

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
cilt XVI, sayı 1, 2014/1



DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XVI, SAYI: 1

2014/1

DİYARBAKIR / 2014

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
D Ü İ F D

ISSN: 1303-5231

2014/1, Cilt: XVI, Sayı: 1

DÜİFD, Ulakbim Dergi Park'ın üyesidir.
Makaleler, İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı'nda yer almaktadır.

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi: Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN

Editör: Doç. Dr. Ali BUDAK
Editör Yardımcısı: Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Prof. Dr. M. Edip ÇAĞMAR
Prof. Dr. Metin BOZAN
Prof. Dr. Nazım HASIRCI
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN
Yrd. Doç. Dr. Abdürrahim ALKIŞ
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN
Yrd. Doç. Dr. Orhan CANBOLAT

Mizanpaj & Tasarım
Doç. Dr. Ali BUDAK

Kapak
Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 33
ISSN 1303-5231
BAHAR-2014

Basım Yeri ve İletişim
Diyarbakır / tel: 0 412 248 80 27

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI
(Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin AKGÜL
(Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
(Ankara Üniversitesi)

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: XVI, Sayı: 1 HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKAY
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin TURGAY
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY
(Bozok Üniversitesi)

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali BUDAK
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali ÇOLAK
(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)

Doç. Dr. Engin ERDEM
(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim BOR
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Cevat ERGİN
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Cüneyt KAYA
(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Vecih UZUNOĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet KARATAŞ
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Metin YİĞİT
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Ramazan EGE
(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. Yunus EKİN
(Sakarya Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. M. Yusuf YAGIR
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Orhan CANBOLAT
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Pervin DEMİRULUS
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ÖZMEN
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ
(Dicle Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Şartlı Kıyaslar ve Kelam İlminde Kullanılması..... 1-46

The Hypothetical Sgllogism and Usage in Science of Theology

Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN

Emeviler Döneminde Arap-Ermeni İlişkileri 47-87

The Arap-Armenian Relations in Umayyad Period

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ

Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek:

Fakih Olarak İmâm Leknevî 89-140

An Example to the Hanafi Fiqh Accumulation of Indian Sub-Continent:
al-Imam Abd al-Hayy al-Laknawi as a Jurist

Yrd. Doç. Dr. Hasan YENİBAŞ

Hadislerin Sıhhatini Tespitte Kitap Merkezli Yaklaşım 141-170

Book Centered Approach in Determining the Authenticity of the Hadith

Öğr. Gör. Abdussamet KAYA

Diyarbakır'da Göç Bağlamında Kadın Dindarlığı 171-194

Woman Religiosity in The Context of Migration in Diyarbakır

Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN

Bir Aydınlanma Düşünürü Olarak

Jean Meslier'in Din Anlayışı 195-221

As an Enlightenment Thinker Jean Meslier Understanding of Religion

Dr. Reşit HAYLAMAZ

Kadın ve Aile Özelinde Karşılaşılan Problemlerin Çözümünde

Asr-ı Saadet Örneği..... 223-268

The Example of the Time of the Prophet Muhammad in Dealing with the Problems of Women and Family

Prof. Dr. Mes'ud VAKKAD

الأبعاد الشعرية للإيقاع البلاغي في الشعر الحديث 269-287

(Modern Şiirde Belagî Ritmin Şiirsel Boyutları)

The Poetic Dimensions of Rhetoric Rhythm in Modern Arabic Poetry

Okt. Dr. İhsan AKAY

Edille-i Erbaa Bağlamında Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye

Muhelif Metodolojik Görüşler..... 289-342

The Opposite Methodological Opinions to Imam Shafii in the Shafii Methodological Tradition in the Context of Edille-i Erbaa

Dr. Ali MUSTAFA

منهج نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين343-366

(Selef ve Halef Alimlerinin Hadis Tenkidi Metodu)

Methodology of Criticism of Hadith in Accordance with the Precedent and the Lat

Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY & Hakan KUZAY

Arapça Zamirler ve İngilizce Karşılıkları 367-395

Arabic Pronouns and Its Equivalents in English

Yrd. Doç. Dr. Yakup YÜKSEL

Müfessir Tahir İbn Âşur'un İktisat/Ekonomi

Konusuna Bakışı 397-426

The Perspective of al-Mufasssir Tâhir Ibn Ashur to the Economic Life

Mahmut MEÇİN

İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması 427-458

Knowledge, Science and Classification of Sciences in İkhwan-i Safâ

Arş. Gör. Yusuf EŞİT

Ürdün'de Fıkıh Dersleri 459-487

The Course of Fıkh in Jordan

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMELERİ

Haz.: Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN

El-Kutûf min Luğati'l-Kur'ân..... 489-494

ŞARTLI KIYASLAR VE KELAM İLMİNDE KULLANILMASI

Ahmet AKGÜÇ*

Özet

Mantığın Kelam ilmine girişi Gazzalî ile başlar. Ancak mantık bir ilim olarak olmasa da dilin kullanıldığı her yerde varlığını sürdürmüştür. Mantık ilminde karmaşık konulardan olan şartlı kıyaslar da her dönem kullanılmıştır. Bu anlamda ayetlerde, hadislerde ve kelamî tartışmalarda fikir yürütülürken şartlı kıyaslara çok sık başvurulmuştur. Bu cümleden olarak, makalemizde ayetlerde yer alan örnekler üzerinde durulmuştur. Ayetlerde mukaddem ve talisi gerçekleşen, her ikisi gerçekleşmeyen ve biri gerçekleşip diğeri gerçekleşmeyen şeklinde şartlı kıyaslar tespit edilmiştir. Özellikle mukaddem veya talisi gerçekleşmeyen bazı ayetler gerçekleşti zannıyla farklı yorumlanmıştır. Bu durum, mezhepler arası ihtilafa kaynaklık etmiştir. İrade ve nesh gibi konularda bunu net olarak görmek mümkündür.

Mezheplerin ortaya çıktığı dönemlerde mantık ilminin bir disiplin halinde olmaması farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tarihi süreçte bunun örneklerini görmek mümkündür. Biz de bu minvalde geçersiz yorumların farkedilmesi amacıyla kelam ile mantığı yeniden buluşturmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kıyas, Şart, Yorum, Mantık, Kelam, Şartlı kıyas.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ahakguc@hotmail.com

The Hypothetical Syllogism and Usage in Science of Theology

Abstract

The introduction of logic to the scientific of theology begins with al-Ghazali. But that logic which is not as a science has existed everywhere which in the language is used. The conditional logic which is one of complex subjects of the scientific of logic has been used in every period. While opining and debating on the verses, hadith and the theological ideas, the conditional syllogisme has often been applied. Depending on this sentence, in our article, we focused on the samples in the verse. In the verses, these syllogisms which are antecedent and postponing taking place, both unrealized, one realized and another unrealized were detected. Particularly, the realization of some verses which are antecedent and postponing taken place is interpreted differently. This situation has been the source of conflict between the sects. It is obviously seen in willpower and abrogation subjects.

Since scientific of logic was not emerged as a discipline in the period of emergence of sects, it has been allowed to emergence of different ideas. It is possible to see examples of this in the historical process. In this manner, we have tried to bring together the logic and theology again in order to realize invalid comments.

Key Words: Analogy, Condition, Comments, Logic, Theology, Conditional syllogism.

GİRİŞ

Mesail kavramıyla ifade edilen kelamın konuları, zamanın ilerlemesi ile yeni konuları kendi bünyesine almak zorunda kalmıştır. Bununla birlikte vesail kavramı ile ifade edilen ispat metodunda da az da olsa yavaş da olsa bir değişim söz konusu olmuştur. Bunlardan birisi de mantığın kelam ilmine girişidir. Kelam ilminin teşekkül sürecinde konular tartışılırken takip edilen metot ortada yoktu. Konuşulan dilin yapısı ve insanı doğru düşünmeye sevk eden ve yanlıgdan kurtaran bir ilim olarak bilinen mantığa karşı İslam aleminde Gazali'ye kadar bir direnç gösterildiği tarihi bir vakadır. Tercüme hareketiyle birlikte Aristo mantığı İslam filozofları

vasıtasıyla İslam alemine girmiş oldu. Farabi ve İbn Sina bu alanda önemli isimler oldular. Gazali herkesi şaşırtacak şekilde, Kur'an'ın temelinde formel (sûrî) mantığın yattığını; Hz. Peygamber'in ve ondan önceki rasullerin mantığı kullandıklarını ileri sürmüş ve mantık ilmine bir meşruiyet kazandırmıştır.

Bu çalışma, Gazali öncesi ve sonrasında sadece şartlı kıyaslarla ilgili örnekleri kapsayacaktır. Mantık ilminde genel olarak kabul görmüş olan şartlı kıyas çeşitlerinden bitişik, ayrık ve istisnalı kıyasları ele aldıktan sonra ayetlerden örnekler seçilecektir. Kelamın oluşum sürecinde bu ayetlere dayalı yorumlara yer verilecektir. Ayetlerdeki şartlı kıyasların mukaddem ve talilerinin gerçekleşip gerçekleşmediği esas alınmak suretiyle görüş ayrılığına nasıl kaynaklık ettiği, mantık ilmi henüz ortada yokken bile kullanıldığını örnekleriyle göstereceğiz. Gazali ve sonrasına ait dönemlerden de örnekler vermek suretiyle şartlı kıyaslarla düşünce örgüsünün her dönemde iç içe olduğunu göstereceğiz.

A) Şartlı Kıyaslar

Şartlı önermede, iki ayrı önerme bulunur ve bunlar bir şart edatıyla birbirine bağlanır. “Eğer, şayet, her ne zaman anlamlarına gelen لو-ان-إذا gibi şart edatlarıyla ifade edilen hükümler bu türdendir. Şartlı hükümler bitişik (muttasıl) ve ayrık (munfasıl) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bir şartlı hüküm içinde üç bölüm vardır. Ön bileşen (mukaddem), artbileşen (talî) ve bu ikisini birbirine bağlayan bağ yani şart edatı. Bütün şartlı hükümlerde mukaddem ile taliden birinin doğru olduğuna dayanarak diğerinin de doğru olduğuna veya birinin doğru olmadığına dayanılarak diğerinin de doğru olmadığına hükmedilir.

Bir şartlı önermede ön bileşen ile art bileşen birbirlerini yok ediyorsa buna da ayrık şartlı önerme denmektedir. Bu tip önermelerin olumlusunda önermeyi meydana getiren iki tarafın ayrılmasının vuku bulması, olumsuzunda ise vuku bulmamasıyla

hükmolunur. Bu önermelerde bağlaç olarak “ya/ yahut” anlamındaki *imma* edatı kullanılır.¹

1. Bitişik (Muttasıl) Şartlı Kıyas

Bitişik şartlı kıyaslar, bir öncülü şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşur. Yüklemli olan ikinci öncül, bitişik şartlı öncülün mukaddem veya talisini ya onaylar (vad') ya da onaylamaz (redd-ref'). Kıyasın sonucu onaylamaya veya onaylamamaya dayalı olarak ortaya çıkar. Buna göre dört ihtimal vardır. Bunlardan sadece mukaddemi onaylama ve taliyi onaylamama netice vermektedir. Netice veren geçerli, netice vermeyen geçersiz olarak nitelendirilmektedir. Örnek olarak şu ayeti verebiliriz:

“Eğer yerde ve gökte Allahtan başka ilahlar ***olsaydı*** ikisi(nin de düzeni) ***bozulurdu.***”

Mukaddem/ÖnbileşenTalî/Artbileşen

Bu örnek üzerinde mukaddem ile tali arasındaki ilişkiyi onaylayıp onaylamama açısından ortaya koymaya çalışırsak dört ihtimal şöyle olacaktır.

Eğer yerde ve gökte Allahtan başka ilahlar ***olsaydı*** ikisi(nin de düzeni) ***bozulurdu.***

Yerde ve gökte Allahtan başka **ilahlar vardır.** (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise ikisinin de düzeni bozulmuştur.

Yerde ve gökte Allahtan başka **ilahlar yoktur.** (Mukaddemi onaylamama)

Öyle ise ikisinin de düzeni bozulmamıştır.

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.114

Yerin ve göğün düzeni **bozuldu**. (Taliyi onaylama)

Öyle ise Allahtan başka ilahlar vardır.

Yerin ve göğün düzeni **bozulmuş değildir**. (Taliyi onaylamama)

Öyle ise Allahtan başka ilahlar yoktur.

Üçüncü ihtimal geçersizdir çünkü; yaşadığımız dünyada hakim olan düzen ve intizamdır. Alemde düzensizlik hakim olsaydı bu sonuç doğru olurdu. Öyle ise talinin onaylanması doğru değildir.

Ayette yer ve gökte düzenin bozulmaması, Allahtan başka ilahların olmayışına delil getirilmiştir. Başka bir ifade ile yokluk yokluğa delil olarak kullanılmıştır. Alemdeki düzenin bozulmaması gibi gerçekleşmeyen bir durumla Allahtan başka ilahın bulunmaması gibi gerçekleşmeyen bir duruma delil getirilmiştir. Alemdeki fesadın yokluğu düzenin varlığı ve devam ettiği anlamına geldiğinden, düzenin varlığı tek bir İlahın varlığına delil olmuştur. Ancak bu ayetin delalet yönü mantığın kelimelerine katılmasından önceki dönemlerde farklı yorumlanmıştır. İleride bu konuya tekrar değinilecektir.

Şartlı bir kıyasta mukaddemin tahakkuku talinin gerçekleşmesini içerdiği halde talinin tahakkuku mukaddemin gerçekleşmesini içermeyebilmektedir. Bu durum gizli bir karışıklığa neden olmaktadır. Doğru düşünme ve doğru neticeye ulaşmak için bu durumun tespiti büyük önem arz etmektedir. Örnek olarak ateş ve oksijen arasındaki ilişkiye dayalı olan şu şartlı kıyası verebiliriz.

Bir yerde ateş varsa orada oksijen vardır.²

Mukaddem (ön bileşen) Tâlî (art bileşen)

Burada **ateş vardır**. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise oksijen vardır.

Burada **ateş yoktur**. (Mukaddemi onaylamama)

Öyle ise oksijen yoktur.

Orada **oksijen vardır**. (Tâlîyi onaylama)

Öyle ise orada ateş vardır.

Orada **oksijen yoktur**. (Tâlîyi onaylamama)

Öyle ise orada ateş yoktur.

Yukarıdaki ikinci ihtimalin sonucu geçersizdir çünkü bir yerde ateşin olmaması orada oksijenin olmamasını gerektirmez. Bir odada yangın yoktur ama oksijen vardır. Ateşin olmaması oksijenin olmamasına neden gösterilemez. Zira ateşin olmaması ile oksijenin olmaması arasında nedensel bir ilişki yoktur. Ancak oksijenle ateş arasında nedensel bir ilişki vardır. Yukarıdaki üçüncü ihtimalde elde edilen çıkarım geçersizdir. Zira bir yerde ateş varsa mutlaka orada oksijen bulunmalıdır. Çünkü oksijenin olmadığı yerde yanma olayı da olmayacaktır. Bu nedenledir ki ateşle oksijen arasında nedensel

² İbrahim Emiroğlu, *age*, s.170

ilişki vardır. Buna göre ateş varsa orada oksijenin de bulunması zorunludur. Ancak aksi böyle değildir. Yani bir yerde oksijen varsa zorunlu olarak orada ateşin olması gerekmez. Atmosferde oksijen vardır, ama her yerde yangın yoktur. Mukaddem ile talî arasındaki ilişkide eğer talî onaylanmışsa ikisi arasında eksik girişimlilik vardır. Bu durum yanlış netice elde etmeye neden olmaktadır. Bu durumdaki karışıklığı ortadan kaldırma konusunda en önemli husus, mukaddem ile tali arasında nedensel bir ilişkinin var olup olmadığının tespit edilmesinde yatmaktadır. Böyle bir nedensel ilişkinin bulunmadığı bir şartlı önermede, koşulan şarta sadık kalınmadığından geçersiz bir neticeye ulaşılmaktadır.³

Gazali bu duruma benzer olarak şu örneği vermektedir. Temiz olmak ile namazın sıhhati arasında nedensel bir ilişki vardır. “Ahmet’in namazı sahih ise o mutlaka temizdir” önermesine dayanarak Ahmet’in temiz olması lazım (lazım) ki namazı sahih (melzum) olsun, denir. Gazali bu durumdan şu kuralı çıkarmaktadır. Bir şey için lazım olan her şey, her türlü halde o şeye tabidir. Lazımı nefyetmek, zaruri olarak melzumun nefyini icap ettirir. Melzumun varlığı, zaruri olarak lazımın varlığını gerektirir. Fakat melzumun nefyi ile lazımın varlığına gelince, onlar için bir netice yoktur. Gazali bunu şeytanın ölçüsü olarak görmektedir.⁴

Gazalinin örneğini mukaddem ve talinin olumlanması ve olumsuzlanmasına göre düzenlediğimizde şu dört ihtimal ortaya çıkacaktır:

Ahmet’in namazı sahih ise o temizdir.

Onun namazı sahihtir. (Mukaddemi onaylama=Melzum mevcut)

Öyle ise Ahmet temizdir (lâzım mevcut)

³ Örnek için bakınız, İbrahim Emiroğlu, age, s. 170

⁴ Gazzali, *el-Kıstas’l-Müstakîm (MecmuatuResaili li İmami’l-Gazzali İçinde)*, Beyrut, 1993, s.18-19; (Çeviren: Yaman Arıkan) s.44-45

Onun namazı sahih değildir. (Mukaddemi onaylamama=Melzum mevcut değil)

Öyle ise Ahmet temiz değildir.

Ahmet temizdir. (Tâlîyi onaylama)

Öyle ise onun namazı sahihtir.

Ahmet temiz değildir. (Tâlîyi onaylamama)

O halde onun namazı sahih değildir.⁵

Gazali, üçüncü durumu hatalı görmektedir, çünkü bazen namaz temizlik dışında başka bir sebeple de fasit olabilir. Bu nedendir ki, lazımın varlığı yani Ahmet'in temizliği melzumun yani namazın sıhhatine delalet etmez. Gazali ikinci ihtimali yani mukaddemi onaylamamanın neticesini de doğru bulmamaktadır. Zira Ahmet'in namazının sahih olmayışı temizliğin dışında başka bir nedenden dolayı da olabilir. Bu melzumun nefyidir, lazımın nefyine delalet etmez. Bir insanın temiz olmamasına dayanarak namazının sahih olmadığına hükmetmek doğrudur; ancak bir insanın namazının sahih olmadığından dolayı temiz olmadığına hükmetmek yanlıştır. Çünkü namazın sahih olmaması temizlik dışında başka bir nedenden dolayı da olabilmektedir. Gazali eksik girişimlilikteki hata yapma riskine değinmektedir. Talinin onaylanması her zaman doğru netice vermediğine diğer mantıkçılar gibi dikkat çekmekte ve bu yanılığın şeytan işi olduğunu belirtmektedir.

⁵ Gazzali, age, s.19

2. Ayrık (Munfasıl) Şartlı Kıyas

Yukarıda bahsettiğimiz bitişik şartlı kıyasda mukaddem ile tali arasında luzum ilişkisi vardır fakat ayrık şartlı kıyasta mukaddem ile tali arasında luzum değil de zıtlık (muanedet) ilişkisi vardır. Kelam ilminde bu tür delil getirmeye sebr ve taksim denilir.⁶ “Sayı ya tektir ya da çifttir” hükmünde mukaddem olan “tek” ile tali olan “çift” arasında zıtlık söz konusudur. Her ikisinin birden isbatı mümkün olmağı gibi her ikisinin birden nefyi de mümkün değildir. “Sayı hem tektir hem de çifttir.” ve “Sayı ne tektir ne de çifttir.” açıkça birer çelişkidir. Zira sayıları tek ve çift olmak üzere iki kısma ayırıp daha sonra da her iki gruptan birisine dahil olmadığını söylemek, doğru değildir.

Biçim yönünden bakıldığında mukaddem ile talinin onaylanıp onaylanmaması açısından yine şu dört ihtimal ortaya çıkacaktır:

Bu sayı ya **tektir** ya **çifttir**.

Bu sayı **tektir**. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise bu sayı tektir.

Bu sayı **çifttir**. (Tâlîyi onaylama)

Öyle ise bu sayı tek değildir.

Yukarıdaki ifadelerde hüküm bir birine zıt olan iki şeyin kendileri hakkında olduğundan şekil ve içerik olarak geçersizlik görülmemektedir. Ancak mukaddemin bizzat kendisi değil de onun durumu ile ilgili hususta hüküm verildiğinde talinin olumsuzlanmasında problem çıkmamaktadır. Bu durumda şu örneği verebiliriz.

⁶ Taha Alp, *Mantık İsağojî Tercümesi*, İst. 2010, s.30

Öğrenciler ya sınıftadır ya bahçededir.

Öğrenciler **sınıftadır**. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise öğrenciler bahçede değildir.

Öğrenciler **bahçededir**. (Tâlîyi onaylama)

Öyle ise öğrenciler sınıfta değildir.

Yukarıdaki örnekte şartlı ayırık kıyasın dört ihtimalini de yazmamızın nedeni, yanlışın kaynağını ortaya koymak içindir. Örneklerde görüldüğü gibi iki tane onaylanmama vardır. “sınıfta değildir” ve “bahçede değildir” şeklindeki onaylamama öznenin sadece sınıfta veya sadece bahçede olmadığı hükmünü vermektedir. Ancak sınıfta olmayan sınıf dışında her yerde olabilir. Onaylamamanın kapsamı daha geniştir. O halde onaylama ve onaylamama arasında kapsam farkı görülmektedir. Ancak bizi yanıltan husus büyük önermedeki şartı veya mukaddemi göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır. Madem ki “öğrenciler ya sınıftadır ya da bahçededir” şeklinde iki ihtimal zikrettik, bu iki ihtimali göz önünde bulundurarak kapsamı düşünmemiz gerekir. Eğer bu iki alanın dışına çıkarsak geçersiz bir neticeye ulaşırız. Görülmektedir ki kavramlarda olduğu gibi bitişik ve ayırık şartlı kıyaslarda da yanlışın önemli nedenlerinden birisi olumsuzluğun kapsamının olumluya göre daha geniş olmasıdır. Bu durum önermedeki konunun bir durumu hakkında olması halinde söz konusudur. Aynı husus “Sayı ya tektir ya da çifttir” önermesinde böyle değildir. Çünkü hüküm konu hakkındadır. Her iki örnekte dördüncü şıklar birincide doğru ikincide geçersiz netice vermektedir.

Ayrık şartlı kıyaslar ilk dönemlerde de kullanılmıştır. Haricilerin akıl yürütmeleri buna örnek olarak verilebilir. Hz. Ali Haricilerle görüşüp konuşması için Abdullah b. Abbas’ı onlara

gönderdiğinde aralarında şöyle bir konuşma geçtiği rivayet edilmektedir. Bu rivayet, şartlı kıyasların siyasi alanda bile nasıl kullanıldığını göstermektedir. İbn Abbas, Haricilere niçin Peygamber'in damadı olan Hz. Ali'den intikam almak istiyorsunuz, diye sorduğunda üç neden ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ikisi şartlı kıyaslardan oluşmaktadır. Bu rivayet şöyledir: Hz. Ali Sıffin savaşında Muaviye'nin taraftarlarıyla savaştı ama onları kafir saymadı ve onların mallarını ganimet olarak da almadı. Eğer Hz. Ali'nin savaştığı insanlar **kafir idiyse** onların malları kendisine **helal idi**. Eğer onlar **mümin idiyse** onların **kanlarını dökmesi ona haram idi**. Bu iddiaya göre her iki durumda da Hz. Ali Haricilere göre büyük günah işlemiştir.

Haricilerin diğer iddiası ise şudur. Hz. Ali kendisini müminlerin emiri olmaktan hakem olayı ile alıkoydu. **Eğer Hz. Ali müminlerin emiri değilse kafirlerin emiridir.**⁷ Bu örnekte ayrık şartlı kıyas görülmektedir. Onlara göre Hz. Ali ya müminlerin emiridir, yada kafirlerin emiridir. Müminlerin emiri olmadığına göre kafirlerin emiridir. Haricilerin yanlıgısı Hz. Alinin müminlerin emiri olmadığı varsayımından hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira bu konuda sağlam bir dayanakları yoktur. Hz. Ali hilafet görevinden vazgeçmiş değildir. Halife müminlerin emiri iken şehit edilmiştir.

Alem ya kadimdir ya da hadistir. Bu önerme kelamcılar ile İslam filozofları arasında görüş ayrılığının temelini oluşturmaktadır. Mukaddemi onaylarsak, "Alemlkadîmdir." "Öyle ise hâdis değildir." hükmünü veririz. Tâlîyi onaylarsak "Alem hadistir." "Öyle ise kadim değildir." Bu metot konuyu sadece iki kısma ayırmaya yaramaktadır. Bu haliyle ispatlama metodu değildir. Zira her ikisi de aynı derecede ispat edilmeye muhtaçtır.

⁷ Mustafa Sait el-Haz, *el-Akidetü'l-İslamiyye*, Beyrut, 1996, s.40

3. İstisnalı Kıyas

Bu tür kıyasta iki öncül ve bir sonuç bulunur. Netice öncüllerde madde ve suret itibariyle bulunursa buna istisnalı kıyas denir. Birinci öncülün mutlak şartlı önerme olması gerekir. İkinci öncülde istisna edatı bulunduğundan bu ismi almaktadır. Eğer ikinci öncül birinciyi isbat ederse vadia (واضعة), nefyederse rafia (رافعة) adı verilir. Birincisine kıyas-ı istinaiye-i mustakîme, ikincisine ise kıyas-i istisnaiye-i gayrı mustakîme denir.

Eğer **güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.** (Birinci Öncül, Mukaddime)

Güneş doğmuştur. (Vâdia) (İkinci öncül)

Şu halde gündüz olmuştur. (Netice)

Fakat gündüz olmamıştır. (Râfia) (İkinci öncül)

Şu halde güneş doğmamıştır.⁸ (Netice)

İstisnalı kıyasta öncekilerde olduğu gibi ön bileşenin onaylanması veya art bileşenin onaylanmaması söz konusu olmaktadır. Olumlu veya olumsuz netice için böyle bir yöntem kullanılmıştır. Bu şartlı kıyas çeşidine şu ayeti örnek olarak verebiliriz.

“Eğer Allah’ı seviyorsanız bana (Hz. Muhammed’e) tabi olunuz ki Allah sizi sevsin.”⁹

Bir kısım insanlar Peygambere tabi oldular. (Vadia)

Öyle ise Allah onları sevdi.

⁸ Taha Alp, age, s.52-53

⁹ Al-i İmran 3/31

Allah bir kısım insanları sevmedi. (Rafia)

Öyle ise bir kısım insanlar peygambere tabi olmadılar.

Ayeti iki aşamalı olarak istisnalı kıyasa dönüştürme imkanı vardır. Zira ayette söz konusu edilen üç husus vardı. Bir insanın Allah'ı sevmesi Peygambere itaat şartına, Allah'ın bir insanı sevmesi ise Peygambere itaat şartına bağlanmıştır. Bu istisnalı kıyası iki ayrı kıyas halinde ayırırsak şu şekilde olacaktır.

Eğer Allah'ı **seviyorsanız** bana (Peygambere) **itaat edin**.

O Allah'ı seviyor.

Öyle ise o peygambere itaat ediyor.

O peygambere itaat etmiyor.

Öyle ise Allah onu sevmiyor.

O peygambere itaat ediyor.

Öyle ise Allah onu seviyor.

Allah onu sevmiyor.

Öyle ise o Peygambere itaat etmiyor.

Bir insanın Allah'ı sevmesinin Allah'ın da o insanı sevmesinin ortak şartı Peygambere itaat olduğu için şartlı ifadeyi iki kısma ayırınca neticeler bir birini destekler mahiyette ortaya çıkmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur. Ön bileşen ile art bileşen arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir. Daha önceden değindiğimiz gibi mülazemet ilişkisi mi yoksa tedayüf ilişkisi mi veya her ikisinin dışında (mukaddem ve tali) ayette geçmeyen başka bir neden mi vardır. Mukaddem ile tali arasında tabii nedenselliğe dayalı olan güneş ile gündüz arasındaki ilişkiyi konu edinen "Eğer güneş doğarsa gündüz olur" hükmündeki gibi Allah'ı sevme, peygambere itaat ve Allahın sevmesi arasında nedensel bir ilişki görmek yanılmanın önemli noktalarından birini oluşturmaktadır. Hariciler amel ile iman arasında luzum ilişkisi gördüklerinden ameli imanın bir cüzü olarak kabul etmelerine neden olmuştur. Konu iman-amel ilişkisine indirgenildiğinde toplumu sarsacak ve insanları ümitsizliğe düşürecek neticeler elde edilir. Ayet şartlı ifadeyi iman ile itaat arasında kurmuyor, imanın neticesi olan sevgi ile itaat arasında kuruyor. İtaat varsa iman vardır, itaat yoksa iman da yoktur, demiyor. Öyle ise ön bileşen ile art bileşen arasındaki ilişki tedayüf ilişkisidir. Veya mukaddem ve taliden başka önermede görülmeyen bir husus neden olarak tespit edilebilir ki o da imanın neticesi olan sevgi ve itaattir. Sevmek imanı akla getirir. Allah'ı sevmek ile Peygambere itaat arasında kurulan ilişki bir gönül ve rıza işidir. Sayı ya tektir ya çifttir örneğindeki birbirini ortadan kaldırma durumunda (muanedette) olduğu gibi iman ile itaat; iman ile sevgi, birbirini var eden veya birbirini yok eden durumlar değildir. Birbirini besleyen ve destekleyen durumlardır. Bu nedenledir ki sevginin ve itaatin belkide sayılar sayısınca mertebesi vardır. Ayetin maksadı insanlara bu yolda mümkün olduğunca mesafe aldirtmaktır.

4. Şartlı Önermelerin Bazı Özel Durumları

a) Mukaddem ile Tâli Arasındaki İlişki

Şartlı hükümler eğer bitişik ise mukaddemin gerçekleşmesi durumunda tâlinin de gerçekleştiğine hükmedilir. Bu durumda mukaddem ile tâli arasında şu üç ilişki bulunur.

1) Mukaddem ile tâlî birbirine sebep (illet) olur.

Eğer Güneş doğmuşsa gündüz vardır. Şartlı hükümde olduğu gibi, Güneşin doğuşu, gündüzün varlığının sebebidir.¹⁰ Bu durumda Güneşin doğması, sebep, gündüzün var olması ise sonuçtur. Ancak bu sebep-sonuç ilişkisi tersine de çevrilebilir. “Eğer gündüz olmuşsa Güneş doğmuştur.” Şeklindeki şartlı hükümde gündüz sebep güneşin doğuşu ise sonuç olarak görülmektedir. Ancak bu durum sadece şekilsel olarak doğrudur. Tabii nedensellik açısından bakıldığında gündüzün varlığı güneşin doğuşuna bağlıdır ama güneşin doğuşu gündüzün varlığına bağlı değildir. Zira güneş doğduğu için gündüz olur ama gündüz olduğu için güneş doğmaz. Öyle ise dildeki neden ile tabii neden mahiyet itibariyle birbirinden farklıdır.

2) Mukaddem ile tâlinin başka bir nedenin sonucu olması:

Bu durumda mukaddem ve tali sonuçtur. Neden değildir. Şu örnekte bunu görmek mümkündür. “Eğer **gündüz olmuşsa** ortalık **aydınlıktır.**” Bu örnekte “gündüz olmak” ve “aydınlık” her ikisi de önermede görülmeyen başka bir neden olan güneşin doğması durumu, hem gündüzün hem de aydınlığın nedenidir.

3) Mukaddem ile tali arasında tezayüf olması:

Eğer **Zeyd, Amr'ın babası** ise **Amr da Zeyd'in oğludur.** Bu şartlı önermede Zeyd ile Amr arasındaki ilişki tezayüf ilişkisidir. Tezayüf, iki şeyden birisinin anlaşılmasının diğerinin anlaşılmasına bağlı olması halidir.¹¹ Zeyd'in oğlu olmuşsa baba unvanını almıştır. Öyle ise babaya babalık unvanını verdiren oğuldur. Bir unvanın verilmesi için bu durum neden gibi görülse de oğlun doğmasına neden olan asıl nedenlerden birisi babadır. Babanın varlığı oğlun varlığı için bir nedendir ama oğlun varlığı babanın varlığının nedeni değildir. Oğul, bir insana baba unvanının verilmesinin nedenidir.

¹⁰ Taha Alp, *Mantık İsağoci Tercümesi*, İst. 2010, s.30

¹¹ Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İst. 1993, s.74; Taha Alp, *age*, s.30

Oğul babayı ortaya çıkaran bir neden değildir. Tam aksine baba oğulu ortaya çıkaran sebeptir. Bu anlamda baba neden oğul ise sonuçtur. Bir insanın oğlu olmasaydı ona baba ünvanı verilemezdi, şeklindeki bir şartlı önerme oğulu baba ünvanının nedeni göstermektedir ki, bu durum sadece ünvanın verilmesinin nedeni olarak değerlendirilebilir. Babasız bir insan söz konusu olamaz ancak; oğulsuz bir insanın varlığı vakiyadır. Bütün bu durumlarda anlam kargaşasının sebebi, neden ile sonucun yer değiştirmesi ve sonucun neden gibi gösterilmesinden kaynaklanmaktadır.

Ayetlere dayalı olarak bir kısım kelam problemlerini daha sağlıklı bir şekilde ele almak için şartlı kıyaslara temel olan öncüllerin genel özelliklerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bunlardan önemli olan bazıları şöyledir.

b) Doğruluk-Yanlışlık

Şartlı cümlelerde mukaddem ile talinin durumu dikkate alındığında dış dünyaya uygun olup olmama bakımından doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu olabilir. Ali, insan, canlı, at ve kişneme kavramları arasında ilişki kurarak önermeler oluşturduğumuzda her bir hükmün doğruluğunu veya yanlış olduğunu ancak dış dünyaya baktığımızda anlayabiliriz. “Her ne zaman Zeyd insan olursa o canlı olur.” şartlı önermesinde mukaddem ve tali ikisi birden doğrudur. Zira her insan aynı zamanda canlıdır. “Her ne zaman Zeyd at olursa o kişneyendir.” önermesinde Zeyd’in at olması söz konusu olmadığından onun kişneyen olması da söz konusu değildir. Öyle ise her ikisi de doğru değildir. “Her ne zaman Zeyd at olursa o canlıdır. Bu önermede Zeyd’in at olması doğru değil ancak onun canlı olması doğrudur. “Her ne zaman Zeyd canlı olursa o attır.” Bu önermede Zeyd’in canlı olduğu doğrudur ama onun at olduğu doğru değildir.

Görülmektedir ki, kelimelerden meydana gelen önermeler şeklen doğru olsalar da dış dünyaya uygun olup olmamasına göre bazen doğru bazen yanlış netice vermektedir. Ancak mukaddem ve tali somut nesnelere değil de soyut alanları temsil ederse hükümlerin

doğruluğunu veya yanlışlığını test etmemiz zorlaşmaktadır. Dini konularda mantığın kullanılmasının zorluğu burada yatmaktadır.

c) Olumluluk –Olumsuzluk

Şartlı önermeler olumluluk ve olumsuzluk yönünden farklılık gösterirler. Mukaddem ve tali ikisi birden olumlu olduğu gibi, ikisi birden olumsuz da olabilir. Veya birisi olumlu diğeri olumsuz olabilir. Bu durumda mukaddem veya talinin başında olumsuzluk edatlarından biri bulunur. Ayetlerden birer tane şu örnekleri verebiliriz.

*“Eğer dileyseydik her köye bir peygamber gönderirdik.”*¹² Mukaddem olan *“dileyseydik”* ve tali olan *“gönderirdik”* ikisi de başında olumsuzluk edatı olmadığından olumludur.

*“Eğer (sana indirileni tebliğ etme görevini) yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun.”*¹³ Mukaddem olan *“yapmazsan”* ve tali olan *“risaletini tebliğ etmezsin”* ifadelerinde olumsuzluk edatları bulunmaktadır ve her ikisi de olumsuzdur.

*“Eğer Allah, yaptıkları yüzünden insanları hemen cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı.”*¹⁴ Mukaddem olan *“cezalandırsaydı”* olumlu ve tali olan *“bırakmazdı”* olumsuzdur. *“Eğer sizin üzerinizde Allah’ın ihsanı ve rahmeti olmasaydı, muhakkak zarara uğrayanlardan olurdunuz.”*¹⁵ Mukaddem olan *“olmasaydı”* olumsuz tali olan *“olurdunuz”* olumludur. Ancak *“zarara uğrayanlardan olmak”* olumlu ve istenen bir durum değildir. Bu örnekte dikkat çeken ve mantık ilminde dikkate alınmayan husus, *“cezalandırsaydı”* ifadesi şeklen olumlu olsa da anlam bakımından olumsuz ve istenen bir durum değildir. Bu durum kelimenin yapısından değil taşıdığı olumsuz anlamdan kaynaklanmaktadır. Mantık ilmi şekil bakımından önermeleri ele almakta fakat kelimenin

¹² Furkan 25/51

¹³ Maide 5/67

¹⁴ Fâtır 35/45

¹⁵ Bakara 2/64

taşıdığı olumsuz anlamı dikkate almamaktadır, bu nedenle de şeklen olumlu olan ancak anlam yönünden olumsuz olan kelimeler neticeyi etkilemektedir. Bu durum mantık ilminde önemli olmasa da kelam ilminde verilen hükümlerin ve yapılan yorumların doğru/ yanlış, geçerli/ geçersiz ve tutarlı/ tutarsız oluşunun tespiti açısından önem arz etmektedir.

d) Dış dünyaya ait- Zihinsel

Hükümler, konunun varlık sahası dikkate alınmak suretiyle verilir. Bu durumda konunun sahası hangi alanı kapsıyorsa hükmümüz ona göre şekillenir. Hüküm, konunun dış dünyada gerçekten var olan fertleri üzere veriliyorsa buna hariciye önerme denmektedir. “Her ateş sıcaktır.” örneğinde konu olan “ateş” dış dünyada bulunan bir nesnedir.

Hüküm, eğer konunun zihindeki varlığı göz önüne alınmak suretiyle yüklem vuku bulması veya vuku bulmaması üzerine verirse bu önermeye zihni önerme (kaziye-i zihniye) denir. Bu da kendi içinde farazi ve hakiki olmak üzere iki kısma ayrılır. Hükümün konusu, farz ve takdire gerek duymadan zihinde mevcut olan mümkün bir şey ise buna zihinsel önerme denir. Hükümün konusu, farz kılmaya muhtaç olup mümkün olmayan bir şey ise buna zihinsel farazi önerme denir.¹⁶ “Allah’ın ortaklarından hiç birisi gören değildir.” şeklindeki bir önermede hüküm, dış dünyada var olması mümkün olmayan muhal olan bir şeyin ilintisini (vasfını) ortadan kaldırma hakkında verildiğinde netice yine doğru¹⁷ olur. “Allah’ın ortağı yoktur” ki görüp görmediği söz konusu olsun şeklinde akla bir itiraz gelse de hüküm içerik olarak doğrudur. Şartlı kıyaslarda da durum bunlardan farklı değildir. Mukaddem ve tali dış dünyaya ait veya her ikisi zihinsel veya biri dış dünyaya ait diğeri zihinsel olabilmektedir. Bu durumlar şartlı kıyaslardan elde edilen neticeyi etkilemektedir.

¹⁶ Gelenbevi, *Burhan*, 17

¹⁷ Gelenbevi, *age*, s.19-20

B) Ayetlerde Şartlı İfadeler ve Kelamın Konularına Yansıması

Herhangi bir ayetin yanlış olması söz konusu olamaz. Kur'an ayetlerinin, Allah'ın kelamı unvanını alması ve en güzel¹⁸ vasfıyla nitelendirilmesi yine onun mucize olup insanların ulaşamayacağı bir seviyede olması onu diğer sözlerden farklı hale getirmektedir. Ancak ayetlerin yorumunda farklılık görülebilmektedir. Yorum farkını göz önünde bulundurmak suretiyle şartlı ifadelerde de mukaddem ile tali arasındaki ilişki çerçevesinde kelamın konularının ispatında nasıl bir rol oynadığını ortaya koymak önemlidir. Örnek olarak seçtiğimiz ayetler, daha çok mukaddemin taliiyi onaylayıp onaylamaması, mümkün olup olmaması, vuku bulup bulmaması, konunun harici veya zihni varlık alanına girip girmemesi, kıyasın neticesinin geçerli olup olmaması yönüyle değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

Mukaddem ve Talinin Vuku Bulup-Bulmamasına Ayetlerde Göre Şartlı Kıyaslar

1. Mukaddem ve Tâlîsi Gerçekleşen

*“De ki, savaştan kaçmak size fayda vermeyecektir. Eğer ölmekten yahut öldürülmekten korkarsanız, bu kaçmanız size çok az bir fayda sağlar.”*¹⁹ Ölüm korkusu nedeniyle Müslümanlarla birlikte savaşa katılmaktan kaçınanların, bir süre daha ölmekten kurtuldukları ifade edilmektedir. Zira mukaddem gerçekleşmiştir, onlar savaştan kaçmışlardır. Tali de onlar için gerçekleşmiştir, zira çok az da olsa bir müddet daha yaşamışlardır. Bu az süre yaşamayı bazı tefsirlerde ve meallerde de görmekteyiz.²⁰ Ancak bu durum ecelin ileri ve geri alınamayacağını ifade eden ayetlerle çelişir gözükmektedir. Bu durumda ecel anlayışımızı yeniden özden geçirmek zorundayız. Bu çıkmazdan ancak ecelin ölüm anı olduğunu ve insanın bir defa

¹⁸ Zümer 39/23, Fussilet/33

¹⁹ Ahzab 33/16

²⁰ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, İst. 1980, II,743; Zemahşerî, *Keşşaf*, Beyrut,1997, III,536; Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Tercüme: Tercüme Kurulu), İst, 1991, IV,399

öldüğünü bu nedenle de ayetin bu ölüm anını esas aldığını bilmemiz gerekmektedir. Muhtemel bir durum olan savaştan kaçma gerçekleşse ve sonuç olarak da talinin gerçekleşmesinden ibaret olan az bir süre daha yaşamak da gerçekleşmiş olsa yine de ölüm anı değişmeyecektir. Çünkü insan bir defa ölür. Bu dünyada ölüp ölüp dirilmek söz konusu değildir. Bu ayette savaş ile ölüm arasında mutlak nedensel bir ilişki olmadığı ifade edilmektedir, zira bir kısmı az bir sürede olsa ölmekten kurtulmaktadırlar. İnsan bir defa öldüğünden, bu dünyada ölüp ölüp dirilme olmadığından insanın eceli ileri geri²¹ alınmayacağı diğer ayette ifade edilmiştir. İki ayet arasında bir çelişki gözükmemektedir.

Müslümanlarla birlikte savaşa katılmayanlar, savaşa katılan Müslümanlara yönelik olarak şöyle dedikleri Kur'an'da anlatılmaktadır. *“Eğer bizim yanımızda olsaydınız öldürülmezsiniz.”*²² Ayette mukaddem olan *“yanımızda olsaydınız”* gerçekleşmemiştir yani Müslümanlar savaşa çıkmakla onların yanında kalmamışlar, savaşa katılmışlardır. Tali olan *“öldürülmezlerdi”* olumsuzdur ancak ölme fiilinin kendisi de olumsuzdur. Ölmek ile yaşamamak; ölmek ile yaşamak şekil olarak biri olumlu diğeri olumsuz olsa da anlam itibariyle birbirine eşdeğerdir. Savaşa katılıp ölenlerin durumu bir vakiyedir. Ayetteki tali vuku buldu mu bulmadı mı sorusuna cevap aradığımızda anlam netleşecektir. Ölmek vaki olmuş; ölmek vaki olmamıştır. Her şeyden önce ayette geçen söz kafirlere aittir. Bu sözün doğru olup olmadığı tartışılabilir. Ancak ayet kafirlere ait bir iddiayı doğru olarak vermiştir. Ayet polemiğe girmeden aynı şartlı ifade ile cevap vermektedir. *“Eğer Allah yolunda öldürülseniz veya ölseniz Allah katından size bir bağışlanma ve rahmet vardır, bu sizin için her şeyden daha hayırlıdır.”*²³ Ayetin zahirinden anlaşılmasa bile söylemek istediğinden anlaşılabilir şudur. Savaşa katılma ile ölme arasında nedensel bir ilişki vardır. Ancak bu mutlak değildir. Her savaşa katılan ölmez. Bir kısmı gazi olur. Öyle ise savaşa katılan için

²¹ Nahl 16/61

²² Al-i İmran 3/156

²³ Al-i imran 3 /157

ölüm mümkün bir durumdur. Her savaşa katılmayan da ölmez diye mutlak bir durum yoktur. Ölüm nedeni sadece savaş değildir.²⁴ Bir insanın hayatının neticesi olan ahiret açısından verilecek karar insan için daha önemlidir. Ayetin işaret ettiği husus burası olsa gerektir.

Allah Teala kafirlerin durumlarından bahsederken müminlere hitaben *“Ey iman edenler Allah ve Rasulüne itaat edin. Dinleyip dururken ondan yüz çevirmeyin. Dinlemedikleri halde dinledik diyenler gibi olmayın.”*²⁵ şeklinde inananlara uyarıda bulunmaktadır. Kafirlerin durumundan bahsederken onların inatçı durumları iç içe girmiş iki şartlı cümlede şu şekilde ifade edilir. *“Eğer Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi elbette onlara işittirirdi, eğer işittirseydi yüz çevirerek dönüp giderlerdi.”*²⁶ Ayette *“bilseydi işittirirdi, işittirseydi yüz çevirirlerdi”* şeklinde birincinin talisi ikinciye mukaddeme olmaktadır. Dolayısıyla işittirmek hem tali hem de mukaddeme olmaktadır. İlk bakışta yüz çevirmenin nedeninin Allah’ın bilgisi olduğu göze çarpmaktadır. Ancak mukaddem ile tali arasındaki ilişki göz önüne alındığında farklı neticeler ortaya çıkmaktadır.

İsmail Gelenbevi sadece bu ayet üzerine bir risale yazmıştır.²⁷ Zira bu ayet hakkında ortaya çıkan problem çok yaygın hale gelmiştir. Gelenbevi’ye göre ayetin birinci bölümündeki *“bilseydi yüz çevirirlerdi”* ifadesinde mukaddem ve tali arasında *luzum-u cüzi* veya *luzum-u külli* olsa; *“Eğer Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi yüz çevirirlerdi.”* şeklinde ifade edilir. Bu durumda sanki kafirlerin yüz çevirmeleri Allah’ın bilgisi nedeniyle olmuş olur. Gelenbevi böyle bir anlamın doğru olmadığını belirtmektedir. Zira Allah’ın bilgisinin cehalete dönüşmesi caiz olmaz. Aksi halde Allah’ın onlarda hayır olduğunu bilmesi onların yüz çevirmemelerini gerektirirdi.²⁸ Allah’ın bilgisi ile kafirlerin yüz çevirmeleri arasındaki

²⁴ Benzer iddia için bkz: Al-i imran 3/154

²⁵ Enfal 8/20-21

²⁶ Enfal 8/23

²⁷ İsmail Gelenbevî, *Ve Lev Alime.....Süleymaniye, Giresun,1060, vr.83b-86a*

²⁸ Gelenbevî,age, vr.83b

ilişkinin doğru tesbit edilmesi ayetin anlamının da doğru bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Ayette geçen bilgi ile işittirmek arasındaki ilişkiye şartlı kıyasın mukaddem ve têtîsinin durumu açısından baktığımızda kıyası şöyle oluşturmamız mümkündür.

Eğer Allah onlarda hayır olduğunu bilseydi işittirirdi.

Allah onlarda hayır olduğunu bildi. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise onlara işittirdi.

Allah onlarda hayır olduğunu bilmedi. (Mukaddemi onaylamama)

Öyle ise işittirmedi.

Böyle bir netice vakıaya uygun düşmemektedir. Zira peygamberlerin tebliği kafirleri de müminleri de kapsamaktadır.

Allah onlara işittirdi. (Taliyi onaylama)

Öyle ise onlarda hayır olduğunu bildi.

Bu sonuçta kafirlerin durumu ile çelişmektedir. Zira ayetin devamında onların haktan yüz çevirdikleri bildirilmektedir.

Allah onlara işittirmedi. (Taliyi onaylamama)

Öyle ise Allah onlarda hayır olduğunu bilmedi.

Bu sonuçta ise Allah'ın onlarda hayır olduğunu bilmemesi, kafirlerin yüz çevirmelerine sebep gösterilebilir. Bu durum da insanın sorumluluğu ile uyuşmaz.

Aynı ayetin ikinci kısmını mukaddem ve talinin onaylanıp onaylanmamasına göre dört kıyas şeklini oluşturursak şu durum karşımıza çıkar.

Allah işittirseydi yüz çevirirlerdi.

Allah onlara işittirdi. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise onlar yüz çevirdiler.

Allah onlara işittirmedi. (Mukaddemi onaylamama)

Öyle ise onlar yüz çevirmedi.

Onlar yüz çevirdiler. (Taliyi onaylama)

Öyle ise onlara işittirdi.

Onlar yüz çevirmedi. (Taliyi onaylamama)

Öyle ise Allah onlara işittirmedi.

Ayette geçen etkin bir eylem olan işittirmek, yüz çevirmeye neden olmaz aksine işittirmemek yüz çevirmeye neden olur. Hâlbuki ayette işittirmek yüz çevirmeye neden oluyor gibi gözükmektedir. Bu karmaşanın asıl nedeni yüz çevirmenin istenen bir durum olmamasıdır, işittirmek insan aklına itaati getirmektedir. Mantık açısından yüz çevirmek olumsuz değil ancak anlamlandırmada

olumsuz bir lafız gibi rol oynamaktadır. Bu nedenle yukarıdaki dört ihtimalde de istenen netice elde edilememektedir. Öyle ise ayet ne demek istemektedir?

İşittirmek, işitmek gibi değildir. Zira işittirmek etkin bir eylem olup iradeyi ortadan kaldıran bir yapısı vardır. Bir sözü birinin kulağına zoraki sokmak gibi. Böyle bir fiil Allah hakkında kullanılsa yani Allah kafirlere işittirse bu eylem onlarda nasıl bir sonucu doğurur. Ayete göre yine de onlar işittiğinden yüz çevirirler. Bu durumda fayda veren işittirme söz konusu olduğu gibi fayda vermeyen işittirme de söz konusu olmaktadır. Öyle ise ayette bulunan iki şartlı ifadeden birincisi (bilseydi işittirirdi) fayda veren işittirme, ikinci şartlı ifade ise (işittirseydi yüz çevirirlerdi) fayda vermeyen işittirmedir.

