³ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2017), s. 186.

⁴ Turan Koç, “Necip Fazıl'a Göre Felsefi Tefekkür ve Tasavvuf”, *Yeni Türkiye* XXIX/119 (Eylül 2021), s. 111-116.

⁵ Necip Fazıl'ın üç adet otobiyografi eseri bulunmaktadır. *O ve Ben* eserinde mürşidi merkezde olmak üzere, “Tanıyınca Kadar (1904-1934)”, “Tanıdıktan Sonra (1934-1943)”, “O Günden Beri (1943'ten sonra)” şeklinde üç bölümlüdür. *Bâbîâli* eseri ise mürşidi yine merkezde olmak üzere ağırlıklı olarak fikir ve sanat dünyası ile ilgilidir. *Kafa Kağıdı* ise “ruh hayatını resimlendirmeyi” amaçladığı yarım kalmış veya yarım bırakılmış üçüncü ve son otobiyografi eseridir.

⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2017), s. 93.

Necip Fazıl, Abdülhakim Arvâsî Hazretleri ile tanıştıktan sonra *Büyük Doğu* dergilerini çıkarmaya karar vermiş ve rejimin dindarlara saldırılarına karşı ileri atılmış, yepyeni bir gençlik yağurmuştur. Kendi tâbiriyle, “otuz yaşına kadar tıknefes yaşayan ve bir iki şiir kitabından başka bir şey veremeyen” iken, mürşidiyle tanıştıktan sonra velud bir kalem olmuş ve bu hususu, “kalemime, fetih ve inkişaf onunla geldi.”⁷ diye ifadelendirmiştir.

Ayrıca Necip Fazıl, tasavvufu sadece tekkede dervişlik olarak algılamamıştır. O, bâtın yolu ve insanın iç hayatı olarak tasavvuf kavramını kullanmış, tarikat kavramına ise daha az yer vermiştir. Nitekim bütün fikrini manzumeleştirdiği *İdeolocya Örgüsü* eserinde tasavvuf kelimesi 46 kere kullanırken tarikat kelimesi dört yerde geçmektedir. Zira Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışı da doğrudan toplumsal bir yön barındırır. Öyle ki, İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) ve Mevlânâ Hâlid (ö. 1242/1827) gibi aksiyoner mutasavvıfları misal vererek, “içtimaî fayda planında en hareketli faaliyetlere bürünme” şeklinde bir tasavvuf anlayışını savunarak “Bu da ferdî mârifete mukabil onun ilk ve yetiştirici zemini olarak, içtimaî mârifet olacaktır.”⁸ der. O, “Allah'ta fâni olmak hikmetinin içtimaî hayata aksediş tarzı”na işaret eder. Yine ona göre, “bu davanın içtimaî hayata aksediş tarzı ise en üstün dünya görüşünün nizamı içinde yani cemiyette fâni olmak şeklinde” tezahür edecektir.

Birçok eserinde tasavvufu Allah Resulü'nün bâtını olarak ifade eder, yani ona göre “İslâm'ın zâhiri şeriat, bâtını ise tasavvuf”⁹tur. Öyle ki tasavvufu sadece nefis tezkiyesi ile sınırlamaz; İslâm'ın derinliği olarak tanımlar. Sık sık kullandığı “derin ve gerçek Müslüman” ifadesi de bu terkip içerisinde anlam kazanır. Derinlik tasavvufu ifade ederken, gerçeklik şeriatın ifadesidir. “Derin ve gerçek Müslüman” da, tasavvuf ile iç oluşunu tamamlama yolunda derinleşirken bundan aldığı ilhamla şer'i kaidelere sıkı sıkıya bağlı olarak dış oluşunu tamamlamaya çalışan ve yine onun sayesinde içte derinleşmesini sürdüren insandır. Dolayısıyla “İslâmiyetin emir subaylığı”¹⁰ olarak nitelediği Büyük Doğu ideolojisinde, tasavvufu, iman ve aksiyon birlikteliği olarak görür; temel eseri olan *İdeolocya Örgüsü*'nde “Dışı ve İçiyile İslâm” bahsinde Şeriat-Tasavvuf birlikteliğine vurgu yapar.¹¹

Necip Fazıl'ın İslâm'ı anlama usulü bütüncül (külli) olup fıkıh ve tasavvuf, zâhir ve bâtın onda ayrılmaz. Kullandığı terkiplerden de anlaşıldığı üzere zâhir ve bâtın dengesi onda her zaman önemlidir. Öyle ki, kat'î zâhirci olanları “ham ve kaba softa” olarak, “tarikat ve mârifet taslayan” ancak içi boş ve yalancı olanları “sahte sofi” olarak tanımlamakta, her iki grubu da tasavvuf ve şeriaten mahrum olarak görmektedir.¹² *İdeolocya Örgüsü* eserinde müstakil bahislerde bu grupları incelemektedir.

Necip Fazıl, İslâm'ı anlama usulünü ve bağlı olduğu çizgiyi net olarak şöyle ifade eder:

⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 129-130.

⁸ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 189.

⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), s. 79; Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), s. 100; Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 185-189.

¹⁰ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 12.

¹¹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 138.

¹² Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 177-178.

“İslâmiyet’i feyzlendirme bahsinde biricik hak yolu, derin ve gerçek müslümanların, hem zâhir ve hem bâtında dosdoğru istikametleridir. Kâinatın Efendisi ve Allah’ın Sevgilisi’ne ait zâhirî cepheyle (Şeriat), bâtinî cepheyi (tasavvuf) bir arada birbirleriyle tam âhenk ve bilhassa şeriate mutlak intibak hâlinde benimseyen ve topyekûn dünya ve kâinata tatbik edenlerin yolu... “Fırka-i Nâciye- Kurtulmuşların Fırkası” işte bu tek istikamette yürüyenlere ait topluluk... Sünnet ve Cemaat Ehli topluluğu...”¹³

İslâm’ın bütün müesseseleri ve toplum hayatı ile yasaklandığı bir devirde gelen Necip Fazıl, dinî hayatı canlandırmak istemiş, mevcut nesilleri de eleştirerek “yeni nizam-yeni insan”¹⁴ davası gütmüştür. Öyle ki o, Müslüman halka hitap eden eserlerinde edebî zevkle yoğurulmuş “şeriatın ifade ettiği vecdin ahlâkı”¹⁵’nı ön plana çıkarmış, hâli (aksiyonu) da böyle olmuştur. Necip Fazıl, tek örnek olarak Asr-ı Saadet’i almış, “Sahâbilerdir bizim tek modelimiz”¹⁶ demiş ve buna göre bir ideoloji/dünya görüşü inşa etmiştir.

Necip Fazıl’ın tasavvuf anlayışı Kur’an-Sünnet çizgisinde olup mürşidinin Nakşî-Hâlidî geleneği olan medrese-tekke yani ilim-tasavvuf birlikteliğini savunur. Cibril hadisi diye meşhur olan rivayetdeki¹⁷ “İman nedir?” suali karşılığı akaid-keîâm, “İslâm nedir?” suali karşılığı fıkıh, “İhsan nedir?” suali karşılığı olan tasavvufun Necip Fazıl’ın sisteminde karşılıklarının olduğunu söyleyebiliriz. Onda İslâmî ilimler bir ve bütündür. Yukarıdaki hadiste geçen ve tasavvufun referanslarından olan ihsan kavramı, Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmek demektir. Necip Fazıl’ın fikriyatı ve sanat edası dahil bütün nefis muhasebesinde bu husus (kulluk şuuru ile Allah’ı her daim aramak) görülür. İç ve dış oluş onda birlikte yürür, büyük cihad ve küçük cihadın iç içe oluşu gibi. Onun hayatı tasavvufî terminoloji ile söylersek “ölmeden önce ölme”nin yolculuğudur. Necip Fazıl’ın fikir çilesi ve cihad ile dolu hayatının özeti bu kavramdır.

Araştırmamızın amacı, Necip Fazıl’ın tasavvufa bakışının, sırf zühhd hayatı veya tekkede oturan bir dervişlik olmadığı, mürşidinin yönlendirmelerinden de anlaşılacağı üzere, tasavvufun nazarî ve amelî cephelerinin birlikteliğiyle içtimaî bir mücadeleye atılmış olması hususudur.

Necip Fazıl ve tasavvuf mevzuunda birçok çalışma yapılmıştır. Bu hususta kapsamlı olarak, Ethem Cebecioğlu’nun “Necip Fazıl Kısakürek ve Tasavvuf”, Muhammed Ali Yıldız’ın “Necip Fazıl Kısakürek ve Bazı Görüşleri” başlıklı makalelerini zikredebiliriz. Ayrıca Turan Güler’in “Necip Fazıl Kısakürek’in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu”, İbrahim Baz’ın “Necip Fazıl Kısakürek ve Tasavvuf” ile Nuran Çetin’in “Necip Fazıl’ın Abdülhakim Arvâsî’yi Tanıması ve Tasavvufî Düşünceleri” isimli makalelerini de ilâve edebiliriz.

Bu mevzuda yüksek lisans tezleri de hazırlanmış olup muhteva zenginliği ile dikkatimizi

¹³ Kısakürek, *İdeolojya Örgüsü*, s. 190.

¹⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Öfke ve Hiciv*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2008), s. 173.

¹⁵ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 190.

¹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *İman ve Aksiyon* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2008), s. 121; Necip Fazıl Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), s. 19.

¹⁷ Buhârî, “İman”, 1.

çeken Merve Nur Kılıç, tezinde Necip Fazıl'ın “bohem hayatı”, “kriz entelektüel” ve “metafizik kaygı”larını “arayış evresi”, tasavvufa intisabını ise “sükün evresi” olarak niteler. Ayrıca Necip Fazıl'ın tasavvuf kavramlarını nasıl kullandığını tek tek misallendiren bu çalışmada, “Necip Fazıl'ın, Büyük Doğu başlığı ile İslâm içinde biricik kavrayış ve sezış yolu olan tasavvufun yaşanabilmesi için zihinsel bir alt yapı inşa ettiği” değerlendirmesi ile bizim de katıldığımız şu indirgemeci iki anlayışa da dikkat çekilir: Birincisi, Necip Fazıl'ın “iman şuuru” göz ardı edilerek onun bazı şahsî kusurlarıyla anılır olması. İkincisi ise Necip Fazıl'ın, sadece edebî ve sanatçı kişiliği ile nitelenir oluşu, fikri ve mücadelesinin geri planda kalışdır. Halbuki Necip Fazıl, sanatı “Allah'ı aramak” olarak görmüş ve bu ulvî gaye uğrunda sanatını icra etmiştir. Bu çalışmanın netice hükmü ise Necip Fazıl'ın bir “derviş” olduğu hususudur.¹⁸

Bu çalışmamızda, Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışıyla ilgili çerçevesel bir fotoğraf sunabilmek için onun tasavvuf tanım ve tesbitleri, “derin ve gerçek Müslüman”dan muradı, “Muhammedî nur” kavramına yaklaşımı, amelî ve nazarî tasavvuf yönü, Batı tefekkürünü eleştirisi, râbita ve zikir mevzuları, Selefliğe bakış, aksiyonla tasavvufu uzlaştırması, kaynakları gibi bahisler dokuz başlıkta incelenmiş olup sonuç bölümünde de bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Necip Fazıl'ın Tasavvuf Tanım ve Tesbitleri

Onun tasavvuf hakkında sıklıkla kullandığı ifadelerden İmâm-ı Rabbânî'nin tesbitlerini benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, Büyük Doğu fikriyatında merkezî-mihverî bir rodedir. Necip Fazıl'ın kendi üslûbuyla aktardığı veya özleştirdiği tasavvuf tanımları ise şöyledir:

“Şeriat Resûlün zâhiridir, Tasavvuf ise bâtını...”¹⁹ Bu tanımı bir başka eserinde ise şöyle yapar: “İslâmın dışı Şeriat, içi Tasavvuf...”²⁰ Bir başka eserinde ise şöyle der: “Şeriat Resûlün zâhiridir. Tasavvuf ise bâtını...”²¹ Yine bir başka eserinde, “Tasavvuf, Resûlullah'ın (a.s.) bâtınıdır.”²² der.

Necip Fazıl, her şeyin merkezinde Allah Resulü'nü görür. Bu minvalde o tasavvufun kapsamını şöyle belirtir: “Tasavvuf, O'nun ruh emanetidir! Tasavvuf, O'nun bâtınıdır! Tasavvuf O'nun özüdür!.. O, kâinatın varlık sebebi, Allah'ın Sevgilisi ve insan ehramının son noktasıdır!”²³

Necip Fazıl, zengin tasavvuf tanım ve nitelemeleri yaptığı bir eserinde, “sonsuzluğa erme” olarak gördüğu tasavvufun şeriat'e tâbi olma zorunluluğunu, “Şeriat o füze rampasıdır ki, o rampa marifetiyle ve onun âletleriyle fezaaya fırlatılmadan sonsuzluğa ermenin çaresi mevcut

¹⁸ Merve Nur Kılıç, *Necip Fazıl Kısakürek ve Eserlerinde Tasavvufi Düşünce*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018, s. 189-190.

¹⁹ Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, s. 80; Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 187.

²⁰ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 138.

²¹ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s.100.

²² Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2017), s. 98.

²³ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 99.

değildir.”²⁴ benzetmesiyle ifade eder.