Ayetin kastettiği doğru anlama ulaşmak için kelimelerinin kapsamı, olumlu veya olumsuz oluşu, delalet şekilleri, şartlı ifadelerin her iki tarafının kapsamı, tümel veya tikel oluşu, olumlu veya olumsuz oluşları vuku bulup bulmaması, zihinde veya dış dünyada olup olmaması, mümkün veya muhal oluşu gibi durumlarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Gelenbevi bu ayetin tümel olarak değerlendirilmesini uygun görmemektedir. Kur'an ayeti bu anlamda kullanılamaz çünkü yüz çevirme bazı durumlarda işittirmenin gereği olamaz. İşittirmek ile yüz çevirmek bir araya gelemez. Zira insanlar iradeleriyle imanı ortaya koyarlar, iman etme iradesi insanlar için mümkün bir durumdur. Bu nedenledir ki iman etmekle mükelleftirler. Öyle ise işittirmekle imanın bir araya gelmesi mümkündür. İnsanların iradeleriyle imanı ortaya koyacakları bir şekilde Allah'ın onlara işittirmesi, yüz çevirmelerini gerektirmez aksine yüz çevirmemelerini gerektirir.²⁹

²⁹ Gelenbevî, age, vr:83b

Şartlı kıyaslar, bitişik ve ayrık olmak üzere ikiye ayrılmakta bunlar da kendi aralarında luzumi ve ittifaki olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Eğer mukaddem ile tali arasındaki ilişki bir nedensellik ilişkisi ise bitişik luzumi veya ayrık luzumi kıyas adını almaktadır. Eğer mukaddem ile tali arasındaki ilişki nedensel bir ilişki değil de raslantı sonucu oluşan bir ilişki ise bu tür kıyaslara da bitişik ittifaki şartlı veya ayrık ittifaki şartlı kıyaslar denmektedir. İttifaki kıyaslar da kendi içinde amme ve hasse olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.³⁰ İttifakiyye-i hasse olan şartlı kıyas, ön bileşen doğru olduğu için art bileşenin de doğru olduğuna hükmedilen kıyastır. İttifakiyye-i amme şartlı kıyas, talisi gerçekleşmiş olan ve ön bileşenin ise farazi olarak doğruluğuna hükmedilen kıyastır.³¹ Öyle ise bu kıyasta tali gerçekleşmiş olduğundan vakiada doğru olması gerekecektir. Buna göre mukaddem olan işittirmeyi farzettığımızda, tali olan yüz çevirme gerçekleşmiş olacaktır. İşittirmenin zıddı olan işittirmemeyi farzettığımızda ise yine yüz çevirme öncelikli olarak gerçekleşecektir. Bu nedenle Gelenbevi bu kıyasın küçük önermesinin luzumi, büyük önermesinin ise ittifakiyye-i amme olduğunu belirtmektedir.³²

İsmail Gelenbevi, bu ayetin anlamının “Eğer Allah iradeleriyle onlardan hayrın çıkacağını ve gerçekleşeceğini bilseydi işittirirdi” şeklinde olduğunu belirtmektedir. Zira iradenin aracılığı ile de olsa Allah’ın bir şeyi vukua geleceğini bilmesi, o şeyin vukua gelmesini gerektirir. Aksi halde ilim cehalete dönüşür bu da Allah hakkında caiz olmaz.

İsmail Gelenbevi, bu ayeti muhal kavramı açısından ele alarak bilgi ile işittirme arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Allah’ın onlarda hayır olduğunu bilmesinin muhal olması sadece onlardan hayrın çıkışının muhal olmasıyla söz konusu olur; fakat onlardan hayrın çıkışı iradeli bir fiildir. Onlarda iman da gerçekleşebilir.

³⁰ Gelenbevî, age, vr:83b

³¹ Gelenbevî, age, vr:84a

³² Gelenbevî, age, vr:84a

Onlarda imanın gerçekleşeceğini de bilmek mümkündür. Onlardan iman ve hayır ebediyen gerçekleşmese de onların iman etmemesinin devam etmesi, zorunluluğu ortaya çıkarmaz bu nedenle onların iman etmelerinin imkanını ortadan kaldırmaz. Ancak orta halli cebri benimseyen Eş'ariyeye göre onların iman etmesi muhaldir. Allah'ın onlardan hayrın çıkışının muhal olduğunu bilmesi, iman etmemelerini gerektirdiği için hayrı bilmek de muhal olur. Bu durum Eş'ari mezhebi üzerine kuruludur. Buna göre işittirmeyi takdir ettiğimizde muhal lazım gelir, işittirmemeyi takdir ettiğimizde muhalin gerekmesi daha evladır. Öyle ise her iki hal de muhaldir.³³ Ancak Gelenbevi, muhalin gerekmesinin caiz olmasının diğer bir muhali netice vereceğini ileri sürerek her hususta değil de sadece iki şey arasındaki ilişkiyi akıl caiz görürse bu hususa iltifat edileceğini belirtir. Ona göre akıl burada Allah'ın onlarda hayır olduğunu bilmesiyle onların yüz çevirmemesi arasındaki ilişkiyi caiz görmektedir. Onlarda hayır olduğunu bilmekle onların yüz çevirmeleri arasındaki ilişkiyi değil.³⁴

Diğer kıyaslarda olduğu gibi şartlı kıyaslar da netice elde etmek için oluşturulur. *“Eğer Allah onlarda hayır olduğunu bilseydi...”* ayeti dilin şu kuralı ile ilgilidir. Onlara işittirmemesinin sebebi onlarda hayır olmadığını bilmesidir.³⁵ Ayetin ikinci bölümü olan *“Onlara işittirseydi mutlaka yüz çevirirlerdi.”* şeklindeki ifade Hz. Peygamberin Mus'ab b. Umeyr hakkında kullandığı *“Allahtan korkmasaydı (da) O'na isyan etmezdi.”* hadisine benzemektedir. Yani yüz çevirme fiili, işittirmeyi takdir ettiğimizde lazım gelmektedir. Ayetin metninden bunu kolayca anlamak mümkündür. İşittirmemeyi takdir ettiğimizde yüz çevirme öncelikli olarak lazım gelecektir. Bu sürekli olarak meydana gelen bir durumdur.³⁶

³³ Gelenbevi, age, vr: 84b

³⁴ Gelenbevi, age, vr: 84b

³⁵ Gelenbevi, age, vr: 85a

³⁶ Gelenbevi, age, vr: 85a

Ayetin şartlı ifadelerinin iki kısmında da tam tamına işittirmeyi takdir ettiğimizde anlam şöyle olur. “Allah onlarda hayır olduğunu bilseydi tam tamına işittirirdi. Eğer tam tamına işittirseydi yine de inat ve kibirle yüz çevirirlerdi. Tam tamına işittirmeme durumunda nasıl yüz çevirmeyeceklerdi.” Çünkü onlar, hakkı anlamadıkları durumda sorumlu oldukları şeyden yüz çevirmeleri daha öncelikli hale gelir. Ayetteki “işittirseydi yüz çevirirlerdi” şeklinde ifade edilen yüz çevirme, işittirmeye dayalı olan yüz çevirme değil aksine işittirmesine rağmen onların faydalanmamasıdır. Onların faydalanmaması işittirmeye dayanmaz. Çünkü vakıada olumsuzluğun gerçekleşmesi şu anlamdadır. İşittirmenin gerçekleştiğini farz ettiğimizde işittirmekle faydalanmamak gerçekleşir, işittirmemenin gerçekleştiğini farz ettiğimizde yokluğun gerçekleşmesi yani faydalanmamanın gerçekleşmesi daha öncelikli hale gelir.³⁷ Ayette bilgi ile işittirme, işittirme ile yüz çevirme arasındaki ilişki şartlı kıyasla ifade edilmiştir. Ancak bilmenin işittirmeyi, işittirmenin de yüz çevirmeyi netice vermesi ilk görünüşte cebri çağrışırsa da ifade etmek istenen bu değildir. Kafirlerin inatla yine de kendi istediklerinin peşinde gideceklerine dair kararlılıktır. “İşittirse bile onlar yüz çevirirler.” anlamındadır.

2. Mukaddem ve Tâlîsi Gerçekleşmeyen

Allah Teala, Kur’an’ın Hz. Muhammed’in sözleri olmadığını ve kendisi tarafından indirildiğini vurgulamak için “O (Kur’an), âlemlerin Rabbi olan Allah tarafından indirilmiştir.”³⁸ demektedir. Bu hükmü desteklemek için ise şu şartlı cümle ile devam etmektedir. “Eğer peygamber bize atfen bazı sözler **uydursaydı**, elbette onu kısıkrak **yakalardık**, sonra onun can damarını **koparırdık**.” Bu şartlı cümlede mukaddem (uydursaydı) ve tali (koparırdık) şeklen olumludur. Ancak “uydurmak” ve “koparmak” istenmeyen ve arzu edilmeyen durumlardır. Bu husus mantığın olumluluk ve olumsuzluk ölçülerine uygun düşmemektedir. Zira mantık ilmine göre olumsuz olan bir

³⁷ Gelenbevi, age, vr: 85a

³⁸ Hakka 69/43-46

ifade her zaman doğru netice vermemektedir. Mantık ilmi şeklen olumsuz olan ifadeler ile anlam itibariyle istenmeyen ve aynı zamanda olumsuzluk yerine geçebilen ifadelerin arasını ayırmamıştır. Ayetteki ifade şeklen olumlu ancak anlam itibariyle istenmeyen bir durumdur. Bu da metnin anlamını doğru tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Mukaddem ile talinin birbirini onaylaması veya onaylamaması ve gerçekleşip gerçekleşmemesi yönünden ayete baktığımızda Peygamberin böyle bir şeyi asla yapmadığını bir vakıa olarak biliriz. Ayette ifade edilmek istenen de Kur'an ayetlerinin, peygamberin sözleri değil de Allah'ın kelamı olduğunu ifade etmektir. Şartlı kıyaslar açısından ayete baktığımızda mukaddem ve tali arasındaki ilişkiye göre dört ihtimal ortaya koyabiliriz.

“Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydursaydı, onun can damarını koparırdık.”

Peygamber Allah adına sözler uydurdu. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise Allah Peygamberin can damarını kopardı.

Peygamber Allah adına sözler uydurmadi. (Mukaddemi onaylamama)

O halde Allah Peygamberin can damarını koparmadı.

Allah onun can damarını kopardı. (Taliyi onaylama)

Öyle ise Peygamber Allah adına sözler uydurdu.

Allah onun can damarını koparmadı. (Taliyi onaylamama)

Öyle ise Peygamber O'nun adına sözler uydurmadi.

Yukarıdaki ihtimallere bakıldığında mukaddemi onaylamama ve taliyi onaylamama doğru netice vermekte, diğerleri ise doğru netice vermemekte ve vakiya uygun düşmemektedir. Özellikle mukaddemin onaylanmasında vakiya uymayan bir durum görülmektedir. Zira Allah adına söz uydurmak istenmeyen ve meydana gelmesi arzu edilmeyen bir durumdur. Küçük önermeye dayalı olarak ortaya konan netice vakiya uymamaktadır. Zira Peygamberin vakiada can damarı koparılmadı böyle bir şey vuku bulmadı. Öyle ise mukaddem ve talinin vuku bulmaları muhal olan durumlardır. Ne peygamber Allah adına sözler uydurmuştur, ne de Allah onun can damarını koparmıştır. Her ikisinin vuku bulması muhal olan durumlardır. Buna rağmen muhal üzerine verilen hüküm doğru netice vermektedir. Bu ayete şekil olarak benzeyen ve Hz. Muhammed'in durumu ile ilgili olan şu ayeti de örnek olarak verebiliriz.

*“Eğer sana sebat vermemiş olsaydık, az da olsa onlara meyledecektin.”*³⁹Eş'ari, bu ve benzeri ayetlerdeki sebat üzerinde düşünür ve sebat ile meyl arasında nedensel bir ilişki kurar. Kaderiyyenin düşüncesini bu metotla çürütmeye çalışır. Eş'ari şu soruyu sormaktadır: Allah'ın bu sebatı ve göstermiş olduğu bürhanıkafirlere yapacağı akla gelebilir mi? Kaderiyye buna hayır cevabını verirse, bu onların kader inancıyla çelişir. Evet cevabını verirlerse, madem ki Allah peygamberine sebat verdiği için onlara meyletmemiştir, eğer bu kafirlere de yapmış olsaydı, onların da küfürden korunmuş olmaları gerekecekti. Mademki onlar küfürden ayrılmadılar, Allah'ın peygamberine verdiği metaneti kafirlere yapması muhaldir.⁴⁰ Burada göz ardı edilen husus, peygambere yapılan sebatın kafirlere yapılmasını zorunlu olup olmamasıdır. Ayette söz konusu edilen peygamberlerin yardımsız kalmadığıdır. Göz önünde bulundurmamız gereken diğer bir husus Allah'ın peygamberine yapmış olduğu bu yardımın peygamberin iradesini

³⁹ İsra 17/74

⁴⁰ Eş'ari, *el-İbâne*, Beyrut-Lübnan, s.58

ortadan kaldıracı bir özelliğinin olmadığıdır. Eğer böyle bir özellik olsaydı, yardımsız kalmayı kafirlerin küfrü için bir neden olarak kabul edebilirdik.

*“De ki: “Ben kendim için Allah’ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bol bol hayır elde ederdim, bana kötülük de uğramazdı. Ben sadece inanan bir kavim için uyarıcı ve müjdeleyicim.”*⁴¹Ayetteki şartlı ifade **“Eğer gaybı bilseydim, çok hayır yapardım.”** kısmında daha açık görülmektedir. Ayette iki durumdan birisi peygamber hakkında uygun düşmemektedir. Gaybı bilmemek ve çok hayır yapmamak diğer bir ifade ile az hayır yapmak. Burada gaybdan maksadın kıyametin kopuşu ile ilgili gayb bilgisi olduğu ayetlerin gelişinden ve tefsirlerden anlaşılmaktadır.⁴²Bu durum peygamberin gelecekle ilgili hiç bir şey bilmediği anlamına gelmez. Zira razı olduğu rasulegaybın bilgisini vereceğini⁴³ Allah Teâlâ ayette açık bir şekilde ifade etmektedir ki bu da Hz. Muhammed’in gayb ile ilgili bildirileni bileceğini kapsamaktadır. Öyle ise anlatılmak istenen, Hz. Peygamberin bütün gaybı bilip her durumu hayra dönüştürmek ve bütün kötü durumlardan kendisini kurtarmak gibi olağan üstü bir durumda olmadığıdır. Peygamberin asıl görevi uyarıcı ve müjdeleyici olmasıdır. Gayb bilgisiyle her eylemi mutlak hayra dönüştürmesi değildir. Ancak bu durum onun hatalı işler de yaptığı anlamına gelmez. Zira bazı eylemler, sadece sonuçsuz kalır ve sorumluluk alanına da girmeyebilir.

*“Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündeki bütün insanlar iman ederdi.”*⁴⁴ Mukaddem olan “dileseydi” ve tali olan “iman ederdi” olumlu ve vuku bulması arzu edilen hususlardır. Ancak mukaddem ve tali arasındaki ilişkiler açısından baktığımızda bu ayetteki mukaddemin gerçekleşmesinden ziyade insanlara ait irade

⁴¹ A’raf 7/188

⁴² *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Ankara, 2007, II, 640

⁴³ Cin 72/72

⁴⁴ Yunus 10/99, Şuara 26/8

hürriyetinin söz konusu edildiği görülür. “İnsanların hepsi iman ederdi” ifadesi vakiya uymamaktadır. Zira bütün insanlar iman etmiş değildir. Öyle ise talinin onaylanmadığı bir durum gerçekleşmiş durumdadır. Kıyası buna göre şu şekilde oluşturabiliriz.

“Eğer Rabbin **dileseydi** yeryüzündeki bütün insanlar **iman ederdi.**”

Bütün insanlar iman etmedi. (Taliyi onaylamama)

Öyle ise Rabbin dilemedi.

Bu neticede vakiya paralel olarak düşünüldüğünde anlaşılabilir şudur. Allah cebren bütün insanların iman etmelerini dilemedi, insanları kendi iradelerine bıraktı, bu nedenle bütün insanlar iman etmediler. Ancak imam Eş'ari bu ayeti Allah'ın iradesine delil olarak kullanmıştır.⁴⁵Cebriyye de aynı görüşü ileri sürmüştür.⁴⁶Taftazani ise her insanın hidayete erdirilmeyişini⁴⁷ Allah'ın ahbine bağlamaktadır. Buna göre Taftazani, mukaddemin tahakkuk ettiğini kabul etmektedir.⁴⁸ Bu ifadelerden anlaşılmalıdır ki mezheplerin teşekkülünde bu tür ayetlerin delaletleri cebri düşünceye uygun olarak anlaşılmalıdır.

Eğer mukaddemi onaylarsak kıyasın durumu şöyle olacaktır.

“Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündeki bütün insanlar iman ederdi.”

Rabbin diletti. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise bütün insanlar iman ettiler.

⁴⁵ Eş'ari, *Kitabu'l-Lüma*,1987, s.108-109

⁴⁶ İbnu'l- Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl fi Mesâili'l-Kadâve'l-Kader*, 1988, s.60

⁴⁷ Secde 32/13

⁴⁸ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut, 1998, C.3, s.277

Bu netice geçersizdir. Zira vakıada bütün insanlar iman etmemişler, tarih boyunca inanmayanlar bulunmuştur. Öyle ise mukaddemin onaylanması doğru netice vermemektedir. Mukaddem ile tali arasında nedensel bir ilişkinin olduğu da söylenemez. Allah diledi bütün insanlar iman ettiler, Allah dilemedi bütün insanlar iman etmedi denemez. Allah'ın dilememesi nedeniyle insanlar iman etmediler, demek ikisi arasında sebep sonuç ilişkisi olduğunu iddia etmektir. Ancak sebeplilik ilişkisi insanların dilememesi ve iman etmemesi arasında vardır.

*“Eğer biz **dileseydik** herkese **hidayetini verirdik**; fakat cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağıma dair Benden söz çıkmıştır.”*⁴⁹Eş'ari bu ayette dilemekle hidayet arasında nedenlilik bağı kurmuş ve dilemesi nedeniyle hidayete erenlerin olduğunu dilememesi nedeniyle de hidayete ermeyen insanların bulunduğunu belirtmiştir. Allah Teâla, “Eğer dilemiş olsaydık, herkese hidayetini verirdik; fakat katımdan şu söz verildi: “Elbette ve elbette cehennemi bütün cin ve insanlarla dolduracağım”buyurmuştur. Mademki insanların akibeti hakkında söz doğrudur, Allah herkesin hidayetini dilememiştir. Çünkü onların hepsine hidayet vermemiştir. Buna göre kafirlere azap edilmesi hakkındaki söz gerçek olduğu için onlara hidayet nasip olmamıştır. Allah bunu dilememesi nedeniyle, onların dalaletini dilemiş olmaktadır.⁵⁰

Kur'an-ı Kerim'in Allah kelamı olduğu çeşitli şekillerde ifade edilir. Bunlardan bir tanesi şöyledir. *“Eğer Kur'an Allahtan başka birinin katından (gelseydi) onda birçok çelişki bulurdunuz.”*⁵¹ Bu ayette mukaddem “Allahtan başka birinin katından gelseydi” tali ise “içinde çok ihtilaf bulurdunuz” ifadeleridir. Talinin gerçekleştiğini yani Kur'anda birçok ihtilafın bulunduğunu söyleyemeyiz. Olsaydı bu çelişkiler ileri sürülmek suretiyle Kur'anın mucize olmadığına delil olarak kullanılırdı. Mukaddemin gerçekleşmiş olduğunu da

⁴⁹ Secde 32/13

⁵⁰ Eş'ari, *el-İbane*, s.51

⁵¹ Nisa 4/82

söyleyemeyiz. Zira Kur'an sadece Allah kelamı ve onun katından olduğu yine Kur'an'ın iddiasıdır.⁵² Bu durumda mukaddemin olumsuzlanması gerekmektedir. Yani anlamın "Kur'an Allah dışında birinin katından gelmemiştir. Öyle ise onda ihtilaf yoktur." Şeklinde olması gerekmektedir. Bu da göstermektedir ki mukaddem ve talisi vuku bulmayan ayetler vardır

Kur'an'da neshin olduğunu şu ayete dayandıranlar olmuştur.⁵³ "Biz bir ayeti *nesh etsek veya unuttursak* ondan daha hayırlısını veya onun gibisini *getiririz*."⁵⁴ Ayette bulunan (نُت) muzari olup sonundaki ye (ي) harfi şartın cevabı olduğu için düşmüştür. En azından bu durum bile bu ayetin şartlı bir ifade olduğunu göstermektedir. Bu ayeti, neshe delil olmasından çok mukaddem ile talinin vuku bulup bulmamasına göre değerlendirdiğimizde farklı bir netice çıkacaktır. Mukaddem olan "nesh etsek veya unuttursak" vuku bulmamıştır. Daha önce de mukaddemi vuku bulmamış örnekler vermiştik. Mukaddemi onaylamadığımızda şu sonuç ortaya çıkar:

"Biz bir ayeti nesh etsek veya unuttursak ondan daha hayırlısını veya onun gibisini getiririz."

Biz nesh etmedik veya unutturmadık. (Mukaddemi onaylamama)

Öyle ise daha hayırlısını veya benzerini getirmedik.

Bu ayetin anlamı, islam şeriatından önce gelen semavi dinlerin şeriatlarını ortadan kaldırma anlamını da içerebilir. Bu durumda ise mukaddemin vuku bulunduğunu İslamiyet ile daha hayırlı bir şekilde vahyin devam ettiği şeklinde anlaşılabilir. Nitekim İmam Cafer b. Cerir, bu ayetin Tevrat'ın hükümlerinin nesh edildiğini inkar eden Yahudileri yalanlamak için indiği görüşündedir.⁵⁵ Ancak ayetin mukaddeminde yer alan "bir ayetin unutturulması" diğer ayetlerle

⁵² Hakka 64/43, İnsan 76/23

⁵³ Gazali, *Mustasfa (Tecüme: Yunus Apaydın)* Kayseri, I,165

⁵⁴ Bakara 2/106

⁵⁵ İbn Kesir *Tefsuru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I,217

çelişir gözükmektedir. Hz. Peygambere hitaben “*Sana okutacağız sen ise unutmuyacaksın.*”⁵⁶ Bu ayetin açık anlamından Hz. Peygamberin her hangi bir ayeti unutmaması söz konusu olmadığına göre yukarıdaki ayetin mukaddeminin vuku bulmadığı ortaya çıkmaktadır. Şayet vukuunu farzetsek bile bu neshin, İslam’dan önce gelen semavi dinleri kapsadığını söyleyebiliriz. Mukaddemin vuku bulmadığını farz ettiğimizde ayetin anlamı “Biz bir ayeti nesh etsek yahut unuttursak bile ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz” şeklinde olsa gerektir. Bu ayet neshin varlığına delil olarak kullanılmıştır ancak; verdiğimiz anlama göre tam aksine neshin Kur’an hakkında vuku bulmadığına delil olmaktadır. Kur’an’da neshin varlığını kabul edenler talinin gerçekleştiğini sanmışlardır. Ancak talinin gerçekleştiğine dair bir işaret yoktur. Ayette anlatılan, ayetler ile ilgili tereddütleri insan zihninden tamamen silmektir. Vuku bulmaz ama vuku bulduğu farz edilse bile nesh veya unutturma neticesinde daha hayırlı veya en azından aynı ayeti tekrar getiririz diye insanlara güven vermekte ve ayetlerde bir değişikliğin olmadığı vurgulanmaktadır.

3. Mukaddemi Gerçekleşen – Tâlîsi Gerçekleşmeyen

“De ki: “Ben kendim için Allah’ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bol bol hayır elde ederdim, bana kötülük de uğramazdı. Ben sadece inanan bir kavim için uyarıcı ve müjdeleyicim.”⁵⁷ Ayetteki şartlı ifade “Eğer **gaybı bilseydim, çok hayır yapardım**” kısmında daha açık görülmektedir. Ayette iki durumdan birisi peygamber hakkında uygun düşmemektedir. Gaybı bilmemek ve çok hayır yapmamak diğer bir ifade ile az hayır yapmak. Burada gaybdan maksadın kıyametin kopuşu ile ilgili gayb bilgisi olduğu ayetlerin gelişinden ve tefsirlerden anlaşılmaktadır.⁵⁸Bu durum peygamberin gelecekle ilgili

⁵⁶ A’la 87/6

⁵⁷ A’raf 7/188

⁵⁸ *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları),Ankara, 2007, II,640

hiç bir şey bilmediği anlamına gelmez. Zira razı olduğu rasulegaybın bilgisini vereceğini⁵⁹ Allah Teâlâ ayette açık bir şekilde ifade etmektedir ki bu da Hz. Muhammed'in gayb ile ilgili bildirileni bileceğini kapsamaktadır. Öyle ise anlatılmak istenen, Hz. Peygamberin bütün gaybı bilip her durumu hayra dönüştürmek ve bütün kötü durumlardan kendisini kurtarmak gibi olağan üstü bir durumda olmadığıdır. Peygamberin asıl görevi uyarıcı ve müjdeleyici olmasıdır. Gayb bilgisiyle her eylemi mutlak hayra dönüştürmesi değildir. Ancak bu durum onun hatalı işler de yaptığı anlamına gelmez. Zira bazı eylemler, sadece sonuçsuz kalır ve sorumluluk alanına da girmeyebilir.

*“Eğer Allah'ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı az bir kısmınız dışında şeytana tabi olurdunuz.”*⁶⁰ Ayetteki mukaddem yani Allah'ın rahmeti az da olsa bir kısım insanlar hakkında gerçekleşmiş, çoğu hakkında ise gerçekleşmemiştir. Aynı şekilde tali de çoğu için gerçekleşmiş az bir kısmı için gerçekleşmemiştir.

4. Mukaddemi Gerçekleşmeyen- Talisi Gerçekleşen

Hz. İsa'nın ümmetinin durumundan bahsederken şu ifade kullanılmıştır. *“Allah dileseydi savaşmazlardı.”*⁶¹ Bu ifadede mukaddem olan Allah'ın dilemesi ve tali olan savaşmazlardı arasında nasıl bir ilişki vardır ve ne demek istenmektedir. Dilemek olumlu, savaşmak ise istenmeyen bir durumdur. Ayette *“savaşmazlardı”* şeklindeki ifade olumsuzdur. Ayetten, *“Allah dileseydi savaşmamak durumu ortaya çıkardı”* şeklinde bir anlam çıkmakta ancak; doğru anlamı bulabilmek için gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş bir mukaddemin, gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş bir tali arasındaki ilişkiye bakmamız gerekecektir. Tali olan *“ümmetin birbirini öldürmesi”* olayı gerçekleşmiştir. Ancak mukaddem olan *“Allah'ın istemesi”*, mudahil oldu mu olmadı mı? Anlam kargaşasına neden olan husus burasıdır. Ayette Allah'ın iradesinin mudahil olmadığı

⁵⁹ Cin 72/72

⁶⁰ Nisa 4/83

⁶¹ Bakara 2/253

insanların kendi hallerine terk edildiği kast edilmektedir. Bu nedenledir ki onlar birbirini öldürdüler. Eğer Allah müdahil olsaydı gerçekten birbirlerini öldürmezlerdi, ancak birbirlerini öldürdüler öyle ise Allah'ın iradesi müdahil olmamıştır. Bu durumda mukaddemi onaylamadığınız zaman durum şöyle olur.

“Allah dileseydi savaşmazlardı.”

Allah dilemedi.

Onlar (yine de) savaştlar.

Şirk koşanların kendi durumlarını ifade etmelerini Kur'an-ı Kerim şu şekilde dile getirir. “Şirk koşanlar derler ki, eğer Allah **dileseydi** biz **şirk koşmazdık**.”⁶² Mukaddem olan “dileseydi” gerçekleşmemiş ancak tali olan “şirk koşmazdık” şeklindeki olumsuz ifade gerçekleşmiştir. Bunu da kendileri itiraf etmektedirler. Müşriklerin maksadı, Allah iradesiyle bizim şirk koşmamızı engelleseydi, bizi kendi irademize bırakmasaydı biz şirk koşmazdık, şeklinde olsa gerektir. Mukaddem ile tali arasında nedensel bir ilişki yoktur, müşrikler Allah'ın iradesinin müdahil olmadığından şikâyet etmektedirler veya alaya almaktadırlar. Fakat bir kısım kelam âlimi, bu ve benzeri ayetleri, mukaddemin vuku bulmasıyla açıklamaya çalışmışlardır. Eş'ari'nin bu ayet ile ilgili yorumu şöyledir. Eğer Allah savaşı dilemeseydi savaş olmazdı. Eş'ari'ye göre Allah, bu konuda dilediği şeyi yapmıştır.⁶³ Cebriyye de bu ayeti cebrin varlığına delil olarak kullanmıştır.⁶⁴

Eş'ari'nin bu ayet ile ilgili yorumu şöyledir. Bu ayet haber vermektedir ki, Allah savaşı dilemeseydi savaş olmazdı. Savaşmalarını diledi ve savaş da oldu.⁶⁵ Eş'ari, Allah'ın dilemesi ile savaş arasında nedensel bir ilişki gördüğünden insanların

⁶² En'am 6/148

⁶³ Eş'ari, *Kitabu'l-Luma'*, 1987, s.108; Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Beyrut, 2009, s.84-85

⁶⁴ İbnu'l-Kayyim el-Cevzyye, *age*, s.126

⁶⁵ Eş'ari, *Luma*, Beyrut, 2000, s.37

savaşmalarının nedeni olarak Allah'ın dilemesini göstermiştir. Ancak ayette söylenmek istenen bu değil tam aksine Allah'ın savaş dileği gerçekleşmedi, yani Allah onların savaşmalarını dilemedi, insanlar kendi hallerinde kaldılar, kendi iradeleri ile istenmeyen savaşı yaptılar, şeklindedir. Eş'ari mukaddemin vuku bulduğunu zannetti peşinden de zorunlu bir netice olarak savaşın çıktığına hükmetti. Ancak ayette mukaddem vuku bulmadı yani Allah'ın dilemesi gerçekleşmedi, Allah onların savaşmaları istemedi fakat insanları kendi iradeleri ile baş başa bıraktı ve savaş oldu.

“Şirk koşanlar derler ki, eğer Allah **dileseydi** biz ve babalarımız **şirk koşmazdık.**”⁶⁶ Eş'ari'nin bu ayete yaptığı yorum ise onların bunu inanarak söylemedikleri aksine alay ettikleri şeklindedir.

C) Şartlı Kıyasların Kelam İlminde Kullanılması

Şartlı kıyaslar zaman zaman polemik konusu edilmiştir. Eş'ari'nin yaptığı şu nakil buna örnek olarak verilebilir. Muhammed b. Abdulvehhab el-Cübbaî'ye, kadim olan Allah, olmayacağını bildiği bir şeyi yaparsa ve onun olmayacağını da **haber verirse**, O'nun ilmi ve verdiği haberin durumu nasıl olur, denildiğinde bunu **muhal olarak gördü**. Bununla birlikte yine o, şöyle diyordu. Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği bir kimse **iman ederse** Allah o kimseyi **cennetine koyar.**⁶⁷ Eş'ari'nin vermiş olduğu bu örnek kendi içinde çelişkileri barındırmaktadır. “Bir kimse iman ederse Allah onu cennete koyar.” hükmünde bir problem yoktur. Ama “Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği bir kimsenin iman etmesi” polemik konusudur. Zira önermenin öznesine ait bir vasıf koşulan şartla çelişmektedir. Şartlı kıyasların kullanılmadığı dönemde böyle bir örneğin ortaya atılması karmaşanın ne boyutlarda olduğunu göstermektedir. Böyle bir önermeyi gayet karmaşık hale getiren olumsuz bir durumun özneye sıfat olarak eklenmesi ve koşulan şartla çelişen bir hükme konu

⁶⁶ En'am 6/148

⁶⁷ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Beyrut, 1990, II,236

yapılmasıdır. Bu durumda yapılması gereken şartlı önermenin düzgün hale getirilmesidir.

Mutezile alimlerinden Ebu'l-Huzeyl'e ait bir görüşü Eş'ari, şartlı kıyasa örnek olacak şekilde şöyle aktarmaktadır. Ebu'l-Huzel, "Allah Teala mahlukatı bir neden (illet) sebebiyle yarattı, neden yaratmadır, yaratma irade ve sözdür." dedi. Allah mahlukatı onların menfaati için yarattı. **Eğer bu menfaat olmasaydı, onları yaratmasıyla bir şeref olmazdı.**⁶⁸ Çünkü kendisinden faydalanılmayan veya mahlukattan bir zararı ortadan kaldırmayan veya başkasının faydalanmadığı, başkasının zarar gördüğü şeyler abestir. Ebu'l-Huzeyl, bu görüşünde menfaat ile şeref arasında nedensel bir bağ kurmuştur. Yaratılan şeyden bir fayda elde ediliyorsa, yaratmada bir şeref vardır, menfaat yoksa bir şeref yoktur. Buna göre bitişik şartlı kıyas ayrık şartlı kıyasa dönüşmektedir. Söz konusu edilen menfaat, tek yönlü değildir. Bir nesneye faydası olan başkasına zararlı olabilir. Herhangi bir şey, bir yönden faydalı bir yönden de zararlı olabilmektedir. Buna göre fayda ile şeref arasında nedensel bir ilişki kurmak her zaman doğru netice vermemektedir.

Allah'ın kudreti de şartlı kıyaslarla polemik konusu yapılmıştır. Mutezilenin önde gelen alimlerine ait görüşlerde bunu görmek mümkündür. Allah, zulme güç yetirmekle vasıflanabilir mi? sorusu polemğin özünü oluşturmaktadır. Böyle bir iddiayı ileri sürenin zihninin arka planında şu ikilem yatmaktadır. Allah zulme güç yetirir denirse, O'nun zalim olduğu, güç yetirmez denirse O'nun aciz olduğu ileri sürülecektir. Her iki durumda da Allah'a ve O'nun uluhiyetine yakışmayan durum ile karşı karşıya kalınmaktadır. Allah'ın zulme gücünün yetip yetmeyeceği ile ilgili Eş'ari, Mutezile'ye ait yedi tane görüş sıralamaktadır. Zulüm ile çirkinlik (kubuh) arasında nedensel bir ilişki kuran şu örnek konumuz açısından önem arz etmektedir. Allah güç yetirdiği zulmu yaparsa durumu ne olur? Sorusuna Ebu'l-Huzeyl, şu cevabı vermektedir. Allah'ın bunu yapması muhaldir. Çünkü bu eksikliklerdir. Allah

⁶⁸ Eş'ari, age, I, 318

hakkında da eksiklik caiz değildir. Ebu Musa Murdar ise, Allah hakkında bu cümlelerin kullanılması çirkindir, herhangi bir insan için bile böyle bir şeyi kullanmak çirkin olduğuna göre Allah hakkında nasıl kullanılabilir, cevabını vermektedir. Bu nedenle o şöyle söylemeyi uygun görmedi. **Allah zulmetseydi bu O'nun hakkında çirkin olurdu, muhal olduğundan değil.**⁶⁹ Bu örnekler mukaddem ile tali arasında nedensel ilişki kurmanın çoğu zaman doğru netice vermediğini göstermektedir. Bunun yanında mukaddem ile tali arasındaki ilişkilerin farklı düşüncelere yol açtığı da görülmektedir. Her düşüncenin de mantığın kurallarına sığmadığı görülmektedir.

Gazali, alemin ebedi oluşu ile ilgili filozofların görüşlerini çürütmeye çalışırken şartlı kıyaslarla ileri sürdükleri delillerini yine aynı yöntemle cevaplamaktadır. Galinusun ileri sürdüğü delil şöyledir. **Eğer güneş yok olabilseydi uzun müddet içinde parlaklığını yitirme durumu meydana gelirdi.** Önermede yok olma ile parlaklığını yitirme arasında nedensel bir ilişki aranmıştır. Tâlîyi onaylamamak suretiyle yani *“güneş parlaklığını yitirmemiştir, öyle ise güneş ebedi olarak yok olmayacaktır”* sonucunu çıkarmıştır. Galinus bu iddiasını ayrıca gözlemle desteklemeye çalışmıştır. Güneşin miktarı ile ilgili gözlemlerin binlerce yıldan beri yalnızca bu kadar olduğunu göstermektedir. Güneşin bu kadar uzun bir zaman içinde parlaklığını yitirmemesi, güneşin yok olmadığına delalet eder. Gazali itirazında Galinusun şartlı kıyasını yeniden düzenlemek suretiyle şöyle oluşturmaktadır. Eğer güneş yok oluyorsa her halde kendisinde ışığını yitirme durumunun meydana gelmesi zorunludur. Gazali mukaddemi onaylamak suretiyle taliyi de zorunlu olarak onaylamaktadır. Güneş (gözlemle fark edemeyeceğimiz şekilde) yok olduğundan ışığı da sönmektedir, hükmüne ulaşmaktadır. Halbuki Galinus, bitişik şartlı kıyastaki taliyi (artbileşen= ışığını yitirme durumu) onaylanmamaktadır. Gazali bu kıyasın filozoflara göre bitişik şartlı kıyas olduğunu belirtmekte ve böyle bir neticenin elde edilmesinin yanlış olduğunu eksik girişimlik ile açıklamaktadır.

⁶⁹ Eş'ari, age, I, 275

Gazali'ye göre bu kıyas, güneşin yok olmasının muhal olduğu neticesini zorunlu olarak gerektirmez. Zira "güneş yok oluyorsa" şeklindeki mukaddeme (önbileşen) "ışığını yitirme yoluyla eğer güneş yok oluyorsa" şeklinde bir ekleme yapılması gerekmektedir. Bu durumda kıyasın ilk cümlesi şöyle olacaktır. Eğer güneş ışığını yitirme yoluyla yok oluyorsa uzun bir müddet içinde yok olması zorunludur. Gazali'ye göre Galinus, güneşin ışığını yitirme yoluyla yok olma yolundan başka bir yol ile yok olamayacağını ispatlamalıdır ki mukaddem, taliyi zorunlu olarak gerektirsin. Gazali ise bir şeyin ışığını yitirme yolundan başka bir yol ile yok olamayacağını kabul etmemektedir. Zira ışığını yitirme yok olma çeşitlerinden yalnızca birisidir. Bitişik şartlı kıyasta eksik girişimlilik doğru bir netice vermediğinden Galinus'un elde ettiği netice geçersizdir. Günümüzün gözlemleri de güneş sürekli olarak kütesinden kaybettiğini ispatlamaktadır.

Gazali kıyasın geçersiz oluşu yanında göz ile gözlem yapmak suretiyle güneşteki bu kütle kaybı suretiyle yok oluşun fark edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu nedenle bu konuda gözleme dayanılması da doğru değildir. Çünkü gözetlemeler güneşin miktarını ancak yaklaşık olarak bildirebilirler. Güneşin dünyamızdan büyüklüğünün yüz yetmiş kat olduğu söylenmektedir. Güneşten bir dağ eksilse bizim gözlemimiz bu eksikliği farkedemez. Belki de güneş solup sönmekte ve azalmaktadır, bu zamana kadar da bir dağ veya daha fazla bir miktar güneşten azalmıştır. Duyularımızla bunu anlamamız mümkün değildir.⁷⁰ Gazalinin bu ifadeleri günümüzün bilimsel verileri ve gözlemleri ile doğrulanmaktadır.

Filozoflar alemin yok olmasının muhal olduğunu ileri sürerken şartlı kıyasları kullanmak suretiyle şeyle derler. Alemin cevherleri yok olmaz. Çünkü bunları yok edecek bir sebep düşünülemez. Ayrıca filozoflara göre kadim irade, bu alemin yokluğunu irade edici değilken, sonradan irade edici **olursa** kendisinde **değişiklik meydana**

⁷⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut, 1927, s.82

gelmiş demektir.⁷¹ Filozofların bu iddiasına göre kadim iradenin alemin yokluğunu irade etmesini onayladığımız durumda irade sahibi olan Allah'ın zatında da değişimi onaylamış olmamız gerekecektir. Ancak onlara göre değişim Allah için söz konusu olamaz. Bu şartlı kıyasta filozoflar mukaddemi onaylamamak suretiyle Allah hakkında muhal olan değişimi de onaylamamış olmaktadır. Halbuki söz konusu edilen değişim, kudret sıfatı hakkında da geçerlidir. Filozofların ilkesine göre Allah alemini yaratınca da bu değişim geçerli olacaktır. Bu düşünceye paralel olarak Allah'tan değişimi kaldırmak için yaratıcı oluşunu da O'ndan kaldırmak gerekecektir ki bu O'nun hakkında birincisinden daha da uygun olmayan bir durumdur. Ayrıca değişim var edilende veya yok edilende meydana gelmektedir. Zira bir şey, ya yok iken var hale gelir veya var iken yok hale gelir. Böyle bir değişimin var edene intikal edeceğine dair elimizde kesin bir delilimiz de yoktur.

Gazali, alemdeki düzen ve intizama dikkat çekerek, iyimser bir bakış açısıyla ve Allah'ın bize lütfettiği şeylerin en güzel olarak göstermek maksadıyla "imkan sahasında var olandan daha iyisi (ebda') yoktur" şeklinde bir cümle kullanmasıyla birlikte bu cümle üzerine leh ve aleyhte eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu cümleye karşı ilk reddiye yazan ve daha mükemmeli vardır, iddiasında bulunan Bikâîdir. Bikâî'nin tezleri ve antitezleri büyük oranda şartlı kıyaslara dayanmaktadır. Şartlı kıyasların farklı yorumlara nasıl kaynaklık ettiğini görmek açısından birkaç örnek üzerinde duracağız.

Gazali'nin ortaya attığı "*İmkan sahasında var olandan daha mükemmel ve daha güzeli yoktur.*" iddiaya Bikâî şu karşılığı vermektedir. **Eğer** ondan daha mükemmeli ve **daha güzeli olsaydı** (Allah onu yapmasaydı) cömertlik değil **cimrilik** etmiş olurdu, kudretle çelişen **acizlik olurdu**. Bir başka ifadesinde "Eğer daha mükemmeli Allah'ın kudretinde bir yetenek olarak bekleyseydi ve yapmasaydı cömertlikle çelişen cimrilik ve adaletle çelişen zulüm olurdu. Eğer yapmaya gücü yetmeseydi (de yapmasaydı) ilahlıkla

⁷¹ Gazali, age, s.84

çelişen acizlik olurdu.” Diyerek itirazını sürdürmektedir. Gazali şartlı cümlede mukaddemin vuku bulduğunu yani “en güzel” meydana geldiğini bu nedenle de cimriliğin ve acizliğin Allah hakkında söz konusu olmadığı hükmüne ulaşmaktadır. Böyle bir düşünce mukaddem ve talinin onaylanmamasına dayanmaktadır. Daha güzeli olmadığından acizlik olmamıştır. Gazali insanların, hayatta memnun olmadıkları birçok durumların varlığından haberdar olsa gerektir ki, sözlerini şöyle sürdürmektedir. Dünyadaki her fakirlik ve zarar ve noksanlık, ahirette bir fazlalıktır; bir kişiye nispetle ahiretteki her eksiklik bir başkasına göre nimettir. Eğer gece olmasaydı gündüz bilinmezdi. Eğer Allah eksik olanı yaratmasaydı mükemmel bilinmezdi. Allah hayvanları yaratmasaydı, insanların şerefi ortaya çıkmazdı. Noksanlık ve mükemmelliğin göreceli olduğunu belirten Gazali, bütün bunların Allah’ın hikmetinin gereği olduğu tezini ileri sürmektedir. Ancak Gazali, imkan sahası hakkında konuşmasına rağmen mukaddem ile tali arasında zorunlu bir ilişki gördüğünden Bikâî’ye mükemmel bir yorum alanı açmıştır. Halbuki, verilen örneklerin çoğunda mukaddem ile tali arasında zorunlu ilişki değil de raslantısal (ittifaki) bir ilişki de kurulabilirdi. Ayrıca mukaddem ve talinin her zaman vuku bulma zorunluluğu da yoktur. Bunlarla ilgili örnekler önceden verilmiştir.

Bikâî, Gazalinin bu metodunu kullanarak aynı zamanda ayetlerden de deliller getirmek suretiyle alemde Allah’ın kudretinin yeteceği çok şeylerin olduğunu göstermeye çalışır. Ancak kullandığı ayetlerin hemen hepsi şartlı ifadelerdir. Bu ifadelerin birçoğu önceden zikredilmiştir. Bikâî, Gazali’nin ortaya attığı iddiayı şu şekle çevirmektedir. “İmkan dairesinde var olandan daha harikası vardır.” Bu önermesini şartlı cümlelerle örneklendirmektedir. Bunlardan birkaç tanesi şöyledir. Allah, bütün insanları Hz. Adem’in aklında **yaratsaydı**, bu dünya daha **harika olurdu**. Zira Adem, her şeyi çaba sarf etmeden bildi ve bütün eşyanın adını söyledi.⁷² Allah, bütün insanları **Yusuf’un güzelliğinde yaratsaydı** veya onları Buhârî’nin

⁷² Bakara 2/31

hafızası kadar **güçlü bir hafızayla donatsaydı** içinde bulunduğumuz durumdan **daha iyi olurdu.**⁷³ Bikai bütün bunları mümkün ve Allah'ın kudreti dahilinde görmektedir, bunun yanında bunları gerçekleştirmemesi O'nun cimri olduğu anlamına gelmez. Zira O, hikmetine göre değil iradesine göre eylemde bulunur.⁷⁴ Bikai'nin bu örnekleri mutezile'nin "aslah (en iyi) olan şeyi yapmak Allah'a zorunludur" şeklindeki teziyle çelişmektedir. Zira Bikâî'ye göre Allah, en iyisini yapmamışsa insanlar hakkında en iyiyi yerine getirmemiştir. Aynı çelişkili durum Gazali için de söz konusudur, zira ebda' ile aslaharasında sadece kelime farkı vardır, içerik aynıdır. Hem Gazali hem de Bikai, mensubu oldukları mezhebin dışına çıktıkları görülmektedir.

Bikâî, "Biz *dileseydik her nefse hidayetini verirdik.*"⁷⁵ ayetine atıfta bulunarak daha iyi olabilecekleri sıralamaktadır. "Eğer her ülkede, halka eşyanın hakikatini bildiren, tartışmalara son veren ve güçlükleri ortadan kaldıran bir **peygamber olsaydı** bu onları cehaletleri ve günahları içinde bırakmaktan **daha iyi olurdu.**"⁷⁶ Bu şartlı ifade ile ayet arasında bir irtibat yoktur. Zira ayette mukaddem vuku bulmamıştır yani Allah insanları iman etmeye zorlamadığından toptan iman etmemişlerdir. İnsanları kendi iradeleri ile baş başa bıraktığından kimi iman etmiş kimisi iman etmemiştir. Peygamber göndermekle insanların içine düştükleri cehalet ve günahlardan kurtulma arasında nedensel ve zorunlu bir ilişki yoktur. Peygamber gönderilmesi bütün insanların iman etmesini netice vermemektedir. Bu durumda en iyinin gerçekleşmesi sadece farazi olmuş olur. Bikai, yaşadığımız dünyanın fiziki ve sosyal şartlarını ideal noktaya taşıyarak şu örnekleri vermektedir. "Allah gerçekten bizim durumumuzu düzeltmek **isteseydi** bizim için burada hem de şimdi bir **yeryüzü cenneti yapabilirdi.** Yine o **daha iyisini isteseydi,** yeryüzünün bütün **dağlarını altından yapabilirdi.** Allah, şu anda

⁷³ Bikâî, *Kitabu Tehdimu'l-Erkan..* Süleymaniye, Laleli, 3661, vr:20a-20b

⁷⁴ Bikâî, age, vr: 20a

⁷⁵ Secde 32/13

⁷⁶ Bikâî, age, vr: 19a

Şam'a temiz serin havanın gelmesini engelleyen Kasiyan Dağı'nı başka bir bölgeye yerleştirebilir ya da en azından onu hoş bitkiler ve ağaçlarla bezeyebilir ve güzel kuşların barınağı yapabilir. ⁷⁷Bikai, gerçekleştirilmesi insana ait olan ve taibatta bir imkan olarak bulunan hususları da Allah'tan bekler duruma gelmiştir. Hâlbuki insanlar isteseler, kaprislerine yenilmeseler, iyi duygularını ve kendilerine bahşedilen yetenekleri **gerçekleştirseler** dünyayı cennet gibi **yapabilirler**.

Sonuç

Mezheplerin teşekkül ettiği ilk dönemler dedahil olmak üzere şartlı ifadelerle sıklıkla yer verilmiştir. Hariciler, Cehm b. Safvan, İmam Eş'ari şartlı ifadeleri kullanmışlardır. Ancak mantık ilmi bu dönemlerde henüz teşekkül etmemiştir. Bu nedenle ilk dönemde şartlı ifadeler düzensiz bir şekilde kullanılmıştır. Bu metodun iyi bir netice vermediğini gördüğündendir ki Eş'ari, Luma' isimli eserinde çok yoğun olarak kullandığı şartlı ifadeleri İbane isimli eserinde çok nadir kullanmıştır.

Şartlı ifadelerden oluşan ayetler kalam ilminin konularını ispatlamak için kullanılırken, mukaddem ile tâlînin vuku bulup bulmadığı göz önüne alınmamıştır. Bu durum büyük ölçüde görüş ayrılığının nedeni olmuştur. Mantık ilminin, fıkıhın istinbat metodundan sonradan teşekkül etmesi ayrıca Gazali ile birlikte kalam ilminde kullanılmaya başlanması, büyük bir zaman diliminin geçtiğini göstermektedir. Bu süre içerisinde kelamın konuları ispatlanmış buna paralel olarak da mezhepler teşekkül etmiştir. Konular ispat edilirken doğru düşünme ve doğru sonuca ulaşmaya yarayacak metotlar geç teşekkül etmiştir. Bu durum büyük ölçüde mezhepler arasında ihtilafın kaynağını oluşturmuştur.

Ayetlerdeki şartlı kıyasın mukaddem ile talisi arasındaki ilişki ve ikisinin veya birisinin dış dünyada gerçekleşmiş olduğu veya

⁷⁷ Bikâî, age, vr: 22a

gerçekleşmemiş olduğu dikkate alınmadan delil olarak kullanılmış bu da yanlışlığa neden olmuştur. İrade, Allah'ın bilgisi, ecel, nesh ve peygamberin durumu gibi hususlarda bu durumu görmek mümkündür. İnsanın iradesine vurgu yapılan ayetler, tam aksine Allah'ın iradesine vurgu yapan ayetler olarak anlaşılmıştır. Şartlı kıyasları bir ispatlama yöntemi olarak ilk önce Cebriye kullanmış, ancak onların karşısında olanlar aynı yöntemi kullandıklarından dolayı söz konusu ettiğimiz şartlı ayetleri Cebriyeden farklı anlayamamışlardır.

Kelam ilminin felsefenin konuları ve kullandığı metotla iç içe girdiği dönemlerde de şartlı kıyasların çok yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir, ancak bu ifadeler, düşünce örgüsü içerisine sindirildiğinden fark etmek oldukça zordur.

Şartlı kıyasların mukaddem ve talisi arasındaki ilişkinin dört farklı ihtimali olması insan aklı için mükemmel bir yorum alanı sağlamıştır. Günümüz mantık eserleri önermelerin olumlu veya olumsuzunu (mucibe/salibe) esas alıp kelimelerin olumlu veya olumsuz anlamlarını dikkate almadığından şartlı kıyaslarda mukaddem ile tali arasındaki ilişkiyi tespit etmede yanlışlığa neden olmuştur.

Kaynakça

Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İst. 1993

Bikâî, *Kitabu Tehdimu'l-Erkan.. Süleymaniye, Laleli, 3661, vr:20a-20b*

Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Beyrut, 2009

Eş'ari, *Kitabu'l-Luma'*, 1987

Eş'ari, *Luma*, Beyrut, 2000

Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Beyrut, 1990, I-II

Gazali, *Mustasfa (Tecüme: Yunus Apaydın)* Kayseri, I-II

Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut, 1927

Gazzali, *el-Kıstası'l-Müstakîm (Mecmuatu Resaili li İmami'l-Gazzali İçinde)*, Beyrut, 1993, s.18-19; (Çeviren: Yaman Arıkan)

Gelenbevi, *Burhan*, İst. 1306

Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, İst. 1980, I-II

İbn Kesir *Tefsuru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I,217

İbnu'l- Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl fi Mesâili'l-Kadâve'l-Kader*, 1988

İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, Ank. 2004

İsmail Gelenbevî, *Ve Lev Alime.....Süleymaniye*, Giresun,1060, vr.83b-86a

Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları),Ankara, 2007, I-V

Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Tercüme: Tercüme Kurulu), İst, 1991, IV

Mustafa Sait el-Haz, *el-Akidetü'l-İslamiyye*, Beyrut, 1996

Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut, 1998, I-V

Taha Alp, *Mantık İsağociTercümesi*,İst. 2010

Zemahşerî, *Keşşaf*, Beyrut,1997, III

EMEVİLER DÖNEMİNDE ARAP-ERMENİ İLİŞKİLERİ

Oktay BOZAN*

Özet

Ermeniye bölgesine ilk Müslüman akınları Halife Hz. Ömer (634-644) dönemine rastlasa da Ermenistan'da hâkimiyetin tesis edilmesi Hz. Osman (644-656) döneminde olmuştur. Emevi devletinin kurucusu Muâviye b. Ebu Süfyan'ın halifeliği döneminde Ermeniye'de kalıcı barış tesis edilmiş ve bölge en müreffeh yıllarını yaşamıştır. Ancak VIII. yüzyılın başında Emevi idaresine karşı meydana gelen isyanlarda hem Emeviler ve hem de Ermeniler büyük kayıplar vermişlerdir. Ancak buna rağmen Ermeniye'ye saldırılarda bulunan Hazarlara karşı Ermeniler Araplarla ittifak kurarak Hazarlar'a karşı başarılar elde etmişlerdir. Emeviler, bölgedeki hâkimiyetlerini sürdürebilmek için Ermeni hanedanlar arasındaki ihtilaflardan da istifade ederek bölgedeki varlığını yıkılana kadar sürdürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Emevi, Ermeniye, Muhammed b. Mervân, Abdülmelik b. Mervân, Velid b. Abdülmelik.

The Arap-Armenian Relations in Umayyad Period

Abstract

Although first Muslim incursions to Armenian Region coincides with Umar period (634-644), the realization of the dominance in Armenia

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

occurred in Uthman bin Affan period (644–656). In the time of Muawiyah İbn Abi sufyan – the founder of Umayyad Dynasty- permanent peace was achieved and the region lived in prosperity. On the other hand, in the begining of VIII. century, in the rebellions againsts to Arabian rein, both Umayyads and Armenians had great losses. However, Armenians who formed an alliance with Arabs againsts Hazars attacking to the Armenian Region, obtained great success on Hazars. In order to maintain their dominance in the region, the Umayyad lasted their existence until their topple by taking advantage of the rivalries between Armenian dynasties.

Key Words: The Umayyad, Armenia, Mohammad b. Marwan, Abd al-Malik b. Marwan, Walid b. Abd al-Malik.

Giriş

İlkçağlardan beri başka milletlere mahkûm olmaktan kurtulamayan Ermeniler, Ortaçağda da Bizans ve Sâsânî tahakkümünde kalarak esaret hayatı yaşadılar, sürgünlere gönderildiler; her türlü baskı ve ağır vergi külfetine maruz bırakıldılar. Özellikle de aynı dinin mensubu Rumlar tarafından işkencelere ve katliamlara uğratıldılar.¹

Müslümanların, Ermenilerle ilk karşılaşmaları, Hz. Ömer döneminde Irak'ta cereyan eden Kadisiyye savaşında (634-635) meydana geldi. Bu savaşta Muşel Mamikonien komutasında üç bin kişilik bir kuvvetle Sâsânî ordusuna katılan Ermeniler, İslâm ordusuna karşı savaşmış ve başkomutan Rustem'le birlikte yenilgiye uğramışlardı². Ermeniler'in yaşadığı Ermeniye³ (İrminiyye) bölgesine

*Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, oktaybozan210@hotmail.com

¹ Urfalı Mateos, *Vekayi-Nâme*, çev. Hrant D. Andreasyan, TTK, Ankara 2000, s. 111.

² Sebeos, *Armenian History*, Translate: Robert Bedrosian, Sources of the Armenian, New York 1985, s. 51; V. Minorsky, *A History of Sharvan And Darband*, Cabridge 1958, s. 18.

³ Bazı kaynaklarda Armenia/Ermeniye adının İran dilinde “*yukarı ülke*” anlamına geldiği belirtilir. Ermeni adı en eski tarihsel belge olarak *Heredot Tarihi* ve *Darius*

Müslümanların ilk akınları Halife Hz. Ömer dönemine rastlar⁴. Hz. Ömer döneminde İran topraklarının süratle fethinin aksine, Ermeniyе'nin boyunduruk altına alınması Arapların yarım yüzyılını almıştır. Ermenistan'ın dağları, merkezi olmayan, parçalı hiyerarşisi ve yönetimi uzun soluklu direniş odaklarını mümkün kılmıştır.

İslam tarihçileri Ermeniyе'yi dört bölgeye ayırmaktadır. Buna göre; es-Sisecan, Arrân, Tiflis, Berze'a, Beylekân, Kabele, Şervân şehirleri birinci Ermeniyе; Cürzân, Sugdebîl, Bâb-ı Firûz-u Kubâd, Lekz ikinci Ermeniyе; el-Busfurracân, Debîl (Dvin), Sirâc-ı Tayr, Begravend, Neşevayh, üçüncü Ermeniyе; Şimşat, Kâlîkalâ, Hılât, Ercîş, Bâcüneys ise dördüncü Ermeniyе'dir⁵.

Bölgeye Müslüman akınlarının başladığı yıllarda Cürzân ve Arrân bölgesi Hazarların; diğer yerler ise Bizans'ın idaresi altındaydı⁶. Hz. Ömer döneminde Suriye'nin fethi ve İran ordularının bozguna uğraması üzerine İslâm orduları, Ermenistan üzerine sık sık akınlar yapmaya ve burayı da ele geçirmek için Bizans ile çarpışmaya başladılar. Bu dönemde el-Cezîre⁷ bölgesinde fetih hareketlerinde bulunan Habîb b. Mesleme el-Fihri, Halife tarafından Ermeniyе'ye

Yazıtları'nda geçmektedir. Ercan, Yavuz "Ermeniler ve Ermeni Sorunu", Yeni Türkiye (Ermeni Sorunu Özel Sayısı 1), XXVII, Ankara 2001, s. 36.

⁴ Halife b. Hayyât, *Halife b. Hayyât Tarihi (777-854)*, trc.: Abdulhalık Bakır, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001, s. 94; George A. Bournoutain, *Ermeni Tarihi*, trc.: Ender Abadoğlu-Ohannes Kılıçdağı, Aras Yayınları, İstanbul 2011, s. 81; Anne Elizabeth Redgate, *The Armenians*, Blackwell Publishers, USA 1998, s. 185; T. W. Greenwood, *Armenian Neighbours (600-1045)*, s. 341; <http://www.st-andrews.ac.uk/history/>(erişim: 19.09.2013).

⁵ Belâzurî, Ebu'l Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892), *Fütûhu'l Büldân*, çev: Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 278; İbn Hurdazbih, Ebu'l Kasım Ubeydullah b. Abdillâh (ö.280/893), *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev: Murat Ağarı, Kitabevi, İstanbul 2008, s. 105-106.

⁶ Belâzurî, *Fütûh*, s. 278.

⁷ el-Cezîre: Dicle nehrinin doğusunda kalan Meyyâfarikin (Silvan), Erzen, Siirt, Diyarbakır, Mardin, Cizre, Tûr Abdîn ile Zap Havzası ve Fırat'ın batısındaki Adıyaman bölgesini içine almaktadır. el-Cezîre, Anadolu, Irak ve Suriye bölgelerini birbirine bağlaması itibarıyla büyük bir tarihi ve stratejik öneme sahiptir. Ramazan Şeşen, "Cezîre", DİA, İstanbul 1993, VII, 509

gönderildi⁸. Bu sırada Bizans İmparatoru Herakleios (610-641) tarafından Ermenistan prensi (işkhan) ilan edilen ve Riştunik hanedanından olan Teodors Riştuni bulunmaktaydı⁹. Riştuni, Arap akınları karşısında Bizans Generali Pricopious’dan yardım istedi¹⁰. Ancak buna rağmen 640’da başlayan ilk akınlarda İran Ermenilerinin başkenti konumunda olan Dvin¹¹ zapt edildi¹². Ermeni tarihçi Ghewond, bu akınlarda Arap askerlerinin, “*kanatlı yılanlar gibi hareket ettiğini*” ifade etmekle beraber, Dvin’in kuşatılmasında Ermenilerin büyük acılar yaşadıklarını dile getirmektedir¹³.

Bizans-Ermeni kuvvetleri, 644’de büyük bir Arap ordusu tarafından püskürtüldü. Bizanslılar bu yenilgiden Ermenistan prensi Rişduni’yi sorumlu tutarak yerine başka birini getirmeye teşebbüs ettiler. Bunun yanı sıra Arapların İran ve Ermenistan seferlerini fırsat bilen Bizans İmparatoru, Kalkedon Konsili’nin kararlarını Ermeni Kilisesi’ne dayatmaya çalıştı¹⁴.

⁸ Ghewond, *Ghewond’s History*, Translated: Robert Bedrosian, Sources of Armenian Tradition, Long Branch, N.J, 2006, p. 9; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, terc: İsmail Yiğit&Sadrettin Gümüş, Kayihan Yayınları, İstanbul 1987, I, 286; M. Streck, “*Ermeniye*”, İA, İstanbul 1948, III, 317; J. W. Fock, “*Habib b. Maslama*” The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Vol. III, Leiden 1971, s. 12; H. Lammans, “*Habib*”, İA, İstanbul 1967, V, s. 9; Asri Çubukçu, “*Habib b. Mesleme*”, DİA, İstanbul 2010, XIV, 372-373; Mükrimin Halil Yinanç, “*Diyarbakir*”, İA, İstanbul 1963, III, 600.

⁹ Ghewond, *History*, s.9.

¹⁰ Ghewond, *History*, s.9.

¹¹ Dvin: Bu gün Erivan’ın güneyinde Artaxata (Artaşat) harabelerinin bulunduğu bir köydür. Araplar tarafından “Debil” adı verilen bu şehre Ermeniler “Dvin” demişlerdir. Şehir Ermeniyе’nin İran’da bulunan kısmına merkez olmak üzere Sasaniler’den II. Hüsrev (Keyhüsrev) tarafından inşa edilmiştir. Ermenistan’ın İran’a yakın kısmında bulunan bölge, zamanla Sasani idari merkezi haline geldi. Dvin, Halifeler devri süresince Müslüman Ermenistan’ın merkezi olarak kaldı. Bkz. M. Streck, “*Dvin*”, İA, İstanbul 1988, III, 682-683.

¹² Sebeos, *Armenian History*, s. 52; Ghewond, *History*, s. 9; Movses Dasxuransi, *The History of the Caucasian Albanians*, translate: C.L. F. Dowsett, London 1961, s. 207; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, trc: Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1999, s. 103; İzzet Çıvgın, *Ortaçağ Tarihi*, Maya Akademi, Ankara 2008, s. 453.

¹³ Ghewond, *History*, s. 9-10.

¹⁴ Bournoutain, *age*, s. 82.

1. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Suriye Valiliği Dönemi

Ermeniye bölgesine her ne kadar Hz. Ömer döneminde akımlar başlamışsa da asıl büyük fetih girişimi, Arap tarih ve coğrafyacılarnın verdikleri malumata göre Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde (645/646) meydana gelmiştir. Hz. Osman halife olunca, Suriye valisi Muaviye, Habîb b. Mesleme el Fihri'yi bölgenin fethi için görevlendirdi. Şam fetihleri ve Rum savaşlarında önemli başarılar elde etmiş olan Habîb b. Mesleme¹⁵, Kalikala'yı (Erzurum) feth etmiş ve bölge halkı ile barış imzalamıştır. Suriye valisi Muaviye tarafından bölgenin fethi için gönderilen iki bin askeri buraya yerleştirmiştir. Onlara ikta vermiş ve paralı muhafızlar olarak onları görevlendirmiştir¹⁶.

Habîb, Kâlikalâ'nın fethinden sonra Mirbâla'ya indi. Hılât (Ahlat) patriği ona İyâd b. Ğanm'in mektubunu getirdi. İyâd, onun canı, malı ve ülkesi için ödeyeceği vergi karşılığında eman vermişti. Habîb de bu emanı uyguladı. Daha sonra el-Herek ve Deştü'l Verek arasında bir yere indi. Ahlat patriği ödeyeceği vergiyi ona getirdi; ayrıca ona hediye vermek istediysede Habîb bunu kabul etmedi¹⁷.

Habib b. Mesleme, fetihlerine devam ederek Dvin'e kadar geldi¹⁸ ve buranın halkına bir de emannâme verdi. Buna göre; Dvin halkının canlarına, mallarına, mabetlerine, şehirlerine, şehir surlarına dokunulmayacak, cizye ve haraçlarını ödemeye devam ettikleri müddetçe de emânnâmedeki taahhütler yerine getirilecekti¹⁹. Böylece

¹⁵ Belâzurî, *Fütûh*, s. 282; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Yâ'kûb el-Abbâsî (ö. 284/897), *Târihü'l-Yakubî, Dâru's Sadr*, Beyrut 1960, II, 168; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, I, 330; Streck, "Ermeniye", III, 318.

¹⁶ Belâzurî, *Fütûh*, s. 283.

¹⁷ Belâzurî, *Fütûh*, s. 286.

¹⁸ Ghewond, *History*, s. 10; Gregory Abû'l Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l Farac Tarihi*, trc: Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara 1987, I, 180; İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer (ö.774/1372) *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, VII, 260; Ostrogorsky, *age*, s. 108; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Red. Hakkı Dursun Yıldız, Esra Yayınları, Ankara 1994, II, 199.

¹⁹ Belâzurî, *Fütûh* s. 287; Taberî, Ebû Câfer Muhammed, *Târihu'l-Ümmem ve 'l-Mülûk*, Beyrut 1987, V, 24; Streck, "Ermeniye", III, 318; Bournoutain, *age*, s. 83.

Ermeniye'nin Müslümanlar tarafından fethiyle, Ermeni toplumu için yeni bir dönem başlamış oldu. Bu dönem bölgede yaşayan diğer halklar gibi Ermeniler'in de refah yılları olmuştur. Bu emanname gereğince Ermeni halkına ve idarecilerine, daha önce Bizans veyahut Sasaniler'den görmedikleri imtiyazlar tanındı²⁰.

Bu arada Ermeniye İslam idaresi altına girdikten sonra Dvin merkez olarak seçildi. Dvin'de oturan ve esas görevi iç ve dış düşmanlara karşı ülke güvenliğini sağlamak olan eyalet valisi (vosdigan) halife tarafından atanırdı. Bu amacını gerçekleştirmek üzere emri altında belirli bir askerî güç bulunduran vali ayrıca vergilerin vaktinde ödenmesinden de sorumluydu. Valiler yönettikleri halkın iç işlerine karışmamaktaydı. Dâhilî idare birkaç yerli Ermeni beyi tarafından yönetilmekteydi²¹.

Bu dönemde Ermeniye bölgesine akınlarda bulunan ve bir birtakım şehirleri idaresi altına alan ordular genellikle Şam'dan gönderilmekle birlikte Kûfe vilayetinden de orduların bölgeye sevk edildiği görülmektedir. Nitekim bu dönemde Kûfe valisi olan Velid b. Ukbe isyan eden Ermeniye ve Azerbaycan halkları üzerine bir ordu göndermiş ve onları itaat altına almıştır²². Hz. Osman döneminde Habîb b. Mesleme'den sonra Ermeniye ve Azerbaycan valiliğine önce Muğire b. Şu'be daha sonra Kasım b. Reb'î atandı²³.

Muaviye'nin Suriye valiliği döneminde Ermeniler'in, Arap hâkimiyetini tanınması ve onlara vergi vermeyi kabul etmesine üzülen Bizans imparatoru II. Konstans (641-668), Ermenistan valisi Theodoros Riştuni'nin yerine önce Varaztirots Bagratuni'yi (645-646) daha sonra Sempad'ı (646-653) tayin etti. Ancak Ermeni prensi Sempad da ikinci bir Arap istilasına düşmemek için Araplara vergi

²⁰ Ali İpek, "Abbasiler Dönemi Ermeni İsyanları" (750-886), <http://www.journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/tarih/article/view/16741/15928> (erişim: 04.08.2013).

²¹ Streck, "Ermeniye", III, 323; Bournoutian, *age*, s. 85.

²² Ghewond, *History*, s. 10; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 245; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, I, 331

²³ Belâzurî, *Fütûh*, s. 293.

vermeyi ve İmparator yerine İslâm idaresini tanımayı uygun buldu. Bundan da müteessir olan II. Konstans, kendisine evvelce sadakat yemini etmiş olan Ermenileri itaate mecbur etmek için Ermenistan'a geldi. Bütün Ermenistan'ı yıkmaya karar verdi. Fakat ruhani reisi III. Nerses kendisini yatıştırdı²⁴.

Ermenilerin geleneksel başkenti olan Dvin'in Müslümanların elinde olması Bizans'ı rahatsız etmekteydi. Çünkü Ermeniye, Bizans İmparatorluğu topraklarına doğudan gelebilecek saldırılara karşı bir kale görevini ifa ediyordu. Buranın elden çıkması, İmparatorluk toprakları bakımından tehlike arz ediyordu. Esasen Ermeniye hilâfet için de aynı önemi hâizdi. Buranın fethi, özellikle el-Cezîre bölgesi için bir istinat kalesi olarak güvenliğini sağlayacak, Müslümanların Anadolu'yu ele geçirmelerine de zemin hazırlamış olacaktı. Ermeniye ve Ermenilerden vaz geçmeyen Bizans İmparatoru II. Konstans, Müslümanlarla savaşmak üzere bir askerî birliği bu bölgeye sevketti. Ermenistan valiliğini Sempad'a kaptıran ve Ermenistan'ın sadece bir kısmına sahip olan Theodoros Rştuni bu sırada Bizans ittifakında bulunuyordu. Bizans ve Ermeni ordularının Müslümanlara karşı vermiş oldukları mücadeleler sonucu Ermeniye 647 yılında kısa bir süre de olsa Bizans hâkimiyetine girdi²⁵.

Bu gelişmeler üzerine İmparator, Theodoros Rştuni'yi tekrar Ermeni askerlerinin kumandanı olarak tanıdı. Bunun üzerine bölgede yeniden Bizans hâkimiyeti tesis edildi. İslâm ordularına karşı mukavemet edemeyeceklerine karar veren Rştuni'nin Müslümanlarla anlaşmaya varması (653), Bizanslıların işini zorlaştırdı²⁶. Nitekim bu süreçte Bizans ve Arap orduları arasında Fırat kıyısında meydana gelen bir savaşta, Theodoros Rştuni'nin oğlu Vart, savaşın nihayetini

²⁴ Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Belge Yayınları, İstanbul 1987, s. 71.

²⁵ Greenwood, *age*, s. 341; Ali İpek, "Dvin'de İslâm Hâkimiyeti Ve Müslüman-Ermeni Münasebetleri" http://turkleronline.net/turkler/makaleler/dvinde_musulman_ermenii_iliskileri.htm, (erişim: 25.07.2013).

²⁶ M. V. Levchenko, *Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans İmparatorluğu*, çev: Maide Selen, Özne Yayınları, İstanbul 1999, s. 114.

belirleyecek bir anda Bizanslıların geriye çekilebilecekleri dubalı köprüyü kesti ve böylece Arapların onları nehre dökmesini sağladı (654). Bu gelişmeler üzerine Muaviye ile Rıştuni arasında yapılan anlaşmaya göre, yöredeki yerli Ermeni prenslikleri kapsayan otonom bir yönetim tarzı öngörülüyordu²⁷.

Muaviye ile anlaşmak Ermenilerin lehineydi. Ermeniyeye bir süre vergilerden muaf tutulacaktı. Araplar ise muhafazasını kabullendikleri Ermeni süvarilerinden savaş zamanında yardım alabileceklerdi. Ermeniyeye'de hiçbir Arap vali görev almayacak, Bizans'ın olası saldırıları karşısında Arap birlikleri Ermeniyeye'yi koruyacaktı. Ermeniler cizye vergisi ödeyecekti. Ermenilerin din özgürlükleri teminat altına alınacaktı. Böylece Rışduni, Bizans'ın Hristiyan İmparatorluğundan elde etmeyi başaramadığı bazı hakları Müslüman hükümdardan almış oldu²⁸.

Müslümanların Ermeniler'e tanıdığı cazip haklar, onların İslâm hâkimiyetini kabule ve Bizans hâkimiyetini reddetmelerine yeterli bir neden oldu. Bu nedendir ki Ermeniler ilk olarak İmparator II. Konstans'ın himaye teklifini reddetmiş, ikinci olarak da II. Justinianus'un hâkimiyetini kabul etme hususundaki tehditvâri isteğini geri çevirmişlerdir. Bizans İmparatorunun vaatlerine güvenmeyen Ermeniler, Sizin hâkimiyetinize kaç sefer boyun eğdik, ancak aşagılanmak ve hafife alınmaktan başka bir şeyle karşılaşmadık. Bizi şimdi anlaşmaya vardığımız Araplar'la kendi halimize bırakın. Çünkü onlar, bizi her türlü ihsanla ve haklarımıza riayetle donatıyorlar. Nitekim dönemin Ermeni tarihçisi Sebéos'a göre ilk fetihler sonrası bir müddet vergiden muaf tutulan Ermeniler, daha sonra haraç ve cizye miktarlarında da serbest bırakılmışlardı. Halbuki

²⁷ Ghewond, *History*, s. 11; René Grousset, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, çev.: Sosi Dolanoğlu, Aras Yayınları, İstanbul 2005, s. 293; Bournoutain, *age*, s. 82; Streck, "Ermeniyeye", III, 318.

²⁸ Sebeos, *Armenian History*, s. 66; Bournoutain, *age*, s. 83; Streck, "Ermeniyeye", III, 323.

Ermeniler daha önce Bizanslıların ağır vergi yükü altında zor günler geçirmişlerdi²⁹.

Bu durum Ermenistan açısından önemli siyasi değişiklikler anlamına geliyordu. Sasani İmparatorluğunu çöküşü ve Bizans'ın Fırat nehrinin batısına itilmesiyle birlikte, Ermeniler bin yıldır ilk defa kayda değer bir Doğu-Batı çatışması yaşamayacaktı. Dahası Büyük Ermenistan 387'den beri ilk kez birleşmiş; derebeyler, halkı bir bütün olarak kabul etmişlerdi. Öte yandan bu durum Pakraduni, Mamigonyan, Kınuni, Gamsaragan, Ardzıruni, Amaduni, Sunik ve Rışduni gibi soylu Ermeni ailelerinin, liderlik konumu kazanmak üzere aralarında mücadele edecekleri anlamına da gelmekteydi³⁰.

Theodoros Rştuni'nin Müslümanlarla anlaşması, Bizanslıları ve onların Ermeni destekçileri olan Mamigonyanları kızdırdı. Bizans İmparatoru II. Konstans 100.000 kişilik bir ordu ile Doğu Anadolu'ya geldi ve oradaki mahallî yöneticilerin bir kısmı onun tarafına geçti³¹. Ancak İmparatorun bu gelişi ve niyeti, Rştuni'yi Müslümanlara verdiği sözden vaz geçirmede, Araplara sadakatına mani olmadı. Ölüncüye kadar da bu bağlılıktan ayrılmayan Rştuni, tedbir olarak önce Van Gölünde bulunan Akdamar adasındaki merkezine çekildi ve Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan'dan yardım istedi. Rştuni, Müslümanlardan aldığı yedi bin kişilik bir askeri yardımla, üç bin kişilik Rum ordusunu Ermeniye'den çıkarmakla, İslâm hâkimiyetine olan sadakatını iyice ispatlamış oldu. İmparator Ermenilere, Bizans idaresi altına girmelerini teklif ettiğinde buna Ermeniler,

“Bizanslılara ne vakit tabi oldu isek en fena zamanlarımızda ancak manasız bir yardımdan başka bir şey görmedik. İtaatimiz birçok defalar hakaretlerle mükkâfatlandırıldı. Size sadakat yemini etmek, kendimizi yokluk

²⁹ Sebeos, *Armenian History*, s. 66.

³⁰ Bournoutain, *age*, s. 83.

³¹ Sebeos, *Armenian History*, s. 66; İpek, “Dvin’de İslâm Hâkimiyeti Ve Müslüman-Ermeni Münasebetleri” http://turkleronline.net/turkler/makaleler/dvinde_musluman_ermenii_liskileri.htm, (erişim: 25.07.2013).

ve yıkılmaya bırakmaktır. Bize hakkımızda himayelerini iyi kullanan bugünkü sahiplerimize bırakınız” diye cevap verdiler³².

Buna rağmen İmparator büyük bir sıkıntıya uğramadan bütün bölgeyi yeniden hâkimiyeti altına aldı. Komutanlarından Mavriyanus'u (Maurianus) 30.000 asker ile Ermenistan'da bırakarak İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Bu arada Muaviye'nin bölgeye sevk ettiği ordu ile beraber hareket eden Theodoros Rştuni bölgedeki Bizans varlığına son verdi. Rştuni'nin bu başarısından dolayı Müslümanlar tarafından Arran³³, Gürcistan ve Ermeniyeye idaresinin başına getirildi (654-655). Böylece bölgede İslâm hâkimiyetindeki idarî otorite sağlanmış oluyordu³⁴.

Bu anlaşma ile Ermeniyeye'de kurulan İslâm hâkimiyeti, güçlü bir duruma geldi. Ermeniler, Müslümanlarla mücadele etmenin artık kendilerine fayda getirmeyeceğine inanmışlardı. Çünkü Sâsânî İmparatorluğu tamamen çökmüş, Bizans da zayıflamaya yüz tutmuştu. Nitekim Bizans İmparatorunun, kaybedilen vilâyetleri geri almak için, giriştiği sefer, tamamen neticesiz kaldı. 655 yılında

³² Uras, *age*, s. 72; Abdurrahman Küçük, “Türklerin Anadolu’da Azınlıklara Dini Hoşgörüsü”, *Milli Bütünlüğümüzün Kaynakları, Asya’dan Anadolu’ya Taşınanlar*, Haz: Abdurrahman Küçük&Harun Güngör, Ankara 1997, s. 25; Erol Kürkçüoğlu, *Emeviler Zamanında Ermenistan Topraklarına Yönelik İslam Fetihleri ve Ermenistan’da Arap İdare Sisteminin Kurulması*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 50; Haziran 2013, s. 125, s. 125.

³³ Arrân; Kür ve Aras nehirleri arasında yer alan Arrân’ın kuzeyinde Şirvan ve Şeki, güneyinde Ermenistan ve Azerbaycan, güneydoğusunda ise Mugan vardır. Eski Yunan ve Romalılar devrinde Albania adı verilen bölge, Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Arrân (Errân) adını almıştır. İslam öncesi devirde Kafkas Albaniası’nın merkezini teşkil eden Arrân aslında bütün Doğu Mavera-yı Kafkasya’yı içine almaktadır. Araplar, Arrân’ı Hz. Osman zamanında (644-656) fethettiler. Wilhelm Barthold, “Azerbaycan ve Ermenistan”, çev: İsmail Aka, Tarih Araştırmaları Dergisi, 1970-1974, c. VIII-XII, Sayı: 14-23, Ankara 1975, s. 85; Abdülkerim Özeydin, “Arrân”, *DİA*, İstanbul 1991, III, s. 394; A. Zeki Velidi Togan, “Arrân”, *İA*, İstanbul 1944, I, s. 596.

³⁴ Sebeos, *Armenian History*, s. 66; İsrail Balcı, *İlk İslam Fetihleri, Savaş-Barış İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, s. 181; Bournoutain, *age*, s. 83; İpek, “Dvin’de İslâm Hâkimiyeti Ve Müslüman-Ermeni Münasebetleri” http://turkleronline.net/turkler/makaleler/dvinde_musulman_ermeni_ilişkileri.htm, (erişim: 25.07.2013).

Riştuni'den sonra Ermeniyeye valiliğine Mamigonyan hanedanından Hamazasp (655-661) atandı³⁵. Hz Ali döneminde Ermeniyeye vilayetine Eş'as b. Kays tayin edildi³⁶.

2. Muaviye b. Ebû Süfyan'ın Halifelik Dönemi

Her ne kadar Ermenistan bölgesinin büyük bir kısmı Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında alınmış ise de Müslüman orduların bu bölgedeki hâkimiyeti iç karışıklıklara paralel olarak zayıflamıştı³⁷. Muaviye b. Ebû Süfyan (661) idareyi tek elde topladıktan ve siyasi istikrarı sağladıktan sonra uzun süreden beri durmuş olan fetihleri yeniden başlattı³⁸. Bu bağlamda Abdullah b. Hâtim b. en-Nu'man el-Bâhillî'yi Ermeniyeye ve Azerbaycan vali olarak atadı³⁹. Yeni vali Ermeniyeye ahalisini yeniden Arap tabiiyetini tanımağa ve vergi vermeğe davet etti. Ermeni yöneticileri bu talebe muhalefet etmediler. Böylece Emeviler'in başından itibaren bölgedeki İslâm hâkimiyeti tesis edilmiş oldu⁴⁰.

Muaviye b. Ebû Süfyan, daha önce Ermenilerle varılan barış şartlarını geçerli saydı. Buna göre, Ermeniler yılda beş yüz dirhem gibi sembolik bir vergi ödeyeceklerdi. Muaviye, anlaşma gereği onlardan anlaşmanın güvencesi bağlamında rehine talebinde bulundu. Bu teklif üzerine Mamigonyan hanedanından Grigor ve Bagratuni hanedanından Simbad Şam'a gönderildi. Muaviye, Simbat Bagratuni ve Grigor Mamikonien'e hil'atler giydirerek, onları Şam'da ağırladı⁴¹.

³⁵ Streck, "Ermeniyeye", III, 318-319; Nesimi Yazıcı, *Türk İslam Devletleri Tarihi*, TDV, Ankara 2011, s. 95.

³⁶ Belâzurî, *Fütûh*, s. 293.

³⁷ Cahit Külekçi, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefa-yi Raşidin ve Emeviler Dönemi)*, DBY Yayınları, İstanbul 2012, s. 197.

³⁸ İsmail Yiğit, "Emeviler", DİA, İstanbul 1995, II, s. 87-88.

³⁹ Belâzurî, *Fütûh*, s. 293.

⁴⁰ Ghewond, *History*, s. 11; Streck, "Ermeniyeye", III, 318-319; Yazıcı, *age*, s. 95.

⁴¹ Ghewond, *History*, s. 11.

Muaviye döneminde, Emeviler, Büyük Ermenistan'ın büyük bölümünü, Gürcistan'ın doğusunu ve Ağvank'ı kapsayan "el-Ermeniye" eyaletini kurdular. Bölgenin başkenti olmayı sürdüren Dvin, Müslüman valinin yani vosdiganın yaşadığı yer haline geldi⁴².

Muaviye, Hamazasp Mamigonyan'ın kardeşi prens Krikor Mamigonyan'ı vali (işkhan) tayin etti ve onu çok sayıda ödülle onura etti. Krikor Mamigonyan (661-685) uzun yıllar boyunca Ermenistan'ı yönetti. Krikor Mamigonyan'ın vakanüvisleri ve çağdaş Ermeni tarihçileri bu dönemde Ermenistan'da önemli bayındırlık hizmetleri olduğunu ve Emevi idaresi altındaki Ermenilerin yaşamlarını sükûnet içerisinde geçirdiklerini ifade etmektedir. Nitekim Ghewond, o zamanlar için, "ülke derin bir huzurun tadını çıkarıyordu" der. Başarılı bir idareci olan Krikor Mamigonyan, Patrik III. Nerses ve ondan sonraki kişilerle uyum içerisinde bulundu⁴³.

Ermenistan kontrol altına alındıktan sonra, Gürcistan topraklarına Arap akınları devam etti. Nitekim Gürcü kaynaklarında, Samtze eyaletinden geçmiş olan bir Arap ordusunun Argveti kazasında II Arçil'e ve kardeşi Mir (663-668)'e yaşattığı hezimetten bahseder. Bu hezimetin akabinde iki Gürcü prens İmeretya'ya ve Abhazyaya sığınmışlar, Arap öncü birlikleri bu hudutlara kadar peşlerinden gelmişlerdir⁴⁴.

II. Konstans'ın ölümünden sonra Bizans tahtına oğlu IV. Konstantinus (668-685) geçti. Onun iktidarı döneminde Müslümanlarla Bizans imparatorluğu arasında yoğun savaşlar meydana geldi. 670 yılından sonra Lübnan'da bulunan Merdailerin (Maruniler) Bizans İmparatorluğu'nu desteklemesi ve gelişmelerin Emeviler aleyhine olması üzerine Muaviye, Bizans İmparatoru ile 30 yıllık bir barış anlaşması imzaladı. Bu anlaşmaya göre Kıbrıs, Ermeniye ve İberyaya toprakları her iki devletin idaresi altında kalacak

⁴² Ghewond, *History*, s. 11; Bournoutain, *age*, s. 85; Streck, "Ermeniye", III, 318-319; Yazıcı, *age*, s. 95.

⁴³ Ghewond, *History*, s. 11; Grousset, *age*, s. 293.

⁴⁴ Grousset, *age*, s. 294.

ve buralardan alınan vergiler paylaşılacaktı⁴⁵. Abdullah b. Hâtim'in ölümünden sonra oraya kardeşi Abdülaziz b. Hâtim b. en-Nu'man'ı vali tayin etti. Abdülaziz, Dvin şehrini onardı, burasını kale haline getirdi ve camisini genişletti. Ayrıca en-Neşev'â, Berze'a ve el-Beylekan şehirlerini onardı⁴⁶. Yezid b. Muaviye (680-683) halife olunca babasının uygulamasını devam ettirdi ve vergi oranlarına karışmadı⁴⁷.

Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Ermeniler, kiliseler ve surlar inşa ettiler. Ermenistan'da tarım gelişti, ticarî faaliyetler büyük artış gösterdi. Siyasi iktidar Arap egemenliği altındaki Mamigonyan ve Bakratuni aileleri arasında gidip gelirken öteki bölge hanedanlıkları (nakhararlar) atalarından kalan toprakları ellerinde tutmayı sürdürdüler. Bu dönem boyunca Müslümanlar, kimseye inancı yüzünden baskı yapmamıştır⁴⁸. Yezid b. Muaviye'nin ölümüyle meydana gelen otorite boşluğundan istifade eden Ermenistan halkı tekrar ayaklandı⁴⁹.

3. Abdülmelik b. Mervân dönemi

Yezid b. Muaviye döneminde başlayan ve Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) ilk on yıllık iktidarı boyunca baş gösteren iç karışıklıklardan istifade eden, Ermeniler, Gürcüler ve bir Kafkas halkı olan Ağvanlar bölgedeki Arap hâkimiyetini yıkmak için iç savaşları fırsat bilerek isyan ettiler ve otuz yıl boyunca ödedikleri vergiyi vermemeye başladılar⁵⁰. Abdülmelik b. Mervân, halife olduğunda Emevi devleti çok parçalı bir görünüm arz etmekteydi. Bu nedenle

⁴⁵ Levtschenko, *age*, s. 116; Çıvgın, *age*, s. 308.

⁴⁶ Belâzurî, *Fütûh*, s. 293.

⁴⁷ Ghewond, *History*, s. 11.

⁴⁸ M.İ. Artamonov, *Hazar Tarihi, Türkler, Yahudiler*, çev: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2004, s. 255-256; Leon Arpee, *A History of Armenian Christianity*, New York, 1946, s. 76; D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Hhazars*, Princeton University Press, 1954, s. 59-60.

⁴⁹ Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuat Köprülü, DİB Yayınları, Ankara 1963, 130-131.

⁵⁰ Ghewond, *History*, s. 12.

Abdülmelik, hilafeti boyunca devleti eski sınırlarına kavuşturmak ve Müslümanları bir çatı altında toplamak için mücadele etti. Sonunda bu hedefine ulaşınca fetih hareketlerini yeniden başlattı⁵¹.

Abdülmelik b. Mervân, Ermeniye ve Azerbaycan vilayetine önce Osman b. Velîd b. Ukbe'yi atadı⁵². Arap idaresine karşı başlayan Ermeni ayaklanması üç yıl sürdü. Bu arada Bizanslılar, Ermenistan'ın siyasi ve dini açıdan boyunduruk altına alınması için uyguladıkları baskıları yinelediler. Hazarlar da bu durumdan istifade ile Transkafkasya'yı istila ederek, Ermeni-Arap güçlerini bozguna uğrattılar. Emevilerin safında yer alan Grigor Mamigonyan'ın yanı sıra, Gürcü ve Ağvan prensi de bu savaşlarda Hazarlar tarafından öldürüldü⁵³.

Emevi devletinin iç meseleler nedeniyle ciddi sıkıntılar yaşadığı bir dönemde bu isyanların meydana gelmesi üzerine Araplar, Mamigonyanlara güvenmekten vazgeçip Bakratunileri desteklemeye başladılar. Halife Abdülmelik, Aşod Bakratuni'yi (686-690) Ermenistan valiliğine atadı. Aşod, Hazarlarla mücadele ederek onları Ermenistan'dan çıkardı, eğitim, imar ve güvenlik faaliyetlerine önem verdi⁵⁴.

Abdülmelik b. Mervân, 685 yılında Bizans ile zor şartlar altında bir anlaşma imzaladı⁵⁵. Abdülmelik, ilk Emevi halifesi Muaviye gibi Bizans İmparatorluğu'nu bu sulhu para ile satın almaya zorladı. Çünkü bu dönemde bir taraftan ülkenin her tarafı isyanlarla kaynarken⁵⁶, diğer taraftan da Bizanslılar Masîsa (Misis)'ya kadar ilerlemişlerdi. Abdülmelik, Bizans'a yılda 360 000 dinar, 360 köle ve 360 saf kan Arap atı vermeyi kabul ederken; buna mukabil Bizans'ın

⁵¹ Claude Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman oldular?*, çev: T. Andaç-N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, İstanbul 2011, s. 57.

⁵² Belâzurî, *Fütûh*, s. 293.

⁵³ Ghewond, *History*, s. 12; Grousset, *age*, s. 295; Bournoutain, *age*, s. 84.

⁵⁴ Ghewond, *History*, s. 12; Grousset, *age*, s. 295.

⁵⁵ Arpee, *age*, s. 76.

⁵⁶ Abdullah b. Zübeyr'in 683-692 yılları arasında Mekke merkezli halifeliği en önemle iç hadisedir.

taarruzlarını durdurmasını istiyordu⁵⁷. Ayrıca yapılan anlaşmaya göre, Arrân, Gürcistan ve Ermeniy'e'den alınan yıllık vergiler Emeviler ile Bizans İmparatorluğu arasında bölüşülmeye başlandı. Böylelikle Zakavkazya (Kafkas-Ötesi) her iki devletin nüfuz bölgesi haline geldi⁵⁸. Bizans ile Emeviler arasında yapılan bu anlaşmadan sonra cephenin bu kesiminde savaşların durmasına mukabil, Emevi aleyhtarı Irak ve el-Cezîre uçlarında Ermenilerin 686 yılından itibaren Bizans'ın yardımı ile Müslümanlar'a karşı savaşışklarına dair, geniş olmasa bile kaynaklarda bazı bilgilere rastlamaktayız⁵⁹.

Bizans İmparatoru II. Justinianos (685-695) Ermeniy'e'yi tamamen kontrol altına almak için Ermeniy'e'ye Strategos Leontios kumandasında bir ordu gönderdi, Leontios ülkeyi tekrar Bizans hâkimiyeti altına aldı. Ermeni vakanüvislere göre, Leontios'un bu seferi esnasında; Ermeni kasabaları yıkıldı, rehinelere alındı ve ödeme gücü olan aileler haraca bağlandı. Öte yandan Araplar ise, Bizansları püskürtmeye amacıyla güneydoğudan Ermeniy'e'ye girdiler. Bu sefer üzerine taraf değiştiren Aşod Arapların üzerine yürüdü ve onları yendi. Ama ordusu onların bıraktıkları ganimeti almak için durduğunda, geri dönen Araplarla girdiği çatışmada ağır şekilde yaralandı ve bir süre sonra öldü (690)⁶⁰.

Aşod'un ölümünden sonra II. Justinianos, Ermeniy'e'ye bir sefer daha düzenledi. Gürcistan ve Ağvan'a kadar ilerleyen İmparator, Konstantinopolis'e (İstanbul)'a dönmeden önce Ermeniy'e valisi olarak Şirag prensi Nerses Gamsaragan'ı (690-693) atadı. Nerses Gamsaragan'dan sonra Ermeniy'e valiliği büyük aileler arasında

⁵⁷ Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, I, 187.

⁵⁸ Dunlop, age, s.59-60; Şahin Uçar, *Arapların Anadolu Seferleri*, Domino Yayınları, İstanbul 2007; Kevork Aslan, *Armenia and the Armenians*, trans: Pierre Crabitesi, New York 1920, s. 61; Kürkçüoğlu, agm, s.124.

⁵⁹ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 373.

⁶⁰ Ghewond, *History*, s. 13; Grousset, age, s. 295.

bilinen denge siyasetine göre Varaztirots Bakratuni'nin oğlu II. Simpat Bakratuni (693-705)'ye geçti⁶¹.

73 (692-693) yılında Sivas yakınlarında cereyan eden bir savaşta Müslümanlar Bizans ordusunu ağır bir mağlubiyete uğrattı⁶². Bu savaş ile Müslümanların komutanı Osman b. Velid Bizanslıları Ermeniyeye bölgesinden çıkardı. Bu suretle Ermeniyeye'nin büyük kısmı tekrar Müslümanların hâkimiyeti altına girmiş oldu (693)⁶³. Ancak buna rağmen bu dönemde Ermenistan çok zor durumda bulunuyordu. Çünkü Bizanslar, Kafkaslar'dan Hazar Türklerini Arapların üzerine saldırtıyordu. Bunların çeteleri Muhammed b. Mervân'ı ağır bir şekilde bozguna uğrattılar. Sonra Ermeniyeye valisi Mesleme b. Abdülmelik tarafından Hazarlar püskürtüldü⁶⁴. Hazarlar karşısında Arapların yankı uyandıran bu başarısı üzerine, vaktiyle babasını öldüren Bizans'a karşı ailesinin intikamını almak isteyen Simpat Bakratuni, Araplarla işbirliği yaptı⁶⁵.

Bunun üzerine Bizans İmparatoru III. Tiberius Apsimeras (698-705), Simpat Bakratuni'yi yakalaması için Ermeniyeye bir ordu gönderdi. Erzurum yakınlarında Payik ovasında meydana gelen savaşta Ermeni askerlerin çoğu öldürüldü. Simpat, zor kurtulurken, Bizans ordusu ülkesine geri döndü⁶⁶. Böylece Bizanslılar ile Arapların Ermenistan üzerindeki amansız mücadelesi, nakhararların bölünmesi

⁶¹ Ghewond, *History*, s. 14; Grousset, *age*, s. 296.

⁶² Bu savaşta Müslümanların başarılı olmasında Bizans saflarında bulunan ve Bizans'ın kendilerine olan tutumundan dolayı Müslümanların tarafına geçen Slavların katkısından bahsedilir. Araplar kendi tarafına geçen Slavları Suriye bölgesine yerleştirmiş ve daha sonraki Bizans savaşlarında onlardan istifade etmiştir. Ostrogorsky, *age*, s. 123; Levchenko, *age*, s. 117.

⁶³ Ostrogorsky, *age*, s. 123; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, II, 375; Mahmut Şakir, *Hız Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev: Ferit Aydın, Kahraman Yayınları, İstanbul 1993, III, 275; Uçar, *age*, s. 144.

⁶⁴ Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, III, 418-424; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 536.

⁶⁵ Ghewond, *History*, s. 14; Grousset, *age*, s. 296.

⁶⁶ Ghewond, *History*, s. 14; Grousset, *age*, s. 297.

ve Hazarların akınlarıyla daha da vahim bir hal aldı. Kısa bir süre sonra Emevi idaresine karşı Ermeni isyanları yeniden baş gösterdi⁶⁷.

Muhammed b. Mervân⁶⁸ idaresindeki bir Arap ordusu Ermeniye'ye girdi ve Ermeniye'yi yeniden halifenin idaresi altına aldı. Ermeni tarihçiler, bu sefer sırasında korkunç hadiseler yaşandığını ve özellikle Mogk eyaletindeki Çermatzor nahiyesi ahalisinin katledildiğini belirtirler⁶⁹. Ermeni tarihçi Ghewond, ülke sakinlerinin bu sırada durumunu, "*oraya buraya dağılmış bir ucu yanık odunlar gibi, yaban domuzlarının ayakları altında çiğnediği ekin demetleri gibi*" tanımlamaktadır⁷⁰.

Suriye'ye dönen Muhammed b. Mervân yerine komutan vekili olarak Abdullah b. Hatim el-Bâhilî'yi bıraktı. Bu yıllarda Muhammed b. Mervân ve Abdullah b. Hatim, bölgede tam anlamıyla hâkimiyet tesis etmek amacıyla sık sık taraf değiştiren ve fırsat buldukça baş kaldıran Ermeni feodal aileleri ortadan kaldırmaya karar verdiler. Bu amaçla bazı Ermeni soylularını zincire vurdurdu ve içlerinden çoğunun malına mülküne el koydu. Hatta Ermeni Patrik III. Şahak'ı ve başkomutanı Simpat Bakratuni'yi tutuklattı ve onları bir süreliğine Şam sarayında zorunlu ikamete gönderdi⁷¹.

Bir süre Şam'da sürgün kalan Simpat Bakratuni özgürlüğüne kavuşur kavuşmaz, Ermeniye'ye geldi ve bir isyan çıkararak Araplardan intikam almaya çalıştı⁷². Simpat, Bizans İmparatorluğu'nun da yardımı ile Müslümanlar'ı Ermeniye'den

⁶⁷ Belâzurî, *Fütûh*, s. 294.

⁶⁸ Abdülmelik b. Mervân'ın kardeşi Muhammed b. Mervân b. Hakem, Cezîre, Ermeniye ve Azerbaycan valiliği yapmıştır. Bu dönemde Rumlar ve Ermenilere karşı başarılı mücadeleler vermiştir. Hatta bu yüzden kardeşi Abdülmelik'in ona haset ettiği rivayet edilmektedir. İslam tarihi kaynaklarında Muhammed b. Mervân'ın çok cesur ve kahraman birisi olduğu ifade edilir. İbnü'l Esîr, İzzüddîn Ebü'l Hasen Ali b. Ebû'l Kerem (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Târih*, trc. Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul 2008, V, 66.

⁶⁹ Grousset, *age*, s. 296.

⁷⁰ Ghewond, *History*, s. 15.

⁷¹ Grousset, *age*, s. 297.

⁷² Ghewond, *History*, s. 15; Belâzurî, *Fütûh*, s. 294.

çıkarmak istiyordu. Bu amaçla Bizans İmparatorluğu ile ittifak kurdu ve diğer derebeylerini de silahlanmaya çağırdı. Bu amaçla Ermenilere yardım için gönderilen Bizans kuvvetlerinin başında II. Justinionus'u tahttan indirecek olan Leontius bulunuyordu⁷³. Simpat'ın bu çağrısına sadece Bakratuni sülalesinden kendi akrabaları değil, Vaspuragan'daki birçok bey de cevap verdi. Bunlar Ağrı dağının kuzey yamacında Agori'de toplandılar. Bu sırada 8.000 kişilik Arap ordusu Nahcivan'da mevzilenmişti⁷⁴.

Simpat Bakratuni'nin kuvvetleri 2.000 kişi idi. Korkunç Ermeni karakışının hüküm sürdüğü bu sırada çöl şartlarına alışkın olan Arap askerleri soğuktan titriyordu. Buz tutmuş olan Aras'ı geçmeye çalışan askerlerin büyük bir kısmı kırılan buzdan dolayı hayatını kaybetti. Bunlardan sadece 300'ü kurtulabildi. Bunlar da çok zor vaziyette Sunik'e vardılar⁷⁵ (695).

Sunik vilayeti nakhararının hanımı Shushan bunların durumuna acıyarak onları Nahcivan yakınında bulunan Erinçağ (Elince)⁷⁶ kalesine yerleştirdi. Onları takip eden Simpat, Sunik nakhararının hanımından onların kendilerine teslim edilmelerini talep etti ancak Shushan ricalarına dayanamayarak, yüklü bir ganimetle geri döndü. Shushan, kendisine sığınan bu Müslümanları daha sonra Abdülmelik'e göndermiş, Halife Adülmelik de ona yaptıkları için teşekkür etmiş ve değerli hediyeler göndermiştir⁷⁷.

⁷³ Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, II, 375.

⁷⁴ Ghewond, *History*, s. 16; Grousset, *age*, s. 297.

⁷⁵ Ghewond, *History*, s. 16; Grousset, *age*, s. 298.

⁷⁶ Elince (Alınçağ): Ortaçağ Azerbaycanı'nın en görkemli kalelerinden biri Elince nehrinin kıyısındaki Elince Kalesi'dir. Kale şimdiki Hanağa kasabasının yakınında ulaşılması zor ve yüksek tepede kurulmuştur. Orta asırlarda muhteşem görünüşe sahip olan Elince kalesi, kompleksi, saray ve müdafaa binaları halk arasında "Şahtahtı" adıyla meşhur olduğu bilinmektedir. Elince Kalesi'nin tarihi Azerbaycan halkının özgürlüğünü elde etme uğrunda yaptığı mücadele tarihiyle ilgilidir. V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, Londra 1953, s. 93; M. Fuat Köprülü, "Alıncağ", İA, İstanbul 1944, I, s. 302; İdris Bostan, "Alıncağ", DİA, İstanbul 1989, s. 370.