O, hem tasavvufu tek başına dinin esası kabul edenleri hem tasavvuf karşıtlarını eleştirir: Tasavvufu dinin esası kabul edenleri, “şeriata karşı gizlice omuz çevirmekle” suçlar. Sadece şeriatın tebliğini esas alanları da işin özünü, ruhunu görmemekle suçlayarak, ruh ile beden arasındaki münasebet gibi şeriat ile tasavvuf arasında bir taalluk olduğunu söyler.²⁵

Necip Fazıl, *O ve Ben, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, Başbuğ Velilerden 33, Veliler Ordusundan 333, İman ve İslâm Atlası* ve müridinden sadeleştirdiği *Tasavvuf Bahçeleri* ile *Râbta-ı Şerife* eserlerinde tasavvuf kavramlarını tafsil etmiştir.²⁶ Bunun yanı sıra Abdülhakim Arvâsî Hazretleri *Tasavvuf Bahçeleri* eserinde, tasavvuf kelimesinin lugat olarak, suf-yün kelimesinden değil, safa kelimesinden geldiğini söyler ve bunu, “Bu dünyanın safası gitti, kederi kaldı.” hadisiyle irtibatlandırır.²⁷ Aynı bahiste lugat mânâsının önemli olmadığı, kalp safası ve gönül bütün yabancıardan arındırmanın mühim olduğu, “ehemmi takdim” ölçüsüne riayetle ifade edilir. Necip Fazıl’ın, mutasavvıf ve sûfi kelimelerinden ziyade “Bâtın Yolu Büyükleri”, “Bâtın Yolu Kahramanları” ifadelerini kullandığını da belirtelim.

Bahsi özetlersek, Necip Fazıl’a göre tasavvuf, hayatın bütün ölçülerini veren ve kişiyi iç ve dış oluş olarak bütünleyen bir yoldur. Bu bütünlük arayışı, onun fikir çilesinin temelinde yatan ve sürekli vurguladığı "derin ve gerçek Müslüman" olma idealine ulaşmanın da yegâne yoludur. Zira Necip Fazıl için tasavvuf, sadece zikir ve rabitadan ibaret soyut bir alan değil, bireyin iç dünyasını zenginleştirerek onu toplumsal hayatta da aktif bir şekilde "İslam'ın emir ve subayı" olarak mücadeleye sevk eden dinamik bir kaynaktır.

2. Necip Fazıl’da “Nur” ve “Muhammedî Nur” Kavramları

Necip Fazıl eserlerinde nur kavramını tekrar hissi vermeden çokça kullanmakta ve bu kavram ideolojisinin kalbi mesabesinde olmaktadır. Bazen başlıklarda bazen satır aralarında geçmekte ve bu kavramı izah ettiği bahisler de bulunmaktadır.²⁸ Mesela Hz. Peygamber’e aşkının destanı olan, tasavvuf-fıkıh-akaid ölçülerini de parıldatan *Çöle İnen Nur* eserinin isminde “nur” kavramı hemen dikkatimizi çekmektedir. İman, aşk ve sanat tavrıyla kaleme aldığını belirttiği bu eserin “En Evvel ve En Üstün” isimli birinci bölümü, “Sen

²⁴ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 10-13.

²⁵ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 11.

²⁶ Necip Fazıl’daki Tasavvufi kavramların tahlili hususunda bkz. İlyas Ersoy, *Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesinin Felsefi Yönü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007, s. 164-179; Ramazan Şanlı, *Necip Fazıl Kısakürek’te Din Duygusu ve Tasavvuf*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2011, s. 45-94; Merve Nur Kılıç, *Necip Fazıl Kısakürek ve Eserlerinde Tasavvufi Düşünce*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018, s. 107-186.

²⁷ Esseyid Abdülhakîm Arvâsî, *Tasavvuf Bahçeleri*, sadeleştiren, Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018), s. 10; Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 97.

²⁸ Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, s. 83; Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 116.

olmasaydın, sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım.”²⁹ rivayeti, bunu destekleyen hadisler³⁰ ve velîlerin sözleriyle bir bütünlük arz etmektedir. “Alından Alına Geçen Nur”, “Nur Çocuk”, “Nur Sütunu” bölüm başlıklarındaki “nur” kelimesi de Hz. Peygamber’e işaret etmektedir. Onun *Nur Harmanı* eseri (isminde nur kelimesi olan ikinci eser) ise “oluşların oluşu, oluşun gâyesi”³¹ dediği Allah Resulü’nün hadislerinden mürekkeptir. Necip Fazıl’ın *Peygamber Halkası* eserinin ilk bahsinin alt başlığı da “O Nur Etrafında” olup izahı şöyle yapılmaktadır: “Peygamber halkası... Yani, O Nur etrafında Sahabîler dizisi...”³²

Necip Fazıl, “nur” kavramını, Allah’ın varlığı yaratmasında ona bahsettiği bir meleke olarak görür, varlığın bu nur etrafında döndüğünü ve bunun merkezinde de ilk yaratılan “Muhammedî nur” olduğunu söyler.³³ Necip Fazıl, O isimli noktalamasında (ikili mısra) Hz. Peygamber’in bir ve biricik oluşunu nur kavramıyla birlikte şöyle dile getirir: “O, Allah’ın emriyle Kâinatın Efendisi/ Varlığın Tacı, varlık nurunun ta kendisi...”³⁴

Üstad Necip Fazıl’ın eserlerinde nur kavramının açıklamasını yaptığını söylemiştik. *Ruh Muvazenesi* isimli konferansında nur, ruh ve tasavvuf kavramlarını birlikte açıkladığını görmekteyiz. O, kalbimizdeki nuru ruh olarak niteler ve o nur olmasaydı görmek dahil hiçbir şeyin mümkün olamayacağını belirtir. Aklın bu davada yaya kalacağını, ruhu, ruhî sezîşle izah edebileceğimizi ve tasavvuf ehli yani velîlerin de bu işin en büyük kahramanları olduğunu ifade eder.³⁵

Necip Fazıl, nur kavramını velîler için de kullanmış olup onun “şiiir duygulaşmış fikirdir”³⁶ tanımının tecellisi olan Çile eserinde, Sonsuzluk Kervanı şiiirindeki bir beşlik şöyledir: “Gidiyor gidiyor, nurdan heykeller... / Ufuk, önlerinde bayrak kulesi / Bu gidenler, Altun Kol Silsilesi; / Ölçüden, âhenkten daha güzeller. / Gidiyor, gidiyor, nurdan heykeller...”³⁷

İmam Gazâlî’nin hakikati arayış çilesi sonucu tasavvufta karar kılmasını ifade eden ve nur kavramına da atıfta bulunan şu satırları, Necip Fazıl kendi tercüme diliyle eserlerinde sıkça nakleder: “Anladım ki, her şey peygamber nuru meselesidir! Ve peygamberlik tavrı

²⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, III, s. 517-518 (Uzunca bir metin içinde, “Sen olmasaydın, dünyayı yaratmazdım.” şeklinde geçmektedir. Bu rivayet için “lafzen mevzû, ancak mânen sahih” denmektedir. (Ali el-Kârî, el-Esrârü'l-merfû’a fi’l-ahbarî'l-mevzûa, s. 295 (hadis no: 385); Aclûni, Keşfü’l-hafâ, II, s.191.) Ancak benzer mânada rivayetler bulunmakta olup bunlar için bakınız: Ebû Bekr el-Hallâl, es-Sünne, I, s.261; Deylemî, Firdevs, V, s.227 (hadis no: 8031); Hâkim, Müstedrek, V, s.120 (hadis no:4279), V, s.120-121 (hadis no: 4280); Beyhakî, Delâilü’n-nübüvve, V, s.489.)

³⁰ Destekleyen sahih hadislerden biri şudur: “Âdem ruh ile ceset arasında iken ben peygamber idim.” (Tirmizî, “Menâkib” (hadis no: 3609); Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 28/379 (hadis no: 17150).

³¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Nur Harmanı* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), s. 10.

³² Necip Fazıl Kısakürek, *Peygamber Halkası* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012), s. 7.

³³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile İnen Nur* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2020), s. 10.

³⁴ Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2019), s. 80.

³⁵ Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, s. 83.

³⁶ Kısakürek, *Konuşmalar*, s. 217.

³⁷ Kısakürek, *Çile*, s. 65.

aklın ötesidir. Bunu gözlerimle gördüm!”³⁸

Necip Fazıl'ın nur kavramı yanında sır kavramını işleyişine ve birlikte kullanımına da dikkat çekmek gerek. O, Allah Resulü'nü, “Varlığın nuru” ve aynı zamanda “Varlığın Sırrı” olarak niteler. *Çöle İnen Nur* eserinin başlangıç ve birinci bölümlerinde belirttiği üzere, Resuller Resulü, hakikatın merkezidir, yaratılışın sebebidir. Allah'ın sırrının açılımı olarak bir sırdır. Necip Fazıl'ın tesbiti şöyledir: “Nasıl, Batılı bütün maddenin topoğrafyasını şahane bir şekilde çıkartmışsa, Doğulu, yani tasavvuf ehli de ruhun topoğrafyasını öyle bitirmiştir. Maddeye lâf mı kalır ondan sonra?..”³⁹ Yine onun işaret ettiği üzere, hadlere riayet ve edep ölçülerini bilmek için de sır kavramı önemlidir. Üstad'ın önemle vurguladığı üzere, “sır anlayışı”⁴⁰ müslümanın takınması gereken önemli bir şiardır, incelik idrakidir.

Anadolu'da dinî hayatı yeniden canlandırma/mayalandırma mücadelesi veren Necip Fazıl'ın, halka doğrudan tesiri açısından bir beşer olan Hz. Peygamber sevgisini temel aldığı, bu hususta biri manzum (*Esselâm*) diğeri mensur (*Çöle İnen Nur*) olmak üzere iki eser telif ettiğini, esasında tasavvufu da Hz. Peygamber'in bîatını/iç hayatı/ahlâkı olarak tanımladığını belirtelim. Zaten varlığın yaratılışında/temelinde “en evvel-en üstün” olarak Allah'ın Sevgilisi bulunmaktadır.

3. Necip Fazıl'da Amelî ve Nazarî Tasavvuf

Sûfilerin seyr ü sülûkleri boyunca uyguladıkları metotlar amelî, bu süreçte keşfen elde edilen bilgiler ise nazarî tasavvuf diye isimlendirilir.⁴¹ Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi isimler yaşayışları itibarıyla amelî tasavvufa, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), İmam Gazâlî (ö. 505/1111) gibi isimler ise eserleri zaviyesinden nazarî tasavvufa misal verilebilir. Ancak nazarî olan ile amelî olanın kesin çizgilerle birbirinden ayırlamayacağını bilhassa teorik eserler yazarların bunun pratiğinden nasipdar olduğunu belirtelim. Mesela Serrâc, Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazâlî gibi sufilerin hem amelî hem nazarî cephede oldukları, makam sahibi olmaları yanında tasavvufun klasiklerini kaleme aldıkları bilinmektedir. Bu bahiste, Şeyh-i Ekber unvanıyla tanınan ve kapsamlı bir sistem kuran Muhyiddin-i Arabî'yi (ö. 638/1240) muhakkak zikretmemiz gerekir.

Necip Fazıl'ın çile ve mücadelesi tasavvufun amelî cephesine, *Çöle İnen Nur*, *Başbuğ Velilerden 33*, *Veliler Ordusundan 333* gibi eserleri ise tasavvufun nazarî cephesine misal olur. Onun konferansları, *O ve Ben* eserinde anlattıkları, *Çile* şiirinde yaşadıkları tasavvufun hem nazarî hem amelî cephesine misaldir.

Necip Fazıl, tasavvufun hem amelî hem nazarî cephesini birlikte ifadelendirmiş, bir zamanlar bohem hayatına dalmış olsa da daha sonra zühd ve çile hayatını tercih etmiştir.

³⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 176; İmam Gazâlî, *Hakikat Arayışı el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2019), s. 48-49 ve 61.

³⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 164.

⁴⁰ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 172.

⁴¹ Fatma Elif Kavasoglu, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği-Tarih, Teori ve Problemler*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019, 46: 365-369.

Zira o tasavvufu, şeriatın zâhirine sımsıkı bağlı bir bâtın, bir iç oluş ve ahlâk davası olarak görmektedir. Bundan dolayı onun eserlerinde tasavvufun ihlas, aşk ve vecd tavrını bulmamız mümkündür. Onun *Çile* şiir kitabı sadece şiir değil, onun seyr ü sülûkü ve varlık muhasebesi olup isminden de anlaşılacağı üzere tasavvufî bir özü vardır. Zira müfessir, muhaddis ve tarikat kurucusu Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) şöyle der: “Tasavvuf çiledir, sıkıntılıdır, ıstırap ve çilenin olmadığı yerde tasavvuf yoktur.”⁴²

Tasavvufun tanımı, başlangıç ve doğuşu, gaye ve mevzuu, bazı tasavvuf ıstılahları, Nakşî yolunun hususiyetleri, tâbir farkları ve vahdet-i vücud bahislerini ihtiva eden *Tasavvuf Bahçeleri* eserinin takdiminde Necip Fazıl, eseri titizlikle hazırladığı ve sadeleştirdiğini ifade ile “irşad edici” ve “kurtarıcı” olarak nitelediği “Büyük Veli”nin ruhaniyetine sığınmaktan bahseder.⁴³

Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'nin *Râbita-ı Şerife* risalesini alan Necip Fazıl gün geçtikçe daha yakından alâkalı olur, mürşidine râbita etmeye başlar⁴⁴. Bu risalede râbitanın keyfiyeti, edepleri, şartları, çeşitleri, zikir vs. mevzular yanında Efendi Hazretleri'nin ders, takrir ve mektuplarından oluşan parçalar, vahdet-i vücud ve ruh risalesinden bahisler yer alır. Takdim'de Necip Fazıl, “Allah'a eriş kapısının anahtarı bu eser, (...) vecd kaynağımızdan hayat iksiri değerinde bir damlacıktır.”⁴⁵ der.

Necip Fazıl'ın tasavvufun nazarî ve amelî cephesini birlikte yürütmesi, onun sanat eserlerine de yansımıştır. Necip Fazıl'ın, “Sanat Allah'ı aramaktır.” tesbiti, tasavvufun “marifetullah-Allah'ı tanıma” ilkesinin bir başka dille ifadesidir. Sanat tavrıyla yazdığı için “zevken idrak” mahsülü olan ve tadı damaklarda kalan *Çöle İnen Nur* eserini bu hususta en başta zikretmemiz gerekir. Onun meşhur sanat eseri *Çile*'nin tasavvufî özünden yukarıda bahsetmiştik. Onun *Yunus Emre, İbrahim Ethem, Künye, Siyah Pelerinli Adam* gibi tiyatro eserlerini de bu bahiste hatırlatalım.

4. Necip Fazıl'da İslâm Tasavvufu ve Batı Tefekkürü Karşılaştırması

Necip Fazıl, Batı tefekkürünü kritik ederek, onların önemli düşünürlerinin İslâm'ın kapısına kadar gelip içeri giremediklerini, onların bulduğu bazı doğruların ise aslıyla İslâm'da olduğunu birçok eserinde ifade eder. *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* eserinde ise işin tahkikî iman boyutuna şöyle dikkat çeker: “En güzel iman, Muhyiddin-i Arabî'nin dediği gibi, küfrün menşeiini, kaynağını görerek vücuda gelendir. Küfrün kaynağını tanımak her mümine borç...”⁴⁶ O, zıttımızı bilmenin zaruretine (her şey zıttıyla kâimdir) yine aynı eserde şöyle işaret eder: “Düşmanı tanımadan dost tanınır mı? Düşmanı tanımak dostu tanımının

⁴² Şehâbeddin Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, hazırlayanlar: H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), s. 159.

⁴³ Abdülhakîm Arvâsî, *Tasavvuf Bahçeleri*, s. 5.

⁴⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 167.

⁴⁵ Abdülhakîm Arvâsî, *Râbita-ı Şerife*, sadeleştiren Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018), s. 5.

⁴⁶ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 69.

yüzde 99,9'udur.”⁴⁷

Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu isimli eser, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Batı Tefekkürü başlığını taşımış olup onların bütün düşünce tarihi özü itibariyle verilmiş hem kritik edilmiş hem çilekeş kafalara da işaret edilmiştir. Necip Fazıl tıpkı İmam Gazâlî gibi karşıtlarının da düşüncelerini olduğu gibi ortaya koymuş, sonra eleştirisini yapmıştır. İkinci bölüm olan İslâm Tasavvufu'nda ise tasavvufun temel meseleleri anlatılmıştır.

Söz konusu eserde vahdet-i vücud mevzuunu da detaylı inceleyen Necip Fazıl, Muhyiddin-i Arabî'ye derin saygısını ifade ederken bu hususta İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şuhud görüşünü benimsediğini belirtir. İlkinin eserde, ikincisinin müessirde derinleştiğini ifade ederek meseleyi şöyle neticelendirir:

“İmâm-ı Rabbânî Hazretleri bütün vahdet-i vücudu zevken tasdik ettikten sonra onu eşyada bir şuhud vahdeti, delâletler vahdeti olarak ele alır. Esası “vahdet-i şuhud” a bağlar. “Vahdet-i şuhud” da budur ve eşyanın gölge-vücudunu kabulden ibarettir. Yani gölge-vücud “var”dır.”⁴⁸

Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* eserinin girişinde tasavvufu sathî olarak anlayan beş türlü görüş tesbit edip bunları eleştirir. Bu anlayış sahiplerini şöyle özetleyebiliriz: Birincisi: Tasavvufa akıl ermez bir “evliyalık” diye bakanlar... İkincisi: “Ledün ilmi-ilahî marifet” iddiası ile sadece klişe ve lugatta ve çilesinden uzak anlayış sahipleri... Üçüncüsü: Tasavvufun güya şeriatın haşin ölçülerini yumuşatmak için getirilmiş ekleme olarak zannedenler... Dördüncüsü: Tasavvufu İskenderiye mektebinden devşirme zanneden, Batı kültürüne bulaşmış tipler... Beşincisi: Güya şeriatı müdafaa için tasavvufu şeriat dışı, hatta şeriata aykırı kabul eden, “İbn Teymiyye ve çıkarları...”⁴⁹

Ayrıca bu eserde, İslâm tasavvufunun ne Budizm'in nirvana denen hiçbir düşüncesine ne de İskenderiye mektebi ve Batı'nın mistik anlayışlarına benzemediği, tasavvufa “İslâm mistisizmi” de denemeyeceği, zühdün bile amaç olmayıp aşkı gizlemek için peçe olduğu, bu işin ne akılla ne de akılsız olduğu (çifte kanat hikmeti) ve bütün bunlar için kurtarıcı mütefekkiye ihtiyaç olduğu gibi mevzular anlatılır.

Bu meyanda Necip Fazıl'ın akıl meselesine bakışını verelim. O, *İdeology Örgüsü* eserinin “Derin ve Gerçek Müminde Akıl” bahsinde, akıl hakkında en güzel hükmü, “Bu iş ne akılla olur ne de akılsız...” diyerek tasavvufun verdiğini söyler. Aynı bahiste Şer'î isimlendirilişle “selim akıl”ın hakikate tâbi olduktan sonra eşya ve hadiseleri köküne kadar tafahhus edeceğini (iyice, etraflıca araştırmak), ham ve kafa softa gibi akıldan korkmayacağı, ancak reformcu ve havaî ve nefsanî tefsirciler gibi her şeyi akla bağlamayacağı, Bergson'un Batı akliyeciliği mağlup edişi ve her şeyi ruhî sezîşe bağlayışını da misal vererek anlatır. Akıl için usulün akıl ölçüsünü ise “Allah ve Resulü'ne esir olan, hakikat ve hürriyete ulaşır!” düsturuyula ifade ederek, netice hüküm olarak, “Şeriata köle, cihana sultan akıl...” der.

⁴⁷ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 207.

⁴⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 162.

⁴⁹ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 11.

5. Râbita, Usul, Sır, Zikir

Necip Fazıl, şeyhini merkeze aldığı otobiyografi tarzındaki *O ve Ben* eserinde yukardaki başlıktaki sıralamaya uygun olarak mevzuları tafsil eder. Biz kısaca özetlemeye çalışacağız.

Mürşidi ile tanışınca ona evvela Abdülhakim Arvâsî Efendinin *Tasavvuf Bahçeleri* sonra ise *Râbita-i Şerife* risaleleri verilir. *Râbita-i Şerife* eserinin akıl üstü bir davanın “ölümü yenme reçetesi” olduğunu daha sonra idrak eden Necip Fazıl, bunun bir ömür boyu sürecek bağlılık/nisbet davası olduğuna işaret eder. Râbitanın bu aslî mânası yanında şeklî tarafının birçok çeşidi olduğunu belirterek bunlardan üçünü de izah eder.⁵⁰

O ve Ben eserinde “Sır” başlıklı bahisten râbita'nın izahını verelim:

“Bütün erenler bu yoldan erdi. Râbita, Allah'ta fanî olmanın başlangıcı, mürşidde fani olma hâli... Zikirsiz râbita erdiriyor da râbitasız zikir erdirmiyor. Râbita, râbita; Allah'ın huzuruna, mürşidin ruhaniyet kılığıyla çıkma, çıkabilme sırrı...”⁵¹

Büyük velilere râbita etmek ve onların ruhaniyetinden yardım beklemek, Necip Fazıl'ın benimsediği ve ideolojisinde açıkladığı hususlardır. Mevzuyu şu minvalde de yorumlayabiliriz. Nasıl ki insan, sevdiklerini unutmaz, onların ruhaniyetine rahmet diler ve varsa Allah katındaki derecelerinden himmetlerini bekler. Üstad Necip Fazıl'ın râbita tanımını açıklayıcı olarak Osman Nuri Topbaş Efendinin şu ifadelerini de nakledelim: “Râbita, muhabbeti canlı tutmaktır.”⁵²

Necip Fazıl, tasavvufu “bir kulübe üye olma” muamelesinde kabalık olarak uygulayanları ve “Seni içeriye aldım, seni almadım!” tarzında hüküm kesenleri de “şarlatanlar” olarak hicveder.⁵³ “Râbita, gaye değil, vasıta” diyen Necip Fazıl, aynı eserin Kendinden Kaybolma bahsinde, “büyük huzur” a erince râbita bırakılıp o hâl üzerine kalmayı, gayeye erilince râbitanın bırakılmasını söyler.⁵⁴ O, râbitanın bağlılık mânasına geldiğinin altını çizerek, her an yenilenen bir iman gibi şeriat merkezli olarak sürdürülmesini savunur.

6. Necip Fazıl'ın Mürşidi Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'ni Tanımlaması

Allah'a ulaştırıcı vesile ve vasıtanın vazgeçilemez rolüne dikkat çeken Necip Fazıl, *O ve Ben* eserinde şöyle der:

“En büyük vasıta, O, Peygamber, Peygamberlerin Peygamberi... Sonra sahabî... Sonra velî... Sonra âlim... Sonra Müslüman, sadece, basit ve kuru Müslüman... Herkes herkese ve her şeye vasıta... Böyleyken herkes ve her şey Allah ile dosdoğru bağlantıda...”⁵⁵

⁵⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 147-151.

⁵¹ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 150

⁵² Osman Nuri Topbaş, “Râbita, Muhabbeti Canlı Tutmaktır.”, *Genç Dergisi* Sayı 64 (Ocak 2012), s. 32-33.

Ayrıca bkz. Nuran Çetin, “Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsî'yi Tanıması ve Tasavvufi Düşünceleri”, *Turkish Studies*, 9/11, (2014), s. 187.

⁵³ Kısakürek, *O ve Ben*, s.149.

⁵⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 168.

⁵⁵ Kısakürek, *O ve Ben*, s.151.

Necip Fazıl, *Başbuğ Velilerden* 33 adlı eserinde Abdülhakim Arvâsî Hazretleri hakkında şu tesbitlerde bulunur:

“Sonsuzluk plânının irşad kutbu... Ferdî-Muhammedî hakikat vârisi... Tesbihin son tanesi... Benim kurtarıcım, müjdecim, mürşidim, şeyhim, nurum, ruhum, canım, efendim, topyekûn hayatım... (...) O, “Altun Silsile”de otuz üçüncü halka, dairenin en alt noktası halinde küfür ve dalâletin zirveleştiği Yirminci Asırda, dairenin en üst noktası olarak iman ve irşad kutbudur.”⁵⁶

O ve Ben eserinde ise Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'nin vefatından sonrası hakkındaki soruları şöyle cevaplar:

“Hiçbir devir boş olamayacağına göre, Abdülhakîm Efendi Hazretleri'nden sonra kime geliyor sıra?.. Kat'î olarak bildiğimiz, hiçbir devrin boş olmayacağı prensibinden sonra, kim, nerede ve nasıl suallerine:

-Bilmiyoruz!

Demekten ibaret...

Abdülhakîm Efendi Hazretleri, son günlerine kadar, kâmil mürşidi soranlara efendileri Seyyid Fehim Hazretleri'ni murad ederek:

-“1313'ten beri kâmil mürşid gelmedi”

Buyururlardı...

Biz de:

1362 (1943)'ten beri kâmil mürşidden haberimiz yok!

Demek mevkiindeyiz.”⁵⁷

Necip Fazıl'ın bu cevabı yanında, şeyhinin vefatından sonra ona râbitaya devam etmesi ve onu tesbihin son tanesi ve irşad kutbu makamı olarak nitelemesinden, Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'nin irşad edicilik vazifesine devam ettiği mânasını anlıyoruz.

Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'nin halife bırakmadığı hususu ise mâlumdur. Onun *Hâl Tercümesi*'ni kitaplaştıran Büyük Doğu Yayınları, eserin takdiminde onun torunu olan Prof. Dr. A. Hikmet Üçışık'ın “Abdülhakîm Arvâsî Hazretleri hiçbir kimseyi halef veya vekil bırakmamıştır.”⁵⁸ açıklamasına yer vermiştir.

7. Necip Fazıl'ın Selefliğe ve İbn Teymiyye'ye Bakışı

O, Selefliğe ve İbn Teymiyye'nin din anlayışına şiddetle karşı çıkmış ve birçok eserinde İbn Teymiyye'yi mücessimeye düşmekle, kuru akılcı ve şeriatın kışrında kalarak tasavvufu inkâr etmekle suçlamıştır. Yine birçok eserinde mürşidi Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'nin İbn Teymiyye hakkındaki, “Dini içten yıkan kâfir”⁵⁹ hükmünü nakletmektedir. Risâle,

⁵⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Başbuğ Velilerden* 33 (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018), s. 343 ve 357.

⁵⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 176.

⁵⁸ Esseyid Abdülhakîm Arvâsî, *Hâl Tercümesi*, yayına hazırlayan Suat Ak (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), s. 5.