⁷⁷ Ghewond, *History*, s. 16.

Simpat, kazandığı başarıları Bizans İmparatoru'na haber vermek amacıyla bir heyeti bir takım hediyelerle İstanbul'a gönderdi. İmparator, Simpat Bakratuni'ye minnettarlığını ona "Kuropolates"⁷⁸ ünvanını vererek gösterdi. Bu arada kısa bir süre sonra Vaspuragan'a (Van) kadar ilerlemiş olan bir başka Arap birliğini de bu sefer Rişdunik milisleri tarafından Kukank'da bozguna uğrattı. Ele geçirilenler idam edildi ve liderleri Van gölüne atıldı⁷⁹. Hovennes Gatoğigos'un tanıklığına göre, Vanant (Kars)'ta faaliyet gösteren başka bir Arap komutanı, Osman b. Velid b. Ukbe de Gamsaraganlar tarağından mağlup edildi⁸⁰.

Simpat'ın mücadele ettiği bölgede Müslüman askerlerin tamamına yakını kılıçtan geçirildi. 280 kişi hayatını kurtarmak için bir Ermeni kilisesine sığındı. Bazı kişiler kilisenin yakılmasını Simpat'tan talep ettiler, ancak Simpat, Allah'ın adının anıldığı bir yerin ateşe verilmesinin doğru olmayacağını söyleyerek bunu kabul etmedi. Fakat Simpat, bir asker ile anlaşarak onlara emân vereceğini söyleyerek onları dışarı çıkarttı ve anlaşılan asker dışındaki kişilerin tamamını öldürdü⁸¹.

Bu yaşanan felaketleri öğrenen Halife Abdülmelik, kardeşi Muhammed b. Mervân ve Osman b. Velid'den bütün güçleriyle Ermeniye'yi kontrol altına almalarını istedi⁸². Bu durum üzerine direnişin faydasız olduğunu anlayan Ermeni nakhararlar, Patrik III. Sahak'a başvurarak ondan yardım istediler. Ermeni nakhararlar Sahak yönetimindeki bir heyeti Arap ordusunu karşılamaya göndermeyi düşündüler. Amaçları Emevi ordusunun ilerleyişini durdurmak veya hiç değilse, Ermeni feodalitesinin boyun eğmesi

⁷⁸ Bizans İmparatorluğu'nda devletin kişilere verdiği en yüksek unvanlardan biri de "Kuropolates" unvanı idi. Ostrogorsky, *age*, s. 232.

⁷⁹ Ghewond, *History*, s. 16.

⁸⁰ Grousset, *age*, s. 298.

⁸¹ Ghewond, *History*, s. 16.

⁸² Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 357-358; Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, 1987, I, 188.

karşılığında Emevi ordusunun her türlü intikam eyleminden vaz geçmesini sağlamaktı⁸³.

Bu amaçla yola çıkan III. Sahak yaşlılık ve yolculuktan yorgun düşerek hedefine ulaşmadan yolda Harran'da öldü (703). Ölümünden sonra Muhammed b. Mervân, Harran'a vardı. Patrik'in son dileklerine uygun olarak, cesedini ona gösterdiler; Ermeni halkını esirgemesi için halifeye yalvardığı mektubu hala sağ elinde tutuyordu. Muhammed, arzuhalı ölünün elinden aldı, okudu ve bu son ricanın yerine getirileceğine dair büyük bir ciddiyetle teminat verdi. Sahak'ın ruhuna: *"Yazmış olduklarını okurken, senin bilgeliğini anladım. Sürüsünü gözeten yiğit bir çoban gibisin. Kılıcımı masumların kanına bulamamaya razı oluyorum. Benden istediğin her şeyi yapmayı taahhüt ediyorum"*. Bu sahneden sonra, Muhammed belli başlı Ermeni eyaletlerini ele geçirdi. Bu eyaletlerde nakhararlar, taahhütlerine uygun olarak, ona vergi ödediler. O da Vardanakert şehrinde Müslümanlara yapılanları görmezlikten gelerek sözünü tuttu ve hiçbir intikam eylemine kalkışmadı⁸⁴.

Bazı tarihçiler yaşanan bu olayları Muhammed b. Mervân yerine Osman b. Velid b. Ukbe'nin başından geçmiş gibi anlatır. *"Ukbe, nakhararlara bir mektup yazdı ve mektubu büyük bir saygıyla uğurladığı mübarek patriğin naaşıyla birlikte Ermenistan'a gönderdi. Ermenilerin yapmış olabilecekleri bütün hataları başışladı"*⁸⁵.

705 yılı itibarıyla Albanya ve Güney Kafkasya'yı Arap orduları ele geçirdi. Bu dönemde Gregoryan kilisesi ile Alban kilisesi arasında bir mezhep mücadelesi yaşanmış ve bu mücadelede Müslümanları Alban kilisesine karşı kıskırtan Gregoryan Katolikosu Yelia'nın önemli rolü olmuştur. Gregoryan Katolikosu, Halife Abdülmelik'ten bir takım Alban din merkezlerinin kendi otoritesine bağlanmasını talep etmiştir. Yelia, Halife Abdülmelik'e yazdığı mektupta, ülkesinin Halife'ye olan bağlılığını bildirdikten sonra, kendisiyle aynı dine

⁸³ Ghewond, *History*, s. 17; Grousset, *age*, s. 298; Uras, *age*, s. 72.

⁸⁴ Ghewond, *History*, s. 17; Grousset, *age*, s. 299; Uras, *age*, s. 72.

⁸⁵ Grousset, *age*, s. 299; Uras, *age*, s. 72.

bağlı olduğunu belirttiği, Alban Katolikosu'nun Bizans İmparatoru ile gizli bir anlaşma yaptığını, Albanya'da dini ayinlerde Bizans İmparatoru'na dua edildiğini ve Katolikos'un herkesi İmparator'la birlik olmaya çağırdığını ifade etmiştir. Katolikos'un bu faaliyetlerine hanedan üyeleri arasında da taraftar bulunduğunu iddia eden Yelia, Halife'den bu kimseleri cezalandırmasını da istemiştir.

Cevaben yazdığı mesajda Halife, otoritesine karşı ayaklanan Albanlar'ı Gregoryan Kilisesi'ne bağlamak için çok kalabalık bir ordu gönderdiğini ve asileri Katolikos Yelia'nın gözleri önünde cezalandıracağını belirtmiştir. Emevi ordusunun desteğinde Berde⁸⁶ye giren Yelia, bağımsızlık taraftarlarını katletmekle kalmayıp Alban dini kaynaklarını da yok etmiştir. Bunlarla yetinemeyen Yelia, Alban ruhbanlarından sonsuza kadar Gregoryan Monofizit Katolikosluğu'na bağlı kalacaklarına dair yazılı bir senet de almıştır. Yine Yelia'nın emriyle son Alban Katolikosu Nerses Bakur (686-705) idam edilmiştir. Ermeni Katolikosu'nun sergilediği bu entrikalar sebebiyle Emeviler, Albanların egemenliğine son vermiştir⁸⁷.

4. Velid b. Abdülmelik dönemi

Abdülmelik b. Mervân'ın hilafetinin son yıllarında⁸⁸ Emevilerin iç karışıklıklarla uğraştığı bir dönemde bu durumdan istifade eden Bizans İmparatorluğu, Samsat'a kadar ilerlemişti. Bu süreçte Ermeniler de Abdülmelik zamanında Müslümanlarla varılan anlaşmayı bozarak⁸⁹ Bizans'ın Ermeniyeye müdahalesini talep

⁸⁶ Berde; Bir zamanlar Kafkasya'nun en büyük şehri iken, şimdi Terter suyunun Kür nehri ile kavuştuğu yerden 20 km mesafede bir köy ve harabedir. Sasani hükümdarı I. Kavaz zamanında (488-531) burada kuvvetli bir kale inşa edilmişti. Abdülmelik tarafından tekrar inşa edilmiş olan Berde, Emeviler ve Abbasiler zamanında Ermenistan'da hüküm süren Arap valilerinin ekserisi tarafından merkez olarak kullanılmıştı. Wilhelm Barthold, "*Berza'a*", İA, İstanbul 1986, II, 565-566.

⁸⁷ Yaşar Kalafat, *Gregoryen Türklerde Halk İnançları*, Berikan Yayınları, Ankara 2012, s. 124-126; Kürkçüoğlu, *ağm*, s. 128-129.

⁸⁸ Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, I, 376.

⁸⁹ Abdülmelik b. Mervan döneminde yapılan anlaşma ile ilgili ayrıntılı bilgi bkz. Gelovani, Nani, "*Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate and South*

etmişler⁹⁰ ve 84 (704) yılında Emevi idaresine karşı yeniden isyan etmişlerdi. Bu durumdan rahatsız olan yeni Halife Velid b. Abdülmelik (705-715) fırsat buldukça isyan eden Ermeni feodalitesini ortadan kaldırmak için hazırlıklara başladı. Bu amaçla Ermeniyeye seferlerinde etkin olan Muhammed b. Mervân'ı büyük bir orduyla bölgeye gönderdi⁹¹.

İslam tarihçileri, Velid döneminde bu amaçla bölgeye ordu sevk edildiğini ifade ederken bu durumu Ermeni tarihçi Ghewond, Velid b. Abdülmelik'in halife olduktan sonra Ermenistan'daki "nakhararların ve onların süvari sınıfını ortadan kaldırmak için korkunç plan yaptığını çünkü onların varlığının Arap hâkimiyeti için daima bir engel teşkil edeceğine kani olduğunu" ileri sürmektedir. Ghewond, o zamanlar Bizansların himayesinde yaşayan Simpat Bakratuni'nin bu projeyi öğrendiğini ve Bizans İmparatorluğu'nun bunu önlenmesi için bir kolordu göndermesini rica ettiğini ilave eder⁹².

Fransız tarihçi René Grousset ise Ghewond'un iddialarının aksine, Simpat'ın Bizanslar'dan müdahale etmelerini istemesinin Halife Velid'in bu seferine sebep olmuş olabileceğine dikkat çekmektedir⁹³. Sempat'ın yardım talebi üzerine Ermenistan'a sevk edilen Bizans kuvvetleri Simpat'la birleştiler ve onunla birlikte Vanant'a kadar ilerlediler. Drashped yakınında meydana gelen savaşta Bizans-Ermeni birlikleri Muhammed b. Mervân karşısında

Caucasus", *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 3, No. 1, January 2013; Greenwood, *age*, s. 346.

⁹⁰ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 375; Bu dönemde Bizans-Ermeni ittifakı oluşmasına rağmen Bizans İmparatorunun bazı Ermenileri Ermeniyeye'den iç bölgelere tehcir ettirdiği görülmektedir. Bu durum üzerine Araplar, bu Ermenileri Malatya'ya yerleştirdi. Böylece Malatya, "Arabistan Ermenilerinin sahası" haline geldi. Bu Ermeniler Arapların müttefiki ve Bizans'ın ise düşmanı kesildi. Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, I, 191.

⁹¹ Ghewond, *History*, s. 17; Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 346; Grousset, *age*, s. 312; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 375.

⁹² Ghewond, *History*, s. 18; Grousset, *age*, s. 300.

⁹³ Grousset, *age*, s. 312.

tam bir yenilgiye uğradılar ve Ermenistan'ı aceleyle tahliye ettiler (705)⁹⁴.

4.a. Kiliselerin Ateşe Verilmesi Meselesi

Bazı kaynaklarda Ermeni kiliselerinin ateşe verilmesi olayının Ermeni takviminin 146. yılında, (miladi 697) meydana geldiği ifade edilse de bu bilgi doğru değildir⁹⁵. Hadisenin Abdülmelik b. Mervân döneminde değil de Velid b. Abdülmelik döneminde olduğu genel kabul görmektedir. Bölgedeki Ermeni isyanını şiddetle bastıran Muhammed b. Mervân Ermenileri kiliselere doldurarak yaktırdığı için 705 yılına Ermeniler “yangın yılı” demektedirler⁹⁶.

Abdülmelik b. Mervân'ın son dönemlerinde Ermeniy'e de huzursuzluklar artmış ve özellikle Emevilerin bir takım iç hadiselerle meşgul olması nedeniyle yer yer isyanlar çıkmıştır. Sempat'ın öncülüğündeki Ermeni soylular Bizans İmparatorluğu'ndan yardım isteyerek bölgedeki Arap hâkimiyetine son vermeye çalışmış ve nihayetinde çok sayıda Müslüman ahali ve asker öldürülmüştü. Kalankatlı Moses, bu gelişmeler üzerine Muhammed b. Mervân'ın Ermeniy'e geldiğini, Albanya⁹⁷'yı geçip Çola şehrine girdiğini, bu sırada Ermeniler'in Abbasi idaresine karşı isyan ettiğini ve Bizans'tan

⁹⁴ Ghewond, *History*, s. 18; Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 346; Grousset, *age*, s. 312; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 375.

⁹⁵ Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, trc. Yusuf Gedikli, Selenge Yayınları, İstanbul 2006, s. 287.

⁹⁶ Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, I, 189; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 375.

⁹⁷ Albanya ya da Kafkas Albanyası, Arran Krallığı Gürcüce: ალბანეთი / *Albaneti*, Ermenice: Աղվաւթ / *Aluank*, Yunanca: Αλβανία / *Albanía*), tarihi Azerbaycan bölgesinde, bugünkü Azerbaycan Cumhuriyeti, Gürcistan, Ermenistan ile Dağıstan'ın güneyini kapsayan eski bir devlettir. Albanya Yunanca ve Latince "dağlık toprak" anlamına gelir, ülkenin yerli adı ise bilinmemektedir. MÖ 3-4. yüzyıllarında kurulmuş. MS 8. yüzyılda ise Arap Hilafeti tarafından yıkılmıştır. Başkenti önce Kebele, sonra Berde şehirleri olmuştur. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Albanya#>. (erişim: 07.04.2014).

aldıkları yardımlarla birlikte sadece Dvin muhasarasında 62 bin Müslüman askerin kırıldığını ilave eder⁹⁸.

Ghewond'un kaydına göre, Ermeni direnişine son vermek için, nakhararların ortadan kaldırılması gerektiğine inanan Muhammed b. Mervân, bu iş için Nahçıvan valisi Kasım'ı görevlendirdi. Kasım, askerlerini maaş, nüfus sayımı ve teftiş bahanesiyle nakhararların aileleri ve adamlarıyla yanına çekti. 800 kişiyi Nahçıvan'daki kiliseye, dört yüzünü Khram'daki (Aras kıyısındaki bir şehir) kiliseye hapsetti ve binaları ateşe verdi. Kurbanlar feci bir şekilde can verdiler⁹⁹.

Halife b. Hayyât olayı şöyle aktarır; Rumlar, Muhammed b. Mervân'ın valilik yaptığı Ermeniyeye üzerine yürüdüler. Fakat Allah, onları yenilgiye uğrattı. Bu yıla, "yangın yılı" denir. Zira Muhammed b. Mervân, Rumların yenilgiye uğramalarından sonra Hz. Osman'ın azatlısı Ziyad b. el-Cerrah ve Hübeyre b. el A'rac el-Hadrami'yi onların üzerine gönderdi. O, onları kiliselerinde yaktı. Oranın insanlarını ve kiliselerini sattı. Yangın en-Neşava ve Büsfürcan'da meydana geldi¹⁰⁰.

Ya'kûbî ise eserinde olayı şöyle nakleder: "Ermeniyeye vali olarak tayin edilen Muhammed b. Mervân, Ermeni isyancılarla savaşarak, isyanı bastırdı. Savaştan geri kalan Ermenilere iyi şeyler sunacağını vaad etti ve kendilerini Hılât'taki (Ahlat) kiliselere topladı, üzerlerini kapıları kapattı ve onları korkuttu"¹⁰¹.

Bazı Ermeni kiliselerinin ve soylularını yaktırıldığı iddia edilen olay hakkında en ayrıntılı bilgi veren tarihçi İbn A'sem el-Kûfî'dir. El-Kûfî olayın seyrini ve mahiyetini şöyle aktarmaktadır: "Ermenilerin isyan ettiğini haber alan Muhammed b. Mervân, Ubeydullah b. Ebû Şeyhü'l el-Avî adlı komutanını yanına çağırdı. Ona Şamlılar'dan meydana gelen 10 bin asker vererek Ermeniyeye baskın yapmasını,

⁹⁸ Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, s. 287.

⁹⁹ Ghewond, *History*, s. 18; Grousset, *age*, s. 300; Bournoutain, *age*, s. 85.

¹⁰⁰ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 349.

¹⁰¹ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 324-325.

orada bulunan Hazarlarla ve başkalarıyla savaşmasını emretti. Ubeydullah b. Ebu Şeyh de askerleriyle Ermeniyeye ülkesine girdi. Bundan haberdar olan Ermeniler, Müslümanların karşısına 100.000 askerden fazla olan kalabalık bir ordu çıkardı. Onlar Müslümanların hepsini kırıp hiç birisini sağ bırakmadılar ve sonra da onların mallarına ve silahlarına sahip oldular. Müslümanların bütün mallarını ele geçirdiler”¹⁰².

Muhammed b. Mervân, Müslümanların başına gelen bu feci olaydan dolayı çok müteessir oldu ve 40.000 bin kişilik bir orduyla harekete geçti. Ermeniyeye gelen Muhammed, Ermeniler ve Rumlardan oluşmuş büyük bir orduyla karşılaştı. Muhammed, bu savaşta büyük bir başarı elde etti. Çok sayıda esir ve önemli miktarda ganimet gele geçirdi. Müttefik Bizans-Ermeni ordusunu yenen Muhammed bu başarıdan sonra, Ermenilerin ayan ve asilzadelerini davet edip onlarla iyi ilişkiler kuracağını, istediklerini temin edeceğini ve arzu ettikleri şahsı hakim tayin edeceğini vadetti. Onları bu minvalle yola getirmeye çalıştı ve onlar da Muhammed’e inanıp onun teminatıyla müsterih oldular. Bundan sonra Muhammed’in yanına geldiler ve aralarında sulh mukavelesi yapıldı. Sonra Muhammed b. Mervân onlara şöyle dedi:

“Ben size inanmıyorum. Ancak kiliselerinize girip orada benimle ettiğiniz ahdinizi bozmayacağınıza dair yemin edip, bana rehinelerinizi teslim etmeniz şartıyla evlerinize dönebilirsiniz. Onlar buna razı olup ant içmek için kiliseye girdiler. Muhammed, onların kiliseye toplandıklarını görünce, kilisenin kapısını kapamalarını emretti. Kiliseyi içindikilerle beraber ateşe verdi. Bu kilise ‘yakılmış’ (el-muhtarika) olarak adlandırılmıştır”¹⁰³.

Kalankatlı Moses ise bu olayı şöyle aktarır; Muhammed b. Mervân, Çola’dan döndü ve üç yıl süreyle su ile çevrili olan adada yer alan Sevan kalesini muhasara etti, nihayet aldı ve orada kime rast

¹⁰² İbn A’sem el-Kûfî, Ebî Muhammed Ahmed, *Kitabu'l-Fütuh*, Daru'l-Edva, Beyrut 1991, V, 352.

¹⁰³ İbn A’sem, *Fütuh*, V, 352.

geldiyse kılıçtan geçirdi. Oradan Ermeniye'ye geçip Bizans ve Ermeni ordularını mağlup etti. Esir edemediği bütün Ermeni reislerini ciddi vaatlerle kandırdı, yalan ve hıyanetle bir araya topladı. Onları Nahçıvan'a getirterek 800 kişiyi kilisede bağlattırdı ve diri diri yaktı. Bu şekilde başka 400 kişiyi de başkilise (Hram) de yaktı, geri kalanını ise kılıçtan geçirdi. Moses, olayı bu şekilde anlattıktan sonra Ermeni soylularının ve din adamlarının başına gelen bu felaketi ilahi bir ikaz ve ceza olarak değerlendirmektedir. Nitekim eserinde; *"onların hepsi yoldan sapmıştı, katolikosu tahkir ediyor, keşişleri ve rahipleri incitiyorlardı"*¹⁰⁴.

İbn Kesîr, yangın olayının 84 (703/704) yılında Halife Abdülmelik b. Mervân döneminde meydana geldiğini ifade eder. Ona göre; Muhammed b. Mervân, çok sayıda insan öldürdü. Kiliseleri camiye evirdi, kentlerine ve kasabalarına el koydu. Bu seneye yangın yılı denir¹⁰⁵.

Belâzuri'ye göre; Ermeniye vilayetinde isyanlar meydana gelince Abdülmelik b. Mervân'ın kardeşi Muhammed b. Mervân isyancılarla savaştı ve onları mağlup etti. Bir kısmını öldürdü, esir aldı ve ülkeye hâkim oldu. Onlardan geriye kalanlara iyi şeyler yapacağını vadetti ve kendilerini Ahlat'taki kiliselerde topladı, üzerlerine kapıları kapattırdı ve onları yaktırdı. Fütuhu'l Büldân'ı tercüme eden Mustafa Fayda, *"onları yaktırdı"* şeklindeki ifadenin

¹⁰⁴ Kalankatlı Moses, Alban Tarihi, s. 287; Kalankatlı Moses, bu yakma nedeniyle Muhammed b. Mervân'ın da ilahi bir cezaya maruz kaldığını şöyle ifade eder; "Ermeniler mağlup olmalarına rağmen Rabbimiz, Muhammed'i cezasız bırakmadı. Suriye'ye geldiğinde ağır hastalığa düşer oldu ve yedi ay azap çekerek öldü. Onu üç defa defnettiler, ama toprak her defasında onun naaşını kabul etmeyip dışarı attı. Böyle olunca bir köpek tutup naaşını onun cesedine bağladılar ve ancak bundan sonra toprak onu kabul etti". Kalankatlı Moses, Alban Tarihi, s. 289; Moses'in iddiasının aksine Muhammed b. Mervân'ın, H. 101 (719-720) arasında vefat ettiği görülmektedir. Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 372; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, V, 66.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 89.

elindeki bir başka nüshada “onları korkuttu” şeklinde olduğunu belirtmektedir¹⁰⁶.

Ortaçağ tarihçileri, bu malumatlara dayanarak kilise yakma hadisesinin meydana geldiği yerin Nahçıvan olduğunu kabul eder. Ancak bazı tarihçiler Muhammed b. Mervân'ın Ermeni ayanlarını yaktığı mabedin günümüzde özerk bir cumhuriyet olan Nahçıvan ile bir alakasının olmadığını ve Kars'ın Kağızman ilçesinde yer alan Nahçıvan adındaki bir başka şehir olduğunu ileri sürmektedir¹⁰⁷.

Kiliselerin ateşe verilmesi ve bazı Ermeni soylularının tasfiye edilmesinden sonra bu sefer Ermeniler, 705'de Hazarların saldırısına uğradı. Bu gelişmeler üzerine Emeviler, Arap idaresine karşı hoşnutsuz bir hale gelen Ermenilere karşı uygulanan politikaları yeniden gözden geçirdiler¹⁰⁸. Halife Velid, Muhammed b. Mervân'ın yaptıklarını haber alınca onu derhal merkeze çağırdı. Onun yerine vali olarak Abdülaziz b. Hatim el-Bâhilî'yi tayin etti¹⁰⁹. Bu olaylar üzerine Simpat, Bizans imparatorundan yerleşebilecek bir yer istedi. Ermeniye'yi terk eden Simpat, Poti şehrine yerleşti ve altı yıl boyunca burada yaşadı¹¹⁰.

5. Hazar Tehlikesine Karşı Arap-Ermeni İttifakı

Muhammed b. Mervân'ın yerine Ermeniye'ye vali olarak atanan Abdülaziz b. Hatim el-Bâhilî, seleflerinin izlediği politikayı terk ederek, sürgün edilmiş nakhararları geri çağırdı, bütün mal varlıklarının ve ayrıcalıklarının iade edileceğine dair onlara güvence verdi. Kısa süre içerisinde bu çağrıya kulak verildi. Böylece Bizans topraklarına sığınan Simpat Bakratuni, Ermeniye'ye geri döndü ve tekrar Arapların himayesine girdi. Bizanslar onu, bu tutumu yüzünden aforoz ettiler. Abdülaziz, Dvin'i çok muazzam surlarla, su

¹⁰⁶ Belâzurî, *Fütûh*, s. 294.

¹⁰⁷ Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, s. 288-289.

¹⁰⁸ Grousset, *age*, s. 301; Bournoutain, *age*, s. 85.

¹⁰⁹ Ghewond, *History*, s. 19; Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 350.

¹¹⁰ Ghewond, *History*, s. 19.

dolu hendeklerle müstahkem hale getirdi. Ermenilere belli düzeyde özerklik tanındı. Böylece Araplarla Ermeniler arasındaki bozulan ilişkiler yeniden düzeltilti¹¹¹.

Bizans generali Philipicus 710 yılında isyan ederek Bizans İmparatoru Justinianus ve oğlu Tiberius'u öldürerek tahta geçti. Yeni imparator Philipicus (711-713), Bizans idaresinde görev alan Ermenileri kovdu. Araplar da bu Ermenileri Bizans'a sınır olan Malatya'ya yerleştirdiler. Bu yüzden burası daha sonra Arabistan Ermenilerinin sahası olarak tanındı¹¹². Bizans İmparatoru II. Anastasios (713-715) zamanında Arap orduları Bizans ordularını bir kez daha mağlup etti. Böylece Ermeniler, Bizans'a karşı yeniden Arapların müttefiki oldular. Bu dönemde Emevilerin Kafkasya'ya yönelik seferlerinin temel sebebi 711 yılından itibaren Ermeniyeye ve Azerbaycan topraklarına saldıran Hazarlara karşı bu toprakları korumaktı¹¹³. Nitekim Hazar tehdidi karşısında Emevi idaresini yeniden kabul eden Ermeni soyluları, Mesleme b. Abdülmelik komutasında Hazarlara karşı yürütülen savaşlarda Müslümanlarla dayanışma içerisine girmiş ve onları desteklemiştir¹¹⁴. Bu dönemde Hazar Türkleri ile yapılan yoğun savaşlarda Ermenilerin yaşadığı topraklar savaş alanı oldu¹¹⁵. Süleyman b. Abdülmelik (715-717) zamanında Adıyy b. Ümeyre el-Kindî, Ermeniyeye vali olarak atandı¹¹⁶.

Ömer b. Abdülaziz'in halifeliği döneminde (717-720) Ermeniler'e yönelik geleneksel politikalardan vazgeçilerek bölgede barış tesis edilmeye çalışıldı. Ömer b. Abdülaziz'in yumuşak tutumu

¹¹¹ Ghewond, *History*, s. 19.

¹¹² Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, I, 191.

¹¹³ Nicholas Adontz, *Armenia in the Period of Justinian*, Trans: Nina G. Garsian, Lizbon 1970, s. 220-224; Adem Apak, "Emeviler Dönemi Türk-Arap İlişkileri ve Türklerin İslamlaşma Sürecinin Başlangıcı", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, IV, s. 328; Cyril Mango, *Bizans: Yeni Roma İmparatorluğu*, çev: Gül Çağalı Güven, YKY, İstanbul 2008, s. 87.

¹¹⁴ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 363; Grousset, *age*, s. 303; Bournoutian, *age*, s. 85.

¹¹⁵ Belâzurî, *Fütûh*, s. 294; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 422.

¹¹⁶ Belâzurî, *Fütûh*, s. 294; Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 378.

ve hoşgörü içerisinde İslam dininin yayılmasını istemesi, Müslümanların çoğalması için gayret göstermesi, bunun için de haraç ve cizyeye yeni düzenlemeler getirmesi gibi düzenlemelerin tezahürleri Ermeniye’de de görüldü. Nitekim Halife Ömer, hilafete geçer geçmez, bir genel af ilan etmiş ve bütün Ermeni tutsaklarıyla sürgünlerinin vatanlarına dönmelerine izin vermişti. Böylece Nahcıvan’da yaşanan trajediden kurtulanlar evlerine dönmüşlerdir¹¹⁷. Dvin başta olmak üzere Müslümanların Bizans veya Ermenilerle savaşları esnasında tahrip olan yerler mamur hale getirildi. Ayrıca Ömer b. Abdülaziz, daha önceki Emevi halifeleri zamanında ele geçirilmiş Hıristiyanlara ait ibadethaneleri iade etmiştir. Valilerine gönderdiği mektuplarda; gayrimüslim halkın hukukunun gözetilmesi ve kendilerine hoşgörülü davranılmasını emretmiştir¹¹⁸. Ömer b. Abdülaziz’in bu uygulamaları kısa zamanda olumlu sonuçlar verdi. Öyle ki Müslümanlar arasında bir barış havası hâkim olurken, gayrimüslimler arasında da İslam hızla benimsenip yayılmaya başlamıştır¹¹⁹. Ömer b. Abdülaziz döneminde ülkedeki Hıristiyan unsurların can, mal ve ibadet hürriyetine saygı gösterildiğine devrin kaynakları dikkat çekmektedir¹²⁰. Bu nedenden dolayı ki Ermeni tarihçiler, son derece dindar bir Müslüman olan Ömer b. Abdülaziz (717-720)’e övgüler dizerler¹²¹.

Bu dönemde, Hazarlar, Ermeniye ve Azerbaycan üzerine defalarca saldırdılar¹²². Bu esnada Abdülaziz b. Hâtim b. en-Nu’man el-Bahili burada vali idi. Vali Abdülaziz, Hazarlarla yaptığı mücadele

¹¹⁷ Ghewond, *History*, s. 21; Grousset, *age*, s. 303.

¹¹⁸ İrfan Aycan&İbrahim Sarıçam, *Emeviler*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 75.

¹¹⁹ Wilhelm Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz: Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990, s. 204; Ali Aktan, *İslam Tarihi, Başlangıcından Emevilerin Sonuna Kadar*, Nobel Yayınları, Ankara 2011, s. 284.

¹²⁰ İbrahim Ağâh Çubukçu, “Müslümanların Hıristiyanlara Bakış Açıkları” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1992, XXXII, s. 225.

¹²¹ Ghewond, *History*, s. 21; Grousset, *age*, s. 303.

¹²² İbnü’l Esîr, *el-Kâmil*, V, 43.

başarılı oldu. Ömer b. Abdülaziz daha sonra Adıyy b. Ümeyre'yi, Ermeniye'ye vali tayin etti¹²³.

Yezid b. Abdülmelik (720-724) zamanında Ermeniye valisi ise Ma'lak b. Sufâr el Behrani'dir. Ermeni tarihçisi Ghewond, Halife Yezid'in fanatik bir Hristiyan karşıtı olduğunu ve bu dönemde kiliselerdeki haçların tahrip edildiğini belirtir. Bu dönemde Kafkaslardaki mücadele devam etti. Hazarlar, Ma'lak b. Sufâr'la Mercü'l Hicâre'de karşılaştı ve Müslümanlardan bazı kimseler öldürüldü. Bu olay 103 (721-722) yılının Ramazan ayında meydana geldi. Kış mevsimi çok şiddetli oldu ve Hazarlar orduyu ele geçirdiler¹²⁴. Kısa zaman sonra Ma'lak görevden alındı ve yerine Hâris b. Amr et-Tâî atandı¹²⁵. Yezid b. Abdülmelik'den sonra Hişam b. Abdülmelik (724-743) halife oldu. Bu dönemde Arap orduları, Ermeniye'yi tamamen kontrol altına almaya çalışacaktır¹²⁶.

Hâris b. Amr'ın (725-726) Ermeniye valisi olduğu dönemde bölgede büyükbaş hayvanların ve toprakların sayımını yaptırdı ve ülkeye ağır vergiler koydurdu. Bu yıl Ermeniye prensi Simpat hayatını kaybetti. 726-727 yılında bölgede büyük bir kıtlık meydana geldi¹²⁷. Hâris b. Amr'dan sonra Cerrah b. Abdullah (729-730) Ermeniye'ye vali olarak atandı¹²⁸.

Bu sırada Hazarlar, Transkafkasya ülkelerini talan edip durmaktaydılar. Hazarlar, 730 yılında yine Derbend (Babü'l-Ebvâb) boğazını aşarak Aras ile Kura'nın kavşağında bulunan Paydagan eyaletinin yanı sıra, Azerbaycan'ı ve Urmiye gölünün kuzeybatısındaki Zarevant kazasını yakıp yıktılar. 730 yılında Hazar hakanının oğlu Barsbey Ermenistan'ın valisi Cerrah b. Abdullah'ı mağlup ve onu şehit etti. Hazarlar, Diyarbakır ve Musul'a kadar

¹²³ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 378; Belâzurî, *Fütûh*, s. 294.

¹²⁴ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 393.

¹²⁵ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 393; Belâzurî, *Fütûh*, s. 294.

¹²⁶ Adontz, *age*, s. 220-224.

¹²⁷ Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, s. 291.

¹²⁸ Belâzurî, *Fütûh*, s. 295.

ilerlediler¹²⁹. Nihayet halefi, Said b. Amr el-Harraşi (730-731), onları püskürtmeyi başardı¹³⁰.

6. Mervân b. Muhammed'in Ermeniye Valiliği

Said b. Amr el-Harraşi'den sonra Mervân b. Muhammed (732-744) Ermeniye ve Azerbaycan'a vali olarak atandı¹³¹. Ermenilerin son halifesi olacak olan Mervân, uzun yıllar boyunca Ermeniye valiliği yapmıştır. Halife Abdülmelik ve Velid döneminde Ermeniye valiliği yapan babası Muhammed b. Mervân'ın baskıcı politikalarının aksine Mervân'ın daha başarılı ve istikrarlı bir siyaset sergilediği Ermeni tarihçiler tarafından kabul edilmektedir¹³².

Mervân, Dvin'e girdiğinde nakhararlar tarafından karşılandı. O da onlara iyi niyet gösterdi. İçlerinden birini, Aşod Bakratuni'yi (732-750) Ermeniye valisi olarak tayin etti. Halife Hişâm adına ona "prensler prensi" payesi verdi ve hediyelerle taltif etti¹³³. Ermeniye'yi Arap himayesi altında yönetmek üzere ona verdi. Aşod Bakratuni'nin Ermeniye valisi olarak atanması ve Bagratunilerin Emevi idaresine tabi olması Mamigonyanları rahatsız etti. Bu ailenin iki reisi, Grigor ve Davit Mamigonyan, kendilerine haksızlık edildiğini savunarak Aşod Bakratuni'ye karşı olduklarını ilan ettiler ve onu tanımayı reddettiler. Bunun üzerine Mervân b. Muhammed, onları tutuklattı ve asi sıfatıyla Şam'a gönderdi, oradan da Yemen'e sürüldüler¹³⁴.

Arapların himayesiyle durumu sağlamlaşan Aşod Bakratuni, Halife Hişâm'a (724-743) saygılarını sunup, teveccühünü kazanmak için Şam'a gitti. Seyahatinin amacı, Ermenilerinin zaman zaman

¹²⁹ Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, III, 413; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, V, 94; Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, I, 195; Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, s. 291.

¹³⁰ Ghewond, *History*, s. 23; Belâzurî, *Fütûh*, s. 295; Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, III, 414-417; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, V, 136; Grousset, *age*, s. 303.

¹³¹ Belâzurî, *Fütûh*, s. 295; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, V, 148.

¹³² Ghewond, *History*, s. 23.

¹³³ Uras, *age*, s. 73.

¹³⁴ Ghewond, *History*, s. 27; Grousset, *age*, s. 304.

maruz kaldığı eziyetleri durdurmak ve Arap komutanlarının ordularında hizmet eden Ermeni askerlerinin maaşın geri kalanının ödenmesini sağlamaktı. Bu görevini başarıyla tamamladı. Aşod'dan memnun kalan Halife onun bütün isteklerini yerine getirdi. Böylece önceki yıllardan kalmış alacağı mahsuben 300.000 ekünün ödenmesi ve sonraki talimler için Ermeni süvari birliğinin maaşının düzenli ödenmesi kararlaştırıldı¹³⁵.

Bunun üzerine Mervân b. Muhammed, 735 yılında, Aşod Bakratuni komutasındaki Ermeni süvarilerinin de desteğiyle, Kafkasya sınırını Hazarların tehdidinden korumak için büyük bir sefer başlattı. Arap-Ermeni ordusu Kafkasya ile Hazar Denizi arasındaki boğazları temizledi. Hazar başkenti Belencer'i ele geçirip yüklü bir ganimet elde etti. Bu ganimet Ağvan'daki Barda şehrine götürülüp paylaşıldı. Mervân bu ganimetin bir kısmını Aşod Bakratuni'ye ve diğer nakhararlara dağıttı¹³⁶. Hazarları tehlike olmaktan çıkaran Mervân, daha sonra el-Lân, es-Serîr, Tûman ve Zirikan bölgelerini kontrolü altına aldı¹³⁷. Gürcü topraklarındaki birçok kaleyi ele geçirdi¹³⁸. Bu bölgeler Ermeniyе'nin en doğusunda bulunmakla beraber, sınır güvenliğinin sağlanması açısından önemliydi¹³⁹.

Mervân, valiliği döneminde, Ermeniyе'yi Hazar istilasından uzak tutmakla kalmadı, düzeni ve güvenliği sağladı. Son savaşlar nedeniyle Ermeniyе'de sayısı artan haydutlar ağır bir şekilde cezalandırıldı. Ghewond, "onun idaresinin çok iyi olduğunu ve selefleri bütün prensleri gölgede bıraktığını" söylemektedir¹⁴⁰. Ona göre, bu dönemin tek istenmeyen olayı Koğtanlı Vartan'ın

¹³⁵ Ghewond, *History*, s. 27; Grousset, *age*, s. 304.

¹³⁶ Ghewond, *History*, s. 28; Grousset, *age*, s. 304.

¹³⁷ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 415; Belâzurî, *Fütûh*, s. 298; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 513.

¹³⁸ *Gürcistan Tarihi*, Gürcüceden çeviren: Marie Felicite Brosset, çev: Hrand D. Andreasyan, Yay. Haz: Erdoğan Merçil, TTK, Ankara 2003, s. 202.

¹³⁹ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 415; Belâzurî, *Fütûh*, s. 298.

¹⁴⁰ Ghewond, *History*, s. 27.

öldürülmesidir. Bu kişi, 705'de Nahçıvan olayları sırasında daha küçükken Suriye'ye götürülmüş ve orada Müslüman olmuştu. Ancak affedildikten ve Ermeniyeye döndükten sonra, tekrar Hıristiyan inancına dönmüştü. Bunun üzerine bu kişi İslam hukukuna göre 737 yılında Suriye'ye götürüldü ve idam edildi. Mervân b. Muhammed'in valiliği döneminde Dvin önemli bir idari merkez olmanın yanı sıra büyük ölçüde Müslümanlaşmıştır¹⁴¹.

7. Emevilerin Yıkılış Sürecinde Ermenistan

Hişâm b. Abdülmelik'in 744 yılında ölümü üzerinde hanedan mensupları arasında iktidar mücadelesi baş gösterdi. Emevi ailesi arasındaki bu iç savaş, imparatorluğun birçok bölgesi gibi Ermeniyede de etkisini gösterdi. Ermeniyeye valisi Mervân b. Muhammed, hanedan üyeleri arasındaki çekişmelerde yer almak için İshak b. Müslim'i yerine bırakarak Şam'a gitti ve 744 yılında Emevi tahtına oturdu¹⁴². Mervân b. Muhammed'in bölgeyi terk etmesi üzerine daha önce Yemen'e sürülmüş olan Grigor ve Davit Mamigonyan karışıklıklardan istifade edip kaçtılar ve Ermeniyeye döndüler. Döner dönmez de Prens Aşod Bakratuni'ye karşı mücadeleye giriştiler. Vaspuragan'a (Van) gittiklerinde, başvurdukları şiddet sebebiyle genel bir hoşnutsuzluk yarattılar¹⁴³.

Ermeniyeye valisi İshak b. Müslim, Bagratuni ve Mamigonyan hanedanları arasında meydana gelen feodal kavgalara son vermeye çalıştı ise de başarılı olamadı. Mamigonyan kardeşler Grigor ve Davit, bir gece baskınında Aşod Bakratuni'yi az kalsın yakalayıp katlediyorlardı. Bu durum üzerine Aşod, Suriye'ye gidip durumu Halife II. Mervân b. Muhammed'e (744-749) ilettiler. O gider gitmez, Grigor Mamigonyan onun yerine geçti, hatta İshak b. Müslim'in Ermeni birliklerinin komutasını kendisine vermesini sağladı. Ancak

¹⁴¹ Ghewond, *History*, s. 28; Grousset, *age*, s. 304.

¹⁴² Belâzurî, *Fütûh*, s. 299; Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, III, 435; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 34; Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, I, 197; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, I, 424.

¹⁴³ Ghewond, *History*, s. 30; Belâzurî, *Fütûh*, s. 300.

Halife Mervân, 15.000 destek birlikle Aşod Bakratuni'yi Ermeniye'yi kumanda etmeye gönderdi¹⁴⁴. Aşod'un ve Halife Mervân'ın birlikleri muhaliflere karşı büyük bir başarı elde etti. Bu arada ayrıca Halife Mervân, İshak b. Müslim'e gönderdiği bir talimatta; Mamigonyan kardeşlerin tutuklanmasını emretti. David Mamigonyan yakalanarak idama mahkum edildi. Grigor ise Aşod'un hâkimiyetini kabul etti. Bakratuniler, Ahlat, Muş, Taron, Bitlis, Pıznunik'deki Mamigonyanların mülklerini kısmen ellerinden aldılar¹⁴⁵.

Emevilerin merkezinde ve Horasan başta olmak üzere birçok vilayette iç karışıklıkların devam ettiği bir sırada Grigor Mamigonyan'ın öncülük ettiği Ermeni beyleri Arap idaresine başkaldırmak için planlar yapmaya başladılar. Ermeni beyleri bu planı Aşot'a iletiler. Bu planın çılgınlık olduğunu belirten Aşot, Grigor'un bu önerisini reddetti. Bu durum üzerine Grigor ve diğer Ermeni ileri gelenleri Aşot'a; "*Şayet bizim ittifakımıza katılmazsan, emrindeki hiçbir birlik seninle kalmayacaktır*" diyerek ona sert tepki gösterdiler. Aşot isteksizce, kutsal Haç üzerine yemin ederek Grigor ve mütteliklerine katıldı. Ancak Aşot daha sonra bu ittifaktan ayrılarak Emevi idaresine girmeye teşebbüs ettiyse de emrindeki bazı kişiler bu durumu Grigor'a haber verdi. İki taraf arasında meydana gelen savaşta Aşot yakalanarak esir edildi. Böylece Grigor Mamigonyan (750-751) bölgedeki Arap hâkimiyetini son vererek Ermeniye'nin tamamını kontrol altına aldı¹⁴⁶.

Bu gelişmelerin yaşandığı yıllarda Emeviler, Ermenilerden ya da Rumlardan çok ihtilal hareketlerini başlatmış olan Abbasilerle çatışma içerisinde idi¹⁴⁷. Nitekim Emeviler Horasan'dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyada başlayan Abbasi ihtilal hareketlerini durduramamış ve nihayetinde 749 yılında ilk Abbasi halifesi Ebu'l Abbas es-Seffâh'a Kûfe'de biat edilmesi ile birlikte

¹⁴⁴ Ghewond, *History*, s. 30; Grousset, *age*, s. 305.

¹⁴⁵ Ghewond, *History*, s. 30; Grousset, *age*, s. 306.

¹⁴⁶ Ghewond, *History*, s. 30.

¹⁴⁷ Belâzurî, *Fütûh*, s. 294.

Emevi Devleti yıkılmıştır¹⁴⁸. Bu gelişmelere paralel olarak Ermeniyeye, Abbasi idaresine geçmiş ve Ebu Cafer Mansur Ermeniyeye valisi olarak atanmıştır¹⁴⁹. Böylece Emevilerin bölgedeki hâkimiyeti son ermiştir.

Emevilerin, Ermeniyeye'yi yönetim tarzı ve Ermenilere yaklaşım biçimine topluca bakıldığında takip edilen politikalar bir bütünlük arz etmez. Muaviye b. Ebu Süfyan, Ermenilere otonom hakkı vererek uzaktan yönetmeyi tercih etmiştir. Ermeniyeye'nin Müslümanlar tarafından fethedildiği daha ilk dönemde, belki hiçbir bölge halkına uygulanmayan veya çok az görülen vergi muafiyeti Ermenilere tanındı. Hâlbuki bu toplum, daha önce Bizanslılar ve Sâsânîlerin ağır vergi yükü altında büyük sıkıntılar çekmişti. Sonraki dönemlerde özellikle Abdülmelik ve Velid dönemlerinden itibaren Halife'nin bölgeye gönderdiği valiler aracılığıyla Ermeniler kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Bu dönemlerde gerek Ermenilerin Emevi idaresine başkaldırıları ve gerekse de Bizans İmparatorluğu ile ittifak arayışları sebebiyle Emeviler ve Ermeniler arasında ciddi mücadeleler yaşanmıştır. Ermenilerin, Arap idaresine karşı başkaldırıları Emevilerin idare tarzından ve vergi yükünden ziyade bağımsız bir idare kurma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Ermeniyeye hâkim olan hanedanların birbirleri ile mücadelelerinde bir kısmının Emevileri diğer bir kısmının ise Bizans İmparatorluğunu tercih etmesi ve bu devletler üzerinden bölgedeki hâkimiyetlerini tesis etmeye çalışmaları da bunda etkili olmuştur.

SONUÇ

Ermeniyeye, kuzeyden güneye ve doğudan batıya doğru uzanan yolların üzerinde yer almaktadır. Ermeniyeye toprakları tarihte birçok

¹⁴⁸ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 335; Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (ö. 282/895), *el-Ahbârü't-Tvâil (İslâm Tarihi)*, trc: Nusrettin Bolelli&İbrahim Tüfekçi, Hivda İletişim, İstanbul 2007, s. 340-342; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 358; Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, III, s. 449; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, V, 340; Abû'l Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, I, 198; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 40-42.

¹⁴⁹ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 335; Belâzurî, *Fütûh*, s. 300; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 358; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, V, 340; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 98.

güçlü devlet arasındaki mücadelelerde, daima savaş alanı olmuştur. Bu mücadeleler esnasında ya galip devletlerden birisinin idaresi altına girmiş veya savaşan devletler arasında taksim edilmişti. Bu büyük devletlerden bazılarının zayıflamaları anında Ermeniler yeniden kısa bir süre için ya tamamen ya da kısmen bağımsızlıklarına kavuşmayı başarmışlardır. Bölgeye hakim olan devletler, bazı Ermeni hanedanlıklarını kendi safına çekerek veya diğer bir hanedana karşı onu desteklemek suretiyle bölgedeki hakimiyetlerini tesis etmeye çalışmışlardır.

Bölgeye Müslümanların ilk akınları Hz. Ömer döneminde başlamışsa da Hz. Osman döneminde Suriye valisi Muaviye b. Ebu Süfyan'ın idaresindeki ordular bölgede hâkimiyeti tesis etmiştir. Muâviye'nin halifeliği döneminde Ermeniyeye en müreffeh yıllarını yaşamış ve Ermeniler otonom bir idareye sahip olarak tam bir dini ve ekonomik serbestliğe sahip olmuştur. Ancak VIII. yüzyılın başında gerek Arap karşıtı isyanların ortaya çıkması ve gerekse de Muhammed b. Mervan gibi askeri çözümleri ön plana çıkaran kişilerin bölgeye vali olarak atanması üzerine Emeviler ile Ermeniler arasında amansız savaşlar meydana gelmiştir. Ancak iki taraf bu savaşlarda büyük kayıplar vermişlerse de kısa bir süre sonra kuzeyden Ermeniyeye giren Hazar saldırılarına karşı Ermeni-Emevi ittifakı oluşmuştur. Halife Hişam döneminde uzun yıllar el-Cezîre, Azerbaycan ve Ermeniyeye valiliği yapan Muhammed b. Mervân, bölgede başarılı ve istikrarlı bir yönetim sergileyerek bölgedeki Arap hâkimiyetini güçlendirmiştir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Küçük, *“Türklerin Anadolu’da Azınlıklara Dini Hoşgörüsü”*, Milli Bütünlüğümüzün Kaynakları, Asya’dan Anadolu’ya Taşınanlar, Haz: Abdurrahman Küçük&Harun Güngör, Ankara 1997

Abdülkerim Özaydın, *“Arrân”*, DİA, İstanbul 1991, III

Adem Apak, “Emeviler Dönemi Türk-Arap İlişkileri ve Türklerin İslamlaşma Sürecinin Başlangıcı”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, IV, s. 324-331

Ali Aktan, *İslam Tarihi, Başlangıcından Emevilerin Sonuna Kadar*, Nobel Yayınları, Ankara 2011

Ali İpek, “Abbasiler Dönemi Ermeni İsyancıları” (750-886), <http://www.journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/tarih/article/view/16741/15928> (erişim: 04.08.2013).