⁵⁹ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 252; Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2007), s. 129; Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, s. 106.

mektup, makale, vaaz ve sohbetlerinin toplandığı bir eserde Abdülhakim Arvâsî Hazretleri şöyle demektedir:

“Şeyh Muhyiddin Arabî'ye muarız olan İbn Teymiyye, âlim idi. Lakin dalâlette, sapıklıkta kalmış idi. İlimi vefa etmedi. Sûfîlerin yolundan, tasavvuftan habersiz ve nasipsiz idi. Mezhebi, Hanbelî idi.”⁶⁰

Necip Fazıl, *Doğru Yolun Sapık Kolları-Arınma Çağında İslâm* isimli eserinde tarih boyunca İslâm'dan sapan kolları incelemiş ve bu arada İbn Teymiyye'ye de birkaç sayfa ayırmıştır. Ehl-i sünnet kelâm ve tasavvuf kaynaklarından istifade ederek, bu kişinin ilmini ve dâvasını da anlatarak kıymet hükmünü şöyle vermiştir:

“Dâvası, şu maddelerin çerçevesi içinde hülâsa edilebilir:

“Kur'an aynıyla, noktası noktasına zâhirine göre anlaşılmalı ve ele alınmalıdır. Allah, Kur'ân'ında Arş üstünde istivâ ettiğini, zatiyle mekân ifade ettiğini mi bildiriyor, aynen böyledir ve onu şekil ve mekândan tenzih edici hiçbir mecâzi idrake sebep yoktur. Allah (benim elim her elin üstündedir!) buyururken bu ifade mecazi değil, aynen vâkidir. Bahis mevzuu el de bildiğimiz insan elidir.”

İbn Teymiyye'nin mücessime ve müşebbihe görüşlerinin küfür belirttiğini ifade ettikten sonra Necip Fazıl, onun talâk ve zekât bahsinde şeriata zıt görüşleri olduğu, icmâ usulüne aykırı davrandığı, Hz. Ömer ve Ali'ye hücumları olduğu, İmam Gazâlî ve Muhyiddin-i Arabî'yi küfürle itham etmeye kadar gittiğini belirtir. Necip Fazıl bahse şöyle devam ederek, netice hükmünü verir:

“Ve en hassas tehlike noktası nasipsizlik ifadesi olarak, tasavvufu, bâtın temelini, topyekûn evliyayı, ruhu, ruhaniyeti inkâr etmesi ve onlara yönelmeyi küfür sayması, türbe ve mezarları ziyarete şirk göziyle bakması, hattâ Allah Resulü'nün Kâbe'den üstün bilinen mukaddes Ravzasına kadar ruhaniyet yollarını tıkamaya kalkması... Bu adam, apaçıktır ki, dış dünyayı dışların dışından kaydedici beş hasseden başka hiçbir anlayış ve sezîş melekesine sahip değildir ve İlâhî idrakten yana kör ve topaldır.”⁶¹

8. Necip Fazıl'ın Aksiyonunun Tasavvuftaki Karşılığı

Necip Fazıl'ın aksiyon tanımı şöyledir: “Büyük fikir ve onun büyük iş haline inkılâbı; aksiyon budur.”⁶² O her şartta kendi kendisini ve cemiyetini aşma cehdini aksiyon olarak nitilemekte, ibadetin sadece dış ibadetten ibaret olmadığını ve sayısız içtimâî vazifelerin bulunduğunu belirtmekte, amel kavramının geniş manasında aksiyon mefhumunun mündemiç olduğunu belirtmektedir. Amel kelimesinin de asli ve esasi güzelliğinin söz konusu kuşatıcı mânasında olduğunu ifade etmektedir.⁶³

Necip Fazıl bir iman davası gütmüş ve İslâm idealinin topluma nakşını gaye edinmiştir.

⁶⁰ Abdülhakîm Arvâsî, *Silsile-i Aliyye'nin Son Altun Halkası Seyyid Abdülhakîm-i Arvâsî "Kuddise Sirruh" Hazretleri*, hazırlayanlar Fuad Asım Arvâs- Şaban Er (İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2019), s. 1221.

⁶¹ Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, s. 106.

⁶² Kısakürek, *İman ve Aksiyon*, s. 11.

⁶³ Kısakürek *İman ve Aksiyon*, s. 11.

Bu hususta “Devlet ve İdare Mefkûremiz” olarak “Başyücelik Devleti” modelini ortaya koymuş ve bunu “bütün varlığım, vücut hikmetim” dediği *İdeolocya Örgüsü* eserinde işlemiştir. Başyücelik Devlet modeli, toplumun en yüce ve seçkinlerinin oluşturduğunu Yüceler Kurultayı isimli meclis ve onun seçtiği Başyüce'nin (devlet başkanı) kurduğu hükümet sistemidir. Başyücelik hükümet sistemi, günümüz başkanlık sistemlerine benzese de Üstad'ın önerdiği bu sistem kendine özgü ve şeriat temellidir. Necip Fazıl'ın hayatı, şeyhinden aldığı ilham ile rotasına girmiş, Batıcı rejime karşı tavizsiz mücadele etmiş, tasavvufu sadece zikir çekmek olarak algılamamış, tâbiri caizse medrese-i Yûsufiyye'de (hapishane) dervişliği tercih etmiştir; Başyücelik modeli de tercihin siyasi planda düzen teklifi olarak ortaya çıkmasıdır. Bu hususta herkesin susturulduğu bir ortamda cesaretle öne atılmış, her türlü bedel ve çileye de râzı olmuştur. Onun Anadolu'yu bir ağ gibi ören, 1962-1974 yılları arasındaki konferanslarının ilkinin adının İman ve Aksiyon olduğunu da hatırlatalım.

Necip Fazıl'ın aksiyon adamlığını “Tasavvuf kâl değil, hâldir.” tanımıyla bağdaştırabiliriz. O, öz-söz, iç-dış, şekil-ruh birlikteliğini her zaman savunmuş bir Müslümandır. *İmân ve İslâm Atlası* eserinin takdiminde ifade ettiği üzere, “şekille ruhu, amelle hikmeti mezcutmek gayesi gütmüş” ve bu eserin alt başlığını da “ŞEKİL-RUH/AMEL-HİKMET”⁶⁴ olarak koymuştur.

Necip Fazıl'da dava aşk ve hamlesi, şairliğinden, hitabetinden hatta fikirciliğinden önce gelir. Her şeyden önce bir ahlâk davası gütmüş olan Necip Fazıl'ı, bir tasavvuf büyüğünün şu sözü çerçevesinde anlayabiliriz: “Onların ilimleri vicdana dayanmakta, irfan ve mârifete bağlı bulunmaktadır. Onların ilmi, sağlam hâl ile gerçekleşen mânevî zevktir, özü güzel sözlerle anlatılabilen bir durum değildir.”⁶⁵

Üstad Necip Fazıl'ın şairliği de imanın emrinde olup “Biz şiiri iman için bilmişiz.”⁶⁶ demiştir. Bu ve bunun gibi ifadeleri yanında mücadele ve çilesini nazarı dikkate aldığımızda, sadece şairliğini öne çıkarıp fikriyatı ve aksiyonunu gölgelemenin, eksik anlama veya indirgemeci bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Tâbiînin büyüklerinden Hasan el-Basrî (110/728) bilgi ile amelin ayrılmazlığını şöyle ifade ediyor: “İstedığınız kadar öğrenin. Yemin ederim ki, Allah, onu hayata geçirinceye kadar size sevap takdir etmeyecektir. Akılsızların himmeti rivâyet, âlimlerin himmeti ise riâyettir.”⁶⁷ Necip Fazıl da, bu çerçevede mücadele ile dolu hayatında olduğu gibi fikir eserlerinde de iman ve aksiyonu birleştirmiş ve bu minvalde bir nevi zühd diyeceğimiz zorlukları ve hapis hayatını bilinçli tercih etmiştir. Onun hayatı tedrici oluş yolunda ve çile ile yoğurulmuş kâh kabz-darlık kâh bast-genişlik halinde olurken mürşidi Abdülhakim Efendi'nin onun hakkında, “Sende iki şey ifrat halinde: Zekâ ve muhabbet.”⁶⁸ tesbitinden

⁶⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *İman ve İslâm Atlası*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2021).

⁶⁵ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 70.

⁶⁶ Kısakürek, *Çile*, s. 13.

⁶⁷ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), c I, s.165.

⁶⁸ Kısakürek, O ve Ben, s. 181.

yola çıkararak muhabbet makamında olduğunu söyleyebiliriz. Kettânî muhabbeti şöyle tanımlamıştır: “Muhabbet bütün tercihlerin sevgili lehinde yapılmasıdır.”⁶⁹ Necip Fazıl'ın muhabbeti de böyle değerlendirilmelidir.

Necip Fazıl'ın aktif bir mürid olmasında şüphesiz Abdülhakim Arvâsî Hazretleri'nden aldığı pay çok önemlidir. Zira Abdülhakim Arvâsî Hazretleri sadece tekkede oturan postnişin bir zat değildi.⁷⁰ O, İslâm âlemini dolaşmış, I. Dünya Savaşı'na katılmış, en sevdiği ve halifelik verdiği müridini şehid vermiş, Millî Mücadele'ye maddî ve manevî olarak büyük destek vermiş, müridlerini cepheye yollamış, Necip Fazıl'ı da Cumhuriyet rejiminin uygulamalarına karşı, fikirde ve fiilde donatıp cemiyet meydanına sürmüştür. Kendi de sürgün olarak gönderildiği İzmir'den zorunlu ikamet olarak gittiği Ankara'da vefat etmiştir.⁷¹

9. Necip Fazıl'ın Tasavvuf Kaynakları

İmam Gazâlî'ye birçok eserinde atıfta bulunmuş, ondan alıntılar yapmıştır. *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* eserinde onu detaylı incelemiş, *Dininizi Öğreniniz* eserinde İmam Gazâlî'nin *İhyâ* eserinden uzunca sayılabilecek bir alıntı yapmıştır. İmam Gazâlî'ye onun özel bir ilgisi olduğu mâlumdur.

Muhyiddin-i Arabî'yi ise *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* eserinde detaylı incelediği gibi *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, *Hesaplaşma* ve *Çile* gibi eserlerinde bu büyük veliye atıflar yapmıştır. Abdülhakim Arvâsî Hazretleri, bazı meselelerde eleştirmesine rağmen Şeyhül-Ekber Muhyiddin-i Arabî'yi müridi Necip Fazıl'a tavsiye etmiştir. Necip Fazıl'ın her iki büyükten beslendiği, ancak İmâm-ı Rabbânî görüşü üzerinde olduğu anlaşılmaktadır.⁷²

İmam Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *el-Mevahibü'l-ledünniyye* eserini Osmanlıcasından sadeleştirdiği gibi bu eserin birçok bölümünü *İman ve İslâm Atlası* eserine almış, ayrıca bu eser *Çöle İnen Nur*'a kaynaklık teşkil etmiştir. Fahreddin Safî'nin (ö. 939/1532) *Reşehât* eserini de özleştirerek yayınlamıştır. Ayrıca Abdurrahman Câmî'e ait *Nefehâtü'l-Üns* eseri, Necip Fazıl'ın *Veliler Ordusu*'ndan 333 eserine malzeme kaynağı teşkil etmiştir. İbrahim Hakkı Hazretlerinin (ö. 1194/1780) bir dünya görüşü olan *Mârifetname* eserini “bir güve gibi harf harf kemirdiğini”⁷³ kendisi ifade eder. Şeyhinin övdüğü bir kitaptır. Ayrıca *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* eserinde de İbrahim Hakkı Hazretleri'ne dair bahisler bulunur.

İmâm-ı Rabbânî'nin Mektubât'ından Necip Fazıl'ın yaptığı seçmeler Büyük Doğu dergilerinde 1945'lerden itibaren yayınlanmış, 1956'da ise *Mektûbat* ismiyle seçme bölümler

⁶⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1978), s. 444.

⁷⁰ Nimetullah Arvas, “Efendi Hazretleri, Köşesinde Oturan Bir Postnişin Değildi; Bir Mücahiddi!”, *Baran Dergisi*, cilt 27, 25 Haziran 2020, sayı 702, s. 14-17.

⁷¹ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 208, 213, 238; a.mlf., *Son Devrin Din Mazlumları*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009), s. 309-316.

⁷² Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s.157-162.

⁷³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve 2*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016), s.165.

kitaplaştırılmıştır. O zamanlar *Mektûbat*'ın Osmanlıca olarak Hilmi Efendi tercümesi vardı. Üstad, *Mektûbat*'ın hem Arapçasına hem de Osmanlıcasına bakmıştır. Üstad'ın *Mektûbat*'ı, "Allah ve Resûlü'nün kitaplarından sonra dinin en büyük eseri"⁷⁴ diye takdim etmesi ve müridinin İmâm-ı Rabbânî'yi özellikle tavsiye etmesinden dolayı Büyük Doğu'nun *Mektûbat*'tan süzülme olduğu söylenebilir. Zâhir ve bâtın âlimi Esseyid Abdülhakim Arvâsî'nin ise Necip Fazıl'ın temel referansı olduğu herkesin mâlûmudur. Bunu ayrıca misallendirmeye gerek yoktur.