....., “Dvin’de İslâm Hâkimiyeti Ve Müslüman-Ermeni Münasebetleri” http://turkcleronline.net/turkler/makaleler/dvinde_musulman_ermeniliskileri.htm, (erişim: 25.07.2013)

Asri Çubukçu, “Habib b. Mesleme”, *DİA*, İstanbul 2010, XIV, 372-373

Belâzurî, Ebu’l Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892), *Fütûhu’l Büldân*, çev: Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987

Cahit Külekçi, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefa-yi Raşidin ve Emeviler Dönemi)*, DBY Yayınları, İstanbul 2012

Claude Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman Oldular?*, çev: T. Andaç-N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, İstanbul 2011

Cyril Mango, *Bizans: Yeni Roma İmparatorluğu*, çev: Gül Çağalı Güven, YKY, İstanbul 2008

D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Hhazars*, Princeton University Press, 1954

Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (ö. 282/895), *el-Ahbârü’t-Tvâil (İslâm Tarihi)*, trc: Nusrettin Bolelli&İbrahim Tüfekçi, Hivda İletişim, İstanbul 2007

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Red. Hakkı Dursun Yıldız, II, Esra Yayınları, Ankara 1994

Erol Kürkçüoğlu, “Emeviler Zamanında Ermenistan Topraklarına Yönelik İslam Fetihleri ve Ermenistan’da Arap İdare Sisteminin Kurulması”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 50; Haziran 2013, s. 115-142

Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Belge Yayınları, İstanbul 1987

George A. Bournoutain, *Ermeni Tarihi*, Trc.: Ender Abadoğlu-Ohannes Kılıçdağı, Aras Yayınları, İstanbul 2011

George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, trc: Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1999

Ghewond, *Armenian History*, Translate: Robert Bedrosian, Sources of The Armenian Tradition, Long Branch/New Jersey 2006

Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), (ö. 685/1286), *Abû'l Farac Târîhi*, trc.: Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara 1945, I

Gürcistan Tarihi, Gürcüceden çeviren: Marie Felicite Brosset, çev: Hrand D. Andreasyan, Yay. Haz: Erdoğan Merçil, TTK, Ankara 2003

H. Lammans, “*Habib*”, İA, İstanbul 1967, V, s. 9

Halife b. Hayyât, *Halîfe b. Hayyât Tarihi* (ö. 240/854), çev.: Abdulhalık Bakır, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001,

Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, terc: İsmail Yiğit&Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1987, I

İbn A’sem el-Kûfî, Ebî Muhammed Ahmed (ö.314/926), *Kitabu'l-Fütuh*, Daru'l-Edva, Beyrut 1991, V

İbn Hurdazbih, Ebu'l Kasım Ubeydullah b. Abdillâh (ö.280/893), *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev: Murat Ağarı, Kitabevi, İstanbul 2008

İbn Kesîr, Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer (ö.774/1372) *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, VII, IX, X

İbnü'l Esîr, İzzüddîn Ebü'l Hasen Ali b. Ebü'l Kerem (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, trc. Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özeydin, Bahar Yayınları, İstanbul 2008, V

İbrahim Ağâh Çubukçu, "Müslümanların Hıristiyanlara Bakış Açıları" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1992, XXXII, s. 221-232

İdris Bostan, "Alıncak", DİA, İstanbul 1989, s. 370

İrfan Aycan&İbrahim Sarıçam, *Emeviler*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993

İsrafil Balcı, *İlk İslam Fetihleri, Savaş-Barış İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011

İzzet Çıvgın, *Ortaçağ Tarihi*, Maya Akademi, Ankara 2008

J. W. Fock, "Habib b. Maslama" The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Vol. III, Leiden 1971

Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, trc. Yusuf Gedikli, Selenge Yayınları, İstanbul 2006

Kevork Aslan, *Armenia and the Armenians*, trans: Pierre Crabitesi, New York 1920

Leon Arpee, *A History of Armenian Christianity*, New York, 1946

M. Fuat Köprülü, "Alıncak", İA, İstanbul 1944, I

M. Streck, "Ermeniye", İA, İstanbul 1948, III, s. 317-326

....., "Dvin", İA, İstanbul 1988, III, s. 682-683

M. V. Levchenko, Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans İmparatorluğu, çev.: Maide Selen, Özne Yayınları, İstanbul 1999

M.İ. Artamonov, *Hazar Tarihi, Türkler, Yahudiler*, çev: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2004

Mahmut Şakir, *Hz Adem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev: Ferit Aydın, Kahraman Yayınları, İstanbul 1993, III

Movses Dasxuransi, *The History of the Caucasian Albanians*, translate: C.L. F. Dowsett, London 1961

Mükrimin Halil Yinanç, "Diyarbakir", İA, İstanbul 1963, III, 600

Nani Gelovani, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate and South Caucasus", *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 3, No. 1, January 2013

Nesimi Yazıcı, *Türk İslam Devletleri Tarihi*, TDV, Ankara 2011

Nicholas Adontz, *Armenia in the Period of Justinian*, Trans: Nina G. Garsian, Lizbon 1970

Ramazan Şeşen, "Cezîre", DİA, İstanbul 1993, VII, s. 509-511

Redgate, Anne Elizabeth, *The Armenians*, Blackwell Publishers, USA 1998

René Grousset, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, trc.: Sosi Dolanoğlu, Aras Yayınları, İstanbul 2005

Sebeos, *Armenian History*, Translate: Robert Bedrosian, Sources of the Armenian, New York 1985

Şahin Uçar, *Arapların Anadolu Seferleri*, Domino Yayınları, İstanbul 2007

T. W. Greenwood, *Armenian Neighbours (600–1045)*,
<http://www.st-andrews.ac.uk/history> (erişim: 19.09.2013)

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö. 310/922) *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987, III

Urfalı Mateos, *Vekayi-Nâme*, çev. Hrant D. Andreasyan, TTK, Ankara 2000

V. Minorsky, *A History of Sharvan And Darband*, Cabridge 1958

....., *Studies in Caucasian History*, Londra 1953

Wilhelm Barthold, "*Azerbaycan ve Ermenistan*", çev: İsmail Aka, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1970-1974, c. VIII-XII, Sayı: 14-23, Ankara 1975, s. 77-87

....., "*Berza'a*", İA, İstanbul 1986, II, s. 565-566

....., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuat Köprülü, DİB Yayınları, Ankara 1963

....., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz: Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Yâ'kûb el-Abbâsî (ö. 284/897), *Târihü'l-Yakubî, Dâru's Sadr*, Beyrut 1960, II

Yaşar Kalafat, *Gregoryen Türklerde Halk İnançları*, Berikan Yayınları, Ankara 2012.

Zeki Velidi Togan, "*Arrân*", İA, İstanbul 1944,

HİNT ALT KITASI HANEFÎ FIKİH BİRİKİMİNE BİR ÖRNEK: FAKİH OLARAK İMÂM LEKNEVÎ

Muhammed Tayyib KILIÇ*

Özet

Hint kıtası geleneksel Hanefî doktrininin oldukça güçlü olduğu bir coğrafyadır. 700'lü yıllarda kıtanın İslamlaşmaya başlamasıyla birlikte Hanefî mezhebi bölgede hâkim mezhep konumunda olmuş ve bölgedeki âlimler Hanefî literatürüne önemli derecede katkıda bulunmuşlardır. Bu katkı iki türlü olmuştur. Birincisi temel fıkıh kitaplarına şerh ve hâşiyelerin yazılmasıdır. İkincisi ise pratik ihtiyaçlardan dolayı fetva koleksiyonlarının ortaya çıkmasıdır. Biz bu makalemizde ülkemizde daha ziyade hadisçi yönüyle tanınan İmam Abdülhay el-Leknevî'yi Hanefî mezhebinin güçlü olduğu bir bölgenin fakihi olarak tanıtmaya çalıştık. Böylece bir taraftan fıkıhla ilgili elliye yakın telifatı bulunan Leknevî'nin fıkıhçı yönüne ışık tutmaya çalışırken diğer taraftan da bölgedeki fikhî mirasın zenginliği ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Abdulhay el-Leknevî, İmam Leknevî, Hint Alt Kıtası, Hint Alt Kıtası Fıkıh Birikimi, Hanefi Mezhebi, Fıkıh Literatürü, İslam Hukuk Tarihi.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

An Example to the Hanafi Fiqh Accumulation of Indian Sub-Continent: al-Imam Abd al-Hayy al-Laknawi as a Jurist

Abstract

Indian sub-continent is a region which is the traditional Hanafi doctrine quite strong. 700s of years, with the continent's start of Islamization, Hanafi school became dominant position in the region and scholars in the region have contributed significantly to the Hanafi literature. This contribution is of two kinds. The first is the writing commentary on the the basic fiqh books, and the second is the emergence of fatwa collections due to practical needs. We have tried to present in our article Imam Abd al-Hayy al-Laknawi as a jurist who is strongest region of the Hanafi school. So we try to shed light to the al-Laknawi's jurists on the other hand to reveal the richness of the juridical heritage of the region.

Key Words: Abd al-Hayy al-Laknawi, al-Imam al-Laknawi, Indian sub-continent, Fiqh Accumulation of Indian sub-continent, Hanafi School, The Fiqh Literature, History of Islamic Law.

Giriş

Hint kıtası 710'lu yıllardaki fetih hareketleriyle birlikte İslam'la müşerref olmaya başlamıştır. Hint toplumunda bulunan geleneksel kast sistemine karşılık İslam'ın eşitlik anlayışı, İslam dininin kıtada çok hızlı bir şekilde yayılmasına imkân sağlamıştır. Gaznelilerin yükselişi Hindistan'da İslam kültürünün gelişmesinde yeni bir dönem başlatmış, Sultan Gazneli Mahmud'un Hindistan'a on yedi sefer düzenleyerek bölgede İslam nüfuzunun güçlendirilmesi yönündeki gayretleriyle İslam, Hindistan'da önemli bir güç kazanmıştır. Bu durum 1700'lü yıllara kadar bu şekilde sürmüş ancak bir taraftan kıtaya hükmeden Moğol siyasî idaresinin zayıflaması, diğer taraftan da İngilizlerin her geçen gün kıtada hâkimiyetlerini arttırmalarıyla o güne kadar azınlık konumunda olmalarına rağmen

kıtanın idaresinde bütünüyle söz sahibi olan Müslümanlar için sıkıntılı bir dönem başlamıştır.¹

Hindistan'daki Müslümanların siyasal hâkimiyetlerinin çözülmesi, siyasî, toplumsal, ahlakî ve dinî bir karmaşa yaşamalarına neden olmuştur. XIX. yüzyıl İslam dünyası açısından önemli değişim ve dönüşümlerin olduğu bir zaman dilimidir. Kuşkusuz bu değişimin en önemli sebebi o güne kadar tarihlerinde hiçbir şekilde sömürgeyle karşılaşmamış İslam toplumlarının bir anda kolonyalizm ve oryantalizmle yüz yüze gelmeleri olmuştur. Özellikle de Hint kıtasının İngilizler tarafından vahşi bir şekilde sömürgeleştirilmesi bu değişimin Hint kıtasında çok sancılı bir şekilde hissedilmesine de neden olmuştur. Kaos ve anarşinin kol gezmeye başladığı Hint kıtasında siyasî ve fikrî çalkantılar da kendini göstermeye başlamıştır. Özellikle İngilizlerin misyonerlik faaliyetleriyle kıtada Hristiyanlığı yaymaları, Hindistan Müslümanları için ayrı bir sıkıntı oluşturmuştur.² Ayrıca, İngilizlerin idarî hâkimiyeti ele geçirmeleri ile birlikte Hint-İslam toplumunda modernizm (kolonyalizm) XIX. yüzyılın ortalarından itibaren etkisini çok güçlü bir şekilde göstermeye başlamıştır.³

İstikrarsız toplumlarda ve ortamlarda dinin yaygın bir şekilde politik araç ve örgütlenme kanalı olarak kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Siyasî anlamda yapabilecek hiçbir şeyi olmayan Müslümanların, kendilerine dinî ilimlerde teselli araması bu durumun doğal bir reaksiyonudur. Ancak, ilk başta toplumun sıkıntı ve problemlerini çözmeyi ve Müslümanlar arasında birlik ve beraberlik tesis etmeyi amaçlayarak yola çıkan siyasî ve dinî ekoller, kendi aralarında yaptıkları sert münakaşalar, tekfir etmeye varan katı eleştiri ve çekişmeler neticesinde, Müslümanlar arasındaki tefrikayı arttırmış ve onları içinden çıkılmaz bir kısır döngüye sürüklemiştir.

¹ K. A. Nizami, "Hindistan", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. XVIII, s. 85.

² Ahmed Asrar, "Hint Alt Kıtası", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar Sempozyumu*, İstanbul, 1998, s. 288-293.

³ Azmi Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslâmiyât*, 7/4, 2004, s.197.

Nitekim bu dönemde İslâmî ve gayr-i İslâmî pek çok oluşum ortaya çıkmıştır. Kadıyanilik (Ahmedilik) Hareketi, Sir Seyyid Ahmed Han'a (1898) izafe edilen ve geleneksel İslam anlayışına oldukça ters düşen Ehlü'l-Kuran Hareketi, Aligarh College'î etrafında kümelenen kişilerin başını çektiği Modernist Hareket gibi akımlar bu dönemin oluşumlarından⁴. Yine bu dönemin bir diğer hareketi de Ehl-i Hadis hareketidir. İslam'ın ilk dönemlerinde hadis öğrenimi ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisle ilgili meselelerde mütebahhir olan kişileri ifade etmek üzere kullanılan Ehl-i Hadis kavramı ileriki zamanlarda anlam kaymasına uğramış ve XIX. yüzyıla geldiğimizde Hint alt kıtasında bu kavram daha ziyade dinî hayatı saflaştırma düşüncesiyle hurafelere karşı çıkan, taklit ve bidatle mücadeleyi kendilerine şîâr edinen gruplar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu yönüyle Selefi ve Vahhâbî bir çizgiye doğru kaymakla itham edilmişlerdir.⁵ Nitekim hadis geleneğinin güçlü olduğu bir coğrafyanın mensubu olan ve XIX. yüzyılda bu fikirlerin estiği bir zaman diliminde yaşayan Leknevî'nin esasen Hanefî olmasına rağmen kimi yerlerde Selefi olarak zikredilmesi⁶ muhtemelen bundan kaynaklanmış olabilir.

İşte İmâm Leknevî böyle sancılı bir dönemin âlimidir. Bu sancılı dönem çeşitli tezahürleriyle kendini göstermiştir. Bir yönüyle "modernleşme" rüzgârının oldukça güçlü bir şekilde esmesinden mütevellit İslam dünyası ifrat ve tefrit arasında savrulmuş, diğer yönüyle de batı medeniyetinin hâkim medeniyet konumuna gelmesiyle batı medeniyetiyle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Nitekim Leknevî'nin sürekli olarak ifrat ve tefrit olana vurgu yapması

⁴ Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 11, 2001, s. 385-388.

⁵ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, c. X, s. 508.

⁶ Selman Başaran, "el-Ecvibetü'l-Fâzıla", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, c. X, s. 386.

ve zıt fikirlere sahip gruplar arasında uzlaşmacı bir tavır takınması, bu sıkıntıları gidermeye yönelik bir çabadır.⁷

Leknevî'nin yaşadığı dönemde konumuz itibariyle önem arz eden iki İslamî ekol bulunmaktadır. Bunlar Hanefî ağırlıklı Diyûbendî Ekolü ile daha ziyade tasavvufî yönüyle ön plana çıkan Birîlvî Ekolüdür.⁸ Bunlar içinde tasavvufî yönü ağır basan bir hareket olması ve esasen Leknevî'den sonra ortaya çıkması sebebiyle Birîlvî Ekolü konumuz dışıdır. Diyûbendî Ekolü ise Hindistan'ın o zamanlarda küçük bir kasabası olan Diyûbend'de Muhammed Kasım Nânûtavî ve Reşîd Ahmed Gangûhî tarafından kurulan bir eğitim müessesesidir. Esasen 1857 yılında meydana gelen Sipahi Ayaklanmasından sonra Müslümanlar, İngiliz-Hindistan yönetiminin baskı ve sindirme politikasına maruz kalmışlardır. Bu duruma bir tepki ve çözüm olarak ise bir grup âlim içe dönük faaliyetlere ağırlık vererek meselenin eğitim yoluyla halledileceğini ifade etmiş ve bu çerçevede ilk olarak Çatta Camisi'nde eğitim çalışmalarına ağırlık vermeye başlamışlardır. Bu hareket daha sonraları Diyûbend Darülulümü'nun kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Temelde geleneksel eğitim sistemini benimseyen Diyûbend Darülulümü, Hindistan'da o zamana kadar geçerli olan üç değişik dini eğitim geleneğini (Delhi, Leknev, Haydarâbad) birleştirmeye ve bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu üç merkezden Delhi tefsir-hadis, Leknev fıkıh, Haydarabad kelim-felsefe ilimlerine ağırlık verirken Diyûbend Darülulümü bu ilimleri bir sistem içerisinde bir arada öğretmeye gayret etmiştir. Diyûbendiler kendilerini Ehl-i sünnet ve'l-cemaat esasları üzerine eğitim ve öğretim yapan bir kurum olarak tanımlamışlardır. Gerçekten de okulda bu çerçevede ciddi bir Hanefî fıkıh öğretimi yapılmıştır. Değişik din ve inanışların bir arada bulunduğu Hindistan şartlarında Diyûbend ulemasının üzerinde özellikle durduğu husus

⁷ Hilal Mertoğlu, *Abdu'l-Hayy Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2003, s. 6.

⁸ Abdülhamit Birışık, "Hint Alt Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü, Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sayı: 17, 2004/2, s. 6.

İslam'ın bütün yabancı unsurlardan arındırılması meselesidir. Bundan dolayı âlimler, itikadî sapmalar ve muamelattaki birtakım gayr-i İslâmî ayrıntı ve uygulamalarla Hinduizm'den kaynaklanan hurafe, gelenek ve batıl inançlara şiddetle karşı çıkmışlar, ideal olarak en saf şekliyle İslam'ı savunmuşlardır.⁹ Nitekim Leknevî'nin eserlerinde çok sıklıkla vurguladığı bidat konusu da muhtemelen bu durumdan kaynaklanmıştır.¹⁰

Ülkemizde bugüne kadar yapılan çalışmalarda daha ziyade Leknevî'nin hadisçiliği ön planda olmuştur.¹¹ Hâlbuki hepsi birbirinden kıymetli çeşitli alanlara dair yüz yirmi civarında telif eseri bulunan Leknevî'nin bu eserlerinin sayısı itibariyle en fazla olduğu alan fıkıh sahasıdır. Fıkıhla ilgili yaklaşık elli civarında eseri bulunduğu dikkate alındığında onun aynı zamanda büyük bir fıkıhçı olduğunu söylemek de mümkündür. Ancak Leknevî ülkemizde bu yönüyle pek de dikkat çekmemiş ve yapmış olduğumuz literatür taramasında fıkıhçılığı üzerine her hangi bir çalışma yapılmamıştır.¹²

⁹ Azmi Özcan, "Dârülulûm", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. VIII, s. 554.

¹⁰ Leknevî, *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*, s. 18-19., *Nüzhetü'l-fikr fi sübhatî'z-zikr*, s. 1-39, *İkâmetü'l-hüccce alâ enne'l-iksâr fi't-teabbüdi leyse bi-bid'a*, s. 1-58

¹¹ YÖK ve İSAM tez veri tabanından istifadeyle yapılan taramada ülkemizde Leknevî ile ilgili tespit edilebilen çalışmalar şunlardır: **Tamamlanan çalışmalar:** 1- Mevlüt Ergen, 19. Yüzyıl Muhaddislerinden Abdülhay Leknevî (1304/1886)'nin Hadisçiliği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, 2001, 2- Hilal Mertoğlu, Abdu'l-Hayy Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2003, 3- Ömer Sadiker, Abdülhay Leknevî (ö. 1304/1887) Hayatı, Eserleri ve el-Ecvibetü'l-Fadıla Adlı Eseri Özelinde Hadisçiliği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi SBE, 2014. **Devam eden çalışmalar:** 1- Ali Karacelil, Muhammed Abdulhay Leknevî'nin (ö.1304/1886) Hadis Anlayışı, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi SBE (Hadis Bilim Dalı), 2- Abide Eser Kıyak, İmam Leknevî'nin Fetâva'l-Leknevî Adlı Eserinin Değerlendirilmesi, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE (İslâm Hukuku Bilim Dalı), 3- Mustafa Kemal Koca, Seyyid Şerif Cürcânî'nin Muhtasar Hadis Usulü ve Leknevî'nin Zaferü'l-Emânî Adlı Şerhindeki Metodu, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi SBE (Hadis Bilim Dalı).

¹² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap dünyasında İmam Leknevî ile ilgili yapılmış ve bizim de istifade ettiğimiz sadece iki müstakil çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri Veliyyüddin en-Nedvî'nin 1992 yılında Mısır

Biz de bu eksiklikten hareketle kısa süren yaşamı boyunca yüzün üzerinde telifâtı bulunan ve İngilizlerin İslam dünyasıyla ilk sıcak temasının sağlandığı bir bölgenin ve dönemin karakteri olması hasebiyle Leknevî'yi ele aldık. Ayrıca Hint kıtasının İslam'la müşerref olduğu ilk günden itibaren Hanefî mezhebi bölgede hâkim mezhep konumunda olmuş, bu da bölgede güçlü bir Hanefî birikiminin doğmasına yol açmıştır.¹³ Nitekim bölgede ortaya çıkan telifâta bakıldığında genelde iki tür olduğu görülecektir. Bölge âlimleri bir taraftan *Hidâye*, *Telvîh*, *Menâr* gibi Hanefî klasiklerine şerh ve hâşiyeler kaleme alırken diğer taraftan da pratik ihtiyaçlardan dolayı bölgede güçlü bir fetva koleksiyonu ortaya koymuşlardır. Nitekim Âlim b. Alâ el-Enderpetî'nin hazırlayıp Tatar Han'ına takdim etmesinden dolayı *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* adıyla bilinen fıkıh kitabı,¹⁴ Hindistan Sultanlarından Evrengzîb Âlemgîr'in (1658-1707) emriyle telif edilen ve Hindistan dışında daha çok *el-Fetâva'l-Hindiyîye* adıyla bilinen *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye'si*,¹⁵ inceleme konumuz olan Leknevî'ye ait *Mecmûa-i Fetâvâ* ile Diyûbend âlimlerinin fetvalarının derlendiği *Fetâvâ-yı Dârü'l-ulûm-i Diyûbend*¹⁶ gibi fetva koleksiyonları bölgede yaygın olan ve Hanefî fetva literatüründe muteber olan fıkıh kitaplarıdır. Bu nedenle bölgedeki fıkıh birikimi özel olarak incelenmeye değer bir konudur. Nitekim Bihârî (1707), Leknevî (1886)

İskenderiye Üniversitesi'nde hazırlamış olduğu "el-İmâm Abdülhay Leknevî ve Cuhûduhu fî ulûmî'l-hadîs" adlı doktora tezinden istifadeyle hazırlanmış olan "*el-İmâm Abdülhay Leknevî / Allâmetü'l-Hind ve İmâmü'l-Muhaddisîn ve'l-Fukahâ*, (Daru'l-Kalem, Dımeşk, 1995)" adlı eseridir. Diğeri ise Salah Muhammed Sâlim Ebû'l-Hâc'ın Bağdat Üniversitesi'nde hazırlamış olduğu yüksek lisans çalışmasının yeniden gözden geçirilerek "*el-Menhecü'l-Fıkhîyyü li'l-İmâm Leknevî*," (Darü'n-nefâis, Amman, 2002) adıyla basılan eseridir. Bu arada Leknevî'nin ilim âlemine tanıtılmasında, pek çok eserini tahkik ederek neşreden ve konuyla ilgili bütün çalışmalara zemin hazırlayan (merhum) Abdülfettâh Ebû Ğudde'yi (1997) de rahmet ve minnetle zikretmek ifa edilmesi gereken bir borçtur.

¹³ Birışık, "Hint Alt Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü, Bugünü", s. 56.

¹⁴ Ferhat Koca, "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c. XII, s. 446.

¹⁵ Ahmet Özel, "el-Âlemgîriyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, c. II, s. 365.

¹⁶ Muhammed Khalid Masud, "Fetâvâ-yı Dârülulûm-i Diyûbend", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c. XII, s. 440.

ve Keşmîrî (1933) gibi âlimler Hint alt kıtasında son dönem Hanefî mezhebinin önde gelen şahsiyetleri olarak çalışılmayı beklemektedir.

I. İMAM LEKNEVÎ'NİN HAYATI

Hindistanlı muhaddis ve Hanefî fakihi İmam Leknevî'nin (1848-1886) tam adı Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillah es-Sihâlevî el-Leknevîdir. Soyu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandığı için Ensârî nisbesiyle de anılır.¹⁷

Leknevî'yi diğer İslam âlimlerinden ayıran en bariz özelliklerinden biri İslam kültür ve medeniyetinde çok fazla örneği bulunmayan bir şekilde kendi hayat hikâyesini (otobiyografi) kaleme almış olmasıdır. Leknevî *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'î-İmâm Muhammed* adlı eserinin mukaddimesi¹⁸ ile *es-Siâye fi keşfi mâ fi şerhi'l-vikâye* adlı eserinin mukaddimesinde¹⁹ ve *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-câmi'a's-sağîr*²⁰, *et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-fevâidü'l-behiyye*²¹, *Mukaddimetü Umdeti'r-riâyeti fi halli şerhi'l-vikâye* ile *Mukaddimetü'l-*

¹⁷ Leknevî çeşitli eserlerinde kendinden söz ederken kimi zaman künyesi ile kimi zaman lakabıyla kimi zaman da ait olduğu kabile veya bölgeye nispetiyle söz etmektedir. Örneğin *el-Kelâmü'l-celîl fi mâ yeteallaku bi'l-mindül*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 5, risale: 6, s. 367-382) 3. sayfasında "Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay", *Def'u'l-ğivâye 'an men yutâliu şerhe'l-vikâye* (*es-Siâye* içinde) adlı eserinin 2. sayfasında "Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî İbn Mevlâ el-Hâc el-Hâfız Muhammed Abdülhalîm", *Kütü'l-muğtezîn bi-fethi'l-muktedîn*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 5, s. 235-250) adlı eserinin 3. sayfasında "Leknevî e-Ensârî el-Hanefî", *el-Kavlü'l-menşûr fi hilâli hayri's-şühûr*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 3, s. 209-218) adlı eserinin 3. sayfasında ise "Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî el-Ensârî el-Eyyûbî el-Kutbî el-Hanefî" şeklinde söz etmektedir.

¹⁸ Abdülhay Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'î/Muhammed*, tahkîk ve ta'lik: Takıyyüddîn en-Nedvî, cilt. 1, s. 55-59, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1991, s. 59-60.

¹⁹ Abdülhay Leknevî, *es-Siâye fi keşfi mâ fi şerhi'l-vikâye*, ts, yy, s. 6-7.

²⁰ Abdülhay Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-câmi'a's-sağîr*, İdâretü'l-Kurân, Pakistan, 1990, s. 60-66

²¹ Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye mea't-ta'likâti's-seniyye ale'l-fevâidü'l-behiyye*, Beyrut, ts., s. 2-3.

hidâye adlı eserlerinde doğrudan kendi hayat hikayesini kaleme almıştır.²² Ayrıca Leknevî üzerine çok sayıda tahkik çalışması bulunan ve adeta “Leknevî aşığı” olarak isimlendirebileceğimiz (merhum) Abdülfettah Ebu Ğudde de tahkik yaptığı çeşitli eserlerde Leknevî'nin hayat hikâyesine dair bilgiler vermiştir.²³ Tarihçi Şeyh Abdülhay el-Hasenî en-Nedvî el-Leknevî de Hint Ulemasını konu aldığı “*Nüzhetü'l-hevâtır ve behcetü'l-mesâmi'ı ve'n-nevâzır*” adlı eserinde Leknevî'nin biyografisine yer vermiştir.²⁴

Leknevî, babasının müderrislik vazifesini yaptığı Hindistan'ın kalabalık bir nüfusa sahip olan Banda şehrinde 24 Ekim 1848 tarihinde doğmuştur. Kendisinin, babasının görevli olduğu Banda Şehrinde doğmasına rağmen 197 km. uzaktaki Leknev'e nispet edilmesi, dedesinin Leknev'e yerleşmiş olmasındandır. Buna göre dedelerinden biri Medine Şehrinden Herât'a, oradan Lahor'a, sonra Dihlî'ye, buradan da Leknev Şehrinin kasabalarından biri olan Sihâlî'ye gelmiş ve buraya yerleşmiştir.

İlim geleneğine mensup soylu bir aileden gelen Leknevî ilk tahsilini babası Mevlana Muhammed Abdülhalîm'den almıştır. Leknevî, beş yaşında iken Kuran-ı Kerim'i ezberlemeye başlamış ancak babasının kendisini annesiyle birlikte Çonfur (Cunfur) Kasabasına götürmesinden dolayı hafızlığı on yaşında burada tamamlayabilmiştir. Bölgedeki örf ve adetlere uygun olarak burada teravîh namazlarını da kıldırmıştır. Hafızlık süresince babasından hadis, tefsir, fıkıh ve usul ilimlerine dair pek çok kitabı okumuştur. On yedi yaşına kadar başta babası olmak üzere çeşitli hocalardan

²² Abdülhay Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*, tahkîk: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Halep, ts, s. 12-32.

²³ Abdülhay Leknevî, *el-Ecvîbetü'l-Fâzıla li'l esileti'l-aşeretü'l-kâmile*, tahkîk: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Halep, 1994, s: 11-13., Abdülhay Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*, tahkîk: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Halep, ts, s. 12-32.

²⁴ Abdülhay Leknevî, *Mecmûatü Resâili'l-Leknevî*, tahrîc: Naîm Eşref Nûr Ahmed, İdâretü'l-Kurân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan, Hicrî 1419, c. 1, s. 5.

ikmâl-i nüsah etmiştir. Leknevî'nin yetişmesinde ve velut bir âlim olmasında babasının tartışmasız çok büyük bir katkısı vardır.²⁵

Çok yönlü bir şekilde eğitim gören Leknevî, o günün mutat naklî ilimlerinin yanı sıra matematik, astronomi ve aritmetik gibi akli ilimlerini de okumuştur. Keskin bir zekâyâ ve güçlü bir hafızaya sahip olan Leknevî, ilk tedris faaliyetine Haydarabad'da başlamış, ömrünün sonuna kadar da Uttar Pradeş eyaletinin başkenti ve Hindistan'ın Delhi'den sonraki en büyük şehri olan Leknev'de (Lucknow) eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmiştir.

Kendi ifadesine göre bir kitabı okuduktan sonra muhakkak onu öğrencilerine de okutmuş böylece bütün ilimlerde tam bir kabiliyet sahibi olmuştur.²⁶

Leknevî, ilki 1862'de babasıyla birlikte ikincisi de 1875'in sonlarında kendi başına olmak üzere iki defa hacca gitmiştir. Birinci haccında Şafîî mezhebinin Mekke Müftüsü Şeyh Ahmed b. Zeyn ed-Dahlân'dan 1863 tarihinde İmam Merğînânî'nin *el-Hidâye* kitabının tüm isnadları hakkında icazet almıştır.²⁷

Hac dönüşünde Haydarâbâd'da tedris ve telif hayatına devam etmiştir. Babasının Haydarabad'da kadılık ve Adaletü'n-Nizâmiyye'de yöneticilik görevinde iken vefat etmesi üzerine (1868) bu görev kendisine verilmek istenmiş ancak o, kabul etmeyip Banda'ya dönmüş ve amcası Muhammed Mehdi'nin kızıyla evlenmiştir.

Babasının vefatından sonra babasının dayısı ve hocası olan Mevlana Nimetullah'dan matematik ve astronomi gibi akli ilimleri

²⁵ Abdülhay Leknevî, "Kendi Kaleminden İmam Leknevî (1264-1304/1848-1887); Hayatı ve Eserleri", çeviren: Nizamettin İbrahimoglu, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, 2005, s. 43.

²⁶ Leknevî, *el-Ecvîbetü'l-Fâzıla*, s. 12.

²⁷ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*, s. 28.

okumuştur. Ancak onun esas ilgisi aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlere özellikle de hadise yönelik olmuştur.²⁸

İmam Leknevî, geride pek çok eser ve öğrenci bırakarak otuz sekiz yaş gibi oldukça genç sayılabilecek bir yaşta 27 Aralık 1886 (30 Rebülülevvel 1304) tarihinde Leknev’de vefat etmiştir.²⁹

II. İMAM LEKNEVÎ’NİN ESERLERİ

Kaynaklarda Leknevî’nin eserlerinin sayısı ile ilgili çeşitli rakamlar zikredilmektedir. Muhtemelen bunun temel sebebi bir kısmı risâle olarak kabul edilebilecek kimi eserlerin bir arada basılmasından veya bulunmasındandır. Bunun bir başka sebebi de şu olabilir; başta da ifade ettiğimiz gibi Leknevî çeşitli vesilelerle kendi hayat hikâyesinden söz etmekte ve yazmış olduğu eserler hakkında da bilgi vermektedir. Bu bilgiyi verirken de bazen tüm eserlerini zikretmemekte veya yazdığı hayat hikâyesinin bulunduğu eserden sonra yeni bir eser yazmaktadır. Leknevî’nin otobiyografisinden hareketle eserleri hakkında bilgi verenler bu yönüyle ihtilafa düşmüşlerdir. Hindistan’daki Müslüman âlimlerin biyografileriyle ilgili çalışması bulunan Ebü’l-Hasen Ali el-Hüseynî en-Nedvî, Leknevî’nin eserlerini, seksen altısı Arapça olmak üzere yüz on olarak zikretmektedir.³⁰ Leknevî’nin pek çok eseri üzerine tahkik çalışması bulunan Abdülfettâh Ebû Ğudde ise bu rakamı yüz on beş olarak belirtmektedir.³¹ Ancak rakamlar arasında ihtilaf olmakla birlikte kesin olan husus, İmam Leknevî’nin otuz sekiz yıllık kısa bir ömrüne yüzün üstünde telif sığdırabilmesidir. Nitekim Leknevî’nin pek çok eseri üzerine tahkik çalışması bulunan Ebu Ğudde bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Leknevî’nin yazdığı eserler onun ömrünün

²⁸ Leknevî, *en-Nâfi’u’l-kebîr*, s. 65.

²⁹ İbrahim Hatipoğlu, “Leknevî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, c. XXVII, s. 133-136.

³⁰ Veliyyüddin en-Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî / Allâmetü’l-Hind ve İmâmü’l-Muhaddisîn ve’l-Fukahâ*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 1995, s. 161.

³¹ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-Fâzıla*, s. 13.

günlerine paylaştırılacak olsa, onun ne kadar nadir, büyük bir dehâ olduğu, telif ve tasniflerde temayüz edişi ortaya çıkacaktır.”³²

Leknevî'nin neredeyse bütün eserlerinde standart bir form vardır. Buna göre Leknevî, esere hamdele ve salveyle başlamakta, eserin kendisi tarafından kaleme alındığını belirten birkaç satırlık giriş cümlesinden sonra mutlaka eserin telif gerekçesini anlatmaktadır. Bu gerekçe çoğunlukla ya kendisine sorulan bir soruya cevap niteliğinde veyahut da o günün toplumunda tartışılan bir meseleye açıklık getirmek üzere eserin kaleme alınması şeklindedir. Eser, dua ve iyi niyet temennileriyle sona ermektedir.

Leknevî'nin eserlerini iki başlık altında ele alacağız. Öncelikle konu bütünlüğünün sağlanması açısından Leknevî'nin fıkıh dışındaki eserlerinin listesini vereceğiz. Sonra da esas konumuz olan fıkıhla ilgili eserlerini ayrıntılı bir şekilde tanıtacağız.

A. Leknevî'nin Fıkıh İlmi Dışındaki Eserleri

a. Akâid ve Kelâm İlimleri

- 1- *Dâfiu'l-vesvâs fi eseri İbn Abbâs.*
- 2- *el-Âyâtü'l-beyyinât alâ vucûdi'l-enbiyâi fi't-tabakât.*
- 3- *el-Hâşiyetü alâ Havâşi'l-Hayâlî alâ şerhi'l-akâid.*
- 4- *el-Hâşiyetü alâ şerhi'l-akâidi'n-nesefiyye.*

b. Hadis ve Hadis İlimleri

- 1- *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a.*
- 2- *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-esileti'l-aşeretü'l-kâmile.³³*

³² Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâzıla*, s. 14, Mertoğlu, Abdu'l-Hayy Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı, s. 41.

³³ Harun Reşit Demirel tarafından “*Temel Hadis Meseleleri* (Hüner Yayınları, Konya, 2014)” adıyla dilimize kazandırılmıştır.

3- *et- Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i'-İmâm Muhammed.*

4- *Hayrü'l-haber fi ezâni hayri'l-beşer.*

5- *er-Ref' ve't-tekmül fi'l-cerh ve't-ta'dîl.*

6- *Şerhu'l-Hisni'l-hasîn li'l-Leknevî.*

7- *Zaferü'l-emânî fi Muhtasari'l-Cürcânî (Zaferü'l-emânî bi-şerhi muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs).*

8- *Zecrü'n-nâs alâ inkâri eser-i İbn Abbâs.*

c. Tarih ve Terâcim

1- *Ferhatü'l-müderrisîn bi-zikri'l-müellefâtî ve'l-müellifîn.*

2- *Hayrü'l-amel bi-zikri terâcimi ulemâi Frengi Mahal.*

3- *en-Nasîbu'l-evâfir fi terâcimi ulemâi'l-mietî's-sâlisete aşere.*

4- *Risâletü'n uhrâ fi terâcimi's-sâbikîne min ulemâi'l-hind.*

5- *Risâletü'n fi marifeti'l-evâil.*

6- *Tarabü'l-emâsil bi-terâcimi'l-efâdil.*

7- *Tebisretü'l-basâir fi ma'rifeti'l-evâhir.*

8- *Tuhfetü'l-emcâd bi-zikri hayri'l-a'dâd.*

d. Mantık ve Hikmet

1- *Defu'l-kelel a'n tullâbi ta'likâti'l-kemâl alâ havâşî'z-zâhidiyyeti'l-müteallikati bi-hâşiyeti't-tehzîbi li'l-celâl.*

2- *el-Hâşiyetü alâ şerhi Molla Celâl li-kitâbi tehzîbi'l-mantık.*

3- *el-Hâşiyetü alâ şerhi'l-Meybedî li-hidâyeti'l-hikme.*

- 4- *el-Hâşiyetü alâ şerhi't-tehzîb li-Abdillah el-Yezdî.*
- 5- *el-Hâşiyetü ale's-şemsi'l-bâziğati.*
- 6- *el-İfâdetü'l-hatîre fî mebhasi nisbeti sub'i arazin şâire.*
- 7- *el-Kelâmü'l-metîn fî tahrîri'l-berâhîn.*
- 8- *el-Kelâmü'l-vehbiyyu fî halli ba'zi ibârâti'l-kutbiyyi.*
- 9- *el-Meârif bi-mâ fî havâşî şerhi'l-mevâkıf.*
- 10- *et-Ta'lîkâtü alâ şerhi's-Sadri's-şirâzî li-hidâyeti'l-hikme.*
- 11- *et-Ta'lîku'l-acîb li-halli hâşiyeti'l-Celâli li-mantıkî't-tehzîb.*
- 12- *et-Ta'lîku'n-nefis alâ hutbeti şerh'il-mûcezi li'n-nefis.*
- 13- *Hallü'l-muğlak fî bahsi'l-mechûli'l-mutlak.*
- 14- *Hâşiyetü bedî'il-mizân.*
- 15- *Hidâyetü'l-verâ ilâ livâi'l-hüdâ.*
- 16- *İlmu'l-hüdâ alâ havâşî nûri'l-hüdâ.*
- 17- *Misbâhu'd-düçâ fî livâi'l-hüdâ.*
- 18- *Müfîdü'l-hâidîn fî cevâbi men redde alâ muîni'l-ğâisîn.*
- 19- *Müyessiru'l-asîr fî mebhasi'l-müsennâti bi't-tekrîr.*
- 20- *Nûru'l-hüdâ li-hameleti livâi'l-hüdâ.*
- 21- *Ta'lîku'l-hamâil alâ ta'lîki's-seyyidi'z-zâhidi'l-müteallaki bi-şerhi'l-heyâkil.*
- 22- *Ta'lîkun alâ hâşiyeti'z-zâhid şerhi't-tehzîbi li'd-Devvânî.*
- 23- *Ta'lîkun alâ havâşî'z-zâhid alâ şerhi'l-mevâkıf.*
- 24- *Ta'lîkun alâ havâşî'z-zâhid alâ'r-risâleti'l-kutbiyye.*

25- Tekmiletü halli'n-nefis.

e. Münazara İlmi

1- el-Hediyetü'l-muhtâriyye şerhu risâleti'l-adudiyye.

2- Ta'lîkühû alâ hâşiyeti'r-reşîdiyye şerhi'ş-şerîfiyye.

f. Sarf ve Nahiv İlmi

1- Hayrû'l-keâm fi tashîhi "Kelâmu'l-mulûki Mulûku'l-keâm."

2- İmtihânü't-talebe fi's-siyağî'l-müşkile.

3- İzâletü'l-cemdi an i'rabi el-hamdü li'llâhi ekmeli'l-hamd.

4- et-Tibyân fi şerhi'l-mîzân.

5- Tekmiletü'l-mîzân. Bunun şerhi olan Şerhu Tekmiletü'l-Mîzân.

Bu şerhin de Farsçası olan Çargul (veya Çargil) fi tasrîfi's-siyağî.

g. Vaaz ve Nasihat, Siyer, Vefeyât vb. Alanlara Ait Çeşitli Eserleri

1- Derkü'l-meârib fi şe'ni Ebî Tâlib.

2- Hasretü'l-âlem bi-vefati merci'i'l-âlem. (Babasının vefatı üzerine kaleme aldığı eseridir.)

3- İbrâzü'l-ğayyi'l-vâkı'i fi şifâi'l-a'yy.

4- Mecmûatü hutabi'l-Leknevîyye / el-Letâifü'l-müstahsene bi-cem'i hutabi şühûri's-sene.

5- Tezkiretü'r-râşid bi-reddi tebsireti'n-nâkid.

6- Tenbîhu erbâbi'l-hubereti alâ müsâmahâti müellifi'l-hittati.³⁴

B. Fıkıh İlmiyle İlgili Eserleri

³⁴ Leknevî'nin eserlerinin listesiyle ilgili olarak; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*, s. 14-22.

Leknevî'nin fıkıhla ilgili eserleri içinde sadece bir tanesi (*Hâşiyetü ale't-tavzîh ve't-telvîh*) usulle, diğerleri füru-i fıkıhla ilgilidir. Ayrıca *el-Fevâidü'l-behiyye* tabakât ve tarihle ilgili eserler kısmında mütalaa edilebilirse de eserin konu itibarıyla Hanefî fıkıh âlimlerinin biyografilerini ele alması hasebiyle biz de fıkıhla ilgili eserler kısmında zikrettik. Keza *et-Talîku'l-mümecced* ahkâm hadislerini ele alan Muvattâ üzerine yazılan bir ta'lik olması sebebiyle hadis kitapları içinde değil, fıkıhla ilgili eserler kısmında ele aldık. Bu nedenle sıralamayı her hangi bir kriterine göre değil sadece alfabetik sıraya göre yaptık. Ancak bir eser üzerine şerh, hâşiye, ta'lik gibi çeşitli yazın türlerinin bulunması durumunda alfabetik sırayı dikkate almadık.

1- *Âkâmü'n-nefâis fi edâi'l-ezkâr bi-lisâni'l-Fâris*

Leknevî, bu risâlesinde ibadetlerde Arapça dışında bir dilin ve özellikle de Farsçanın kullanılıp kullanılmayacağı meselesini ele almıştır.³⁵ Bu çerçevede imamın, cenazede Farsça dua etmesi câiz midir?³⁶ Namazda teşehhüdün Farsça okunması,³⁷ namazdan çıkmak için selam verirken bu selamın Farsça verilir verilmemesi,³⁸ kunut duasının Arapça dışında bir dilde okunmasının caiz olup olmaması,³⁹ iftitah tekbirinin Farsça alınması, rükû ve secdeelerde yapılan tesbihatların Farsça yapılıp yapılamayacağı konuları risâlenin içeriğini oluşturmaktadır.⁴⁰ Ayrıca Kuran-ı Kerim'in Farsça tercümesine abdestsiz veya cünüp ve hayızlı olan kişinin dokunup dokunamayacağı da ele alınan konulardandır.⁴¹ İbadet dili olarak namazda Arapça dışında bir dilin caiz olmadığına dair çeşitli kaynaklardan bilgi aktaran Leknevî, hac ibadetinde ise Arapça

³⁵ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis fi edâi'l-ezkâr bi-lisâni'l-Fâris*, s. 1-60, (*Mecmûatü Resâli'l-Leknevî* içinde, cilt. 4, risale: 4, s. 333-392)

³⁶ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 34.

³⁷ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 34.

³⁸ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 36.

³⁹ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 37.

⁴⁰ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 45.

⁴¹ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 50.

bilmeyen kişinin niyet, tesbîh ve tehlilde Arapça dışında bir dili kullanabileceğini ancak telbiyede Arapça dışında bir dilin kullanılmasının mekrûh olduğunu ifade etmektedir.⁴² Leknevî, evlilik akdi sırasında nasıl ki Arapçada “di’li geçmiş zaman” kullanılıyorsa, Farsça vb. dillerle ifade edilen icap ve kabul lafızlarının da yine “di’li geçmiş zaman” şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴³ Leknevî ayrıca konuyla ilgili bütün görüşleri aktardıktan sonra İbn Kemal Paşazadenin *Kitabu’l-Mühimmât* adlı eserinden bir nakille konuyu tamamlamıştır. Bu nakle göre İbn Kemal “Kitaplarımızdaki Farsça ibarelere herhangi bir şekilde güven olmaz, bunlarla fetva verilmez. Çünkü ileride bu kitaplarımızı istinsah eden, çoğaltan, yazan kâtipler ile okuyucular Farsça bilemeyebilirler.”⁴⁴ demiştir.

2- el-Câmi’u’s-sağîr mea şerhihi en-Nâfi’i’l-kebîr / (Hâşiye alâ’l-câmi’i’s-sağîr / en-Nâfi’u’l-kebîr limen yutâli’u’l-câmi’a’s-sağîr)

İmam Muhammed’in en önemli telifatlarından olan *el-Câmi’u’s-sağîr*⁴⁵ adlı eseri üzerine yazılan bir hâşiyedir. İmam Leknevî, *el-Câmi’u’s-sağîr* üzerine yaklaşık kırk civarında şerh ve hâşiye yazıldığını ifade etmekte ve şârihlerini tek tek tanıtmaktadır.⁴⁶ Leknevî’nin *en-Nâfi’u’l-kebîr*’i bunlar içinde en bilinenlerdendir.⁴⁷ Bu yönüyle *en-Nâfi’u’l-kebîr limen yutâli’u’l-câmi’a’s-sağîr*, *el-Câmi’u’s-sağîr*’den kolayca faydalanılması için kaleme alınan ve Hanefî

⁴² Leknevî, *Âkâmü’n-nefâis*, s. 56.

⁴³ Leknevî, *Âkâmü’n-nefâis*, s. 58.

⁴⁴ Leknevî, *Âkâmü’n-nefâis*, s. 58.

⁴⁵ İmam Muhammed’in *el-Câmi’u’s-sağîr* ve diğer eserleri hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Aydın Taş, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani’nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 2003, s. 26-87.

⁴⁶ Leknevî, *en-Nâfi’u’l-kebîr*, s. 46-60.

⁴⁷ Hatipoğlu, “Leknevî”, s. 134.

fakihlerinin tabakaları ile önemli metin kitapları hakkında bilgi veren bir mukaddime görünümündedir.⁴⁸

3- el-Felekü'd-devvâr fî rüyeti'l-hilâli bi'n-nehâr

Bulutlu zamanlarda hilalin görülmemesi meselesinin ele alındığı yaklaşık on yedi sayfalık bir risâledir.⁴⁹ Hicri 1294 yılında Leknevî'nin yaşadığı yer olan Leknev'de gökyüzünü bulutların kaplamasından dolayı insanlar hilali görememişler ve ramazan ayını otuza tamamlayarak oruca devam etmişlerdir.⁵⁰ Ancak Kanfur Şehri ve birkaç beldede ay görülmüş ve buradan gelen haberler doğrultusunda insanlar oruçlarını açmışlardır. Sadece İmâmîlerin bulunduğu bölgedeki insanlar oruçlarını açmamıştır.⁵¹

4- el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye / et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-fevâidi'l-behiyye

İmam Leknevî'nin Hanefî fakihlerine dair biyografik eseridir.⁵² Esasen Leknevî'nin bu eseri Hanefî fakih Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin (1589) *Ketâbü 'alâmi'l-ahyâr* adlı tabakat kitabının ihtisar edilerek bazı ilaveler yapılmasıyla meydana gelmiştir.⁵³ Alfabetik sıraya göre hazırlanan eserde Ebû Hanîfe'den Kefevî'ye kadarki Hanefî fakihlere yer verilmiştir. Kendi sahasında ilk başvurulacak kaynaklardan olan *el-Fevâidü'l-behiyye*, daha önce kaleme alınmış eserlerden azami derecede faydalanılarak hazırlanması yanında sahasındaki en son eser olması bakımından da önem taşımaktadır.⁵⁴ Eser ta'likiyle birlikte basılmıştır.

⁴⁸ Yunus Vehbi Yavuz, "el-Camiu's-sagîr", *DÎA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. VII, s. 112.

⁴⁹ Leknevî, *el-Felekü'd-devvâr fî rüyeti'l-hilâli bi'n-nehâr*, s. 1-16, (*Mecmûatü Resâilü'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 4, s. 219-234)

⁵⁰ Leknevî, *el-Felekü'd-devvâr fî rüyeti'l-hilâli bi'n-nehâr*, s. 3-4.

⁵¹ Leknevî, *el-Felekü'd-devvâr fî rüyeti'l-hilâli bi'n-nehâr*, s. 4.

⁵² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 1-262.

⁵³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 3.

⁵⁴ Halit Ünal, "el-Fevâidü'l-behiyye", *DÎA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c. XII, s. 502.

5- *el-Fulkü'l-meşhûn fî mâ yeteallaku bi-intifâi'l-mürtehini bi'l-merhûn*

Rehin olarak bırakılan maldan istifade edilip edilmemesini başta Hanefî mezhebi olmak üzere diğer mezheplerin de görüşlerine yer vererek ele alan bir risâledir.⁵⁵ Risâle iki bölümden ve bir hâtimeden müteşekkildir. Birinci bölümde konuyla ilgili fukahanın ihtilafları ele alınmış,⁵⁶ ikinci bölümde ise Hanefî mezhebinin görüşlerine yer verilmiştir.⁵⁷ Hâtime kısmında ise rehin veren kişinin izni olup olmamasına göre merhûnun kullanımı meselesi ele alınmıştır.⁵⁸

6- *el-Heshese bi-nakzi'l-vuzûi bi'l-kahkaha*

Bazı kimselerin namazı bozan durumlar ve kahkahayla gülmenin abdeste etkisi konularında sahih hadis bulunmadığına dair sözlerine binaen kaleme alınmış bir risâledir.⁵⁹ Risâle bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtimeden müteşekkildir. Mukaddime kısmında gülme (gülüş) çeşitleri üzerinde durulmuştur.⁶⁰ Birinci bölümde kahkaha ile gülmenin abdesti bozmasıyla ilgili mezhepler arasındaki ihtilaflara ve konuyla ilgili her mezhebin delillerine yer verilmiştir.⁶¹ İkinci bölümde meseleye sadece Hanefî mezhebi açısından yaklaşmıştır.⁶² Hatime kısmında ise tebessüm, gülme ve kahkahanın hükmü üzerinde durulmuştur. Ancak bu başlık altında konunun dini ibadetlere taalluk eden kısmı değil de daha genel olarak İslam dininin bu eylemlere bakışı ele alınmıştır.⁶³

⁵⁵ Leknevî, *el-Fulkü'l-meşhûn fî mâ yeteallaku bi-intifâi'l-mürtehini bi'l-merhûn*, s. 1-16, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 6, s. 401-416)

⁵⁶ Leknevî, *el-Fulkü'l-meşhûn*, s. 3-8.

⁵⁷ Leknevî, *el-Fulkü'l-meşhûn*, s. 8-13.

⁵⁸ Leknevî, *el-Fulkü'l-meşhûn*, s. 13-16.

⁵⁹ Leknevî, *el-Heshese bi-nakzi'l-vuzûi bi'l-kahkaha*, s. 1-40, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 7, s. 417-456)

⁶⁰ Leknevî, *el-Heshese*, s. 5-6.

⁶¹ Leknevî, *el-Heshese*, s. 7-30.

⁶² Leknevî, *el-Heshese*, s. 30-35.

⁶³ Leknevî, *el-Heshese*, s. 36-38.

7- *el-Hidâye ile İlgili Eserler*

Burhaneddin el-Merğînânî'nin (593/1197) Hanefî fıkıhına dair meşhur eseri *el-Hidâye* üzerine yapılmış olan çeşitli çalışmalardır.⁶⁴

a- *Mukaddimetü'l-hidâye*: Leknevî ilk olarak *Mukaddimetü'l-hidâye* adlı eserini yazmıştır. Eser, müstakil olarak basıldığı gibi *Hâşiyetü'l-hidâye* ile birlikte de basılmıştır.⁶⁵ Eserin ilk sayfasında *Hidâye*'yi anlamaya yardımcı olması sebebiyle bu mukaddimeyi kaleme aldığını belirtmiş ve altı başlık halinde eserini yazmıştır.⁶⁶ Birinci başlıkta *Hidâye*'nin müellifi (Burhaneddin el-Merğînânî) ve eserleri hakkında bilgi vermiştir.⁶⁷ İkinci başlıkta Merğînânî'nin eserde takip ettiği metot hakkında bilgi vermiştir.⁶⁸ Üçüncü başlıkta, *Hidâye*'nin ikinci yarısında yer alan ve daha ziyade istinsah hatalarından mütevellit bir takım yanlışlıklara dikkat çekmiştir.⁶⁹ Dördüncü başlıkta, *zâhirü'r-rivâye* ve *nâdirü'r-rivâye* kapsamında mütalaa edilen Hanefî fıkıh kitaplarının neler olduğu açıklanmıştır.⁷⁰ Beşinci başlıkta, *Hidâye*'nin ikinci yarısında zikri geçen ulemanın isimleri hakkında alfabetik sıraya göre kısaca bilgi verilmiştir.⁷¹ Altıncı başlıkta ise, *Hidâye*'nin kendisine kadar gelen ilmî icazet sisilesini (senedini) vermiştir. Buna göre kendisi *el-Hidâye* ile ilgili icazetini 1279 hicri senesinde Mekke-i Mükerrreme'de müderrislik yapan Ahmed bin Zîn (veya Zeyn) ed-Dahlân'dan almıştır. Konunun devamında hocasının icazet sisilesini vermiştir.⁷²

⁶⁴ Abdülhay Leknevî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî meâ şerhi'l-allâme Abdülhay Leknevî*, tahrîc: Naîm Eşref Nûr Ahmed, İdâretü'l-Kurân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, c. 1-8, Pakistan, Hicrî 1417.

⁶⁵ Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 11-46.

⁶⁶ Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 11.

⁶⁷ Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 11-13.

⁶⁸ Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 13-16.

⁶⁹ Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 16-17.

⁷⁰ Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 17-19.

⁷¹ Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 20-45.

⁷² Leknevî, *Mukaddimetü'l-hidâye*, c. 1, s. 45-46.

b- Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye: Leknevî'nin *el-Hidâye* ile ilgili diğer bir eseri ise *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye*'dir. Eser, müstakil olarak basıldığı gibi *Hâşiyetü'l-hidâye* ile birlikte de basılmıştır.⁷³ Eseri beş bölüm halinde kaleme alan Leknevî, birinci bölümde *Hidâye*'nin ilk iki cildinde geçen sahabe ve âlimlerin hal tercümelerine yer vermiş, alfabetik sıraya göre isimleri zikrederek isim ve nispetlerinde ihtilaf olan hususları açıklamaya çalışmıştır.⁷⁴ İkinci bölümde yine *Hidâye*'nin ilk iki cildinde geçen bazı kapalı (müphem) hususları ele almıştır.⁷⁵ Üçüncü bölümde, *Hidâye*'de geçen Benî Hanîfe, Benî Hâşim gibi kabile isimlerini açıklamıştır.⁷⁶ Dördüncü bölümde *Hidâye*'de geçen şehir ve yer isimlerine yer vermiştir.⁷⁷ Beşinci bölümde ise *Hidâye*'nin Birinci Kısımında yer alan hadislerin özellikle ravi kanallarıyla ilgili bir takım yanlışlıklara dikkat çekmiştir.⁷⁸ Ayrıca *Müzeyyile*'de, *el-Hidâye*'de yer alan ve muhtemelen müstensihlerden kaynaklanan bazı yanlışlıklara ve Şâfî ile Mâlik'e atfedilen bazı görüşlerin doğru olmadığına dikkat çekmiştir.⁷⁹

c- Hâşiyetü'l-hidâye: *Hâşiyetü'l-hidâye* esasen Leknevî'nin babasının *el-Hidâye*'ye yazmış olduğu notların genişletilmiş halidir. Hâşiyenin hâtıme kısmında belirtildiğine göre babası bu notlarla birlikte hâşiyeyi bastırması⁸⁰ ancak Leknevî'nin bu baskı üzerine ilaveleriyle hâşiyeye babasından ziyade daha meşhur olan oğluna izafe edilmiştir. Sekiz cilt olarak matbudur. Hint kıtasının en yaygın *Hidâye* serhlerinden biri olarak kabul edilen *Hâşiyetü'l-hidâye* ilk olarak müellifin yaşadığı dönemde Leknevî'de taş baskı olarak basılmış,

⁷³ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye*, c. 1, s. 47-86.

⁷⁴ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, c. 1, s. 47-63.

⁷⁵ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, c. 1, s. 64-73.

⁷⁶ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, c. 1, s. 73-76.

⁷⁷ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, c. 1, s. 76-83.

⁷⁸ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, c. 1, s. 84-86.

⁷⁹ Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. XVII, s. 472.

⁸⁰ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, c. 8, s. 356.

daha sonraları ise Hindistan ve Pakistan'da pek çok baskısı yapılmıştır.⁸¹

8- *el-İfsâh an şehâdeti'l-mer'eti fi'l-irdâ*

Eserde zikredildiğine göre bir adam, bir kadınla evlenmek istiyor ve onunla nişanlanıyor. Kadının annesi ise bu erkeği (damadı) bebekken emzirdiğini söylüyor. Ancak olaya şahit olan hiç kimse bulunmamaktadır. Bu duruma göre bu kadının (kızın annesinin) sözüne itibar edilerek kadınla erkeğin evlenmesi haram mı kabul edilecek yoksa kadının (kızın annesinin) sözüne itibar edilmeyerek izin mi verilecektir?⁸² Leknevî bu soruya cevaben kaleme aldığı yaklaşık sekiz sayfalık risâleyi iki bölüm halinde işlemiştir. Birinci bölümde tek bir kadının sözüne itibar edilmeyeceğini, konuyla ilgili olarak (eğer mevcutsa) bebeğin anne-babasının yapmış olduğu süt emzirme akdinin dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir.⁸³ İkinci bölümde ise nikâh akdinden önce emzirmenin ortaya çıkması durumunda âlimlerin konuyla ilgili farklı görüşlerini aktarmıştır.⁸⁴

9- *el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf (el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf mea hâşiyetihi'l-isâf bi-tahşiyeti'l-insâf)*

İtikâf konusunu ele alan bir risâledir.⁸⁵ Leknevî eserinin hemen başında bir grup ulema ile itikâfın hükmü konusunda yaşadığı fikir ayrılığından dolayı bu risâleyi kaleme aldığını beyan etmiştir.⁸⁶ Buna göre bazı âlimler itikâfın kifâî bir müekked sünnet olduğunu, bazıları ise aynî bir müekked sünnet olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Leknevî,

⁸¹ Leknevî, *Hâşiyetü'l-hidâye*, c. 1, s. 6-7.

⁸² Leknevî, *el-İfsâh an şehâdeti'l-mer'eti fi'l-irdâ*, s. 1-9, (*Mecmûatü Resâli'l-Leknevî* içinde, cilt. 5, risale: 3, s. 201-209)

⁸³ Leknevî, *el-İfsâh an şehâdeti'l-mer'eti fi'l-irdâ*, s. 4-7.

⁸⁴ Leknevî, *el-İfsâh an şehâdeti'l-mer'eti fi'l-irdâ*, s. 7-9.

⁸⁵ Leknevî, *el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf*, s. 1-24, (*Mecmûatü Resâli'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 9, s. 377-399)

⁸⁶ Leknevî, *el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf*, s. 3.

⁸⁷ Leknevî, *el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf*, s. 3-4.

itikâfın müstehap, sünnet, mübah, vacip,⁸⁸ müekked sünnet, gayr-i müekked sünnet,⁸⁹ kifâi veya aynî sünnet,⁹⁰ ramazanın tamamını kapsayan bir sünnet, son on gününü kapsayan sünnet⁹¹ şeklindeki tartışmaları tek tek ele alarak risâlesini tamamlamıştır.⁹²

10- *el-Kavlü'l-câzim fî sukûti'l-haddi bi-nikâhi'l-mehârim / et-Ta'lîk ale'l-kavli'l-câzim*

Şîadan bir adam, İmam Leknevî'ye gelip kendisiyle evlenilmesi yasak olan bir kişiyle nikâh konusundaki bir problemi Hanefî mezhebine göre çözmesini istemiştir. Leknevî de adamın isteğini reddederek mehârimle nikâh konusunu bir bütün olarak bu risâlede ele almış, daha sonra ise bu risâle üzerine ta'lîk'ini yazmıştır.⁹³

11- *el-Kavlü'l-mensûr fî hilâli hayri's-şühûr*

Ramazân hilalini konu alan bir risaledir.⁹⁴ Leknevî, insanların ramazân hilalini gözetlemekten ziyade hesap üzerine hareket ettiklerini veya bir takım münecimlerin sözlerine inandıklarını, bunun ise dine uygun olmadığını, hadiste önceliğin hilalin gözetlenmesine verildiğini ancak insanların gereken hassasiyeti göstermediklerini ifade ederek bu risâleyi kaleme alış gerekçesini açıklamıştır.⁹⁵

Leknevî, daha sonra bu eser üzerine *el-Kavlü'l-mensûr ale'l-kavli'l-mensûr* adıyla bir ta'lîk kaleme almıştır. Bu ta'lîkte *el-Kavlü'l-*

⁸⁸ Leknevî, *el-İnsâf fî hükmî'l-i'tikâf*, s. 5-11.

⁸⁹ Leknevî, *el-İnsâf fî hükmî'l-i'tikâf*, s. 11-14.

⁹⁰ Leknevî, *el-İnsâf fî hükmî'l-i'tikâf*, s. 15-17.

⁹¹ Leknevî, *el-İnsâf fî hükmî'l-i'tikâf*, s. 17-23.

⁹² Leknevî, *el-İnsâf fî hükmî'l-i'tikâf*, s. 3-23.

⁹³ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 218.

⁹⁴ Leknevî, *el-Kavlü'l-mensûr fî hilâli hayri's-şühûr*, s. 1-11, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 3, s. 209-218)

⁹⁵ Leknevî, *el-Kavlü'l-mensûr*, s. 3.

menşûr' da zikri geçen isimlerin hal tercümelerine yer vermiş ve kapalı gibi gözüken hususları açıklamaya çalışmıştır.⁹⁶

12- *el-Kelâmü'l-celîl fî mâ yeteallaku bi'l-mindîl*

Abdest aldıktan sonra uzuvların mendil (havlu vb) ile kurulanmasının caiz olup olmaması ile ilgili olarak kaleme alınmış bir risâledir.⁹⁷ Risâle bir mukaddime ve “mesele” başlığı altında çeşitli konulardan oluşmaktadır. Mukaddime kısmında mendil kelimesinin luğavî ve ıstilahî tanımları üzerinde durulmuştur.⁹⁸ Mesele başlığı altında ise mendille alakalı çok ve çeşitli konular ele alınmıştır. Örneğin; abdestten sonra mendille kurulanmanın caiz olmakla birlikte efdal olanın kurulanmamak olduğu,⁹⁹ gusül abdestinden sonra kurulanmanın caiz olduğu,¹⁰⁰ yemekten önce ellerin yıkanması, ondan sonra mendille ellerin teması,¹⁰¹ mendilin ipek olması durumunda bu mendili kullanmanın haram olması¹⁰² gibi hususlar risâlede ele alınan konulardan bazılarıdır.

13- *el-Vikâye ile İlgili Eserler*

el-Vikâye, Hanefî mezhebinde “mütûn-i erbaa” veya “mütûn-i selâse” diye anılan özlü fıkıh metinleri arasında yer alır. Eserin müellifinin kimliği konusunda tartışma vardır. Hanefî fakihî Kuhistânî ile Kâtib Çelebi ve Leknevî müellifin Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel olduğu kanaatindedir. Diğer bazıları ise eseri Burhânüşşerîa Mahmûd'un kardeşi Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel'e nisbet etmektedir.¹⁰³

⁹⁶ Nedvî, *el-İmâm Abdüllhay Leknevî*, s. 246-247.

⁹⁷ Leknevî, *el-Kelâmü'l-celîl fî mâ yeteallaku bi'l-mindîl*, s. 1-16, (*Mecmûatü Resâilü'l-Leknevî* içinde, cilt. 5, risale: 6, s. 367-382)

⁹⁸ Leknevî, *el-Kelâmü'l-celîl*, s. 4.

⁹⁹ Leknevî, *el-Kelâmü'l-celîl*, s. 5.

¹⁰⁰ Leknevî, *el-Kelâmü'l-celîl*, s. 8.

¹⁰¹ Leknevî, *el-Kelâmü'l-celîl*, s. 10.

¹⁰² Leknevî, *el-Kelâmü'l-celîl*, s. 15.

¹⁰³ Murteza Bedir, “Vikâyetü'r-Rivâye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, c. XLIII, s. 106.

a- Hüsni'l-velâyeti bi-halli şerhi'l-vikâye; Leknevî, *Şerhu'l-Vikâye'*yi babasıyla okurken ders esnasında babasının söylemiş olduğu hususları bir yere not etmiş ve bu eser meydana gelmiştir.¹⁰⁴

b- 'Umdetü'r-ri'âye fî halli Şerhi'l-Vikâye: Leknevî, *Hüsni'l-Velâye* ile ilgili notlarını derleyip toplayarak eğitim öğretimde kullanılmak üzere bir ta'lik yazmak istemiş ancak kapsam itibariyle ta'liki aşınca bunu bir şerh olarak yayınlamıştır.¹⁰⁵

c- es-Siâye fî keşfi mâ fî şerhi'l-vikâye: Hanefî literatürünün temel metinlerinden olan *Vikâyetü'r-rivâye'*nin en meşhur şerhi olan *Şerhu'l-Vikâye'*nin üzerine yapılmış hâşiyedir.

d- Defu'l-ğivâye 'an men yutâliu şerhe'l-vikâye: *es-Siâye'*nin mukaddimesidir.¹⁰⁶ Altı başlıktan (ifâde'den) oluşmaktadır. Birinci başlıkta; *Vikâye'*nin müellifi ve şârihi hakkında,¹⁰⁷ ikinci başlıkta; *Vikâye* üzerine şerh yapan kişilerin biyografileri hakkında,¹⁰⁸ üçüncü başlıkta; *Şerhu'l-Vikâye* üzerine hâşiye yazan müellifler hakkında,¹⁰⁹ dördüncü başlıkta; *Şerhu'l-Vikâye'*de zikredilen kitaplar hakkında,¹¹⁰ beşinci başlıkta; *Şerhu'l-Vikâye'*de zikredilen isimler ve nesepler hakkında,¹¹¹ altıncı başlıkta ise *Vikâye'*nin muhtasarı *en-Nükâye* üzerine ta'lik yazanlar hakkında bilgi verilmiştir.¹¹²

14- *es-Sa'yü'l-meşkûr fî reddi'l-Mezhebi'l-me'sûr*

Leknevî'nin Urduca olarak kaleme aldığı ve Mevlevî Beşîr es-Sehvânî'nin kabir ziyareti özellikle de Hz. Peygamber'in mübarek kabirlerini ziyaretle ilgili görüşlerine reddiye olarak ortaya çıkan bir

¹⁰⁴ Salah Muhammed Sâlim Ebû'l-Hâc, *el-Menhecü'l-Fikhiyyü li'l-Îmâm Leknevî, Darü'n-nefâis, Amman, 2002, s. 377.*

¹⁰⁵ Nedvî, *el-Îmâm Abdülhay Leknevî, s. 235.*

¹⁰⁶ Leknevî, *es-Siâye* içinde, s. 1-41.

¹⁰⁷ Leknevî, *es-Siâye* içinde, s. 1-5.

¹⁰⁸ Leknevî, *es-Siâye* içinde, s. 5-11.

¹⁰⁹ Leknevî, *es-Siâye* içinde, s. 11-19.

¹¹⁰ Leknevî, *es-Siâye* içinde, s. 19-25.

¹¹¹ Leknevî, *es-Siâye* içinde, s. 25-37.

¹¹² Leknevî, *es-Siâye* içinde, s. 37-42.

eserdir.¹¹³ Yine aynı konuyla alakalı Urduca olarak basılan iki risâlesi daha bulunmaktadır. Bunlar *el-Kelâmü'l-mübrem fi nakzi'l-kaoli'l-muhakkaki'l-muhkem* ile *el-Kelâmü'l-mebrûr fi reddi'l-kaoli'l-mansûr*'dur.¹¹⁴

15- *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*

Ezanla kamet arasında beldenin örf ve âdetine uygun biçimde müezzinin ezan okunup namaz kılınmak üzere olduğunu duyurması anlamına da gelmekle birlikte literatürde daha ziyade sabah ezanında “hayye ale'l-felâh”tan sonra “es-salâtü hayrun mine'n-nevm” sözünün iki defa tekrarlanması anlamında kullanılan tesvîb uygulamasını ele alan bir risâledir.¹¹⁵ İmam Leknevî, tesvîb kelimesinin sözlük anlamıyla risâleye başlamıştır.¹¹⁶ Tesvîb uygulamasının geçtiği hadislerin sıhhat derecelerini ele alan Leknevî, ilerleyen sayfalarda ise fukahanın konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır.¹¹⁷ Ezanla kamet arasında cemaatin namaza hazırlanması amacına müteallik tesvîbin bidat olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği gibi tartışmaları ele alan Leknevî,¹¹⁸ bu uygulamanın bidat olarak isimlendirilemeyeceğini, çünkü bidatin temelde naslara aykırı durumları ifade ettiğini, tesvîbin ise böyle olmadığını, eğer illa bidat olarak adlandırılacaksa da bunun bidat-i hasene olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir.¹¹⁹

¹¹³ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 233.

¹¹⁴ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 249-251

¹¹⁵ Leknevî, *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*, s. 1-20, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 5, s. 381-400)

¹¹⁶ Leknevî, *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*, s. 3.

¹¹⁷ Leknevî, *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*, s. 5-14.

¹¹⁸ Leknevî, *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*, s. 18.

¹¹⁹ Leknevî, *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*, s. 18-19.

**16- Ğâyetü'l-makâl fî mâ yeteallaku bi'n-niâl mea hâşiyetihi
Zaferü'l-enfâl alâ havâşî ğâyeti'l-makâl**

Abdestte ayakkabının üzerine mesh etmek ile ilgili konuları ele almak üzere yazılmış olan bir risâledir.¹²⁰ Daha sonra *Zaferü'l-enfâl alâ havâşî ğâyeti'l-makâl* adıyla bir ta'lik kaleme almıştır. Bu talikte *Ğâyetü'l-makâl*'da ismi geçen şahısların hal tercümelerine yer vermiş ve müşkil meseleleri açıklamıştır.¹²¹

17- Hâşiyetü ale't-tavzîh ve't-telvîh

Sadrüşşerîa Ubeydullah bin Mesud (1346) usul-i fıkha dair önce *Tenkîhu'l-usûl* adlı bir eser yazmış sonra bu eserini *et-Tavzîh fî hall-i ğavâmizî't-tenkîh* adıyla şerhetmiştir. Daha sonra ise Teftâzânî (1390) *et-Tavzîh* üzerine *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* adıyla bir şerh yazmıştır. İmam Leknevî'de bu *et-Telvîh* üzerine bir hâşiyeye kaleme almıştır. Eser günümüze kadar intikal etmemiştir.¹²²

18- İfâdetü'l-hayr fi'l-istiyâk bi-sivâki'l-gayr

Başkasına ait misvağın kullanımının cevazı hakkında kendisine ısrarlı bir şekilde sorulan sorulara binaen kaleme alınmış bir risâledir.¹²³ Risâlede geçtiği üzere sahibinin rızasına binaen de olsa tarak, misvak ve sürme milinin ortak kullanımlarıyla ilgili olarak Leknevî'ye bir takım sorular yöneltilmiş,¹²⁴ o da yaklaşık altı sayfada konunun cevazıyla ilgili sahih hadisleri, sahabe uygulamasını ve âlimlerin görüşlerini serdetmiştir.¹²⁵ Risâlenin sonunda kendi görüşünü dile getiren Leknevî, kişinin kendi yanında misvağın bulunmaması durumunda bir başkasının misvağını kullanmak için

¹²⁰ Leknevî, *Ğâyetü'l-Makâl fî mâ yeteallaku bi'n-niâl mea hâşiyetihi zaferü'l-enfâl alâ havâşî ğâyeti'l-makâl*, s. 3-92, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 1, risale: 3, s. 157-248)

¹²¹ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 234., Leknevî, *Ğâyetü'l-Makâl*, s. 4.

¹²² Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 195.

¹²³ Leknevî, *İfâdetü'l-hayr fi'l-istiyâk bi-sivâki'l-gayr*, s. 1-6, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 4, s. 375-380)

¹²⁴ Leknevî, *İfâdetü'l-hayr*, s. 3

¹²⁵ Leknevî, *İfâdetü'l-hayr*, s. 1-6.

sahibinden izin isteyeceğini, sahibi izin verirse kullanabileceğini aksi takdirde parmaklarıyla dişlerini ovacağını, ortada sahipsiz bir misvağın bulunması durumunda ise bunun sahipsiz olmasının ortak kullanıma delalet anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹²⁶

19- *İhkâmü'l-kantara fi ahkâmi'l-besmele*

Besmelenin fazileti ve ibadetlerdeki hükmü hakkında bir risâledir.¹²⁷ Risâle bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır.¹²⁸ Mukaddime bölümünde bismelenin luğavî tahlili yapılmış ve bismelenin faziletleri hakkında bilgi verilmiştir.¹²⁹ Birinci bölümde bismelenin Kur'an'dan bir ayet olup olmadığı konusundaki ihtilaflar üzerinde durulmuş, dokuz farklı görüş altında bu ihtilaflar sıralanmıştır.¹³⁰ İkinci bölümde ise besmeleye taalluk eden konular ele alınmıştır. Bu çerçevede örneğin abdest, namaz vb. ibadetlerde bismelenin farziyyeti gibi konular üzerinde durulmuştur.¹³¹

20- *İkâmetü'l-hüccce alâ enne'l-iksâr fi't-teabbüdi leyse bi-bid'a*¹³² (*Nusretü'l-âbidîn bi-defi ta'n'i'l-hâdimîn*)

Sahabe ve tabiîn ile salih kulların çokça ibadet etmesiyle ilgili konuları ele alan bir risâledir.¹³³ Esasen risâle çokça ibadet etmenin bidat olmadığı gerekçesiyle yazılmış olsa da konu ilk üç asırda yaşayan sahabe, tabiîn ve etbaüttabiîn'in uygulamalarının üzerine temellendirilmiştir. İmâm Leknevî bu uygulamaları zikretmek

¹²⁶ Leknevî, *İfâdetü'l-hayr*, s. 6.

¹²⁷ Leknevî, *İhkâmü'l-kantara fi ahkâmi'l-besmele*, s. 1-83, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 1, risale: 1, s. 33-116), Aynı basım olarak da Leknevî, *İhkâmü'l-kantara fi ahkâmi'l-besmele*, tahkîk: Salah Muhammed Salim Ebû'l-Hâc, Müessesetür'r-Risâle, Dârü'l-Beşîr, Amman, 2002.

¹²⁸ Leknevî, *İhkâmü'l-kantara*, s. 4.

¹²⁹ Leknevî, *İhkâmü'l-kantara*, s. 4-7.

¹³⁰ Leknevî, *İhkâmü'l-kantara*, s. 7-18.

¹³¹ Leknevî, *İhkâmü'l-kantara*, s. 19-80.

¹³² Seyit Avcı tarafından "*Sahabe ve Tabiinden Hadislerle İbadetin Önemi* (Serhat Kitabevi, Konya, 2011)" adıyla dilimize kazandırılmıştır.

¹³³ Leknevî, *İkâmetü'l-hüccce alâ enne'l-iksâr fi't-teabbüdi leyse bi-bid'a*, s. 1-58, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 2, s. 153-208)

suretiyle bunların bidat olarak isimlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle örneğin cuma namazındaki ilk ezan,¹³⁴ cemaatle farz olan namazın kılınmasından sonra mescide yeni gelen bir grup Müslümanla birlikte yeniden ezan okunarak namaz kılınması,¹³⁵ ramazan gecelerinde teravihin cemaatle yirmi rekât olarak kılınması,¹³⁶ vitir namazında kunut duasını okumak için tekbir alınarak ellerin kaldırılması¹³⁷ gibi uygulamaların Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan sahabe ve tabiîn uygulaması olduğu belirtilmiş ve böylece ortaya çıkan her yeni durumun bidat olarak isimlendirilemeyeceği ifade edilmiştir. Risâlede ayrıca "tenbîh" başlığı altında bir bölüm açılarak Ebu Hanife'nin tâbiünden olup olmaması ile ilgili tartışmalara değinilmiştir.¹³⁸ Risâlenin devamında tabiîn ulemasının zühd ve takvasından hareketle tabiîn hakkında da bilgi verilmiştir.¹³⁹ Risâlenin sonunda hâtîme başlığı altında ise son zamanlarda sıklıkla sorulan bir takım sorulara cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, ramazanın yirmi yedinci gecesinde camilerin kandillerle aydınlatılması, süslenmesi, teravih namazlarında Kuran'ı hatmetmek için Kuran'ın süratli bir şekilde okunması ve bir gecede yirmi rekâtlık teravih namazında Kuran'ın hatmedilmesi gibi uygulamaların caiz olup olmadığı konuları ele alınmıştır.¹⁴⁰

21- *İmâmü'l-keîâm fî mâ yete'allaku bi'l-kırâ'ati halfe'l-imâm (Mea Ğaysi'l-ğamâm alâ havâşî imâmi'l-keîâm)*

İmama uyan kimsenin kıraat yükümlülüğü fakihler (mezhepler) arasında önemli bir ihtilaf konusudur. Malum olduğu üzere cehrî namazlarda imamın arkasında saf tutan cemaat namaz esnasında bir şey okumaz ve imamın okuyuşunu dinler. Ancak öğle

¹³⁴ Leknevî, *İkâmetü'l-hücce*, s. 12.

¹³⁵ Leknevî, *İkâmetü'l-hücce*, s. 12.

¹³⁶ Leknevî, *İkâmetü'l-hücce*, s. 13.

¹³⁷ Leknevî, *İkâmetü'l-hücce*, s. 13.

¹³⁸ Leknevî, *İkâmetü'l-hücce*, s. 29.

¹³⁹ Leknevî, *İkâmetü'l-hücce*, s. 32-34.

¹⁴⁰ Leknevî, *İkâmetü'l-hücce*, s. 55-56.

ve ikinci gibi sırrî namazlarda cemaatin okuyup okumaması mezhepler arasında ihtilafıdır. “Fâtıhasız namaz olmaz” hadisinin amel şartlarıyla ilgili kriterlerden kaynaklanan bu ihtilafa göre Şafiîler imamın arkasında iken Fâtıha okumanın farz olduğunu söylerken Hanefîler ise Fâtıha okumanın tahrîmen mekrûh olduğunu ifade etmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîler de bu konuda kısmî farklılıklarla birlikte genel olarak Şafiîler gibi düşünmektedirler.¹⁴¹ Leknevî'ye bu konuyla ilgili oldukça çok mektup gelmiş, o da bu mektuplara cevaben bu risâleyi kaleme almıştır.¹⁴² Leknevî daha sonra bu eserine *Ğaysü'l-ğamâm alâ havâşî imâmi'l-keîâm* adını verdiği bir ta'lîk yazmıştır. Risâle üç bölüm ve bir sonuç kısmından müteşekkildir. Birinci bölümde sahabenin ve sahabeden sonra gelen müçtehitlerin ihtilafı ele alınmıştır.¹⁴³ İkinci bölümde mezheplerin konuyla ilgili görüşleri verilmiştir.¹⁴⁴ Üçüncü bölümde ise serdedilen görüşler çerçevesinde ulaşılan sonuçlar zikredilmiştir.¹⁴⁵ Buna göre namazda imama uyan kişinin mutlak olarak Fâtıha'yı okuması farz değildir ancak sırrî namazda Fâtıha'yı okuması müstehap kabilindedir.¹⁴⁶ Hanefîler nezdinde zayıf olan bu görüşü tercih eden İmam Leknevî, bu görüşüyle bir kısım Hanefîlere ve Mâlikîlere yaklaşmıştır. Bu içtihadıyla İmam Leknevî'nin katı bir mezhep taassubu içinde bulunmadığını, delillerini zikretmek suretiyle yer yer klasik çizginin ötesinde tercihlerde bulunduğunu ifade etmek de mümkündür. Eserin hâtime (sonuç) kısmında ise cenaze namazında Fâtıha sûresinin okunup okunmaması ele alınmıştır.¹⁴⁷

¹⁴¹ Abdurrahman el-Cezerî, *Kitâbu'l-fıkıh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut, 2003, c. 1, s. 208.

¹⁴² Leknevî, *İmâmü'l-keîâm fî mâ yete'allaku bi'l-kırâ'ati halfe'l-imâm* (Mea Ğaysi'l-ğamâm alâ havâşî imâmi'l-keîâm), s. 1-279, (Mecmûatü Resâli'l-Leknevî içinde, cilt. 3, risale: 1, s. 1-279)

¹⁴³ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 15-101.

¹⁴⁴ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 101-263.

¹⁴⁵ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 264-268.

¹⁴⁶ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 267.

¹⁴⁷ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 269-274.

22- *Kûtü'l-muğtezîn bi-fethi'l-muktedîn*

İmamın arkasında cemaat halinde namaz kılarken, imam kıraatte takılıp kaldığı ve hemen hatırlayamadığı takdirde cemaatten birinin ona hatırlatması anlamına gelen fethin caiz olup olmaması meselesini ele alan bir risâledir.¹⁴⁸

23- *el-Kavlü'l-eşref fi'l-fethi ani'l-mushaf*

İmam Leknevî, Haydarâbad kentine geldiğinde farklı bir uygulama ile karşılaşmıştır. Buna göre namazda imama tabi olan kişinin namaz esnasında elinde mushaf bulunduğu halde imamın okunuşunu takip ettiğini ve imamın hata yapması veya unutmaması durumunda imama hatırlattığını görmüştür. İnsanlar bu uygulamanın hükmünü Leknevî'ye sormuşlar, Leknevî de bunun namazı bozan bir durum olduğunu belirterek bu risâleyi kaleme almıştır.¹⁴⁹

24- *Hidâyetü'l-mu'tedîn ilâ fethi'l-muktedîn*

Leknevî, *el-Kavlü'l-eşref fi'l-fethi ani'l-mushaf* ile *Kûtü'l-muğtezîn bi-fethi'l-muktedîn* adlı risâlelerinde işlemiş olduğu konuları bu sefer Urduca olarak *Hidâyetü'l-mu'tedîn*'de ele almış ve daha geniş bir şekilde insanların istifadesini amaçlamıştır.¹⁵⁰

25- *Mecmûatü'l-Fetâvâ*

Hint alt kıtasında özellikle de Leknev kentinde önemli bir âlim olarak temâyüz eden İmam Leknevî'ye çok ve çeşitli konularla ilgili fetva sorulmuştur. İmam Leknevî de bu sorulara kimi zaman Urduca kimi zaman da Farsça ve Arapça cevaplar (fetvalar) vermiştir. Halkın bu fetvaları daha iyi anlayabilmesi amacıyla Frengi Mahal'in müftülerinden Bereketullah bu fetvaların tamamını Urduca'ya

¹⁴⁸ Leknevî, *Kûtü'l-muğtezîn bi-fethi'l-muktedîn*, s. 1-16, (*Mecmûatü Resâilü'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 5, s. 235-250)

¹⁴⁹ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 244-245.

¹⁵⁰ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 256-257.

çevirmiştir. Bu eser Leknevî'nin kısmen dağınık halde bulunan fetvalarının derlenip toparlandığı bir eserdir.¹⁵¹

26- Mukaddimetü't-ta'likî'l-mümecced / et- Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i'-İmâm Muhammed

Leknevî, eserin giriş kısmında bu kitabı nasıl kaleme aldığını da anlatmaktadır. Buna göre kendisi, Hz. Peygamber'in mübarek hadislerinin yer aldığı bir hadis kitabı üzerinde çalışmayı çok istemektedir. Bu istek ve arzuyla uykuya daldığı bir gece bir rüya görmüştür. Rüyasında, kendisi Mescid-i Nebevî'ye girmiş, İmam Mâlik'in de kenarda oturduğunu görmüş, yanına giderek selam vermiş, musafaha yapmış ve meşhur eseri *el-Muvatta'*yı kendisinden okumak istediğini belirtmiştir. İmam Mâlik de "haydi o zaman getir, hemen başlayalım" demiştir. Leknevî, heyecanla uykusundan uyanmış, bu rüyanın kendisi için bir işaret olduğuna inanarak Allah'a hamdetmiş ve bu eserin yazımına başlamıştır. Ta'lik'e esas nüsha olarak da *el-Muvatta'*nın Yahyâ bin Yahyâ rivayetini değil Muhammed bin Hasen eş-Şeybânî rivayetini (*Muvatta'u'l-İmâm Muhammed / Muvatta'u'l-İmâm Mâlik rivâyetu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*) esas almıştır. Bu seçimin gerekçesini de, Yahyâ bin Yahyâ rivayeti üzerine mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemadan pek çok âlimin şerh ve haşiyesinin bulunmasına karşılık İmam Muhammed rivayeti üzerine Pîrîzâde İbrahim ve Ali el-Kârî dışında kimsenin çalışmasının bulunmaması olarak açıklamıştır.¹⁵²

27- Nefu'l-müftî ve's-sâil bi-cem'i müteferrikâti'l-mesâil

Çok farklı meselelerle ilgili soru cevap tarzında konuların ele alındığı bir risâledir.¹⁵³ Eser, luğaz edebiyatı tarzında bir görünüm de arz etmektedir. Kitapta bulunan konular genel olarak dört başlık

¹⁵¹ Nedvî, *el-İmâm Abdüllhay Leknevî*, s. 250-251.

¹⁵² Leknevî, *et- Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i'Muhammed*, s. 59-60.

¹⁵³ Leknevî, *Nefu'l-müftî ve's-sâil bi-cem'i müteferrikâti'l-mesâil*, s. 1-235, (*Mecmûatü Resâilî'l-Leknevî* içinde, cilt. 4, risale: 1, s. 1-235)

altında toplanabilir. Birinci bölümde taharete müteallik konular,¹⁵⁴ ikinci bölümde namazla ilgili konular,¹⁵⁵ üçüncü bölümde yeme-içmede dikkat edilmesi gereken hususlar,¹⁵⁶ dördüncü bölümde ise Kitâbu'l-cenâiz kapsamında mütalaa edilebilecek hususlar ele alınmıştır.¹⁵⁷

28- Nüzhetü'l-fikr fî sübhati'z-zikr / Hediyetü'l-ibrâr fî sübhati'l-ezkâr / en-Nefhatü bi-tahşiyeti'n-nüzhe

Tespîh kullanımının bidat olup olmaması ile ilgili bir risaledir.¹⁵⁸ Özellikle namazdan sonra tespîh çekmek suretiyle yapılan tesbihatla ilgili kendisine çeşitli sorular sorulmuş, Leknevî de bu sorulara cevap mahiyetinde konuyu müstakil bir risalede ele almıştır. Süyûtî (911/1505)'nin konuyla ilgili *el-Minhatü fi's-sübhati (el-Minha fi's-sübha)* adlı oldukça muhtasar bir risalesinin bulunduğunu, kendisinin de bu risaledeki bilgilere ilave olarak bu risaleyi kaleme aldığını ifade etmiştir.¹⁵⁹ Risale bir mukaddime, on fasıl ve hatimeden müteşekkildir. Tespîhin tanımı, mahiyeti, tespîh olarak parmak ve çakıl taşlarının kullanımı, tespîhle ilgili vârid olan hadisler, sahabe uygulaması, tespîh kullanımının sünnet-i seniyyede karşılığının bulunduğu, tespîhin bidat olmadığı gibi meseleler ele alınan konular arasındadır.¹⁶⁰

29- Red'u'l-ihvân an muhdesât-i âhir-i cumati ramazan

Ramazan ayının son cumasında cemaatle birlikte ezan ve kametiyle beş rekât namaz kılan kişinin bu namazının kendisinin, babasının ve atalarının bugüne kadar kılmamış / kılamamış olduğu

¹⁵⁴ Leknevî, *Nefu'l-müftî ve's-sâil*, s. 4-58.

¹⁵⁵ Leknevî, *Nefu'l-müftî ve's-sâil*, s. 58-144.

¹⁵⁶ Leknevî, *Nefu'l-müftî ve's-sâil*, s. 144-202.

¹⁵⁷ Leknevî, *Nefu'l-müftî ve's-sâil*, s. 203-209.

¹⁵⁸ Leknevî, *Nüzhetü'l-fikr fî sübhati'z-zikr*, s. 1-39, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 1, risale: 2, s. 117-155)

¹⁵⁹ Leknevî, *Nüzhetü'l-fikr*, s. 4.

¹⁶⁰ Leknevî, *Nüzhetü'l-fikr*, s. 6-39.

tüm namazlara keffaret olacağına dair halk arasında yayılan bir inanca karşı kaleme alınmış bir risâledir.¹⁶¹

30- *Ref'u's-setr an keyfiyyeti idhâli'l-meyyiti ve tevcihîhî ile'l-kibleti fi'l-kabr*

Ölünün kabre nasıl konulacağına ve ölüyü nereye yönelteceklerine dair sorulan sorulara karşılık kaleme alınmış bir risâledir.¹⁶² Risâlede dört mezhebin görüşlerine yer verilmiş, konu ile ilgili ihtilaflar ele alınmıştır.¹⁶³

31- *Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr*

Namazı tek başına kılan kişinin kıraati sesli olarak okuyup okuyamayacağı ile ilgili bir risâledir.¹⁶⁴ Risâle bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddime kısmında cehrî ve sırrî okumanın çerçevesi, sınırları belirlenmiş, fukahanın konuyla ilgili görüşleri zikredilmiştir. Buna göre cehrî okumadan maksat kişinin yanındaki duymayacağı bir şekilde sesi fazla yükseltmeden okumaktır.¹⁶⁵ Birinci bölümde cehrî okumanın hükmü belirtilmiş, konuyla ilgili hadisler ve Hanefî imamlarının görüşleri verilmiştir.¹⁶⁶ İkinci bölümde ise cehrî okunabilecek, sesin yükseltilmesine cevaz verilen yerler zikredilmiştir. Bu çerçevede ezan, kamet, Kuran tilaveti, namaz tekbirleri, tesvîb, hutbe, teşrik tekbirleri, telbiye, insanlara selam verirken sesin yüksek çıkıp çıkmaması, hapşırın kişiye duyabileceği şekilde karşılık vermek gibi konular üzerinde

¹⁶¹ Leknevî, *Red'u'l-ihvân an muhdesât-i âhir-i cumati ramazan*, s. 1-31, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 8, s. 247-276)

¹⁶² Leknevî, *Ref'u's-setr an keyfiyyeti idhâli'l-meyyiti ve tevcihîhî ile'l-kibleti fi'l-kabri*, s. 1-19, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 3, s. 357-374)

¹⁶³ Leknevî, *Ref'u's-setr*, s. 4-11.

¹⁶⁴ Leknevî, *Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr*, s. 1-56, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 7, s. 457-512)

¹⁶⁵ Leknevî, *Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr*, s. 5.

¹⁶⁶ Leknevî, *Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr*, s. 9-40.

durulmuştur.¹⁶⁷ Bölümün sonunda ek bir başlık olarak da cenaze taşırken yüksek sesle tekbir getirilip getirilmemesi ele alınmıştır.¹⁶⁸

32- *Ta'lik 'ale's-Şerîfiyye şerhi's-Sirâciyye*

Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin İslam miras hukukuna dair *el-Ferâizü's-sirâciyye*'sinin meşhur şerhlerinden Cürcânî'ye ait *Şerhu's-sirâciyye* üzerine yapılan bir ta'lîktir.¹⁶⁹

33- *Ta'likuhu alâ nûri'l-imân bi-ziyâreti âsâr-i habîbi'r-rahmân*

Leknevî'nin babası Muhammed Abdülhalîm el-Ensârî, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmiş ve bu ziyaretle ilgili olarak *Nûru'l-Îmân* adlı bir risâle kaleme almıştır. İmam Leknevî de söz konusu risâleyi esas alarak kabir ziyareti, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret vb. konulara müteallik fikhî meseleleri içeren bu eserini kaleme almıştır.¹⁷⁰

34- *Tedvîrü'l-felek fî husûsi'l-cemâ'ati bi'l-cinni ve'l-melek*

İmam Leknevî bu risâlesinde insanların cinlere, cinlerin ve meleklerin de insanlara namazda tâbi olmalarını ele almıştır.¹⁷¹ Cemaat kavramını açıklayarak risâlesine başlayan Leknevî, asgari iki kişiden oluşan yapıya cemaat denilebileceğini, bu iki kişiden birinin imam diğerinin de imama tâbi olan kişi olacağını ifade etmiştir.¹⁷² İmama tâbi olan kişinin de ins, cin veya melek olmasının işin mahiyetini değiştirmeyeceğini belirtmiştir. Cinlerin insanlar gibi mükellef olmaları hasebiyle namazda bunlarla da cemaat teşekkül edebileceği ayrıca bunların da insanlara imamlık yapabileceği gibi

¹⁶⁷ Leknevî, *Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr*, s. 41-55.

¹⁶⁸ Leknevî, *Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr*, s. 55

¹⁶⁹ Nedvî, *el-Îmâm Abdülhay Leknevî*, s. 258-259.

¹⁷⁰ Nedvî, *el-Îmâm Abdülhay Leknevî*, s. 217.

¹⁷¹ Leknevî, *Tedvîrü'l-felek fî husûsi'l-cemâ'ati bi'l-cinni ve'l-melek*, s. 1-24, (*Mecmûati Resâli'l-Leknevî* içinde, cilt. 1, risale: 6, s. 369-392)

¹⁷² Leknevî, *Tedvîrü'l-felek*, s. 4.

konularda fukahanın farklı görüşlerini ele almıştır.¹⁷³ Meleklerin ise mükellef olmamaları hasebiyle imamlıklarının caiz olmadığı şeklindeki cumhurun görüşüne yer vermiştir.¹⁷⁴

35- Tervîhu'l-cinân bi-teşrîhi hükmi şürbî'd-duhân / Zecrû erbâbi'r-reyyân an şürbî'd-duhân

Sigara ve tütün içmenin hükmü ile ilgili sorulan ısrarlı sorulara karşılık hazırlanmış bir risâledir.¹⁷⁵ Dönemin bir kısım uleması sigarayı mubah görürken bir kısmı ise haram olarak nitelemiştir. Leknevî ise bu ihtilaflı meselede sigaranın mutlak manada mubah görülerek ifrata, haram kabul edilerek de tefrite düşüleceğini ifade etmiştir. Ona göre konuyla ilgili en makul görüş “kerahetle birlikte mubah” olduğu şeklindedir.¹⁷⁶ İmâm Leknevî, konuyu bir mukaddime, beş bölüm ve bir sonuç kısmı olarak ele almıştır. Mukaddime kısmında sigara ve tütün içmenin fayda ve zararları üzerinde durmuştur.¹⁷⁷ Birinci bölümde fukahanın sigara ve tütün içmenin hükmüne dair haram, mekrûh ve mübah şeklindeki görüşlerini zikretmiştir.¹⁷⁸ İkinci bölümde on dokuz başlık altında birinci bölümde ele alınan konuları işlemiştir.¹⁷⁹ Üçüncü bölümde oruçluyken sigara içmenin hükmü üzerinde durmuştur.¹⁸⁰ Daha sonra bu bölüm “Zecrû erbâbi'r-reyyân an şürbî'd-duhân” başlığı altında müstakil bir risâleye konu olmuştur.¹⁸¹ Leknevî, son günlerde oruçluyken sigara içmenin oruca bir zararının olmayacağına dair ortalıkta dolaşan kimi söylentilere cevap sadedinde bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmiştir. Genel olarak orucu bozan-bozmayan

¹⁷³ Leknevî, *Tedvîrü'l-felek*, s. 5-9.

¹⁷⁴ Leknevî, *Tedvîrü'l-felek*, s. 10.

¹⁷⁵ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân bi-teşrîhi hükmi şürbî'd-duhân*, s. 1-60, (*Mecmûatü Resâli'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 6, s. 251-310)

¹⁷⁶ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 3.

¹⁷⁷ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 3-10.

¹⁷⁸ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 11-39.

¹⁷⁹ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 40-59.

¹⁸⁰ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 60.

¹⁸¹ Leknevî, *Zecrû erbâbi'r-reyyân an şürbî'd-duhân*, s. 63-93, (*Mecmûatü Resâli'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 7, s. 311-346)

durumları bir bütün halinde ele almış ve bilinçli olarak sigara içilmesinin orucun bozulmasına sebebiyet vereceğini açıklamıştır.¹⁸² Dördüncü bölümde yine sigaranın helallik ve haramlığına dair çeşitli meseleleri ele almıştır.¹⁸³ Beşinci bölümde tütün ekim ve dikimi ile tütün alım satımının hükmüne değinmiştir.¹⁸⁴ Hâtîme kısmında ise kahvenin hükmünü ele almıştır. Leknevî, kahvenin toplumda genel bir kabul gördüğünü, şair ve yazarların kahve üzerine çeşitli şiirler ve yazılar kaleme aldığını ancak sağlık açısından kahvenin doktorlar arasında tartışma konusu olduğunu belirtmektedir. Dinî hükmü konusunda ise ulemanın çeşitli görüşlere sahip olduğunu, kiminin helal kiminin de haram olarak nitelediğini ifade etmiştir. Bu çerçevede örneğin Ebu'ssuûd Efendî'nin kahvenin haramlığını anlatan bir beytini¹⁸⁵ nakleden Leknevî,¹⁸⁶ kahvenin sarhoşluk veren bir içecek olmadığını, bu yönüyle mutlak manada haramlığına zikretmenin makul olmadığını ifade etmiştir.¹⁸⁷

36- Tuhfetü'l-ahyâr fî ihyâi sünneti seyyidi'l-ebrâr (İhyâü's-sünneti fî mâ yeteallaku bi's-sünneti / Tuhfetü'l-ahyâr fî ihyâi sünneti seyyidi'l-ebrâr mea hâşiyetihi nuhbetü'l-enzâr)

Mecmuatü Resail içinde hâşiyesi *Nuhbetü'l-enzâr* ile birlikte basılmıştır.¹⁸⁸ Sünneti ihya etme amacıyla yazıldığından dolayı

¹⁸² Leknevî, *Zecrû erbâbi'r-reyyân*, s. 64.

¹⁸³ Leknevî, *Zecrû erbâbi'r-reyyân*, s. 73-78.

¹⁸⁴ Leknevî, *Zecrû erbâbi'r-reyyân*, s. 78-86.

¹⁸⁵ Ebû's-suûd Efendî'nin kahvenin haramlığı ile ilgili vermiş olduğu fetva li zâtîhi (kahveden) haramdan ziyade o dönemde İstanbul'un başıboş serseri adamlarının sayısı hızla artan kahvehanelerinde boş boş oturmalarından (li gayrihi) kaynaklanmaktadır. Kahvenin haram kılınmasıyla ahâlînin kahvehanelere gitmesinin önü kesilmek istenmiştir. Dolayısıyla meseleyi eğer illa haram olarak nitelemek gerekiyorsa li zâtîhi haramdan ziyade li gayrihi haram olarak değerlendirmek daha isabetli olsa gerekir. Konuyla ilgili tarihsel süreç için bkz: Ahmet Yaşar, "Osmanlı'da Kamu Mekânı Üzerine Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları", XV. *Türk Tarih Kurumu Kongresinde Sunulan Bildiri*, Ankara, 2010, s. 1403-1410.

¹⁸⁶ Leknevî, *Zecrû erbâbi'r-reyyân*, s. 90.

¹⁸⁷ Leknevî, *Zecrû erbâbi'r-reyyân*, s. 91.

¹⁸⁸ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr fî ihyâi sünneti seyyidi'l-ebrâr*, s. 1-80, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 4, risale: 2, s. 241-320)

Leknevî bu eserine “İhyâü’s-sünne” lakabını vermiştir.¹⁸⁹ Kitap üç bölüm ve bir hâtimededen müteşekkildir. Birinci bölümde başta hulefâ-i râşidîn olmak üzere sahabeye ittibayı içeren haberler ele alınmıştır.¹⁹⁰ Bu çerçevede söz ve fiillerinde sahabeye uymanın hasen olduğuna dair geçmiş ulemeden pek çok nakil bulunduğu özellikle de hulefa-i râşidîn’e uymanın Nebî aleyhisselâm’ın sünnetine uymak gibi olduğu ifade edilmiştir.¹⁹¹ İkinci bölümde müekked sünnetin tarifi, içeriği ve kapsamı ile ilgili usulcülerin ve fukahanın görüşleri ele alınmıştır.¹⁹² Üçüncü bölümde ise müekked sünnetin ve bu sünneti terk etmenin hükmü üzerinde durulmuştur.¹⁹³ Kitabın yaklaşık yarısını oluşturan hâtime kısmında ise terâvîh namazına müteallik konular işlenmiştir.¹⁹⁴ Bu çerçevede teravih namazının sübutu ile ilgili hadisler, teravih namazının hükmü, cemaatle kılınıp kılınmaması, bunun bidat olarak nitelenip nitelenmeyeceği, teravih namazının sekiz rekât olup olmaması vb. tartışmalar ile mezheplerin farklı yaklaşımları ele alınan konulardandır.¹⁹⁵

Nuhbetü’l-enzâr alâ tuhfeti’l-ahyâr’da ise *Tuhfe*’de yer alan ravi ve ricâlin hal tercümelere hakkında bilgi verilerek, bir kısım hadislerin tahrici yapılmıştır.¹⁹⁶

37- *Tuhfetü’n-nübelâ fî cemâ’ati’n-nisâ*

Kadınların namazda imamlığını çeşitli açılardan ele alan bir risâledir.¹⁹⁷ Birinci başlıkta kadınların farz, sünnet ve nafîle namazları birlikte kılmaları durumunda içlerinden birinin diğerlerine imamlık yapmasının meşruyetiyle ilgili vârid olan çeşitli haberler

¹⁸⁹ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 3.

¹⁹⁰ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 3.

¹⁹¹ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 5.

¹⁹² Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 22-35.

¹⁹³ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 36-39.

¹⁹⁴ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 40-77.

¹⁹⁵ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 40-77.

¹⁹⁶ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, s. 5.