"Edebî bir siyer örneği olarak *Çöle İnen Nur*'un kaynakları" başlıklı makalesinde Selma Günaydın, Necip Fazıl'ın kendine özgü bir telif usulü olduğu ve akademyanın dipnot usulüne tabi olmadığını altını çizdikten sonra, *Çöle İnen Nur* eserinin tasavvuf kaynakları olarak İbn Arabî'nin *Fûsûsu'l-Hikem*'i, İmam Gazâlî'nin *İhya'sı* ve Necip Fazıl'ın müridi Abdülhakim Arvâsî'nin ismini zikreder. Ayrıca ismi verilmeyen birçok sufînin görüşleriyle de eserin mayalanmış olduğunu ifade eder.⁷⁵

Sonuç

Necip Fazıl'ın bir devlet ve toplum projesi olarak ortaya koyduğu Büyük Doğu İdeolojisi'nde şeriat ile tasavvuf birlikte ele alınır. O, ideolojisinde şeriat çizgisine tavizsiz bağlı iken şeriattan ayrılan tasavvufu da reddeder. O, zâhir-bâtın, iç-dış, fıkıh-tasavvuf birlikteliğini savunur ve "derin ve gerçek müslüman"ı bu birlikteliklerde tanımlar. Onun mümtaz vasfı, geleneğe de bağlı olarak, çağımızda bir dünya görüşü (Büyük Doğu) ile zuhur etmesi ve çağımızın idrakine İslâm'ı söyletme çabasına (aksiyon) girmesidir.

Necip Fazıl'ın tasavvufu fikriyatına temel yapması ve tefekküre dayalı edebî üslûbuyla eserler kaleme alması, devrimizde tasavvufun doğru anlaşılmasına da katkı sağlamıştır. O, tasavvufu sadece evliya menâkıbı veya keramet anlatımı olarak görmemiş, ideolojik olarak temellendirmiş ve ilme de kaynak olacak tefekkürî seviyeden yeni bir dil ve kavramlarla ifade etmiştir. Bunu da geleneğe bağlı kalarak ancak onları kuru kuruya tekrar etmeyip harmanlayarak ve özleştirerek yapmıştır. Ayrıca o, tasavvufa ve tarikatlara savaş açıldığı bir devirde gelmiş, dik duruşuyla geleneği savunduğu gibi İmâm-ı Rabbânî, İmam Gazâlî, Muhyiddin-i Arabî gibi beslendiği kaynaklardan yaptığı süzme ve özleştirme ile tasavvuf edebiyatına da hizmeti olmuştur. Böylece günümüzde tasavvufu yanlış anlamakla mâlûl olan, çoğu Selefî ve modernist kaynaklı problemlere de gerekli önerileri sunmuştur. Necip Fazıl'ın mütefekkir vasfının şairliğinden daha baskın olduğunu da belirtelim.

Necip Fazıl'ın tasavvuftan muradı, herhangi bir zümre olmayıp "bâtın yolu kahramanları" nitelemesinde görüldüğü üzere, İslâm'ın hakikatini-vecdini yaşamak ve "İslâm kalbin yolu" prensibi ile hikmet-irfan yoludur. Onun tasavvuftan anladığı bazı ritüeller değil, çalışmamızda tanımını vermeye çalıştığımız üzere "derin ve gerçek mü'min" olma yoludur. O, Allah'ın nurundan yaratılan insan ruhunun topoğrafyasını bâtın yolu

⁷⁴ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, Necip Fazıl Kısakürek, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009), s. 5 (takdim).

⁷⁵ Selma Günaydın, "Edebî bir siyer örneği olarak *Çöle İnen Nur*'un kaynakları", *Erdem, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı 71-72, 2016-2017, s. 59-68.

kahramanlarının çıkardığını ve müşhidinden aldığı nurla böyle bir gençlik yağurmayı hedeflediğini belirtir.⁷⁶ Onun muradı budur ve Büyük Doğu'nun temeli de bu nurla yağurulmuştur, diyebiliriz.

Necip Fazıl'a göre tasavvuf, hayatın bütün ölçülerini veren ve kişiyi iç ve dış olarak bütünleyen yoldur. Akıl davasını da kalp ve irfana bağlayan ve böylece imanı önceleyen Necip Fazıl, hem sanatçılığı hem mütefekkirliğinde tasavvufî hikmetler ile sahâbî ve velîlerin örnek hayatlarından istifade ederek Büyük Doğu İdeolojisinin temellerini oluşturmuştur. O, ortaya koyduğu orijinal sanat ve estetik diliyle tasavvufun çağımızda doğru anlaşılması ve aksiyon hayatımızı besleyen ana damar olmasında mühim rolü olmuştur. O, tasavvuf geleneğini modernizmin tuzağına düşmeden ancak modern bir tarzda sunmuş ve Şeriat'tan kıl taviz vermeden onu genç nesillere ulaştırmıştır. Ona göre tasavvuf İslâm'ın ruhudur ve ruhsuz Müslümanlık olmaz. Onun özlediği aksiyoner İslâm gençliğinin temel vasfı ise "vecdin ahlâkı"dır. Necip Fazıl, anılmaktan ziyade anlaşılması, şiir ve üslûbunun cazibesi dışında hakikatinin idrak edilmesi gereken öncü ve çok yönlü bir şahsiyettir.

⁷⁶ Kısakürek, *O ve Ben*, s. 237.

Kaynakça | References

- Arvas, Nimetullah. “Efendi Hazretleri, Köşesinde Oturan Bir Postnişin Değildi; Bir Mücahid!” . Baran Dergisi, cilt 27. 25 Haziran 2020.
- Arvâsî, Abdülhakîm. *Hâl Tercümesi*, hazırlayan Suat Ak. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Arvâsî, Abdülhakîm. Silsile-i Aliyye'nin Son Altun Halkası Seyyid Abdülhakîm-i Arvâsî “Kuddise Sirruh” Hazretleri, hazırlayanlar Fuad Asım Arvâs- Şaban Er. İstanbul: Kutupıldızı Yayınları, 2019.
- Arvâsî, Abdülhakîm. Tasavvuf Bahçeleri, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018.
- Arvâsî, Abdülhakîm. Râbita-i Şerife, sadeleştiren Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. Keşfü'l-hafâ. thk. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed. Dimaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risale. 1421/2001.
- Ali el-Kârî, el-Esrârü'l-Merfü'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a. thk. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut: *Dâru'l-Emâne/Müessesetü'r-Risâle*.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. Delâilü'n-nübüvve. thk. Abdü'l-Mu'tî Kal'acî. *Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, Dâru'r-Reyyanli't-Türâs*, 1408/1988.
- Buhârî. Sahîh. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, h. 1422.
- Çetin, Nuran, “Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsî'yi Tanıması ve Tasavvufi Düşünceleri”, *Turkish Studies*, 9/11, (2014).
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebû Bekr el-Hallâl. es-Sünne. thk. Atıyye ez-Zehrânî. Cilt I. Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/198.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. Hilyetü'l-evliyâ. Mısır: es-Saade, 1394/1974.
- Ersoy, İlyas, Necip Fazıl Düşüncesinin Felsefi Yönü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Günaydın, Selma, “Edebî bir siyer örneği olarak Çöle İnen Nur'un kaynakları”, *Erdem, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı 71-72, 2016-2017.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ala's sahihayn*. thk. Merkezü'l-Buhûs. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrevî. Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İmam Gazâlî, *Hakikat Arayışı*, el-Munkız min'd-dalâl. trc. Abdurrezak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- İmam Gazâlî. İhyâu Ulûmiddin. trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- İmam-ı Rabbânî, Mektûbat, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kavasoğlu Fatma Elif, Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği-Tarih, Teori ve Problemler, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, 46: 365-369.
- Kılıç, Merve Nur, Necip Fazıl Kısakürek ve Eserlerinde Tasavvufi Düşünce, Yüksek Lisans

- Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Bâbîâlî, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2017.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Başbuğ Velilerden 33. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Çerçeve 2. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Çile. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2019.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Çöle İnen Nur. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2020.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Doğru Yolun Sapık Kolları. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Dünya Bir İnkılâp Bekliyor. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl. İdeolocya Örgüsü. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2017.
- Kısakürek, Necip Fazıl. İman ve Aksiyon. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2008.
- Kısakürek, Necip Fazıl. İmân ve İslâm Atlası. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2021.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Kafa Kağıdı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2017.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Konuşmalar. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2017,
- Kısakürek, Necip Fazıl. Nur Harmanı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl. O ve Ben. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1978.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Peygamber Halkası. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Son Devrin Din Mazlumları, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Tanrı Kulundan Dinlediklerim. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2019.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, Kuşeyrî Risalesi. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.
- Koç, Turan. "Necip Fazıl'a Göre Felsefî Tefekkür ve Tasavvuf". Yeni Türkiye, 11.9.2021, cilt XXIX, sayı 119.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*. trc. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Şehâbettin. Tasavvufun Esasları. Hazırlayanlar H.Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.
- Şanlı, Ramazan, Necip Fazıl Kısakürek'te Din Duygusu ve Tasavvuf, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2011.
- Şeyh Safîyüddin. Reşahat. trc. Necip Fazıl. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2020.
- Tirmîzî, es-Sünen, thk. Şuayb el-Arnaût, Dârü'r-Risaleti'l-Alemiyye, Beyrut, 1. baskı, 1430/2009.
- Topbaş, Osman Nuri. "Râbîta, Muhabbeti Canlı Tutmaktır". Genç Dergisi, Ocak 2012, sayı 64.

Kitap Değerlendirmesi

İslam, Bernard LEWIS

Muhammet Aydın | ORCID: 0000-0002-0099-9024

Doç. Dr. | maydin@gumushane.edu.tr

Gümüşhane Üniversitesi | ROR ID: 00r9t7n55

İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü | Gümüşhane, Türkiye

Öz

İslam'a dair çalışmalarıyla bilinen Bernard Lewis, İslam adlı eserinde yaklaşık sekiz yüzyıllık süreçte, İslam tarihi alanıyla ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Biz bu incelemede daha ziyade kelâmi/teolojik tespitlere odaklanmaya çalışacağız. Lewis, Kitabını üç kısım ve on dört bölümden oluşturmuştur: 1. Dört halife ve Emevi halifeliği, 2. Abbasiler, 3. Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, 4. İran ve Doğu, 5. Moğollar, 6. Moğolların Ardından, 7. Müslüman İspanya, 8. Osmanlıların Yükselişi, 9. Din ve Egemenlik, 10. İran Devlet İdaresi, 11. İdare, 12. Cihat, 13. Savaş ve 14. Fetihler. Bu kitabın konusu Hz. Muhammed'in nübüvvetinden İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethine dek İslam tarihidir. Yazara göre klasik İslam uygarlığı ilki Arapça olan üç ana dilde ifadesini bulmuştur. Hz. Muhammed Hicaz Araplarının arasında doğmuş, yaşamış ve vefat etmiştir. Kutsal kitabı da onların dilinde yazılmıştır. Bir diğeri ise, hem yakın tarihteki büyük imparatorlukların hatıralarını saklayan hem de İslam uygarlığına yaptıkları muazzam katkının farkında olan Farslar, kendi özgün kimliklerini canlandırmış ve yeniden ortaya koymuşlardır. Lewis'e göre Fars rönesansı, Arapların gerileyişiyle Türklerin yükselişi arasında kalan bir tür ara döneme karşılık gelir. Orta Çağ İslam tarihi, Arap istilacıların Orta Doğu'ya akmasıyla başlar ve bir başka yeni gelen grubun, kuzeydeki step halklarının zaferiyle sona erer. Türkler İslamiyet'i kabul etmelerinin ardından bin yıl sürecek bir hâkimiyet kurmuş; yeni hükümet ve toplum modelleri yaratmış ve Türkçeyi İslam uygarlığının üçüncü ana dili haline getirmiştir.

Anahtar Kelimeler

Bernard Lewis, İslam, Hilafet, Din, Egemenlik

Atıf Bilgisi

Aydın, Muhammet. "Kitap Değerlendirmesi: İslam Bernard Lewis". *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 211-219.

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 18.09.2024 |
| Kabul Tarihi | 06.11.2024 |
| Yayım Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki İ Hakem / ift Taraflı Krleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı - İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| ıkar atışması | ıkar atışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Book Review

İslam, Bernard LEWIS

Muhammet Aydın | ORCID: 0000-0002-0099-9024

Assoc. Prof. Dr. | maydin@gumushane.edu.tr

Gumushane University | ROR ID: 00r9t7n55

Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences | Gümüşhane, Türkiye

Abstract

Bernard Lewis, known for his studies on Islam, makes important observations in this work regarding the field of Islamic history over a period of approximately eight centuries. We will try to focus more on theological/theological observations. He has composed his book in three parts and fourteen chapters: 1. The Four Caliphs and the Umayyad Caliphate, 2. The Abbasids, 3. Syria, Egypt, North Africa, 4. Iran and the East, 5. The Mongols, 6. After the Mongols, 7. Muslim Spain, 8. The rise of the Ottomans, 9. Religion and sovereignty, 10. The Iranian state administration, 11. Administration, 12. Jihad, 13. War and 14. Conquests. The subject of this book is Islamic history from the advent of the Prophet Muhammad to the conquest of Istanbul by Fatih Sultan Mehmet. According to the author, classical Islamic civilization has found expression in three main languages, the first of which is Arabic. The Prophet Muhammad was born, lived and died among the Arabs of the Hijaz. His holy book was also written in their language. Another is that the Persians, who both preserved the memories of the great empires of recent history and were aware of their immense contribution to Islamic civilization, revived and reasserted their own unique identity. According to Lewis, the Persian renaissance corresponds to a kind of interim period between the decline of the Arabs and the rise of the Turks. Medieval Islamic history begins with the influx of Arab invaders into the Middle East and ends with the victory of another new group, the steppe peoples of the north. After accepting Islam, the Turks established a dominance that would last for a thousand years; they created new models of government and society, and made Turkish the third main language of Islamic civilization.

Keywords

Bernard Lewis, Islam, Caliphate, Religion, Sovereignty

Citation

Aydın, Muhammet. "Book Review: İslam Bernard Lewis". *Akademik-Us* 15-16 (November 2024), 211-219.

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 18.09.2024 |
| Date of Acceptance | 06.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two İnternal |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

İslam'a dair çalışmalarıyla bilinen Bernard Lewis bu eserinde yaklaşık sekiz yüzyıllık süreçte İslam tarihi alanıyla ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Biz eserinde yer verdiği tarihî bilgilerden daha ziyade kelâmî/teolojik tespitlere odaklanmaya çalışacağız. Lewis, Kitabını üç kısım ve on dört bölümden oluşturmuştur. Önce bölüm başlıklarını vermek isabetli olur. Ardından öne çıkan tespitlerine değinmek isteriz. 1. Bölüm Dört halife ve Emevî halifeliği, 2. Bölüm Abbasîler, 3. Bölüm Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, 4. Bölüm İran ve Doğu, 5. Bölüm Moğollar, 6. Bölüm Moğolların Ardından, 7. Bölüm Müslüman İspanya, 8. Bölüm Osmanlıların Yükselişi, 9. Bölüm Din ve Egemenlik, 10. Bölüm İran Devlet İdaresi, 11. Bölüm İdare, 12. Bölüm Cihat, 13. Bölüm Savaş ve 14. Bölüm Fetihler şeklinde kurgulanmıştır.¹

Lewis'in eserine İbn Haldûn'dan iktibasla başlaması önemlidir. Orada, tarih ilmine verdiği önemi belirtirken aslında çalışmasının nasıl bir metodoloji üzerinden oluşacağını da işaretlerini vermektedir:

“Bilesin ki, tarih bilimi, çok yararları ve onurlu bir amacı bulunan önemli bir bilim dalıdır. Çünkü geçmişin durumlarını, geçmiş toplumların yaşayışlarındaki, peygamberlerin yaşayışlarındaki, hükümdarların devlet ve politikalarındaki çeşitli durumları öğretir bu bilim dalı bize. Bu bilim dalı öğrenilecek ki, din ve dünya işlerinde geçmişten ders ve örnek almak isteyenler için bu yarar gerçekleşebilsin. Bu bilim dalı birçok kaynaklar, çeşitli bilgiler, sahibini gerçeğe ulaştıracak yanılğı ve yanlışlardan uzaklaştıracak sağlam görüş ve tutarlılık ister. Neden dersiniz: Tarihten verilen haberlerde sadece nakle güvenilir de, temel gelenek ve görenekler, politik kurallar, yeryüzünü bayındır ve yaşanır duruma getirme yolundaki çabaların doğallıkları, insanların toplumsal yaşamlarındaki çeşitli durumlar göz önünde tutulmazsa ve görülmeyen görülenle, geçmişteki şimdikle karşılaştırılmazsa tarih konusunda ayak kaymasına, şaşırıp doğru yoldan çıkmaya karşı güvence sağlamaz.”²

Bu kitabın konusu, Hz. Muhammed'in risâletinden İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethine dek İslam tarihidir. Yazara göre klasik İslam uygarlığı, ilki Arapça olan üç ana dilde ifadesini bulmuştur. Hz. Muhammed Hicaz Araplarının arasında doğmuş, yaşamış ve vefat etmiştir. Kutsal kitabı da onların dilinde yazılmıştır. Bir diğeri ise, hem yakın tarihteki büyük imparatorlukların hatıralarını saklayan hem de İslam uygarlığına yaptıkları muazzam katkının farkında olan Farslar, kendi özgün kimliklerini canlandırmış ve yeniden ortaya koymuşlardır. İslam'ın kök saldığı bir ülke hâline gelen İran'da Arapça, ilahi ve klasik dil olarak kalmış, ama on birinci yüzyıldan başlayarak birincil ifade aracı, Arap alfabesiyle yazılan, Arapçadan gelen sözcüklerle dolu, ama yine de Arapça değil, su götürmez bir şekilde Farsça olan yeni bir Farsça türü ortaya çıkmıştır. İran'daki siyasi canlanma ile yeni dili kullanan ve teşvik eden İran hanedanlarının ve saraylarının ortaya çıkışı da Fars kültürel uyanışına yardımcı olmuştur. Farsça İslam'ın ikinci klasik dili hâline gelmiş, Fars etkisi doğu topraklarında baskın olmakla birlikte İslam Halifeliğinin batı

¹ Bernard Lewis, *İslam*, çev. Çağdaş Sümer, (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2020), 7-10.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, (Ankara: Onur Yayınları, 1977), 75.

topraklarında da hissedilmiştir. Lewis'e göre Fars rönesansı, Arapların gerileyişiyile Türklerin yükselişi arasında kalan bir tür ara döneme karşılık gelir. Orta Çağ İslam tarihi Arap istilacıların Orta Doğu'ya akmasıyla başlar ve bir başka yeni gelen grubun, kuzeydeki step halklarının zaferiyle sona erer. Türkler, İslamiyet'i kabul etmelerinin ardından bin yıl sürecek bir hâkimiyet kurmuş; yeni hükümet ve toplum modelleri yaratmış ve Türkçeyi İslam uygarlığının üçüncü ana dili haline getirmiştir.³

Lewis'e göre hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar karşı karşıya geldikleri ve çatıştıkları yüzyıllar boyunca benzerliklerinden ziyade farklılıklarının bilincine varmışlardır. Fakat benzerlikleri çok büyüktü, zira her iki dinin ve kültürün pek çok ortak noktası vardı. Her ikisi de Orta Doğu'nun kadim uygarlıklarının mirasını paylaşıyor; Yahudilerin etik tek tanrıcılığı, peygamberlik misyonunu ve kutsal kitaplarda saklanan vahyi içeren dinî geleneğini benimsiyordu. Yazarın Kur'an'a dair düşünceleri müsteşriklerin tamamının İslam'a ön yargıyla bakmadıklarını göstermektedir:

“Kur'an'a Müslümanların kutsal kitabı denilebilir ama Müslüman bir İncil denilemez. Müslümanlar için kelimenin gerçek anlamıyla Tanrı tarafından melek Cebrail yoluyla Hz. Peygamber'e dikte edilmiş tek bir kitaptan oluşur. Birçok tarihçi Kur'an'ı Hz. Muhammed'in öğretilerinin ve eylemlerinin kendi döneminde tutulmuş otantik bir kaydı olarak görür. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde başlamış ve vefatından kısa bir süre sonra nihai şeklini almıştır. Eski ve Yeni ahitlerin aksine uzun bir dönem boyunca kaleme alınmış eserlerden alınan parçalarla oluşturulmuş bir derleme değildir; tek bir yazarın, tek bir yaşam öyküsünden doğmuş eserdir.”⁴ Burada yazar din siyaset ilişkisini tartışmaktadır. Ona göre İslam en başından itibaren siyasi iktidarı içermişti. Medine bir devletti ve sonra Peygamber'in ilk emiri olacağı bir imparatorluğun çekirdeğini oluşturuyordu. Müslümanların görüşüne göre gerçek ve tek egemen Allah'tı ve Peygamber otoritesini O'nun emirlerinden alıyor, O'nun vahiyler yoluyla bilinen iradesi, hukukun tek kaynağını oluşturuyordu. Ümmet böylece en başından itibaren daha sonraki İslam devletlerinin karakteristiği olan siyaset ve din arasındaki bir kaynaşmanın ifadesiydi. Bundan ötürü Batı Hıristiyanlığında derin köklere sahip olan regnum ile sacerdotum arasındaki ikilik, İslam'da mevcut değildir. Ruhani ve dünyevi, kilise içi ve dışı, dinî ve seküler gibi kavram çiftlerinin Müslüman halkların klasik dillerinde karşılıkları yoktur.⁵ Ancak yazarın tespitlerinin tamamına katılmak mümkün değildir. İslam'ın temel çağrısıyla tarihsel şartlarda Müslümanların siyasal pratiklerinin ayrı tutulmasında yarar vardır. Şöyle ki, İslam'ın çağrısı akidevî bir çağrıydı ancak onun sonuçları akidevî olduğu kadar siyasi, ekonomik ve kültürel olmuştur. Hz. Muhammed'i geleceğin imparatoru gibi gösteren rivayetlerin siyasal-kültürel bilinç tarafından gerçekleştirilmiş olandan hareketle üretildikleri söylenebilir.⁶

3 Bernard Lewis, İslam, çev. Çağdaş Sümer, (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2020), 14.

4 Bernard Lewis, İslam, 17.

5 Bernard Lewis, İslam, 18.

6 Mehmet Evkuran, Sünni Paradigmayı Anlamak, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 174. Nitekim Câbirî de Hz. Peygamber dönemiyle dört râşid halifenin devlet modelini davet devleti olarak nitelerken, Emevî

Lewis, eserinin içeriğini İslam tarihi açısından kurgulamış olsa da biz daha ziyade metodolojik yaklaşımlarına ve kelâmî meselelere yaklaşımına eğilmekle kendimizi sınırlandırmak niyetindeyiz. Söz gelimi yazar çalışmasını daima tarihsel belgelerle desteklemektedir. Ama kendisi de Müslüman İspanya kısmında bir çekinceye işarette bulunmaktadır: “Kitapta yer verilen parçalardan ilki Maşrik’ta kaleme alınmış bir Arap vakayinamesinden alınmıştır ve Arap fetihlerine ilişkin yarı tarihsel, yarı efsanevi bir anlatı sunar.”⁷

Hükümet başlıklı bölümde din ve egemenlik konusuna değinirken, katı hukuk kuramında İslam’daki tek meşru otoritenin hukukun gerektirdiği ve düzenlediği şekli olarak hilafetin otoritesinden söz eder. Ancak siyasetin gerçeklikleri, hukukçuları, ümmetin bir bütün olarak yaptığının doğru olduğu ilkesini korurken, yeni hükümet biçimlerini bağdaştıracak şekilde hukukun formüle edilmesinde bazı düzenlemeler yapmak zorunda bırakmıştır. Alıntıladığı bazı pasajlar yasal öğretilerin yorumlanmasında yaşanan değişimleri ortaya koymaktadır. Bunları beş maddede toplar:

“Kur’an’dan alınan ilki siyasal içeriğe sahip, en sık alıntılanan pasajlardan ikisini içermektedir. İkincisi İslam’ın ilk yüzyıllarında var olan farklı çıkarları, hizipleri ve sorunları yansıtan hadislerden bir seçkidir. Üçüncüsü, toprak vergisine ilişkin Halife’nin derlenmesini istediği bir kitaba mukaddime olarak, önde gelen bir hukukçu tarafından yazılmış bir tavsiyedir. Hanbelî bir yazara ait olan dördüncüsü, tiranlığa boyun eğmenin dinî teminatlarla tâbi olan gerekçelerini ortaya koymaktadır. Beşincisi hükümete dair yasalar üzerine klasik bir hukuki incelemeden alınmıştır. Moğol istilalarının ardından kaleme alınmış sonuncusu ise, tiranlığın, ne kadar kötü olursa olsun, anarşiden daha iyi olduğu ve şeriatın verdiği bir görev olarak otoriteye itaat edilmesi gerektiğine dair çaresiz ama genel olarak kabul gören görüşü yansıtmaktadır.”⁸ Burada yer alan belgeler bakıldığında söz gelimi “zorlamayla imamlık” başlıklı pasaj dikkat çekmektedir. Bu belgeye göre biatin zorlamayla akdedildiği üçüncü yöntem ise iktidarı elinde tutanın zorlamasından kaynaklanır. Hatta “İmam’ın olmadığı ve yeterli vasıflara sahip olmayan birinin imamlık peşinde koştuğu ve insanları gücü ve orduları ile herhangi bir biat ya da haleflik olmadan zorladığı bir durumda, onun biati geçerli bir şekilde akdedilmiştir ve ona itaat etmek zorunludur ki, Müslümanlar arasında birlik idame etsin ve anlaşma korunsun. Bu, en iyi görüşe göre barbar ve korkunç biri olsa bile böyledir. İmamlık bu şekilde güç ve şiddet kullanılarak birine akdedilir ve sonra bir başkası çıkar ve kendi gücü ve ordularıyla ilkinin üstünlük sağlarsa belirttiğimiz üzere Müslümanların iyiliği ve aralarındaki birliğin korunması için ilki indirilir ve ikincisi imam olur.”⁹ Burada dile getirilen yöntemlere dair yazarın herhangi bir yorum yapmaması dikkat çekicidir ama daha dikkat çekici olan

modelini siyaset devleti olarak isimlendirir. Muhammed Âbid Câbirî, İslam’da Siyasal Akıl, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 489.

⁷ Bernard Lewis, İslam, 126.

⁸ Bernard Lewis, İslam, 171.

⁹ Bernard Lewis, İslam, 206.

geleneğimizde zor ve güç kullanılarak yönetimin oluşturulabileceğine dair düşüncelerle henüz yeterince yüzleşilmemiş olmasıdır.¹⁰ Bundan anlaşılmalıdır ki ve geleneğimiz de göstermiştir ki, İslam, yönetime dair sınırları belli olan yegâne bir modeli bize sunmamıştır. Gelenekte yer alan modellerin tamamı yöneticilerin ve ulemanın kendi siyasi birikimleri doğrultusunda dile getirdikleri nihai olmayan çözümlerdir.