¹⁹⁷ Leknevî, *Tuhfetü’n-nübelâ fî cemâ’ati’n-nisâ*, s. 1-28, (*Mecmûatü Resâli’l-Leknevî* içinde, cilt. 5, risale: 4, s. 211-238)

incelenmiştir.¹⁹⁸ Kadının imamlığının, diğer kadınların önüne geçmek suretiyle değil de onların ortasında durmak suretiyle olacağına dair nakiller değerlendirilmiştir.¹⁹⁹ İkinci başlıkta ise mutlak olarak kadının, kadın ve erkeğin birlikte bulunduğu bir topluluğa imam olup olamayacağıyla ilgili mezhepler arasındaki ihtilaflı görüşler ele alınmıştır. Mezheplerin görüşleri, delilleriyle birlikte serd edilmiştir.²⁰⁰ Üçüncü başlıkta ise konuyla ilgili olarak Hanefî mezhebinin görüşlerine özel olarak yer verilmiş ve bu başlık altında kadınların ezan ve ikamet okumaları da ayrıca ele alınmıştır.²⁰¹

38- Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshî'r-rakabe (Tuhfetü'l-kemele alâ havâşî tuhfeti't-talebe)

Mecmuatü Resail içinde *Tuhfetü'l-kemele alâ havâşî tuhfeti't-talebe* ile birlikte basılmıştır.²⁰² Yaklaşık yirmi üç sayfadan müteşekkil bir risâledir. Risâlesinin başında İmam Leknevî abdestte boynun mesh edilmesiyle ilgili olarak kendisine bir takım soruların sorulduğunu, risâleyi de bu amaçla kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu çerçevede Leknevî'ye sorulan sorular şunlardır; Abdestte boynun mesh edilmesi sünnet mi, müstehap mı yoksa kötü bir şey midir? Konuyla ilgili sahih hadisler var mıdır? Dinde yerleşik bir uygulama söz konusu mudur?²⁰³ Konu iki ana başlık halinde ele alınmıştır. Birinci başlıkta boynun mesh edilmesiyle ilgili hadisler sıhhat derecesi açısından incelenmiştir.²⁰⁴ İkinci başlıkta ise konuyla ilgili farklı kaviller ele alınarak, açıklamalar yapılmıştır.²⁰⁵

¹⁹⁸ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâ'ati'n-nisâ*, s. 3.

¹⁹⁹ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâ'ati'n-nisâ*, s. 5-8.

²⁰⁰ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâ'ati'n-nisâ*, s. 8-23.

²⁰¹ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâ'ati'n-nisâ*, s. 23-28.

²⁰² Leknevî, *Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshî'r-rakabe*, s. 1-23, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 1, risale: 4, s. 249-271)

²⁰³ Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, s. 3.

²⁰⁴ Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, s. 5-16.

²⁰⁵ Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, s. 17-22.

III. FIKIHLA İLGİLİ ESERLERİ ÇERÇEVESİNDE İMAM LEKNEVÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE FIKIHÇILIĞI

A. Leknevî'nin İlmî Kişiliği

Yüzün üzerinde telifâtının bulunmasından da anlaşılacağı üzere İmam Leknevî, pek çok konuda mütebahhir ve âlim bir şahsiyettir. Eserleri daha ziyade hadis, fıkıh gibi temel İslam bilimleri alanındadır. Nitekim kendi hayat hikâyesini anlatırken aklî ve naklî pek çok ilmi okuduğunu ancak esas ilgisinin aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlere özellikle de hadise yönelik olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁶ Eserlerinin çok ve çeşitli konulara dair olması Leknevî'nin ilmî birikimini göstermektedir.

Leknevî'nin ifadesine göre Allah kalbine ilim sevgisini aşlamış ve ondan makam sevgisini de uzaklaştırmıştır. Öyle ki babasının kadılık yaptığı Dekkan bölgesinde babasının vefatından sonra kadılık teklif edilmiş ancak kendisi hocalık ve eser verme faaliyetini aksatacağını düşünerek kabul etmemiştir.²⁰⁷ Bu durum Leknevî'nin ilme verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir.

İmam Leknevî, Arap kökenli olmayıp içinde bulunduğu coğrafyada Farsça, Hintçe, Urduca gibi çeşitli dillerin konuşulmasına ve hatta günlük hayatta Arapçanın neredeyse hiç kullanılmamasına rağmen eserlerinin tamamını Arapça olarak kaleme almıştır. Ebu Ğudde'nin ifadesine göre de gerek eserlerinde gerekse çeşitli vesilelerle yapmış olduğu nakillerinde herhangi bir edebî rekâket olmaksızın fasih bir şekilde akıcı bir Arapçaya sahiptir.²⁰⁸

İmam Leknevî'nin hayretamiz bir başka yönü de zamanını oldukça verimli kullanmış olmasıdır. Nitekim bir taraftan kısa sayılabilecek ömrüne yüzlerce eser sığdırabilmesi diğer taraftan da yazmaya ilave olarak pek çok eseri okuyup, mütalaa etmesi ancak

²⁰⁶ Leknevî, *en-Nâfi' u'l-kebîr*, s. 65.

²⁰⁷ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâzıla*, s. 13.

²⁰⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâzıla*, s. 15.

zamanı verimli kullanmakla mümkün olabilecek bir husustur. Nitekim *el-Fevâidü'l-behiyye* adlı eserinde âlimlerin biyografilerinden söz ederken bu âlimlerin kitaplarını da tanıtmakta ve zaman zaman bu kitaplarla ilgili mütalaalarını da serdetmektedir. Leknevî'nin bu eserler hakkında değerlendirmelerde bulunması ancak bu kitapları okumasıyla mümkündür. Buradan Leknevî'nin sadece iyi bir yazar değil aynı zamanda iyi bir okur olduğu sonucunu çıkartmak da mümkündür. Yine aynı şekilde Leknevî *er-Ref' ve't-tekmîl* adlı cerh ve tadil konusundaki belli başlı yanılığarı ortaya koyan eserini yüz elliden fazla kaynaktan istifadeyle hazırlamıştır.²⁰⁹ Bu da Leknevî'nin iyi bir okuyucu olmasının yanı sıra o günün şartlarında oldukça zengin diyebileceğimiz bir kütüphaneye sahip olduğunu da göstermektedir.

Hint alt kıtası hicri XII., miladi XVIII. asırda içtihat, taklit, sünnete bağlılık, edille-i şer'iyeye gibi konular çerçevesinde canlı tartışmalara sahne olmuştur. Bu tartışmaların canlanmasında şüphesiz Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (1762) başlattığı hadis merkezli ihya hareketinin önemli katkısı bulunmaktadır.²¹⁰ Bu çerçevede, Hint alt kıtasındaki son dönem modernist hareketlerdeki konumu itibariyle Leknevî'yi değerlendirecek olursak şunu ifade etmek mümkündür: Leknevî, bu dönemin diğer aktörleriyle mukayese edildiğinde gerek ilmî duruşu gerekse eserlerinde ele aldığı konulardan hareketle çok daha gelenekçi ve muhafazakâr (conservative) bir yapıdadır. Dolayısıyla Şah Veliyyullah, Sıddık Hasan Han ve Şevkânî gibi dönemin diğer aktörleriyle mukayese edildiğinde, bu aktörlerdeki aksiyoner tarafın Leknevî'de bulunmadığını ifade etmek mümkündür. Örneğin Şah Veliyyullah'ın ihyâ faaliyetini gerçekleştirmek üzere bir eğitim programı oluşturmak istemesi ya da Şevkânî'nin müçtehit yetiştirmek üzere bir eğitim programı geliştirmesi gibi özellikleri Leknevî'de bulmak mümkün

²⁰⁹ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâzıla*, s. 15.

²¹⁰ Ahmet Aydın, Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: IV, sayı: 8, 2013, s. 30.

değildir. Ancak Leknevî'nin içinde bulunduğu zaman diliminde ve Hint toplumunda diğer pek çok unsurun yanı sıra İngiliz sömürge düzeninin getirmiş olduğu problemler toplumun bir geçiş dönemi yaşamasına neden olmuş, ifrat ve tefrit içerisindeki birçok ekolün yer aldığı bu dönemde Leknevî, gelenek temelinde yeni bir sorgulamaya dayanan bir İslam anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Meseleleri geleneksel fıkıh / İslam anlayışına göre temellendirmesiyle dönemin Sıddık Hasan Han gibi entelektüel şahsiyetlerinden ayrılmış, bu da kaotik düzende eldekini korumaya çalışan ve gittikçe “muhafazakarlaşan” toplum tabanında kendisi için meşruiyetin kaynağı olmuştur. Ayrıca bu duruşuyla kaosun hâkim olduğu bir zaman diliminde toplumun sığınabileceği güvenli bir liman işlevini de görmüştür. Bu durum bir taraftan halkın kendisine olan güvenini arttırırken diğer taraftan da Seyyid Ahmed Han öncülüğünde devam eden İngiliz yanlısı çabaların halk nazarındaki etkisinin azalmasında önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla XIX. yüzyıldaki ihyâ hareketlerinin Hint alt kıtasındaki karakteristik özelliklerini Leknevî'de görmek mümkün değildir.

Leknevî'nin kaleme aldığı eserlerde güncel bir takım sorunları işleme, yazdığı risâlelerin daha ziyade kendisine sorulan sorulara cevap mahiyetinde olması ve toplumda gördüğü bir çarpıklıktan hareketle eserini kaleme aldığını ifade etmesi, onun içinde bulunduğu toplumun sorunlarıyla ilgilenen, bu sorunların çözümü için emek sarf eden ve toplumdan uzak olmayan bir âlim olduğunu göstermektedir.

Leknevî, aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle uğraşma özelliğinin Cenab-ı Allah'ın kendisine lütfettiği bir özellik olduğunu ifade etmiş, naklî ilimlerden de özellikle hadis ve fıkhu'l-hadiste yetkin olduğunu ifade etmiştir.²¹¹

²¹¹ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, s. 65.

B. Leknevî'nin Fıkıhçılığı

İmam Leknevî'nin kaynak anlayışı kendisinin klasik Hanefî geleneğinin bir devamı mahiyetinde olmasının etkisiyle farklılık arz etmemektedir. Buna göre Kuran, sünnet, icma ve kıyas şeklindeki yerleşik kaynaklar hiyerarşisi, Leknevî için de geçerlidir. Nitekim fıkhü'l-hadis ve hadis ilimlerinde derinlemesine bilgi sahibi olmasına rağmen bir konuyla ilgili olarak öncelikle ayete daha sonra sünnete müracaat edeceğini ifade etmiş ve klasik kaynaklar sıralamasına olan vurgusunu göstermiştir.²¹²

Açık ve sahih bir hadise muhalif bir fikhî hükmü terk edeceğini ancak bu hükmü veren müçtehitleri mazur sayacağını hatta bunların hata da etseler sevap kazanacaklarını ifade etmiştir.²¹³

Hadis, sünnet bilgisinin güçlü olduğu bir coğrafyada bulunmasından dolayı kimi eserlerde Selefi olarak zikredilse²¹⁴ de İmam Leknevî, mezhep itibarıyla kendisini “*Mezheben Hanefi*” olarak tanıtmaktadır.²¹⁵ İmam Leknevî örneklerini daha ziyade fıkıhın teşekkül dönemlerinde gördüğümüz müstakil müçtehit değildir.²¹⁶ Çünkü usul ve fûruda Hanefî mezhebine bağlıdır. Bir mezhebe bağlılık esas olarak mezhebin usul ve fûruna olan bağlılığı da gerektirmektedir. Ancak Leknevî bu yönde bir taassup göstermemiştir. Yeri geldiğinde gerek usul gerekse fûru görüşlerinde yerleşik Hanefî doktrininin dışına çıkmak suretiyle hiçbir zaman mutlak bir taklit derecesinde olmamış, mezhebin görüşüne muhalif açık bir delil bulduğunda mezhebin görüşünü kabul etmemiştir.²¹⁷ Nitekim Hanefî âlimlerini tanıtan *el-Fevâidü'l-Behiyye* adlı eserinde İsmâ b. Yûsuf'un hal tercümesinden bahsederken Hanefîlerin kendi mezhep imamlarının görüşlerine göre amel ettiklerini, mezhepteki

²¹² Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, s. 65.

²¹³ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, s. 65.

²¹⁴ Başaran, “el-Ecvibetü'l-Fâzıla”, s. 386.

²¹⁵ Leknevî, *el-Kavlü'l-menşûr*, s. 3.

²¹⁶ Ebû'l-Hâc, *el-Menhecü'l-Fıkhîyyü*, s. 159.

²¹⁷ Ebû'l-Hâc, *el-Menhecü'l-Fıkhîyyü*, s. 159.

yerleşik görüşe aykırı kuvvetli bir delil bulunsa da taklitten vazgeçmediklerini ancak İsmâ bin Yûsuf'un namazda ellerin kaldırılması meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü terk ettiğini ancak bu tarz örneklerin sınırlı sayıda olduğunu belirtmiştir. Hâlbuki körü körüne taklidin mezhep uygulamasında yeri olmadığını nitekim Hanefî fetva kitaplarında Ebu Yûsuf'un kulleteynin temizliği meselesinde Şafiîlerin görüşüyle amel ettiğine dair bilgilerin bulunduğunu, dolayısıyla bilgiden yoksun taklidin iyi bir şey olmadığını ifade etmiştir.²¹⁸ Leknevî, bir başka örnekte ise, namazda imama uyan kişinin mutlak olarak Fâtiha'yı okumasının farz olmadığını ancak sırrî namazda Fâtiha'yı okumasının müstehap kabilinden olduğunu belirtmek suretiyle mezhep içindeki yerleşik görüşün dışına çıkmıştır.²¹⁹

İmam Leknevî fikhî meseleleri beş ana başlığa ayırmıştır. Birincisi, ayet, hadis ve icmadan çıkartılan şer'î naslara uygun meseleler olup, bunlara gizli, açık herhangi muarız bir delil yoktur. İkincisi, yine bir kısım ayet ve hadislerin delalet etmesiyle birlikte aksi yönde bir takım hususların olduğu ancak esahh ve akvâ olmaları sebebiyle buna muhâlif / müteâriz görüşlerin zayıf kaldığı meselelerdir. Üçüncüsü, muhâlif görüşler olmakla birlikte dikkatli bir muhakemeye tercihe şayan olanın (ercah) seçilebildiği meselelerdir. Dördüncüsü, ancak kıyas yoluyla ortaya çıkartılabilen meselelerdir. Beşincisi de, hakkında kitap, sünnet, icma, kıyas vb. hiçbir şer'î delilin bulunmadığı müteahhirîn ulemanın görüşlerinden oluşan meselelerdir.²²⁰

İmam Leknevî, ele aldığı meselede öncelikle ayet ve hadisleri zikretmekte, konuyla ilgili ihtilafı görüşlere yer vermekte ve daha sonra bir delil muvacehesinde tercihte bulunmaktadır. Tercihlerinin ekseriyetle mezhep içi görüşler şeklinde olduğunu ifade etmek mümkündür.

²¹⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 116.

²¹⁹ Leknevî, *İmâmü'l-keîlâm*, s. 267.

²²⁰ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, s. 22-23.

Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Leknevî'nin tartışmalı konular karşısında orta bir yol takip ettiği, insaf ve itidal sınırını aşmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Leknevî'nin ilmî üslup ve usulünde ihtiyat ve ihtiyatla amel etme yönteminin önemli bir yeri olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim kendisi de ifrat ile tefrit arasında mutedil bir yol izlemeyi Allah'ın kendisine lütfettiğini ifade etmiştir.²²¹ Fikirlerin çatıştığı bir konu önüne geldiğinde daima o konudaki orta yolun kendisine ilham edildiğini, şer'î delillerle çatışsa bile fakihlerin görüşlerini bırakmayacak şekilde salt taklit yolunu seçenlerden olmadığını, onları suçlayarak, fıkhi tümüyle terk edenlerden de olmadığını ifade etmiştir.²²² Leknevî'nin meseleleri teslimiyetçi bir mantıkla kabul etmediği, ihtilafli konularda tarafların delillerine yer vererek tercihte bulunduğu görülmektedir.

Leknevî kendisine sorulan fikhî konularla ilgili olarak meseleleri, kişisel ve sosyal baskıların tesirinde kalmadan teorik ve idealist bir zeminde ele almıştır. Nitekim sigaranın helal / haramlığıyla ilgili tartışmalardaki görüşleri,²²³ ramazan ayının son cumasında cemaatle birlikte ezan ve kametiyle beş rekât namaz kılan kişinin kendisinin, babasının ve atalarının bugüne kadar kılmamış / kılamamış olduğu tüm namazlara keffâret olacağına dair halk arasında yayılan bir inanca karşı kaleme aldığı risâle²²⁴ ve şîadan bir kişinin sütkardeşiyle ilgili evlenme arzusuna dair isteğini geri çevirmesi²²⁵ bunun çeşitli yansımalarıdır.

Hint coğrafyasının inanç sistemleri mozayığı olmasından dolayı Hint Müslümanları için en büyük tehlike yabancı unsurların dine karışması meselesidir. Onun için ortaya çıkan her yeni mesele Müslüman âlimler tarafından dine zarar vermesi muhtemel bir bidat olarak değerlendirilmiş ve halk sürekli uyarılmıştır. Leknevî'nin eserlerinde bidat konusunu sıklıkla vurgulaması bu tarz bir refleksin

²²¹ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 155.

²²² Leknevî, *en-Nâfi' u'l-kebîr*, s. 65.

²²³ Leknevî, *Terwîhu'l-cinân*, s. 3.

²²⁴ Leknevî, *Red' u'l-ihvân*, s. 1-31.

²²⁵ Nedvî, *el-İmâm Abdülhay Leknevî*, s. 218.

yansımasıdır. Nitekim benzer vurguyu Leknevî'den çok önce aynı coğrafyanın simalarından Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'de ve neredeyse XVIII. ve XIX. yüzyılın bütün müelliflerinde kuvvetli bir şekilde görmek de mümkündür.²²⁶

SONUÇ

XIX. yüzyıl İslam dünyası açısından önemli değişim ve dönüşümlerin olduğu bir zaman dilimidir. Şüphesiz bu değişimin en önemli sebebi o güne kadar tarihlerinde hiçbir şekilde sömürgeyle karşılaşmamış İslam toplumlarının bir anda kolonyalizm ve sömürgecilğin keşif kolu olan oryantalizmle karşılaşmalarıdır.

İslam dünyası bir bütün olarak modern dönem Haçlı saldırılarına değişik şekillerde maruz kalmıştır. Hint alt kıtası bu saldırının ilk ve en vahşi örneklerinin yaşandığı bir bölgedir.

Siyasî istikrarsızlığın beraberinde içtimâî ve fikrî istikrarsızlıkları getirdiği dünya tarihinde çokça örneği görülen bir durumdur. Hint alt kıtası da bu olumsuz durumdan payına düşeni almış ve iç karışıklıklar, siyasî ve fikrî çalkantılar ve İngilizlerin misyonerlik faaliyetleri gibi sebeplerle toplumda kaos ve anarşi hâkim olmuştur. Müslüman halk ifrat ve tefrit arasında savrulmuş, toplumun dertlerine deva olarak sunulan reçeteler zehir olarak topluma geri dönmüştür.

Geleneğin güçlü bir temsilcisi olarak İmâm Leknevî böylesi bir atmosferde toplumun sığınabileceği güvenli bir sığınak işlevini görmüştür. Meseleleri geleneksel fıkıh / İslam anlayışına göre temellendirmesiyle dönemin pek çok aktöründen farklı bir portre çizmiştir.

²²⁶ Özgür Kavak, "Tecdid Mi Yeniden İnşâ Mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hint Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 17, 2011, s. 205.

İmam Leknevî, çok ve çeşitli alanlara dair yüz otuza yakın eseri oldukça kısa sayılabilecek bir hayata sığdırabilmiştir. Ülkemizde daha ziyade hadis alanındaki çalışmalarıyla tanınan Leknevî esasen fikhî yönü en az hadis kadar güçlü bir âlim görünümündedir. Nitekim yüzün üzerindeki eserlerinin yaklaşık yarısı fıkıh alanına aittir.

Geleneksel olarak Hanefî fıkıh birikiminin oldukça güçlü olduğu bir coğrafyanın âlimidir. Bu nedenle ele aldığı konularda klasik Hanefî fıkıh doktrininden ayrılmadan meseleleri daha ziyade yerleşik mezhep yapısı içinde çözmeye çalışmıştır. Ancak hiçbir zaman mutlak manada bir taklidin takipçisi olmamış, yeri geldiğinde farklı görüş ve tercihlerde de bulunabilmiştir

Esasen İmam Leknevî'nin gerek usûl gerekse fûru bakımından Hanefî mezhebi içindeki diğer müteahhirîn âlimlerinden çok da fazla bir farkı bulunmamaktadır. Bu yönüyle kendine has bir metottan söz etmek mümkün değildir. Ancak eserleri ve fetvaları fıkıh mirasımızın zenginliğini gösteren ve gerektiği takdirde başvurulabilecek büyük bir birikim olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü değişen ve gelişen günümüz dünyasının çok ve çeşitli problemlerinin çözümünde Leknevî gibi ülkemizde fıkıhçı kimliğiyle pek tanınmayan âlimlerin görüş ve düşünceleri ile eserleri ve fetvaları yol gösterici olabilir.

Kaynakça

Asrar, Ahmed, "Hint Alt Kıtası", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar Sempozyumu*, s. 288-293, İstanbul, 1998.

Aydın, Ahmet, "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: IV, sayı: 8, s. 29-77, 2013.

Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i Hadis", *DİA*, TDV Yayınları, c. X, s. 507-508, İstanbul, 1994.

Başaran, Selman, “el-Ecvibetü'l-Fâzıla”, *DİA*, TDV Yayınları, c. X, s. 386, İstanbul, 1994.

Bedir, Murteza, “Vikâyetü'r-Rivâye”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XLIII, s. 106-108, İstanbul, 2013.

Birişik, Abdülhamit, “Hint Alt Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü, Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sayı: 17/2, s. 1-62, 2004.

Cezerî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, c. 1, Beyrut, 2003.

Ebû'l-Hâc, Salah Muhammed Sâlim, *el-Menhecü'l-Fıkhıyyü li'l-İmâm el-Leknevî*, Darü'n-nefâis, Amman, 2002.

Güven, Şahin, “Kur'âniyyûn Ekolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 11, s. 385-408, 2001.

Hatipoğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXVII, s. 133-139, İstanbul, 2003.

Kallek, Cengiz, “el-Hidâye”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XVII, s. 471-473, İstanbul, 1998.

Kavak, Özgür, “Tecdîd Mi Yeniden İnşâ Mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hint Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 17, s. 193-206, 2011.

Koca, Ferhat, “el-Fetâva't-Tatarhâniyye”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XII, s. 446-447, İstanbul, 1995.

Leknevî, Abdülhay, *Âkâmü'n-nefâis fi edâi'l-ekzâr bi-lisâni'l-Fâris*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 4, risale: 4, s. 333-392)

Leknevî, Abdülhay, *el-Ecvibetü'l-Fâzıla li'l esileti'l-aşereti'l-kâmile*, tahkîk: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Halep, 1994.

Leknevî, Abdülhay, *el-Felekü'd-devoâr fi rüyeti'l-hilâli bi'n-nehâr*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 2, risale: 4, s. 219-234)

Leknevî, Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye mea't-ta'likâti's-seniyye ale'l-fevâidi'l-behiyye*. Beyrut, ts.

Leknevî, Abdülhay, *el-Fulkü'l-meşhûn fi mâ yeteallaku bi-intifâi'l-mürtehini bi'l-merhûn*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 3, risale: 6, s. 401-416)

Leknevî, Abdülhay, *el-Heshese bi-nakzi'l-vuzûi bi'l-kahkaha*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 3, risale: 7, s. 417-456)

Leknevî, Abdülhay, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedâi mea şerhi'l-allâme Abdülhay el-Leknevî (Hâşiyetü'l-hidâye)*, tahrîc: Naîm Eşref Nûr Ahmed, İdâretü'l-Kurân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, c. 1-8, Pakistan, Hicrî 1417.

Leknevî, Abdülhay, *el-İfsâh an şehâdeti'l-mer'eti fi'l-irdâ*, s. 1-9, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 5, risale: 3, s. 201-209)

Leknevî, Abdülhay, *el-İnsâf fi hükmi'l-i'tikâf*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 2, risale: 9, s. 377-399)

Leknevî, Abdülhay, *el-Kavlü'l-menşûr fi hilâli hayri's-şühûr*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 2, risale: 3, s. 209-218)

Leknevî, Abdülhay, *el-Kelâmü'l-celîl fi mâ yeteallaku bi'l-mindîl*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 5, risale: 6, s. 367-382)

Leknevî, Abdülhay, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-câmi'a's-sağîr*, İdâretü'l-Kurân, Pakistan, 1990.

Leknevî, Abdülhay, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*, tahkîk: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Haleb, ts.

Leknevî, Abdülhay, *es-Siâye fi keşfi mâ fi şerhi'l-vikâye*, ts, yy.

Leknevî, Abdülhay, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i'Muhammed*, tahkîk ve ta'lîk: Takıyyüddîn en-Nedvî, cilt. 1, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1991.

Leknevî, Abdülhay, *et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 3, risale: 5, s. 381-400)

Leknevî, Abdülhay, *Ğâyetü'l-Makâl fi mâ yeteallaku bi'n-niâl mea hâşiyetihi zaferü'l-enfâl alâ havâşî ğâyeti'l-makâl*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 1, risale: 3, s. 157-248)

Leknevî, Abdülhay, *Hâşiyetü'l-hidâye*, (Hâşiyetü'l-hidâye içinde), c. 1, Pakistan, Hicrî 1417.

Leknevî, Abdülhay, *İfâdetü'l-hayr fi'l-istiyâk bi-sivâki'l-gayr*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 3, risale: 4, s. 375-380)

Leknevî, Abdülhay, *İhkâmü'l-kantara fi ahkâmi'l-besmele*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 1, risale: 1, s. 33-116)

Leknevî, Abdülhay, *İhkâmü'l-kantara fi ahkâmi'l-besmele*, tahkîk: Salah Muhammed Salim Ebû'l-Hâc, Müessesetür'r-Risâle, Dârü'l-Beşîr, Amman, 2002.

Leknevî, Abdülhay, *İkâmetü'l-hücce alâ enne'l-iksâr fi't-teabbüdi leyse bi-bid'a*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 2, risale: 2, s. 153-208)

Leknevî, Abdülhay, *İmâmü'l-keâm fi mâ yete'allaku bi'l-kirâ'ati halfe'l-imâm (Mea Ğaysi'l-ğamâm alâ havâşî imâmi'l-keâm)*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 3, risale: 1, s. 1-279)

Leknevî, Abdülhay, *Kendi Kaleminden İmam el-Leknevî (1264-1304/1848-1887); Hayatı ve Eserleri*, çeviren: Nizamettin İbrahimoglu, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, s. 41-54, 2005.

Leknevî, Abdülhay, *Kütü'l-muğtezîn bi-fethi'l-muktedîn*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 2, risale: 5, s. 235-250)

Leknevî, Abdülhay, *Mecmûatü Resâili'l-Leknevî*, tahrîc: Naîm Eşref Nûr Ahmed, *İdâretü'l-Kurân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, c. 1, Pakistan, Hicrî 1419.

Leknevî, Abdülhay, *Mukaddimetü'l-hidâye*, (*Hâşiyetü'l-hidâye* içinde), c. 1, Pakistan, Hicrî 1417.

Leknevî, Abdülhay, *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye*, (*Hâşiyetü'l-hidâye* içinde), c. 1, Pakistan, Hicrî 1417.

Leknevî, Abdülhay, *Nefu'l-müftî ve's-sâil bi-cem'i müteferrikâti'l-mesâil*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 4, risale: 1, s. 1-235)

Leknevî, Abdülhay, *Nüzhetü'l-fikr fî sübhâti'z-zikr*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 1, risale: 2, s. 117-155)

Leknevî, Abdülhay, *Red'u'l-ihvân an muhdesât-i âhir-i cumati ramazan*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 8, s. 247-276)

Leknevî, Abdülhay, *Ref'u's-setr an keyfiyyeti idhâli'l-meyyiti ve tevcihîhî ile'l-kibleti fi'l-kabri*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 3, s. 357-374)

Leknevî, Abdülhay, *Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 3, risale: 7, s. 457-512)

Leknevî, Abdülhay, *Tedvîrü'l-felek fî husûsi'l-cemâ'ati bi'l-cinni ve'l-melek*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 1, risale: 6, s. 369-392)

Leknevî, Abdülhay, *Tervîhu'l-cinân bi-teşrihi hükmi şürbi'd-duhân*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 2, risale: 6, s. 251-310)

Leknevî, Abdülhay, *Tuhfetü'l-ahyâr fî ihyâi sünneti seyyidi'l-ebrâr*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 4, risale: 2, s. 241-320)

Leknevî, Abdülhay, *Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâ'ati'n-nisâ*, (*Mecmûatü Resâili'l-Leknevî* içinde, cilt. 5, risale: 4, s. 211-238)

Leknevî, Abdülhay, *Tuhfetü't-talebe fi tahkiki meshi'r-rakabe*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 1, risale: 4, s. 249-271)

Leknevî, Abdülhay, *Zecrü erbâbi'r-reyyân an şürbi'd-duhân*, (Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, cilt. 2, risale: 7, s. 311-346)

Masud, Muhammed Khalid, "Fetâvâ-yı Dârülulûm-i Diyûbend", *DİA*, TDV Yayınları, c. XII, s. 440-441, İstanbul, 1995.

Mertoğlu, Hilal, *Abdu'l-Hayy el-Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2003.

Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî / Allâmetü'l-hind ve İmâmü'l-Muhaddisîn ve'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1995.

Nizami, K. A., "Hindistan", *DİA*, TDV Yayınları, c. XVIII, s. 85-92, İstanbul, 1998.

Özcan, Azmi, "Dârülulûm", *DİA*, TDV Yayınları, c. VIII, s. 553-555, İstanbul, 1993.

Özcan, Azmi, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslâmiyât*, 7/4, 2004.

Özel, Ahmet, "el-Âlemgîriyye", *DİA*, TDV Yayınları, c. II, s. 365-366, İstanbul, 1989.

Ünal, Halit, "el-Fevâidü'l-behiyye", *DİA*, TDV Yayınları, c. XII, s. 502, İstanbul, 1995.

Yaşar, Ahmet, "Osmanlı'da Kamu Mekânı Üzerine Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları", *XV. Türk Tarih Kurumu Kongresinde Sunulan Bildiri*, s. 1403-1410, Ankara, 2010.

Yavuz, Yunus Vehbi, "el-Camiu's-sagîr", *DİA*, TDV Yayınları, c. VII, s. 112, İstanbul, 1993.

HADİSLERİN SIHHATİNİ TESPİTTE KİTAP MERKEZLİ YAKLAŞIM

Hasan YENİBAŞ*

Özet

İlk asırlardan itibaren, hadis alimlerinin en önemli meselesi, sahih hadisleri tespit edip hadislerin sahihini sakiminden ayırmak olmuştur. Bunun için de öncelikle hadislerin senedleri incelenmiş ve senedde yer alan râvîler cerh ve ta'dil açısından değerlendirilmiştir. Ancak üçüncü asırdan itibaren temel hadis kitaplarının te'lif edilmesiyle birlikte başta Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri olmak üzere temel kaynaklar ön plana çıkmaya başlamıştır. Beşinci asırdan itibaren de ünlü hadisçi Hâkim en-Nîsâbûrî ile birlikte hadislerin sıhhatini tespititte en güvenilir hadis kitapları kabul edilen Buhârî ve Müslim'in eserleri ölçü alınmaya başlanmıştır. Bu anlayış İbnü's-Salâh'la birlikte yeniden gündeme getirilmiş ve sonraki dönemlerde de kabul görmeye devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sahih Hadis, Sahîhayn, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnü's-Salâh.

Book Centered Approach in Determining the Authenticity of the Hadith

Abstract

Since the first century, the most important issue of the Hadith scholars was to determine the authentic hadiths and distinguish them

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

from the spurious hadiths. For this, continuity of the chain of narrators were examined and narrators were evaluated in terms of criticism and approval. But, after the main hadith books were written in the third century, the main sources, namely Sahih Bukhari and Muslim began to come to the fore. After famous hadith scholar Hâkim en-Nîsâbûrî in fifth century, the hadith books of Bukhari and Muslim have been taken to measure in determining the authenticity of hadiths as most reliable hadith books. This concept was brought to the agenda with Ibn al-Salah again and continued to be accepted in the next period.

Key Words: Authentic Hadith, Sahîhayn, Hakim al-Nishapuri, Ibn al-Salah.

GİRİŞ

İlk asırlardan itibaren muhaddisler, hadislerin sıhhatini tespit etmek ve sahihini sakiminden ayırmak için büyük çaba sarf etmiştir. Özellikle fitne olaylarından sonra hadis uydurma faaliyetlerinin başlaması, hadisçileri rivâyetlerin kabulü konusunda dikkatli olmaya sevk etmiştir.¹ Zira Hz. Peygamber'den nakledilen mirasın içine sahih olmayan, zayıf ve değişik amaçlarla uydurulmuş çok sayıda rivayetin karışması sebebiyle Müslüman alimler, kendisiyle amel edilecek sahih hadisi tanımlamak ve tespit etmek için bazı kriterler geliştirdiler.²

İlk dönemlerde hadisçiler, hadislerin sıhhatini tespitinde daha çok senede önem veriyorlardı. Bu dönemlerde güvenilir râvîlerin muttasıl bir isnadla naklettikleri bir hadis teorik olarak doğru kabul

¹ İbn Sîrîn'in (110/728) "Önceden isnad sormuyorlardı, fitne olayları meydana gelince râvîlerinizin isimlerini bize söyleyin demeye başladılar. Böylece sünnet ehlinden olanların hadisleri alınır, bid'at ehlinden olanları ise terk edilirdi" şeklindeki sözü, sahih hadis elde etme arayışının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bkz. Müslim, Mukaddime 5; Dârimî, Mukaddime 38. İbn Sîrîn'in açıklamasında kastedilen "fitne" hakkındaki farklı görüşler için bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011 (3. baskı), s. 31-43; Ahmet Yücel, İFAV, İstanbul 2012 (7. baskı), *Hadis Tarihi*, s. 39; Osman Güner, *Doğuş Devrinde Hadis*, Samsun 2000, s. 119-121.

² Mehmet Bilen, "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, c. 1, s. 247.

ediliyordu. Ne var ki, muhaddislerin sened ağırlıklı hadis rivâyet yöntemleri zaman zaman eleştirilere maruz kalmıştır.³

Hicri ilk üç asırda hadis râvîleri ön planda iken, temel hadis kaynaklarının te'lif edilmesinden sonra hadis kitapları önem kazanmaya başladı. İlk üç asırda tek tek hadis rivâyeti söz konusu iken, daha sonraki dönemlerde hadis kitapları rivâyet edilmeye başlandı. Böylece hadis rivâyetinde yeni bir dönem başlamış oluyordu.⁴ Bu süreç aynı zamanda hadislerin sıhhatini belirlemede temel hadis kitaplarının ölçü alınması anlayışını da beraberinde getirdi. Bu anlayış, İbnü's-Salah'la (ö. 643/1245) birlikte güçlü ve sistematik bir şekilde seslendirilmiştir. Ancak İbnü's-Salâh'ın bu yöndeki anlayışı pek çok âlim tarafından eleştirilmekten kurtulamamıştır.

Bu makalede, hadislerin sıhhatini belirlemede kitap merkezli yaklaşım, tarihi arka planıyla birlikte ele alınacak ve konuyla ilgili eleştiri ve tartışmalar incelenmeye çalışılacaktır.

1. Tarihi Arka Plan

Hicrî I. yüzyılın ortalarında hadis uydurma faaliyetlerinin başlamasından sonra muhaddisler, hadislerin sahihlerini sahih olmayanlarından ayırmak için bir yandan sened tetkiki yaparken diğer yandan da sahih hadis araştırma faaliyetlerine değişik ifadelerle işaret etmişlerdir.⁵ Örneğin Tâbiünden Rebî' b. Huseym'in (ö. 65/685) *"Hadislerin bir kısmı gün ışığı gibi aydınlık olup onu hemen tanırsın, bir kısmı ise gece karanlığı gibidir, onu da hemen reddedersin"*⁶ demesi ve

³ Hadisçiler, sadece cerh ve ta'dil yönünden sened tenkidi yaptıkları, metin tenkidine önem vermedikleri gerekçesiyle başta müsteşrikler olmak üzere pek çok kimse tarafından eleştirilmiştir. Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 184-188; Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 54-56.

⁴ Bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 141-143.

⁵ Mehmet Efendioğlu, *"Sahih"*, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 523.

⁶ Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyan el-Fesevî, *el-Mâ'rife ve't-târîh*, neşr.: Ekrem Ziyâ el-Umerî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1410, c. II, s. 564; Muhammed b. Sa'd, *Tabakât*,

İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714), “Ben bir hadisi dinlerim, amel edilecek kısmını alır, diğer kısmını terk ederim”⁷ şeklindeki sözü erken dönem hadisçilerinin güvenilir rivâyetleri seçme gayreti içinde olduklarının bir göstergesidir. Yine Abdullah b. Mübârek'in (ö. 191/797) “Hadisin sahihini sakîminden ayırmak için çalışmak gereklidir”⁸ şeklindeki ifadesi ile Behlül b. Râşid'in, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) hadisin sahihini sakîminden ayırmada çok mahir olduğunu belirtmesi⁹ de hicrî II. asırdaki güvenilir rivâyet elde etme gayretinin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Ukbe b. Nâfi'den (ö. 63/682) naklettiği “Rasûlullah'ın hadislerini sadece sika râvilerden alınız”¹⁰ sözü, bu dönemdeki sahih hadis rivâyet etme hassasiyetinin bir başka ifadesidir.

Buraya kadar yer verilen görüşler, sahih hadiste bulunması gereken şartlardan bahsetmemektedir. Bu bağlamda, sahih hadiste bulunması gereken şartlardan ilk defa söz eden kimsenin İmam Şafiî (ö. 204/819) olduğu görülmektedir. O meşhur eseri *er-Risâle*'de sahih hadisin bazı tanım ve kriterlerine ilişkin bir kısım açıklamalarda bulunmuştur. İmam Şafiî bu bağlamda hadis rivâyet eden kişinin dindar ve güvenilir olması, doğrulukla tanınması, rivâyet ettiğini iyi bilmesi, hadisin lafızlarında yapılacak anlam kaymalarının farkında olması, bunun farkında değilse hadisi mutlaka lafzıyla rivâyet etmesi, ezberinden rivâyet ediyorsa hıfzının sağlam olması, kitaptan rivâyet ediyorsa yazdığını muhafaza eden birisi olması, güvenilir râvilerin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiklerine muhalefet etmemesi, işitmediği hadisleri naklederek tedlis yapmaması, kendisinden önceki râvilerin

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tahk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1433/2012, c. VI, s. 222.

⁷ el-Fesevî, *el-Mâ'rifê ve't-târîh*, c. II, s. 607.

⁸ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, neşr.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982 (2. baskı), c. VIII, s. 403.

⁹ ez-Zehabî, *Siyer*, c. VIII, s. 95.

¹⁰ Ukbe b. Nâfi' (ö. 62-682) vefat edeceği sırada çocuklarına şöyle demiştir: “Size üç şey tavsiye ediyorum. Resûlullah'ın hadislerini sadece sika râvilerden alın, basit bir abâ da giyseniz borç almayın ve kalbinizi Kur'an'dan alıkoyacağı için şiir yazmayın.” Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1430/2009, s. 42.

de aynı şekilde rivayet ederek hadisin Hz. Peygamber'e veya ondan sonraki tabakalara kesintisiz ulaşması gibi şartlardan söz etmiştir.¹¹ Haber-i vâhidin delil sayılabilmesi için gerekli görülen bu şartların lafızları farklı olsa da hadisi sahih kılan şartlarla aynı olduğu yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur.¹²

Hadis Usûlü kitaplarında ise sahih hadisin genel kabul gören tarifi şöyledir: "*Sahih hadis, adalet ve zabt sahibi olan râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadistir.*"¹³

Yapılan araştırmalar neticesinde günümüze kadar çoğunluk tarafından kabul edilen bu tanımın ilk defa İbnü's-Salâh tarafından yapıldığı görülmektedir. İbnü's-Salâh bu tanımları yaparken, başta İmam Şafî ve Humeydî olmak üzere kendisinden önce yapılan tanımlardan ilham almış olmalıdır. İbnü's-Salâh'tan sonra yazılan

¹¹ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 369-372.

¹² Efendioğlu, "*Sahih*", *DİA*, c. XXXV, s. 524. Bk. Hattâbî, hadisin sahih kabul edilebilmesi için senedinin muttasıl, râvilerinin de güvenilir olması gerektiğini söylemiştir. Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, neşr.: Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Matbaatü'l-İlmiyye, Halep ts., c. I, s. 6.

¹³ Ebû Amr Osman b. Salâhuddîn Abdurrahman b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nureddin 'İtr, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1406/1986, s. 11-12; Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîr ve'n-nezîr*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, s. 25; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteye Nazar Muhammed el-Feryâbî, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1430/2009 (2. baskı), s. 33; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982, c. I, s. 202. Hadis usulü kitaplarında yaygın olarak görülen bu tanım, sahih hadisin tanımıyla ilgili ittifaq edilen şartları içermektedir. Bu tanımda geçen beş şartın dışında da bazı şartlardan söz edilmiştir. Bu şartlardan bazıları şunlardır: 1. Râvînin hadis ilmine mensup olmakla şöhret kazanmış olması. 2. Râvînin sika olmasının yanı sıra anlayış (fehmi), bilgi (ma'rifet), çok hadis dinleme (kesret-i sema') sahibi olması. 3. Râvînin fakih olması. 4. Râvînin rivâyet ettiği hadisle amel etmesi. 5. Râvînin şeyhinden hadis işittiğinin sabit olması. 6. Râvî hadisi mana ile rivâyet ediyorsa, hadisin manasını iyi kavramış olması. Bu şartlarla ilgili olarak bk.: Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih (Mukaddime)*, c. I, s. 203-206; Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 109-112.

hadis usulü kitaplarının genellikle onun *Ulûmu'l-hadîs'*ini esas almış olmaları, bu tanımın yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur.¹⁴

İlk asırlardan itibaren yukarıda isimleri zikredilen bazı alimler sahih hadisin şartları hakkında söz söylerken, özellikle hadisin altın çağı sayılan hicri III. asırda sadece sahih hadisleri bir araya getiren eserler te'lif edilmeye başlandı. Hicri II. asırdan itibaren Câmî', Muvatta ve Musannef türü pek çok hadis kitabı te'lif edilmeye başlanmıştı. Ancak Kütüb-i Sitte çağı diye de adlandırabileceğimiz hicri III. asırda, hadis kitabı te'lifinde daha sistematik bir döneme girilmiştir. Bu dönemde te'lif edilen temel hadis kitaplarının müelliflerinin asıl amacı, Ahmed Naim'in ifadesiyle "*hadis mecmualarını tenkîh ve tehzîb ederek eserlerine esahh olan rivâyâtı dercetmek ve muhaddis olmayanı vesveseden kurtarmak olmuştur.*"¹⁵

Hicri III. asırda yapılan çalışmalar, kuşkusuz hicri II. asırdaki hummalı tedvin faaliyetlerinin bereketli bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yetişen bazı alimler, hadis ilmine ait birikimlerinin genişliği ve derinliğiyle temayüz etmişlerdir. Buna paralel olarak gelişen şahıs karizmaları, beraberinde eserlerinin karizmalarını da oluşturmaya başlamıştır. Şüphesiz, bu şahıs ve eser karizmalarının oluşmasında etken olan çok farklı sebeplerden söz edilebilir. Yazarlarının ilmi kapasitesi ve titizliği, dindarlığı, herhangi bir bölgenin yahut ekolün otoritesi olması bunlardan birkaçıdır. Kısaca dinî, psikolojik ve sosyo-kültürel şartlar, şahıs ve eser karizmalarını oluşturmada önemli rol oynamıştır. Bunun sonucu olarak, zaman içerisinde İslamî kültürün klasikleri de diyebileceğimiz bir dizi eser öne çıkmıştır.¹⁶

Bu eserler içinde özellikle sadece sahih hadisleri bir araya getirme hedefiyle te'lif edilmiş olanlar Buhârî ve Müslim'in

¹⁴ Geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 115-121; Bilen, "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine", s. 249-251.

¹⁵ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh (Mukaddime)*, c. I, s. 51.

¹⁶ Mehmet Emin Özaşar, *Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i*, AÜİFD, c. XXXIX, Ankara 1999, s. 288.

Sahîh'leridir. Ayrıca bu iki eserden yaklaşık bir asır önce te'lif edilmiş olan İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Biz bu konudaki bilgi ve değerlendirmeleri kronolojik sıralamaya riayet açısından *Muvatta'*dan başlayarak arz etmek istiyoruz.

İmam Şafî (ö. 204/819), Buhârî'nin *Sahîh*'ini te'lif etmesinden elli sene önce "*Yeryüzünde hadiste Mâlik'in kitabından daha sahih bir kitap bilmiyorum*" diyerek, *Muvatta'*nın en sahih hadis kitabı olduğunu söylemiştir. Ancak İbnü's-Salâh, İmam Şafî'nin bu sözü Buhârî ve Müslim'in eserleri te'lif edilmeden önce söylediğini belirterek¹⁷ bu tespiti, önceki dönem için geçerli olduğuna işaret eder. Ne var ki, özellikle Mağribli ve Mâlikî mezhebine mensup pek çok alim, *Muvatta'*ı, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinden üstün tutmaktadır.¹⁸

Buhârî ise söz konusu eserini te'lif gerekçesini açıklarken, kitabına sadece sahih hadisleri aldığını açıkça vurgulamaktadır. Zira o kendi ifadesiyle, hocası meşhur muhaddis İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) teşvikiyle *Sahîh*'ini te'lif etmeye girişmiştir. Eserini altı yüz bin hadisten seçtiğini belirten Buhârî, kitaba sahih olmayan hiçbir hadis almadığını söylemiş ve konumuz açısından oldukça önemli olan bir hususa işaret ederek kitabına almadığı sahih hadislerin aldıklarından daha fazla olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Buhârî, eserini başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahya b. Maîn (ö. 233/848) Ali b. el-Medinî (ö. 234/848) olmak üzere devrinin hadis otoritelerine arz etmiştir. Bu alimler dört hadis hariç *Sahîh*'teki bütün hadislerin sıhhati konusunda görüş birliğine varmışlardır. Ukaylî (ö. 322/934),

¹⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 18.

¹⁸ Konuyla ilgili görüş ve tartışmalar için bkz. Bağcı, H. Musa, "Hadis Metodolojisinde Sahihu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", *AÜİFD*, c. XLV (2004), sayı: I, s. 40-44.

¹⁹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî Mukaddimetü Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, s. 7.

bu dört hadis konusunda da son sözün Buhârî'ye ait olduğunu belirtmektedir.²⁰

Buhârî'nin yanı sıra Müslim de kitabını sadece sahih hadislerden oluşturma düşüncesiyle te'lif etmiştir. Nitekim kendisi bu hususu şu sözlerle anlatmaktadır: “*Şu kitabımı Ebû Zür'a er-Râzî'ye arz ettim; hangi hadisin illetli olduğunu işaret etti ise onu bıraktım. Hangisi için sahih, illeti yoktur dediyse onu eserime aldım.*”²¹

Buhârî ve Müslim'in eserlerine “*Sahih*” adını vermeleri, sadece sahih hadislerden oluşan bir kitap te'lif etme düşüncelerinin bir göstergesidir. Onları böyle bir çalışmaya sevkeden faktörlerden biri de, daha önce te'lif edilen hadis kitaplarında, sahih rivâyetlerin yanı sıra çok sayıda zayıf rivâyetin de yer almasıydı.²²

Mâlikî mezhebine mensup alimler, Muvatta'ı ayrıcalıklı bir konumda değerlendirseler de, “en sahih kitaplar” imtiyazı, “*Sahihayn*” ünvanıyla Buhârî ve Müslim'in eserlerine verilmiştir. Alimlerin, bazen ayrı ayrı bazen de birlikte söz konusu ederek övücü ifadeleri, bu iki esere zaman içerisinde şöhret kazandırmıştır. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse, henüz *Kütüb-i Sitte*'nin te'lifinden daha bir asır geçmeden hadis ilmiyle uğraşan bir grup İbnü's-Seken'e (ö. 353/964) gelip hadis kitaplarının çoğaldığını ve kendilerine yetinebilecekleri kitapları tavsiye etmesini isteyince o, Buhârî, Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerini, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *es-Sünen*'lerini güvenilir bulduğunu belirterek tavsiye etmiştir.²³ Yine aynı asrın ortalarında İbn Adî (ö. 365/976), Buhârî'nin eserine sadece

²⁰ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 7.

²¹ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim (Mukaddime)*, tahk.: Halil Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1996, c. I, s. 144-145. Müslim, ayrıca sıhhatinde muhaddislerin ittifak ettiği hadisleri derlediğini ifade etmiştir. Bk.: Müslim, *Salât* 63.

²² Bk.: İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 6-7.

²³ Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983 (3. baskı), c. I, s. 167.

sahih hadisleri aldığına dair sözünü nakletmektedir²⁴. Tespit edilebildiği kadarıyla, Buhârî'nin eserine sahih hadisleri aldığına dair kaynaklarda geçen ilk bilgi budur.²⁵

Hadislerin sıhhatinin tespitinde kitap merkezli yaklaşımın yerleşmesinde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Hâkim en-Nîsâbûrî, Buhârî ve Müslim'in *Sahihler*'inin İslam dünyasında yayıldığından bahsederek²⁶, kendisinden önceki alimlerden farklı bir yaklaşım tarzı sergilemiştir. Bu kanaati ilk defa dile getiren Hâkim olmuştur. Onun bu ifadesinden anlaşıldığına göre, h. IV. asrın sonlarına gelindiğinde Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri İslam coğrafyasında artık tanınan iki eser haline gelmiştir. Hâkim ayrıca 'sahih hadisleri ilk tasnif edenlerin Buhârî ve Müslim olduğunu' söyleyen ilk alim olmuştur.²⁷ Ayrıca, 'Hicaz, Irak ve Şamlılar, Buhârî ve Müslim'in öne geçmesi ve hadis ilminde temayüz etmesi nedeniyle, sahih hadislere vukûf hususunda Horasanlılar'ın önceliğini kabul ediyorlardı'²⁸ diyerek onların İslam dünyasında kazandığı otoriteye işaret etmiştir.

Sahih hadisler, daha önceleri, tedavülde olan hadis tenkit metotları neticesinde elde edilen sonuçlara göre tespit edilmekte ve sınıflandırılmaktaydı. Fakat Hâkim, farklı bir yaklaşım sergileyerek, sahih hadisleri ilk defa Buhârî ve Müslim'in kitaplarına göre sınıflandırmıştır²⁹. Sahih hadisleri on kısma ayıran Hâkim en üst

²⁴ Ebû Ahmed Abdullah b. Adi b. Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, I-IX, tahk.: Adil Ahmed, Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. c. I, s. 226

²⁵ Bk.: Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Sürece", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1997, c. 10, sayı: 1-2-3-4, s. 103.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1417/1997, c. I, s. 39.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal ilâ ma'rifeti'l-iklîl*, tahk.: Fuad Abdulmun'im Ahmed, İskenderiye, ts., s. 30. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Bağcı, "Hadis Metodolojisinde Sahihu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", s. 39-56.