Sonuç

Yazar Lewis'in eseri, her bölümün sonunda kullandığı kaynakları referans vermesi bakımından oldukça değerlidir. Diğer yandan yazarın tercih ettiği kaynaklar ve yer verdiği alıntılar, yazarın epistemik yönünü ve eğilimini bize göstermektedir. Yine kaynaklardaki bilgiler hakkında yorum yapmaması eksiklik olarak ya da kendisinin de benimsediği yaklaşıma dair zımnî onay şeklinde okunabilir. Eserin sonunda geniş bir sözlüğün yer alması alan dışı okurları hesaba katması bakımından isabetli olmuştur. Eserin kültür hayatımıza önemli bir katkı sunduğu belirtilmelidir ve bu doğrultuda çevirmeni ve bu eseri yayına sunan Akılçelen Kitaplar yayınevini tebrik etmek gerekir.

10 Ebû Zeyd'e göre "araştırmacıların dikkatini çeken olgu; İslam/Arap dünyasında siyasi otoritenin el değiştirmesinin tarihin hiçbir döneminde barışçıl seçim mekanizmalarına göre gerçekleşmemiş olmasıdır. Arap/İslam devleti devlet fikri ile daha ilk tanıştığı zamandan itibaren, bu kavram, nadir birkaç istisna dışında sürekli olarak kabile kavramı ile birlikte olmuştur... Arap kültüründe şüubilik olarak bilinen olgunun odak noktasında fikrî ve kültürel düzeyde gelenek ve geçmişe dayanma düşüncesi yer tutmuştur. Aynı şekilde otoritenin el değiştirmesi konusunda da askerî galibiyet ya da siyasi fıkihtaki ismiyle şevket/güç/kudret ilkesi esas alınmaya devam etmiştir. Bu enstrümanın benimsenmesi ve sabit bir fıkih ilkesi haline getirilmesi ise fıkihçıların birçoğunun ortaya çıkabilecek fitneleri önlemek maksadıyla, otoriteyi güç ve silah zoruyla ele geçirmiş olan yöneticiye karşı isyan etmenin caiz olmayacağı şeklinde fetvalar vermeleri ile söz konusu olmuştur." Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Kutsal Metin Otorite ve Hakikat, Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 33.

Kaynakça - References

- Câbirî, Muhammed Âbid. İslam'da Siyasal Akıl, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yay., 1997.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. Kutsal Metin Otorite ve Hakikat, Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Evkuran, Mehmet. Sünni Paradigmayı Anlamak, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- İbn Haldun, Mukaddime, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları, 1977.
- Lewis, Bernard. İslam, çev. Çağdaş Sümer, Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2020.

Kitap Değerlendirmesi

Ne Heybeli Ne Torbalı - Günümüz Bulgaristan Aleviliği

Şura Nur Bolğu | ORCID: 0009-0009-9764-696X

YL Öğrencisi | bolgisuranur@gmail.com

Amasya Üniversitesi | ROR ID: 00sbx0y13

Amasya, Türkiye

Öz

Prof. Dr. İlyas Üzüm'ün "Günümüz Bulgaristan Aleviliği" adlı eseri, Bulgaristan'daki Alevilerin inanç ve kültürel dünyasına ışık tutan değerli bir saha araştırmasıdır. Üzüm, 1998-1999 yıllarında Sofya Yüksek İslam Enstitüsü'nde öğretim elemanı olarak görev yaparken, Bulgaristan'ın farklı bölgelerinde yaşayan Alevilerle görüşmeler yapmış ve yerinde gözlemler gerçekleştirmiştir. Kitap, özellikle Bulgaristan'daki Alevilerin önem verdiği şahsiyetler olan Otman Baba ve Demir Baba gibi figürlerin Vilayetnameleri ve Sarı Saltık Buyruğu gibi Alevi kaynaklarının kullanılması bakımından kayda değerdir. Üzüm'ün, bu kaynaklar üzerinden Bulgaristan Aleviliğinin tarihsel ve kültürel arka planını aydınlatma çabası, eseri alana katkı sağlayan bir referans kaynağı hâline getirmektedir. Ayrıca, Üzüm'ün bu çalışmada gözlem tekniğini kullanması ve ilgili kişilerle görüşmeler yaparak saha araştırması yöntemlerini başarıyla kullanması, kitabın bilimsel niteliğini güçlendirmektedir. Bu eser, özellikle Bulgaristan Aleviliği üzerine çalışmak isteyen araştırmacılar için önemli bir ön bilgi kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Kitabı inceleyen bir okuyucu olarak, Üzüm'ün analizlerini değerlendirdiğimiz çalışmamızda, Bulgaristan Aleviliğinin dinî yapısını ve sosyal dinamiklerini anlamaya yönelik yorumlar ekleyerek serin önemini vurgulamaktayız.

Anahtar Kelimeler:

İslam Mezhepler Tarihi, Balkanlar, Günümüz Bulgaristan Aleviliği, İlyas Üzüm

Atıf Bilgisi:

Bolęi, Şura Nur. “Kitap Değerlendirmesi: Ne Heybeli Ne Torbalı- Günümüz Bulgaristan Aleviliği”. *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 220-229.

| | |
|----------------------|--|
| Geliş Tarihi | 23.10.2024 |
| Kabul Tarihi | 10.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 30.11.2024 |
| Değerlendirme | İki İ Hakem / ift Taraflı Krleme |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı – İntihal.net |
| Etik Bildirim | ilahiyatdersi.etik@artvin.edu.tr |
| ıkar atışması | ıkar atışması beyan edilmemiştir. |
| Finansman | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. |
| Telif Hakkı & Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. |

Book Review

Ne Heybeli Ne Torbalı - Günümüz Bulgaristan Aleviliği

Şura Nur Bolgı | ORCID: 0009-0009-9764-696X

Graduate Student | bolgisuranur@gmail.com

Amasya University | ROR ID: 00sbx0y13

Amasya, Türkiye

Abstract

Prof. Dr. İlyas Üzüm's work "Ne Heybeli Ne Torbalı-Günümüz Bulgaristan Aleviliği" is a valuable field research that sheds light on the beliefs and cultural world of Alevis in Bulgaria. During his time as a faculty member at Sofia Higher Islamic Institute in 1998-1999, Üzüm conducted interviews with Alevis living in different regions of Bulgaria and made on-site observations. The book is particularly notable for its use of Alevi sources such as the Vilayetnames of key figures in the Alevi community in Bulgaria, including Otman Baba and Demir Baba, as well as the Sarı Saltık Buyruğu. Üzüm's effort to illuminate the historical and cultural background of Bulgarian Alevism through these sources has made the work a valuable reference in the field. Moreover, Üzüm's successful application of field research methods, including the use of observation techniques and interviews with relevant individuals, strengthens the scientific nature of the book. This work serves as an important primary source for researchers interested in studying Alevism in Bulgaria. In our analysis of the book, as readers, we emphasize its significance by adding comments on the religious structure and social dynamics of Bulgarian Alevism.

Keywords:

History of Islamic Sects, Balkans, Today's Alevism in Bulgaria, İlyas Üzüm

Citation:

Bolęi, Şura Nur. “Ne Heybeli Ne Torbalı-Günümüz Bulgaristan Aleviliği”. *Akademik-Us* 15-16 (Kasım 2024), 220-229.

| | |
|-----------------------|--|
| Date of Submission | 23.10.2024 |
| Date of Acceptance | 10.11.2024 |
| Date of Publication | 30.11.2024 |
| Peer-Review | Double anonymized - Two İnternal |
| Ethical Statement | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Plagiarism Checks | Yes - İntihal.net |
| Conflicts of Interest | The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Complaints | ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr |
| Grant Support | The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Copyright & License | Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . |

Giriş

Çalışmada, Prof. Dr. İlyas Üzüm'e ait olan "Günümüz Bulgaristan Aleviliği" adlı eser ele alınmıştır. Eser, Bulgaristan'da bulunan Aleviler ile yapılan yüz yüze görüşmeler veya gözlem tekniğine dayalı olarak yazılmış olup, yer yer yapılan bazı çalışmalar ve kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu eser, bir kısmı Balkanlarda olan Alevilerin Bulgaristan'da nasıl ve ne zaman varlık göstermeye başladığıyla ilgili çeşitli görüşlerden yola çıkılarak bir sonuca ulaşmayı hedeflemiştir. Bulgaristan'ın çeşitli köy ve kasabalarında yaşayan Alevilerin bugünlerine katkı sağlamasından ve bu bölgelerde yapılacak araştırma ve çalışmalarda, özellikle Alevi yerleşkeleriyle ilgili bilgileri içermesinden dolayı önemli bir kaynak niteliğindedir. Çalışma az sayıda Alevi ile yapılırsa da Bulgaristan Alevileri ile ilgili literatür üzerinden genelleme yapan çalışmalara göre daha verimli ve faydalı bir eser olarak değerlendirilebilir.

İlyas Üzüm'ün, akıcı ve bilimsel bir dil kullanmasının yanında, yaptığı saha araştırması ile bu eser, Bulgaristan Aleviliğinin geçmişten günümüze kadar olan değişimini gözler önüne sermektedir. Eser, Bulgaristan Alevilerinin inanç değerlerini ve ibadetlerini ne oranda devam ettirdiğini yansıtması açısından dikkate değerdir. Bu anlamda kitaba da isim olarak seçilen Bulgaristan'da yaşayan ve azınlıkta olan Türkler ve Türklerin içinde azınlığı teşkil eden Alevilerin kimliklerini korumak için aralarında şifre olarak geliştirdikleri ifade dikkat çekicidir. "Ne Heybeli Ne Torbalı" şeklindeki ifadenin aslında Alevilerin aralarında tespit ettiği şifrenin cevabı olması, cümlelerin ne anlama geldiğiyle ilgili merakı da ortadan kaldırmaktadır.

Eser öncelikle yazarın araştırma kaynaklarıyla nasıl bir metot izlediği ve verileri nasıl topladığıyla ilgili açıklamada bulunduğu bir "Giriş" bölümüyle başlamıştır. Daha sonra sırasıyla "Tarihçe ve Nüfus", "Kimlik", "İnançlar", "İbadetler" ve "Örgütsel Yapı ve Erkan" şeklinde olmak üzere toplam beş ana başlıktan oluşmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde Türklerin kitleler halinde Müslümanlığı kabul edip yerleşik hayata geçmelerinin İslam'ın inanç ve ibadetlerini önemli derecede benimseme imkânı buldukları ifade edilir. Göçebe ya da yarı göçebe hayat sürenlerin bu yeni dini benimseme imkanını bulamayıp asıl kimliklerine yakın olacak şekilde eski inanç ve gelenekleriyle harmanlayarak Sünniler dışında bir kesimi oluşturduklarını söyleyen yazar, bu anlamda Babai isyanının bastırılması sonucu kaçıp kurtulanların varlığından söz etmektedir. Daha sonra kendilerini Kızılbash-Bektaşî olarak adlandıran bu kesimlerin Bulgaristan'a ilk olarak ne zaman geldiği ve hangi bölgelere yerleştikleri ile alakalı bilgilerin sınırlı olduğu ifade edilmiştir. Yalnız günümüzde Bulgaristan'ın Güney, Güneydoğu ve Kuzeydoğusunda yaşayan Alevilerin yarından fazlasının kendilerine Alevi üst kimliği içinde "Babai" diye andıkları dile getirilmiştir. Ayrıca bu konuyla alakalı olarak Bulgaristan'a ilk Alevilerin Sarı Saltık'ın önderliğinde gelip yerleştikleri ile ilgili kuvvetli deliller sunularak meselenin anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır.

Yazar 16. ve 19. yüzyıllar arasında Alevilerin Bulgaristan'da inanç ve kültürlerini yaşamaya devam ettikleri ve kimliklerini korumayı başardıklarını dile getirir. 16. yüzyıldan

19. yüzyıla kadar Bulgarların Osmanlı idaresinden memnun olduklarını fakat milliyetçilik düşüncesi ve Rusların Panslavizm politikaları nedeniyle isyan ederek Türk köy ve kasabalarını bastıkları, buraları yıktıkları ve birçok Müslümanı katlettiklerini ortaya koymuştur. Bunun sonucunda Türklerin göç etmek zorunda kaldıklarını, dolayısıyla 19. yüzyılda nüfusta değişmeler olduğuna vurgu yapılarak Alevilerin de bu durumdan etkilendiğini ifade etmiştir. Yazar, bu durumları bilimsel dille açıklayarak dinî toplulukların devletler arası çekişmelerden ne derece etkilendiğini de ortaya koymuştur. Bulgaristan'da yaşayan dinî topluluklardan biri olan Sünnilerin yanında Alevilerin azınlığı teşkil ettiği fakat doğal olarak kendilerini Müslüman nüfus içinde yüksek bir oranda göstermeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Yazar, Bulgaristan'da yaşayan Alevilerin toplam nüfus ve Müslüman nüfusu içerisindeki sayılarına açıklık getirmek amacıyla Bulgaristan'da 1992 yılında yapılan nüfus sayımında insanlara hangi dinden oldukları yanında hangi mezhebe mensup oldukları da sorularak Müslümanlar için Sünni-Alevi ayrımına gidilerek bir sonuca ulaşıldığını ifade etmiştir. Sayım köy bazında değil, vilayet bazında daha genel bir şekilde yapılmış olsa dahi yine de bu verilerin eserde verilmesi, zihinlerde netlik oluşturmuştur.

Kitabın ikinci bölümünde Bulgaristan'ın özellikle Aleviler üzerinde bir asimilasyon projesi uyguladıklarına değinilmiştir. Bulgarlar ülkelerinde saf Slav-Bulgar milleti oluşturmak amacıyla Aleviler başta olmak üzere diğer milletlerden başka dinlere mensup olanlar da devlet zoruyla isim değiştirmeye zorlanmış, kendilerine farklı yollarla Bulgar oldukları telkin edilmiş ya da Hıristiyanlaşmış oldukları gibi söylemleri kullanmıştır. Yazar, Alevilerin Bulgar olduğuyla ilgili görüşlerin asılsız olduğunu, kendilerini Türk olarak görmeyen Alevi ve Bektaşilerin olup olmadığını anlamak amacıyla görüşme yaptığı kişilerin beyanlarına dayanarak, hiçbirinin Türk olmadıklarıyla ilgili bir görüşte bulunmadıklarını kaydetmiştir. Bir toplumun kendi etnik kimliğini belli eden hususlardan olan “dil” konusuna da dikkat çeken yazar, gözlemlerine göre Alevilerin günlük konuşma dillerinin Türkçe olduğunu ve herhangi bir baskı ve zorlamanın burada yaşayan Alevileri dillerinden uzaklaştırmadığını ifade etmiştir. Dinî kimlikle ilgili olarak; namaz, oruç, zekât ve hac gibi İslam'ın temel ibadetlerini yerine getirmeyen Aleviler, mehdi ve Hak-Muhammed-Ali üçlemesinden dolayı Hıristiyan sayılmaya çalışılmıştır. Bu görüşleri benimseyen araştırmacılar olmakla beraber yazar, bu kimlik tanımlamalarının gerçeği yansıtmadığını ve tamamen zorlama yorumlardan ibaret olduğunu söyleyerek bu görüşleri reddetmiştir. Ayrıca yazar görüşlerini desteklemek amacıyla Alevilerin kaynaklarına vurgu yaparak görüşme yaptığı Alevilerin hiçbirinin kendilerini İslam dışında hiçbir dine mensup görmediklerini de belirtmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde Bulgaristan Alevileri kendilerini İslam dininden saydıkları için bu bölümde ele alınan inançlar İslami çerçeve içerisinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda İslamiyet'te uluhiyet, nübüvvet ve ahiret eksenli inanç sistemi, Aleviler'de Hak-Muhammed-Ali, Kur'an ve ahiret şeklinde ele alınmış; daha sonrasındaysa Şia'dan etkilenecek ortaya çıkan anlayışlar üzerinde durulmuştur. Alevilerin Allah-Muhammed-Ali anlayışlarındaki belirsizlik ve eksiklik Kur'an anlayışlarına da yansımış gibi görünmektedir. Alevi kaynaklarına bakıldığında Otman Baba Vilayetnamesi'nde Kur'an'ın bağlayıcılığıyla

alakalı bir veri elde edilememiş fakat Demir Baba Vilayetnamesi'nde ara sıra konuyla ilgili olarak Kur'an ayetleri Arapça metinleriyle verilmiş ve önemli Alevi babalarının ölümlerinin ardından veya ölümünün kırkında Kur'an hatimleri yapıldığı kaydedilmiştir. Yazar bu kaynakları kullanarak aslında Bulgaristan Alevilerinin niyazda buldukları şahsiyetin Kur'an ile ilgili hüküm ve düşünceleri olduğunu kendi kaynaklarıyla bilimsel bir zeminde incelediğini göstermiştir. Görüşmelerde ise Bulgaristan Alevilerinin Kur'an'ın sıhhati konusunda şüphe edenlerin hatta inkâr edenlerin bulunduğu ifade edilmekle beraber, bu Alevilerin Kur'an'a saygı duyduklarını söyledikleri de ulaşılan sonuçlardandır. Ahiret inancı İslamiyet'te "yeniden dirilme, kıyametin kopması, işlenilen amellere göre cennet ya da cehenneme gidileceği" şeklindedir. Alevilikte ise bu durum ya İslamiyet'le paralel bir anlayış taşımaktadır ya da tenasüh inancı dolayısıyla genel İslami görüşten ayrılmaktadır. Günümüzde Bulgaristan'da yaşayan Alevilerin arasında bu konuda farklılık olduğunu söyleyen yazar, daha önce bu konuyla ilgili olarak tespitlerde bulunan iki araştırmacının görüşlerine yer verip genel ifadeler kullanarak gerçeği ortaya koymadıklarını belirtir ve yaptığı görüşmeler sonucunda elde ettiği sonuçları verir.

Kitabın dördüncü bölümünde mezhepsel farklılıklar görmezden gelinerek genel İslami ibadetler çerçevesinden değerlendirme yapılmıştır. Namaz, gözlemlenebilir bir ibadet olması nedeniyle toplumsal bazda bakıldığında, bazıları Alevilerin namaz kılmadıklarını ve namaza karşı olduklarını ileri sürmüştür. Namazla ilgili olan bu değerlendirme ve suçlamalar Bulgaristan Alevileri için de geçerli bir durumdur. Yazar özellikle yaptığı görüşmelere ve vardığı sonuçlara geçmeden önce, bölgede yaygın olan Alevi kaynaklarında namazın nasıl geçtiği hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre çok az kullanılan Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi'nde namaza bazı yerlerde atıfta bulunulmakta; Otman Baba Vilayetnamesi'nde babanın ezan okuduğundan ve namaz kıldığından söz edilmektedir. Şeyh Safi Buyruğundaysa doğrudan namazdan bahseden bölümlerin olduğundan bahsedilmektedir. Buna göre Bulgaristan Alevileri arasında da Anadolu'da olduğu gibi farklı ya da çelişkili durumlar olduğu tespit edilmiştir.

Alevi toplumunun namaza bakışını yansıtan en önemli gösterge camilerdir. Bulgaristan'da Sünnilerle karışık olarak yaşanan köylerde cami sorunu bulunmamaktadır. Sadece Alevilerin yaşadığı iki köyde de cami bulunduğu görülmüştür. Görüşme yapılan bazı kimseler de Alevilerin camiye karşı olan ilgisizliklerinin Türkiye'de yaşayan Aleviler gibi Hz. Ali'nin camide şehit edildiği iddiasına bağlamaktadırlar. Yazara göre Aleviler, tarihî süreç içerisinde İslam'ın inanç ve ibadet yönünü sağlıklı biçimde öğrenip benimseyecek şartlardan uzak kaldıkları için bu şekilde yanlış inanışlara maruz kalmışlardır.

Oruç ibadetinin İslam'da özel ve önemli bir yeri vardır. Dinî kimlik olarak kendilerini İslam'a bağlayan Alevilik ve Bektaşiliğin doğal olarak oruca göndermeler yapmasının yanı sıra bu durum, İslami anlayışla paralellik göstermemektedir. Ramazan orucunun farz olmasıyla ilgili olarak kesin ve net bir sonuca ulaşılamamaktadır. Bulgaristan Alevilerinin bu konudaki duruşu, bazı farklılıklar olsa da genel Alevi-Bektaşî anlayışıyla benzer tarzda şekillenmiştir. Görüşmeler sonucunda yazarın elde ettiği verilere göre oruç ibadetine karşı

olumsuz yaklaşım olmamakla birlikte özellikle Ramazan orucunun dinî açıdan gerekliliğini kabul etmekle ilgili olarak İslam anlayışından farklı bir tutum sergilenmektedir.

Bulgaristan'daki Alevilerin zekât konusundaki tutumlarının, genel Alevilik tutumuyla aynı olduğu görülmektedir. Yazar, bu durumu azınlıkta bulunulan Bulgaristan'da mali refaha ulaşamamalarına ve buradaki Alevilere dinî yükümlülükleri öğretecek ve hatırlatacak eğitimin olmamasına bağlamaktadır. Ayrıca Bulgaristan'ın farklı bölgelerinde yaşayan Alevilerle yapılan görüşmelerde bir kısmının zekât kavramını daha önce duymadıkları, diğer kısmının da bu kavrama aşına olmasına rağmen sorumluluklarını yerine getirmediikleri ortaya çıkmıştır.

Alevilik ve Bektaşilik hac ibadeti konusunda da yaygın İslam inancından ayrılmakta ve bu, Bulgaristan Alevileri için de geçerli bir durum olmaktadır. Otman Baba Vilayetnamesi dışında, Hacı Bektaş Veli ve Demir Baba Vilayetnameleri ile Şeyh Safi Buyruğunda hac konusuna değinildiği görülmektedir. Fakat yazar, Bulgaristan'daki Alevilerin genel Alevi görüşünde oldukları sonucuna ulaşmıştır. Tüm bunların yanında Alevilerin türbe ve yatır ziyaretleri anlayışı, Bulgaristan Alevilerinde de aynıdır ve önemli bir yere sahiptir.

Bulgaristan Alevilerinin daha rahat davrandığı iki durum göze çarpmaktadır. Bunların ilki içki meselesidir. Alevilerden önde gelen kimseler içki konusunda İslami anlayışla ortak görüşte bulunurken, çoğunluğu teşkil eden kesim içkinin haram olduğunu kabul etmemektedir. Diğer bir konu ise domuz eti tüketimi ve üretimiyle ilgili olup, domuz eti tüketimi konusunda İslam'ın haram kıldığı yönündeki ifadeyi benimseme içkiye göre daha fazladır. Aynı şekilde domuz yetiştiriciliğinin de İslam'daki hükmünün farkında olan Aleviler, haram olmasını kabul etmekle birlikte ekonomik açıdan mecbur olduklarını da ifade etmektedirler.

Son bölümde ise Bulgaristan Alevileri üç ayrı yapı şeklinde ele alınmıştır. Bunlardan ilki Babailer ve Bektaşileri içine alan Alevi üst kimliği altında yer alan alt kimlik gruplarıdır. İkinci gruptaki Bulgaristan Alevilerinde dede/baba, halife ve çelebi gibi derecelendirme olmayıp bir dede ve onun on iki hizmeti yerine getiren zakir ve tarikçisi bulunur. Üçüncü grubu teşkil eden yapı ise aydınlardan oluşmaktadır. Bulgaristan da yaşayan Aleviler dinî baskıların olduğu yıllara kadar ikrarı olmayanları ceme almamışlardır. Fakat komünist yönetim boyunca baskıların olması ve gençlerin materyalist eğitim almaları neticesinde, yola olan bağlılık ve ilgi azalmış görünmektedir. Bektaşilerden çok Babai Alevilerinin önem verdiği musahiplik erkanında evli çiftlerin yol, ahiret kardeşi olması esastır. Bu erkan Bulgaristan Alevileri için de önem verilen bir uygulamadır. Bu uygulamanın da orta ve yaşlı gruplar arasındaki kişilerde yaygın olduğu görülmele beraber genç kuşakta yok denecek kadar azdır. Tarikten geçme erkanı, aslında ikrar ve musahiplik erkanında verilmekte fakat Bulgaristan Alevileri, bu erkanı ayrı bir şekilde uygulamaktadır. Yapılan görüşmelerden anlaşıldığı üzere bazı dedeler bu konuda bir şey söylemezken, aydın Aleviler ve sözlerinde samimi olan talipler bu uygulamanın önceleri yapıldığını fakat, günümüzde Bektaşilerde sembolik olarak yerine getirilip Babailerde yılda bir defa musahiplik erkanı sırasında yapıldığını söylemişlerdir. Alevi Bektaşilerde “halka namazı” adıyla bilinen akşam kılma, Bulgaristan Alevileri için önemli erkanlardan biridir. Babailer ve Bektaşilerde farklı

günlerde de olsa uygulanan bir toplantıdır. Yazar bu erkânı izleme izni alamadığından tarikat üyeleriyle yaptığı görüşme ve akademik kaynaklardan elde ettiği bilgilerden yola çıkarak konuya değinmiştir. Aleviler arasında Hz. Ali'nin doğumu ve Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evlendiği gün olan 21 Mart Nevruz günü özel bir yere sahiptir. Bulgaristan Alevileri arasında da rağbet gördüğü açıktır. Öyle ki bölgede en canlı şekilde icra edilen geleneklerdendir. Bulgaristan Alevileri içinde Nevruz Erkanı'na olan ilgiyi, Muharrem Erkanı'nda görmek pek mümkün değildir. Öyle ki Alevilerin Hz. Hüseyin ve 72 yandaşıyla beraber Kerbela'da şehit edilmeleri anısına girilen matemde yapılmaması ve dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili bir rahatlık söz konusudur. Yazarın yapmış olduğu gözlem ve görüşmeler neticesinde düğünle ilgili olan yasak hariç, diğer yasakların dikkate alınmadığı dikkat çeken bir durumdur. Bunların dışında ise Babailerin ve Bektaşilerin kutladıkları iki bayram daha vardır. Bunlar Ramazan ve Kurban Bayramlarıdır. Bugünlerde camilere giderek bayram namazları kılmakta ve gün boyu birbirlerine ziyaretler yapmaktadırlar.

Sonuç

Alevilerin Balkanlardaki ayağı olan Bulgaristan Alevileri üzerine yapılan bu çalışma, Bulgaristan'daki Alevilerin hem dinî bir inanç sistemi hem de sosyal bir kimlik olarak nasıl geliştiğini ortaya koymuştur. Genel bir çerçeveye çizilerek yapılan bu çalışmanın dili akıcı ve anlaşılırdır. Eserde cinsiyet, yaş aralığı ve eğitim düzeyi gibi ayrı ayrı analizlerde durulmasa da ve sosyolojik bir kaygı taşımasa da Bulgaristan'da Aleviler üzerine yapılacak olan çalışmalarda veri sunması açısından kaynak olarak kullanılabilir.

Kaynakça - References

Bulgaristan Alevileri ve Demir Baba Tekkesi. çev. M. Türker Acaroğlu. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

Üzüm, İlyas. Günümüz Bulgaristan Aleviliği: “Ne Heybeli Ne Torbalı”. İstanbul: Horasan Yayınları, 2. Basım, 2006.