²⁸ el-Hâkim, *el-Medhal*, s. 32.

²⁹ Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", s. 104.

mertebeyle “*müttefekun aleyh*” dediği Buhârî ve Müslim’in ittifakla rivayet ettiği hadisleri koymuştur.³⁰

Hâkim’le aynı asırda yaşamış Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) hadis âlimlerinin Buhârî ve Müslim’in eserlerine aldıkları hadislerin sahih olduğunda icmâ ettiklerini, bundan dolayı onlara aykırı olarak verilen hükümlerin reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir.³¹ Buhârî ve Müslim’in eserlerinde yer alan hadislerin tamamının sıhhati konusundaki icmâ fikri, tespit edilebildiği kadarıyla ilk kez ifade edilmiştir.³² İcmâ fikrînin en güçlü seslendirildiği dönem beşinci asır olmuştur. Bu dönem alimleri tarafından *Sahîhayn*’e olan güven öylesine güçlü bir şekilde dile getirilmiştir ki, bu iki kitapta yer alan bütün hadislerin sahih olduğu konusunda yemin eden bir kimsenin yalancı olmayacağı ifade edilmiştir. Örneğin Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052) şöyle demiştir: “*Fakihler ve diğer alimler şuna icmâ etmişlerdir: ‘Bir kimse Buhârî’de geçen ve Rasûlullah’tan rivâyet edilmiş olan hadislerin tamamı sahih olarak gelmiştir ve Rasûlullah onu mutlaka söylemiştir. Böyle değilse karım boş olsun’ dese, yemini bozulmaz, eşi hanımı olmaya devam eder.*”³³ Bu anlayışın aynı asır alimlerinden Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından da dile getirildiğini görüyoruz. O, Buhârî ve Müslim’in sıhhatine hükmettikleri hadislerin sahih olduğuna yemin eden kimse için aynı sözleri tekrar eder ve gerekçe olarak da İslam alimlerinin bu iki kitabın sıhhati konusunda icmâ ettiklerini söyler.³⁴

³⁰ el-Hâkim, *el-Medhal*, s. 33.

³¹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâti’l-mesâbih*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1422/2002, c. I, s. 48.

³² Nesâî’ye (ö. 303/915) nispet edilen “*Ümmet bu iki kitabın (Buhari ve Müslim’in Sahihleri) sahih olduğu ve onlardaki hadislerle amel etmenin vacib olduğu üzerinde icma etmişlerdir.*” (Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, Otto Yayınları, Ankara 2009, s. 94) şeklinde bir söz var ise de, bu rivâyetin ihtiyatla karşılanması gerektiği açıktır. Zira bu tarih itibarıyla henüz bu iki eser İslam dünyasının tamamına ulaşmış değildi. Bu konudaki bir değerlendirme için bk.: Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yay. İstanbul. 2001 (2. baskı), s. 111).

³³ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 26.

³⁴ Ebû Amr Osman b. Salâhuddîn Abdurrahman b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Sıyânetu Sahîh-i Müslim mine’l-ihlali ve’l-galat ve himâyetuhû mine’l-ıskati ve’s-sakat*, tahk.:

Daha önce Hâkim tarafından dile getirilmiş olan sahih hadisleri Buhârî ve Müslim'in eserlerine göre sınıflandırma fikri bir asır sonra bir de Makdisî (ö. 507/1113) tarafından gündeme getirilmiştir. İlk defa "el-Eimmetü's-Sitte" kavramını kullanarak "Kütüb-i Sitte" kavramının oluşmasına zemin hazırlayan Makdisî (ö. 507/1113), *Şurûtu Eimmeti's-Sitte* adlı eserinde Buhârî ve Müslim'in hadislerini Kütüb-i Sitte'nin diğer eserlerindeki rivayetlerin sıhhatini değerlendirmede ölçü olarak kullanmıştır. Meselâ Ebû Dâvûd'un Sünen'ini değerlendirirken, hem bu eserdeki hem de Kütüb-i Sitte'yi oluşturan diğer hadis kitaplarındaki hadislerin üç kısımdan oluştuğunu belirterek, ilk kısımdaki hadislerin Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği hadisler olduğunu, ikinci kısmın ise hadis imamlarının kendi şartlarına göre sahih olan hadislerden teşekkül ettiğini ifade etmiştir.³⁵ Makdisî, Hâkim'le birlikte hadislerin sıhhatini tespit için kitap merkezli yaklaşımın temellerini atmıştır.

VI. asır alimlerinden biri olan Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise icmâ fikrini bir kez daha gündeme getirerek, İmam Mâlik'in *Muvatta'* ile Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin sahih hadislerin yer aldığı üç temel kitap olduğunu ve eserlerde yer alan rivâyetlerin öğrenilmesi hususunda alimlerin icmâ ettiğini söylemiştir. Gerekçe olarak da, bütün temel eserlerin ana kaynağının bu üç kitap olduğunu ve hadis ilminde yapılabilecek her şeyin bu alimler tarafından yapıldığını ifade etmiştir.³⁶ Onun en başta *Muvatta'*yı zikretmesi Mâlikî mezhebine mensup olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Kâdî İyâz'ın bu üç eseri "bütün temel eserlerin ana kaynağı" sayması ve bu alimlerin "hadis ilminde yapılabilecek her şeyi yapmış olmaları" hadislerin sıhhatini tespit için yeni bir şey yapılamayacağı

Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, *Dârü'l-Garbi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, s. 86.

³⁵ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Şurûtu eimmeti's-sitte* (Selâsü rasâil fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs içinde), neşr.: Abdülfettah Ebû Gudde, *Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye*, Beyrut 1417/1997, s. 88-89.

³⁶ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, tahk.: Sâlih Ahmed eş-Şâmî, *Dârü'l-Kalem*, Dımaşk 1433/2012, c. I, s. 37.

düşüncesini ima etmektedir ki, bu yaklaşım dolaylı olarak hadislerin sihatini tespitte bu eserlerin ölçü alınması gerektiği anlamına gelmektedir.

Hicrî VI. asır alimlerinden olan ve hadis tenkidindeki şiddetli tavrıyla bilinen İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Buhârî ve Müslim'in bazı hadislerini tenkit etmiş³⁷ ve bundan dolayı eleştirilmiş olsa da³⁸ hadisleri sihat dereceleri bakımından 6 kategoriye ayırmış ve ilk sıraya Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri hadisleri, ikinci sıraya Buhârî ve Müslim'in tek başına rivâyet ettikleri hadisleri koymuş ve hadis alimlerinin bu hadisleri sahih kabul ettiklerini belirtmiştir.³⁹ İbnü'l-Cevzî gibi bir alimin bu yaklaşımı, hadislerin sihatini tespitte kitap merkezli yaklaşımın hicrî altınca asırda geldiği noktayı işaretlemesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

İbnü'l-Cevzî, bu yaklaşımına uygun olarak ama kitap ismi vermeden hadislerin sihatini tespitte hadis kitaplarına başvurulmasının gerekliliği bağlamında da şunları ifade eder: *"Ma'kûla, menkûle ve usûle aykırı bir hadis gördüğünüz zaman, onun mevzû olduğunu biliniz."* Bu sözü değerlendiren Suyûtî, bir hadisin usûle aykırı olmasından maksadın, o hadisin müsnedlerde ve meşhur hadis kitaplarında bulunmaması olduğunu söylemektedir.⁴⁰ VI. asır, Buhârî ve Müslim'in İslam dünyasında otoritesinin belirgin hale geldiği bir dönemdir. Nitekim bu asır alimlerinden İbnü'l-Esîr (ö.

³⁷ Meselâ, İbnü'l-Cevzî, *"Ücret almanın en hak edildiği şey Allah'ın kitabıdır."* (Buhârî, Tıb 76) hadisi ile Müslim'de yer alan ve Peygamberimizin Ebû Hureyre'ye hitaben söylediği *"Uzun süre yaşarsan ellerinde sığır kuyrukları gibi kamçılar bulunan bir topluluğu görmek yakındır. Bunlar Allah'ın gadabı ile sabahlar, Allah'ın hışmı ile akşamlarlar."* (Müslim, Cenne 51) hadisini eserine almıştır. Bk.: Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Kitâbu'l-mevdûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, tahk.: Nureddîn Boyacılar, Mektebetü Advâi's-Selef, Riyad 1418/1997, c. I, s. 374; c. III, s. 309-311.

³⁸ İbnü'l-Cevzî'ye yöneltilen eleştiriler için bk.: Enbiya Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, s. 335-339.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, üçüncü sıraya *Sahîhayn'*den birinin şartlarına uygun olan senedi sahih hadisleri koymuştur. Diğer üç kategoriye ise sırasıyla zayıf, çok zayıf ve mevzû hadisleri koymuştur. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, c. I, s. 9-14.

⁴⁰ Suyûtî, *Tedrib*, s. 237.

606/1210), kitaplarına “sahih” adını veren ilk alimlerin Buhârî ve Müslim olduğunu ve eserlerinin te’lifinde bu isimlendirmeye sadık kaldıklarını söylemekte⁴¹ ve “*Bu ilim Buhârî ve Müslim’de bitmiştir*” diyerek bu iki eserin otoritesinin ulaştığı noktayı işaretlemektedir.⁴² Özellikle hadis ilminin artık Buhârî ve Müslim’de bittiği anlayışı, bu iki eserden daha mükemmelinin olamayacağına dair zihnî bir kabulün ifadesi olarak yorumlanabilir.

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi, Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’leri te’lif edilmelerini takip eden üç asırlık süreçte İslam dünyasının tamamına ulaşmış ve “*en güvenilir kitaplar*” olarak genel kabul görmüştür. Ancak şimdi temas edileceği gibi bu iki eserin otoritesini ifade eden en etkili isim tartışmasız İbnü’s-Salâh olmuştur.

Ancak biz İbnü’s-Salâh’a geçmeden önce yakın dönem alimlerinden Fahreddîn er-Râzî’nin de (ö. 606/1210) konuyla ilgili görüşüne yer vermek istiyoruz. Râzî hadisçi olmamasına rağmen, hadislerin sıhhatini tespit için kitap merkezli yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. Râzî, doğrudan bir hadis kitabı ismi vermese de, genel olarak hadis kitaplarında bulunmayan bir hadisin mevzû sayılacağını söylemiş, böylece bir hadisin sahih olabilmesi için hadis kitaplarında bulunmasını şart olarak görmüştür. O bu bağlamda şöyle demektedir: “*Rivâyet, haberlerin yerleşip, toplanmış olduğu bir zamanda yapılmış olmalıdır. Böyle bir haber araştırıldığı halde ne insanların hafızalarında ne de kitaplarda rastlanmazsa mevzu olduğuna bir işaret sayılır. Sahâbe ve onlara yakın olan ve haberlerin henüz yerleşmediği dönemde bir zatın başkaları tarafından bilinmeyen bir haberi rivâyeti ise caizdir.*”⁴³ Görüldüğü gibi Râzî’ye göre, hadisler tasnif edildikten sonra, hadis kitaplarından birisinde bulunmayan bir hadis rivâyet

⁴¹ Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Câmi’u’l-usûl li-ehâdîsi’r-Resûl*, tahk.: Abdülkâdir el-Arnâvut, Mektebetü’l-Halvânî, y.y. 1389/1969, c. I, s. 41-42.

⁴² İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, c. I, s. 43.

⁴³ Fahrüddîn Muhammed Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*, tahk.: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992, c. IV, s. 299-300.

etmek o hadisi mevzû saymak için yeterlidir.⁴⁴ Râzî'nin bu sözlerinden de hicrî altıncı asırda artık hadislerin sıhhatini tespit için kitap merkezli yaklaşımın büyük ölçüde yerleştiği anlaşılmaktadır.

2. İbnü's-Salâh'ın Etkisi

Hadislerin sıhhatini tespit için temel hadis kitaplarının ölçü alınmasını en güçlü şekilde ifade eden İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) olmuştur. Kendisinden önce de benzer yaklaşımlar sergilenmiş olmasına rağmen, bu görüşün İbnü's-Salâh'la yerleştiği kabul edilmektedir.⁴⁵ Biz İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce, onun yaşadığı döneme, düşünce yapısına ve hadis usûlüne etkisine kısaca yer vermek istiyoruz. Zira bir fikir ve görüşü, sahibinin düşünce dünyasını ve yaşadığı dönemin şartlarını dikkate alarak değerlendirmek “anlama” açısından daha isabetli olsa gerektir.

İbnü's-Salâh (577-643/1181-1245), Eyyûbîlerin hüküm sürdüğü dönemde yaşamıştır. Erbil'in Şehrezûr köyünde doğmuş, ilim öğrenmek için Bağdat, Horasan ve Şam gibi beldeleri dolaşmış, Kudüs'te hocalık yaparken şehrin Haçlılar'ın eline geçme tehlikesi ortaya çıkınca (616/1219 buradan ayrılıp Dımaşk'a dönmüş ve ömrünün sonuna kadar orada hocalık yapmıştır.⁴⁶ Onun yaşadığı dönem (VII/XIII. asır), İslam dünyasının kriz asırlarından biri olarak nitelendirilebilir. Bu asırda İslam dünyası, Haçlı seferleri ile Moğol istilası gibi iki büyük saldırı dalgasına maruz kalırken, kendi iç bünyesinde de iktidar mücadeleleri, Şîî-Fâtımî tesirleri, İsmailî-Bâtınî akımlar parçalanmayı hızlandırmaktadır. Bütün bunlara bağlı olarak İslam dünyası büyük bir siyasî parçalanma, ekonomik ve kültürel

⁴⁴ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 1996, s. 397. Enbiya Yıldırım bu çalışmada metin tenkidi prensipleri arasında on birinci sıraya “bir hadisin eserlerde bulunmaması” kriterini yerleştirmiştir.

⁴⁵ Bk.: Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 147-148.

⁴⁶ M. Yaşar Kandemir, “İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî”, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 198.

krizle karşı karşıya kalmıştır⁴⁷. İbnü's-Salâh, bu kriz döneminin yetiştirdiği bir alimdir. Vefat ettiği zaman cenaze namazı büyük bir kalabalıkla kılınmış olmasına rağmen, Dımaşk Harzemşahların kuşatması altında olduğu için defin işi birkaç kişiye bırakılmış ve halk şehri müdafaaya koşmak zorunda kalmıştır.⁴⁸ Onun cenazesinde yaşanan bu olay, yaşadığı dönemi resmeden ilginç bir anekdottur.

Zehebî İbnü's-Salâh'ın, Kur'an ve hadisleri te'vil etmeyi doğru bulmadığını ve tartışmalı konulardan kaçındığını belirtmektedir.⁴⁹ Zehebî'nin bu tespitleri, İbnü's-Salâh'ın selefi düşüncüyü benimsediği şeklinde yorumlara sebep olmuştur.⁵⁰ Ancak onun günümüzdeki gibi bir selefi anlayışa sahip olduğunu söylemek pek isabetli görünmemektedir. Bu yanlış anlayışın sebebinin, İbnü's-Salâh'ın felsefe ve mantık aleyhine vermiş olduğu bir fetva ve bazı âyet ve hadisleri te'vil etmeden kaçınmış olmasından kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir.⁵¹ Halbuki onun felsefe ve mantık aleyhindeki tutumu, Fâtımî ve Bâtınîlerin felsefeyi Ehl-i Sünnet'e karşı silah, mantığı da muhatabı aldatmak için safsata mantığı olarak kullanmasından kaynaklanmış olmalıdır. Yoksa kendisi de öğrencilik yıllarında mantık dersi almıştır.⁵²

İbnü's-Salâh'ı önemli kılan en önemli faktör şüphesiz hadis usûlünde bir dönüm noktası olan meşhur eseri *Ulûmü'l-hadîs*'i telif etmiş olmasıdır. O bu çalışmasıyla kendisinden önce bu alanda yapılmış çalışmaları, düzenli eğitim verilen medrese geleneğine göre başarılı bir şekilde sistemleştirmiş ve kendisinden sonraki hadis usûlü

⁴⁷ Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hâdis", s. 59.

⁴⁸ ez-Zehebî, *Siyer*, c. XXIII, s. 143.

⁴⁹ ez-Zehebî, *Siyer*, c. XXIII, s. 142.

⁵⁰ Bk.: Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *DİA*, c. XXI, s. 199; Bağcı H. Musa, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapsımının Kapatılması Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 547-549.

⁵¹ Bk.: ez-Zehebî, *Siyer*, c. XXIII, s. 143; Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hâdis", s. 60.

⁵² Bk.: Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *DİA*, c. XXI, s. 198-199.

çalışmalarını derinden etkilemiştir. Öyle ki, İbnü's-Salâh hadis usûlü alanında aşilamadığından dolayı hadis çalışmalarında içtihat kapısını kapattığı yönünde eleştirilere maruz kalmıştır⁵³. Oysa ki, onun bu alanda aşilamaması onun başarısı, sonraki ulemânın da bir eksikliği olarak değerlendirilmelidir.

İbnü's-Salâh'ın düşünce dünyasını etkileyen bazı noktalara ve hadis usûlü alanındaki yerine işaret ettikten sonra, şimdi onun asil konumuzla ilgili görüşlerine yer verebiliriz. Sahih hadisleri ilk tasnif eden kişinin Buhârî, sonra da Müslim olduğunu, bu iki kitabın Allah'ın kitabından sonra en güvenilir kitaplar olduğunu belirten İbnü's-Salâh,⁵⁴ kendisinden sonra pek çok tartışmaya sebep olacak olan şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hadis cüzlerinde veya başka bir yerde *Sahîhayn*'de bulunmayan ve güvenilir hadis imamlarının eserlerinde sıhhati hakkında herhangi bir hüküm verilmemiş, isnadı sahih bir hadis bulmuşsak, onun sahih olduğuna dair kesin bir hüküm veremeyiz. Zira son asırlarda sadece senedden hareketle hadisin sahih olduğunu tespit etmek zorlaşmıştır. Çünkü bu tür hadislerin isnadı içinde, sahih hadisin râvisinde bulunması şart olan hıfz, zabt ve itkandan yoksun olmasına rağmen rivayetinde, kendi kitabında bulunanlara itimat edenler olduğunu görürsün. Şu halde artık sahih ve hasen hadisi bilme hususunda hadis imamlarının açıklamaları ile tağyir ve tahriften korundukları meşhur olan eserlerine itimat edilmelidir."⁵⁵

İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı, kendi çağındaki ve daha sonraki alimlerin hadisleri araştırıp sahih veya zayıf hükmü verme gücüne sahip olmadıkları, dolayısıyla Buhârî, Müslim, İbn Huzeyme, İbn

⁵³ Bk.: Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", s. 549-554.

⁵⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 18-19.

⁵⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 16-17.

Hibbân ve Hâkim en-Nisâbûrî gibi önceki alimlerin verdiği hükümlerle yetinmek gerektiği şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁶

Bu yaklaşımdan dolayı hadiste içtihat kapısını kapattığı ifade edilen⁵⁷ İbnü's-Salâh'ı bu görüşe sevkeden delil, her senedde, rivâyet ettiği hadisleri ezberlemeden kitabındaki bilgilere dayanarak nakleden râvilerin bulunmuş olmasıdır.⁵⁸

İbnü's-Salâh sahih hadisleri yedi dereceye ayırmış ve bu tasnifte Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet edilmelerini esas almıştır. Buna göre sıralama şu şekildedir: 1. Buhari ve Müslim'in rivayet ettiği hadisler (müttefekun aleyh). 2. Buhârî'nin yalnız başına rivâyet ettiği hadisler. 3. Müslim'in yalnız başına rivâyet ettiği hadisler. 4. Kitaplarına almamış olsalar bile Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyan hadisler. 5. Buhârî'nin kitabına almadığı ama şartlarına uyan hadisler. 6. Müslim'in kitabına almadığı ama şartlarına uygun olan hadisler. 7. Diğer hadis imamlarının sahih kabul ettiği hadisler.⁵⁹

İbnü's-Salâh'ın bu tasnifi, konuyla ilgili görüşlerinin uygulamasından ibarettir. Bu yaklaşıma göre, Buhârî ve Müslim'in eserlerinde ortaklaşa rivâyet ettikleri (müttefekun aleyh) hadisler dışında, aynı derecede sahih olan hadis tespit etmek mümkün değildir. Çünkü bu anlayışa göre, Buhârî ve Müslim en sahih hadisleri tespit etmişler ve eserlerine almışlardır.

İbnü's-Salâh'ın bu görüşü, bazı alimler tarafından eleştirilmişse de pek çok alim tarafından benimsenmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449),

⁵⁶ ed-Dümeynî, Müsfir b. Gurmullâh, *Mekâyîsu nakdi mütûni's-sünne: Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, çev.: İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 41.

⁵⁷ Bk.: Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1416/1995, s. 29; Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", s. 549-554.

⁵⁸ ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 41

⁵⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 27-28.

en sahih hadislerin Buhârî ve Müslim'in birlikte rivayet ettikleri hadisler olmayıp mütevatir ya da tevatüre yakın bir yolla gelen hadisler olması gerektiği şeklindeki itiraza, bu mahiyetteki hadislerin aslının Buhârî ve Müslim'de olduğunu belirterek, İbnü's-Salâh'ın taksimine katıldığını ortaya koymuştur.⁶⁰ Tîbî (ö. 743/1343),⁶¹ Suyûtî (ö. 911/1515),⁶² Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768)⁶³ ve Şevkânî (ö. 1250/1834)⁶⁴ gibi hadis âlimleri de İbnü's-Salâh'ın görüşünü paylaşan âlimler arasında yer almaktadır.

Eleştiriler düşüncenin öncülerinden ve bu yönüyle kendisinden sonraki dönemleri derinden etkilemiş olan İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) doğrudan İbnü's-Salâh'ı ve görüşlerini zikretmese de, bir rivayetin güvenilir hadis kaynaklarında olmamasını tenkit kriteri olarak benimsemiştir. Onun bu konudaki yaklaşımı oldukça dikkat çekicidir. İbn Teymiyye, herhangi bir hadisi değerlendirirken, önce o hadisin yer aldığı kaynağa bakmaktadır. Eğer o hadis, güvenilir bir hadis kaynağında yer alıyorsa itibar etmekte, daha sonra da o hadisi kaynak esaslı dışında başka kriterlerle incelemeye alarak değerlendirme yapmaktadır. Eğer bir hadis güvenilir hadis kaynaklarının birinde yer almıyorsa, bunu bir sebep olarak gösterip hadisi reddedebilmektedir. Bazen de bu sebeple birlikte başka nedenleri de ret gerekçesi olarak zikredebilmektedir. Onun bu konuda daha önce görüşüne işaret ettiğimiz İbnü'l-Cevzi'den (ö. 597/1201) etkilendiğini söyleyebiliriz⁶⁵.

⁶⁰ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, Mektebetü'l-Fürkân, Acman 1429/2008, c. I, s. 209.

⁶¹ el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadis*, tahk.: Subhî Sâmerî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 39-41.

⁶² Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s. 84.

⁶³ Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr*, tahk.: Muhyiddîn Abdülhamîd, y.y., ts. c. I, s. 86-90.

⁶⁴ Adil Yavuz, *eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2002, s. 283.

⁶⁵ İbn Teymiyye "*Nefsini bilen Rabbini de bilir.*" (el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, s. 344) rivayetini değerlendirirken şöyle demiştir: "Bazı insanlar bunu Hz. Peygamber'den rivayet ederler. Fakat bu söz, Nebî (s.a.s.)'in sözlerinden değildir. Bu söz hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Bu söz için bilinen herhangi bir

Aranması gereken bütün şartlar mevcut olduğu için, Buhârî ve Müslim’de yer alan hadislerin sahih oldukları hususunda görüş birliği bulunduğunu belirten ünlü tarihçi İbn Haldun (ö. 808/1406),⁶⁶ “Çağımızda hadislerin dereceleri, yani sahih, hasen, zayıf, ma’lûl olup olmadıkları ortaya çıkıp birbirinden ayrılmıştır. Hadis imamları ve otoriteleri bu hadisleri ayrı ayrı ortaya koymuş ve tariflerini yapmışlardır. Artık daha önce sahih olduğu kabul edilmemiş bir hadisin, sahih kabul edilmesine imkan kalmamıştır”⁶⁷ diyerek hadiste içtihat kapısının kapandığını kabul etmenin yanı sıra, hadislerin sıhhatini tespitite kitap merkezli yaklaşımın geçerli olması gerektiğine işaret etmiştir.

İbnü’s-Salâh’ın anlayışını benimseyen âlimlerden biri de Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762)’dir. O, “Resûlullah’a (s.a.) ait haberleri bilmenin tek yolu, kendisine sened zinciriyle muttasıl olarak ulaşan rivâyetlere sahip olmaktır. Söz konusu rivâyetlere, günümüzde ulaşmanın tek yolu hadis ilmine dair tedvin edilmiş kitaplara başvurmaktır. Bunun başka yolu yoktur çünkü bugün artık tedvin edilmiş kitapların dışındaki rivâyetlere itimat etme imkanı kalmamıştır. Hadis kitapları ise sıhhat açısından tabaka tabakadır, farklı yerlere sahiptir. Bu itibarla, hadis kitaplarının derecelerini bilmek için ayrı bir özen göstermek gerekmektedir”⁶⁸ diyerek hadislerin sıhhatini tespitite temel hadis kitaplarının ölçü alınması gerektiğini belirtmiştir.

isnad da yoktur.” Bk.: Takiyyüddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, Medine 1426/2005 (3. baskı), c. XVI, s. 199. İbn Teymiyye “İnsanların aklî idrak seviyelerine göre konuşmakla emrolundum.” (el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, c. III, s. 377) hadisi hakkında da benzer bir değerlendirme yapmış ve şöyle demiştir: “Bu hadis, rivâyette güvenilir olan Müslüman alimlerin hiç biri tarafından rivâyet edilmemiştir. Bu rivâyet, Müslümanlara ait olan kitaplarda da yer almamaktadır. Allah ve Resûlü’nün, insanlara olan hitabı da tüm mükellefleri kuşatacak şekilde geneldir. Örneğin “Ey insanlar, ey iman edenler, ey kullarım ve ey İsrail oğulları” gibi.” Bk.: İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, c. XVIII, s. 192.

⁶⁶ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, çev.: Halil Kendir, İstanbul 2004, c. II, s. 622.

⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 620.

⁶⁸ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa: İslam Düşünce Rehberi*, çev.: Mehmet Erdoğan, Ankara 2003, c. I, s. 406.

Hadis kitaplarını sıhhat ve şöhret bakımından dört tabakaya ayıran Dihlevî, en üst mertebeye İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı ile Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerini koymuştur. İkinci tabakaya ise Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini koymuştur. Bunların dışındaki hadis kitaplarını da diğer tabakalara yerleştirmiştir⁶⁹.

Dihlevî, *Sahihayn'*deki hadislerin sıhhati konusunda icmâ olduğunu da şöyle ifade etmektedir: "Muhaddisler *Sahîhayn'*de bulunan muttasıl merfu bütün hadislerin kesinlikle sahih olduğunda, bu iki kitapta yer alan hadislerin, müelliflerinden bize kadar ulaşmasının tevatür yoluyla olduğunda, bunu kabul etmeyen kimsenin doğru yoldan sapmış bid'atçı olduğunda müttefiktirler."⁷⁰

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin en sahih kitaplar olduğu ya da bu iki eserde yer alan hadislerin sahih olduğu hususunda icmâ edildiğini söyleyen âlimlerin de dolaylı olarak hadislerin sıhhatini tespit bu eserlerin ölçü alınması gerektiği fikrini benimsedikleri söylenebilir⁷¹.

Daha önce de işaret edildiği gibi İbnü's-Salâh'ın görüşünün bu denli etkili olmasının sebebi, onun hadis usûlü alanındaki yeridir. Kendisinden sonraki hadis usûlü eserlerinin çoğunun *Ulûmü'l-hadîs'e* bağlı yazılması dolaylı olarak bu görüşün yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.

⁶⁹ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, c. I, s. 407-411.

⁷⁰ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, c. I, s. 408.

⁷¹ Bu konuda görüş belirten alimlerden biri olan İmam Nevevî şöyle demektedir: "Alimler Kur'an'dan sonra kitapların en sahihinin Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri olduğunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca bu iki kitab, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuştur. Bununla birlikte Buhârî'nin kitabının sıhhat ve fayda bakımından daha üst seviyede olup, hadis ilminde bir benzerinin olmadığı kabul edilmiştir." Bk.: Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim (Mukaddime)*, c. I, s. 128. Benzer görüşler için bk.: İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, c. I, s. 216; Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, thk. M. Behcet el-Baytâr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1431/2010, s. 84-89.

3. İbnü's-Salâh'a Yöneltilen Tenkitler

İbnü's-Salâh'a yöneltilen tenkitleri iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan biri doğrudan doğruya onun görüşlerinin tenkit edilmesidir. İkincisi ise dolaylı olarak yapılan tenkitlerdir. Hadislerin sıhhatini tespit için kitap merkezli yaklaşımın temelinde Buhârî ve Müslim'in eserleri olduğuna göre, onlara yapılan tenkitler dolaylı olarak İbnü's-Salâh'ın görüşünün eleştirilmesi anlamına gelmektedir.

İbnü's-Salâh'ın görüşüne ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), el-Bulkinî (ö. 824/1421), İbn Hacer (ö. 852/1447), es-Sehâvî (ö. 902/1496), es-Suyûtî (ö. 911/1505), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi âlimler muhalefet etmişlerdir. Fakat ilginç bir şekilde bu âlimler aynı zamanda İbnü's-Salâh'tan ciddi bir şekilde etkilenmişlerdir⁷².

Nevevî, muhakkik âlimlerin, mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberlerin zan ifade ettiği gerekçesiyle İbnü's-Salâh'ı eleştirdiklerini belirtmektedir⁷³. Bu yaklaşıma göre de Buhârî ve Müslim'deki hadisleri tamamı mütevâtir olmayıp, çoğunluğu âhad haberdir. Âhad haber de bilgi değeri açısından kesinlik ifade etmeyip zan ifade eder.

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın "Artık sahîh ve hasen hadisi bilme hususunda hadîs imamlarının açıklamalarına itimat edilmelidir" şeklindeki görüşünün tartışmalı olduğunu belirtir. Zira, önceki âlimlerin sahîh olduğuna hükmettikleri bir çok hadîsin, başka âlimler tarafından sahihlik derecesinden düşürecek illetinin bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin, İbn Huzeyme'nin kitabında sahîh olduğuna hükmedilmiş nice hadisler vardır ki, hasen seviyesinde bile değildir. İbn Hibbân'nın *Sahîh*'i de aynı durumdadır. Bazen hâfız derecesine ulaşmış bir âlimin, hadisteki illet kendisine gizli kaldığı için sahîh dediği bir hadis, başka bir alim tarafından illeti tespit edildiği için

⁷² ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metotları*, s. 47.

⁷³ Zeynüddîn Abdurrahim el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1405/1984, s. 28-29.

sahih kabul edilmeyebilir⁷⁴. İbn Hacer'in de işaret ettiği gibi önceki âlimlerden ehliyetli olanların yanında hadîslerin sahih olduğuna hüküm verme seviyesinde olmayanlar da bulunmaktaydı. Sonraki âlimlerden de buna muktedir olmayanların yanında araştırma neticesinde muktedir olanlar da bulunabilir. Nitekim öncekilerin sahîh olduğunu söylemedikleri birçok hadîs hakkında sonraki âlimler sahîh hükmü vermişlerdir. Bu durum sonrakilerin sahîh hükmü veremeyecekleri görüşünün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır⁷⁵.

İbnü's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'in eserlerini ölçü almasının temel sebebi, bu iki eserin ihtiva ettiği hadislerin tamamının sahih olması ve bu konuda da ümmetin icmâ ettiği fikrini benimsemesi idi. Fakat İbnü's-Salâh ve başka âlimler tarafından dile getirilen icmâ fikri, doğru olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bunun sebebi de, Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri her ne kadar, benzeri eserler arasında en sahih iseler de, her türlü noksandan uzak olmamalarıdır⁷⁶.

Buhârî ve Müslim'in eserleri üzerinde icmâ olmadığı fikrinin gerekçelerinden biri, hadise sahih, hasen, vb. sıfatını verecek olan ana unsurun râvî olmasıdır. Râvînin âdil, zâbit olup olmadığını söyleyebilecek olan da muhaddistir. Muhaddisin kararı ise kendi bilgisine dayanmakta, dolayısıyla, şahsî, sübjektif olmaktan kurtulamamaktadır. Yani mesele, şahsî içtihat meselesidir.⁷⁷ Tehânevî'nin (ö. 1974) dediği gibi, bir râvî birisine göre zayıf, ötekisine göre sika olabilir. Keza birisine göre zayıf olan bir hadis başkalarına göre sahih veya hasen olabilir⁷⁸.

Konuyu Buhârî-Müslim ekseninde ele alan Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Buhârî, sahihliğine inandığı hadisler rivâyet etti. Müslim'in kanaati böyle olmadığı için

⁷⁴ İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, c. I, s. 128.

⁷⁵ Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 151.

⁷⁶ Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, s. 87

⁷⁷ Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, s. 89.

⁷⁸ Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Beyrut 1404/1984, s. 49.

onları rivâyet etmedi. Müslim de sıhhatine inandığı hadisler rivâyet etti. Buhârî ise öyle olduklarına inanmadıklarını terk etti. Bu durum da gösterir ki hadîsin sıhhatini tespit işi içtihadîdir. Bu işleri bilenler içtihadta bulunur. Bu zatlar da pek çok değildir⁷⁹. Nitekim Buhârî'nin kendisinden hadis alıp da Müslim'in almadığı şeyhlerin sayısı 434'tür. Müslim'in ihticâc edip de Buhârî'nin etmediği şeyhlerin sayısı ise 625'tir⁸⁰. Bu farkın temel sebebi, ricâlle ilgili değerlendirmelerin içtihadî olmasıdır. Zira alimlerin râvîlerde aradıkları şartlar birbirinden farklı olabilmektedir.

Hadisçiler bir hadis için sahihtir, demişlerse bunun anlamı, sened açısından sahih olmasıdır; aslında katiyetle sahih olması gerekmez. Yine bir hadisin sahih olmadığını söylemişlerse, anlamı, o hadisin isnadının aranan vasıfta sahih olmadığıdır; gerçekte 'yalan' olduğu manasına gelmez⁸¹.

İlk asırlardan itibaren, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerine yönelik tenkitler yapılmıştır. Bu tenkitlerin çoğunun râvîlere yönelik olması da dikkat çekicidir. *Sahîhayn*'e yönelik ilk tenkit, IV. Asır hadisçilerinden Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından yapılmıştır. Dârekutnî, *Kitâbu't-Tetebbu'* adlı eserinde Sahîhayn'de bulunup da illetli olduğunu iddia ettiği 218 rivâyete yer vermiştir. İbn Hacer, bu rivâyetlerden Buhârî'de yer alan 110 tanesini inceleyerek Dârekutnî'yi tenkit etmiştir⁸².

İlk asırlarda İbn Hazm (ö. 438/1046) ve Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105), müsteşriklerden Dozy (ö. 1883) ve Ceatani (ö. 1935), modernistlerden de Mahmud Ebû Reyve ve Seyyid Sâlih Ebû Bekir

⁷⁹ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Riyâd 1986, s. 310.

⁸⁰ İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 74.

⁸¹ Tîbî, *el-Hulâsâ*, s. 39.

⁸² İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 364-402.

tarafından da bazı tenkitler yöneltilmiş, ancak bu tenkitlerin de tutarsız olduklarına yönelik eleştiriler yapılmıştır⁸³.

Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde yer alan hadislerin tamamının sahih olduğu hususunda ümmetin ya da alimlerin icmâ ettiğine dair görüşü, mutlak bir icmâ olarak değerlendirilmemek daha makul görünmektedir. Zira bu icmâ anlayışının oluşmasındaki temel etken, Sahîhayn müelliflerinin, hadisleri seçerken ortaya koydukları titizliklerdir. Bundan dolayı Müslümanlar, Kur'an'dan sonra hadis kitapları içinde en güvenilir eserler olarak bunları kabul etmiştir. Dolayısıyla bu iki eser Müslümanlar arasında büyük saygınlık ve itibar kazanmıştır. Zaman içinde bu telakkî icmâ diye yorumlanmaya kadar götürülmüştür⁸⁴.

Buhârî ve Müslim'e yönelik eleştiriler, ilgili çalışmalarda incelenmiştir. Bizim burada işaret etmek istediğimiz husus, hadislerin sıhhatini tespitte kitap merkezli yaklaşımın esasını oluşturan Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerine yönelik bazı eleştirilerin olduğu, dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili görüşünün dolaylı olarak tenkide maruz kaldığıdır.

Sonuç

İlk asırlardan itibaren muhaddisler, hadislerin sıhhatini belirlemede her rivâyetî ayrı değerlendirmişler, her hadis için ayrı bir sıhhat hükmü vermişlerdir. Hadis usûlü kitaplarında yer alan sahih hadisin tarifinde de bu anlayış geçerlidir. Buna göre bir hadisin sahih olması, bir kitapta yer alıp almadığına göre değil, adalet ve zabt

⁸³ Kandemir, M. Yaşar, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 335-376. Salahattin Polat da Buhârî'nin Sahih'ine yapılan tenkitleri değerlendirmiş ve konuyla ilgili kapsamlı bir literatür vermiştir. Bk.: *Hadis Araştırmaları*, s. 104-125. Ayrıca M. Said Hatiboğlu tarafından "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri" adıyla bir makale yayımlanmıştır. Bk.: *Hadis Tedkikleri*, s. 85-124.

⁸⁴ Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 112. Enbiya Yıldırım, bu eserin 109-120. sayfaları arasında Sahîhayn'de icma meselesini incelemiş, konuyla ilgili görüşleri ve tenkitleri değerlendirmiştir.

sahibi raviler tarafından muttasıl bir isnadla rivayet edilmiş olması ile şaz ve muallel olmamasına göre değerlendirilmektedir. Hadislerin tespitinde kitapların ölçü alınması bu klasik tarifle çelişmektedir.

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ilk asırlardan itibaren Müslümanlar tarafından yoğun ilgiye mazhar olmuş, bazen bu ilginin boyutları bu eserlerin sıkıntılı durumlarda teberrük edilerek okunmasına kadar varmıştır. Yapılan bir kısım tenkitlere rağmen, bu iki eser, hadis külliyyatı içerisinde en güvenilir eserler olma imtiyazını hâlâ sürdürmektedir. "*Sahihayn*" olarak da isimlendirilen bu iki eser, kazandıkları otoritenin neticesi olarak, en sahih rivayetlerin kaynağı olarak görülmüş ve bir hadisin bu kitaplarda yer alması güven duyulması için yeterli olarak değerlendirilmiştir. Genel olarak Kütüb-i Sitte'ye duyulan bir güven varsa da, Buhârî ve Müslim'in eserleri daima ayrıcalıklı yerlerini korumuştur.

İlk olarak Hâkim tarafından dile getirilen, sahih hadislerin taksiminde bu iki eserin esas alınması görüşü, hadis usulünde bir dönüm noktası olan İbnü's-Salâh tarafından daha güçlü bir şekilde ifade edilmiştir. İbnü's-Salâh'tan sonra da bu anlayış yaygınlık kazanmıştır. İbnü's-Salâh'ın görüşünü kabul eden ya da tenkit eden alimlerin, değerlendirmelerinde İbnü's-Salâh'ın yaşadığı dönemi dikkate almamış olmaları oldukça manidardır. Oysa kanaatimizce, İbnü's-Salâh'ın hadiste içtihat kapısını kapatmakla da itham edilmesine sebep olan görüşlerinin arka planında, dinin temel kaynaklarını tartışma konusu yapmaktan kaçınması yer almaktadır. Zira yaşadığı dönem, İslam dünyasını derinden sarsan sıkıntılı bir kriz asrıdır. Böyle bir dönemde, en sahih hadis kitapları olan Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin referans kabul edilip, hadislerin sıhhatini tespit için ölçü olarak kullanılmaları da hadis ve sünnetin konumunu güçlendirmeye yönelik bir adım olarak değerlendirilmelidir. O dönemde hakim olan, *hadis ilminde artık yapılacak bir şey kalmamıştır* anlayışı, bir ümitsizlik atmosferinin göstergesidir. Oysa Kur'an ve Sünnet'in evrensel niteliği kıyamete kadar yeni çalışmaların yapılabileceği konusunda ilim adamlarına

ümit kaynağı olan en önemli hususlardandır. Her kültür ve medeniyetin, duraklama ve gerileme dönemleri olabilir. Bu tür dönemlerde verilen hükümleri, bütün dönemler için geçerli bir kural olarak değerlendirmek isabetli olmaz. Bundan dolayı, İslam medeniyetinin yükseliş dönemlerinde yeni ilmî hamleler yapılabileceğini/yapılması gerektiğini kabul etmek gerekir. Hadis ilmi de bu genel prensibin dışında değildir. Nitekim günümüzde yapılan akademik çalışmalar, önümüzdeki dönemde yapılabilecek derinlikli ve nitelikli çalışmalar konusunda ümit vermektedir. Ayrıca bundan sonraki dönemlerde yapılacak çalışmaların geçmiş dönemlere göre farklı yöne evrileceğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1196.

Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1416/1995.

Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982.

Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1422/2002.

el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Riyâd 1986.

Bağcı, H. Musa, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 541-573.

....., "Hadis Metodolojisinde Sahihu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", *AÜİFD*, Ankara 2004, c. XLV, sayı 1, s. 39-56.

Bilen, Mehmet, "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, c. 1, s. 247-260.

Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1997, c. 10, sayı. 1-4, s. 100-109..

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhî'l-bâliğa: İslam Düşünce Rehberi*, çev.: Mehmet Erdoğan, Ankara 2003.

ed-Dümeynî, Müsfir b. Gurmullâh, *Mekâyîsu nakdi mütûni's-sünne: Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, çev.: İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi, İstanbul 1997.

Efendioğlu, Mehmet, "Sahih", *DİA*, c. XXXV, s. 523-525, İstanbul 2008.

Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr*, I-II, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd, yy., ts.

el-Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyan, *el-Mâ'rifet ve't-târîh*, I-IV, neşr.: Ekrem Ziyâ el-Umerî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1410.

Güner, Osman, *Doğuş Devrinde Hadis*, Samsun 2000.

Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ ma'rifeti'l-iklîl*, tahk.: Fuad Abdulmun'im Ahmed, İskenderiye ts.

....., *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-V, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1417/1997.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî 'ulmi'r-rivâye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1430/2009.

Hatiboğlu, M. Said, *Hadis Tedkikleri*, Otto Yayınları, Ankara 2009.

el-Hattâbî, Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen*, I-IV, neşr.: Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Matbaatü'l-İlmiyye, Halep ts.

el-İrâkî, Zeynüddîn Abdürrahim el-Hüseyn, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1405/1984.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-IX, tahk.: Adil Ahmed, Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hedyü's-sârî Mukaddimetü Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.

....., *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, Mektebetü'l-Fürkân, Acman 1429/2008.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-II, çev.: Halil Kendir, Ankara 2004.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tahk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1433/2012.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed el-Harrânî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, I-XXXVII, Dâru'l-Vefâ, Medine 1426/2005 (3. baskı).

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-mevdûât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât*, I-IV, Mektebetü Advâi's-Selef, Riyad 1418/1997

İbnü'l-Esir, Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddîn, *el-Câmi'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*, I-XII, tahk.: Abdülkâdir el-Arnaut, Mektebetü'l-Halvânî, y.y. 1389/1969.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Sıyânetu Sahîh-i Müslim mine'l-ihlali ve'l-galat ve himâyetuhû mine'l-iskati ve's-sakat*, tahk.: Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984 .

....., *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nureddin 'Itr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1406/1986.

Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, I-III, tahk.: Sâlih Ahmed eş-Şâmî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1433/2012.

Kandemir, M. Yaşar, “İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 198-200.

....., “Sahîhayn’e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 335-376.

el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, *Kavâidu’t-tahdîs*, tahk.: M. Behcet el-Baytâr, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1431/2010.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

el-Makdisî, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Tâhir, *Şurûtu eimmeti’s-sitte* (Selâsü rasâil fî ‘ilmi mustalahi’l-hadîs içinde), neşr.: Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut 1417/1997.

el-Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1403/1983 (3. baskı).

el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu’l-kadîr*, I-VI, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts.

Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, İstanbul 1981.

en-Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I-XVIII, tahk.: Halil Me’mûn Şihâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1417/1996.

....., *et-Takrîb ve’t-teysîr li ma’rifeti süneni’l-beşîr ve’n-nezîr*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1405/1985.

Özafşar, Mehmet Emin, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahîh’i”, *AÜİFD*, Ankara 1999, sayı: XXXIX, s. 288-355.

Özşenel, Mehmet, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü’s-Salâh ve Eseri Ulûmü’l-Hâdis”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2007, sayı: 15, s. 55-68.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011 (3. baskı).

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, tahk.: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.

es-Suyûtî, Celâlüddîn, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: Ebû Kuteye Nazar Muhammed el-Feryâbî, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1430/2009 (2. baskı).

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut

et-Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut 1404/1984.

et-Tîbî, el-Hüseyin b. Abdullah, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*, tahk.: Subhî es-Sâmerrâî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.

Yavuz, Adil, *eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2002.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yay. İstanbul. 2001 (2. baskı).

....., *Hadisçiler ve Çelişki*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

....., *Hadiste Metin Tenkidi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 1996.

Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İFAV, İstanbul 2012 (7. baskı).

ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, neşr.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982 (2. baskı).

DİYARBAKIR'DA GÖÇ BAĞLAMINDA KADIN DİNDARLIĞI

Abdussamet KAYA *

Özet

Göç, toplumsal değişimin temel nedenlerinden bir tanesidir. Toplumsal değişimin dini hayata çeşitli yansımalarının olduğu açıktır. Diyarbakır, son otuz yılda, başta güvenlik sorunları ve ekonomik nedenlerle olağan üstü bir göç tecrübesi yaşamıştır. Bu göçler çok ciddi siyasi, sosyal ve ekonomik çalkantıları da beraberinde getirmiştir. Göçten en fazla etkilenenler kadınlar ve çocuklardır. Göç sonrasında kadının dini hayatı değişmektedir. Ekonomik şartlar, toplumsal kabul, yerleşilen mekân, eğitim imkânlarından yararlanabilme gibi faktörler kadının dini hayatındaki değişimin yönünü ve yoğunluğunu belirleyebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Göç, Kadın, Dindarlık.

Woman Religiosity in The Context of Migration in Diyarbakır

Abstract

Migration is the one of the reason of the social change. It is obvious that the social change has some reflections on the religious life. Diyarbakır has gone through a hard migration process in last thirty years, because of the security problems first and the economic causes. This migration processes brought about some political, social and economic unrests. Most affected groups by migration are the women

* Öğr. Gör., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

and children. Woman’s religious life changes after migration. The factors like economic conditions, social assent, settlement and education opportunities determine the direction and intensity of the women’s religious life.

Key Words: Diyarbakır, Migration, Woman, Religiosity.

Giriş

Temel toplumsal kurumlardan biri olan din, toplumun diğer kurumlarında meydana gelen değişimlerden etkilendiği gibi aynı zamanda onları etkileme potansiyeline de sahiptir. Göç, toplumun demografik yapısı ve toplumsal süreçler üzerindeki etkileri itibariyle önemli sosyal hadiselerden biridir. Medeniyetlerin inşasındaki motivasyonun oluşumunda olduğu kadar inhitatında da göç olgusunun ayrıcalıklı bir yeri olmuştur.¹ Toplumsal alt üst oluşları da netice veren göçün dini hayata yansımalarının olduğu sosyolojik bir gerçektir. Bu çalışmada, göçün kadın dindarlığına etkileri Diyarbakır bağlamında araştırılmıştır.

Göç ve Kadın: Riskler ve İmkânlar

Göç olgusu, dünyada olduğu gibi ülkemizde de toplumsal dinamiklere olan potansiyel etkisi nedeni ile çok yönlü araştırmalara konu olmaktadır. Ancak ana akım göç literatüründe kadınlar çoğunlukla göz ardı edilmiştir.² Son dönem kadın çalışmaları bağlamında yapılan araştırmalarda kadınların göç deneyimlerine daha fazla yer verilmektedir.

Türkiye iç ve dış göç süreçleri açısından çok zengin tarihsel, kültürel ve toplumsal deneyimlere sahip bir ülkedir. Türkiye’de ekonomik, siyasal ve toplumsal olarak hızlı bir değişim süreci

¹ Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, çev: Ahmet Yüksek, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 65; Ali Şeriati, *Her Hicret Bir İnkılâptır*, çev: Hasan Elmas, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 29.

² Tahire Erman, “The Meaning of City Living for Rural Migrant Women and Their Role in Migration: The Case of Turkey”, *Women’s Studies International Forum*, (1997), Vol. 20, No. 2, s. 263-273.

yaşanmaktadır. Bir tarafta AB üyeliği yolunda gerçekleştirilen reformlar ve yaşanan ekonomik gelişmeler, diğer taraftan baş gösteren toplumsal çalkantı ve gerilimler bu sürecin sancılı bir ortamda işlemekte olduğunu göstermektedir. AB uyum yasaları paralelinde tartışılan zorunlu din dersi ve kamu kurumlarında başörtüsü serbestliğine ilişkin uygulamalar, Kürt sorunun çözümünü amaçlayan milli birlik ve beraberlik projeleri (Kürt açılımı) gibi etnik ve dini temelli siyasal açılımlar, yine etnik ve dini hassasiyetlere sahip farklı kesimler arasında gerilimli süreçlerin yaşanmasına neden olmaktadır. Her yönüyle sosyal bir harmanlanmayı beraberinde getiren göç olgusunun bahsedilen toplumsal sıkıntılardaki rolü ise tartışılmaya devam etmektedir.

Türkiye’de 1950’li yıllarda hız kazanan kırdan kente veya doğudan batıya göç olgusu, son otuz yılda Doğu ve Güneydoğudaki PKK gibi etnik veya Hizbullah gibi din temelli şiddet olaylarının da etkisiyle olağanüstü boyutlarda seyretmiş, göç alan şehirler belediyecilik hizmetleri bağlamında alt yapı ve kentlilik kültürü bağlamıyla üst yapı olarak köklü sorunlarla karşılaşmışlardır. Bu durum birçok sorunu gündeme getirmiştir. İşsizlik, çarpık şehirleşme, suç oranlarındaki artış, eğitim ve sağlık sorunları gibi problemler bunlardan bir kaçıdır.

Göçün kadın ve onun dini hayatı üzerindeki etkileri son yıllarda sosyoloji/din sosyolojisi çalışmalarında daha fazla ilgi görmeye başlamıştır. Bu çalışmalardan bazılarında göç olgusu – özellikle Güneydoğudaki zorunlu göçü merkez alan kadın çalışmalarında- kadınlar açısından sadece olumsuz sonuçlarına odaklanılarak araştırılmıştır. Bu çalışmalarda şehrin kadına sağladığı ve kadını *güçlendiren* imkânlar göz ardı edilmiştir.

Göçün kadına yönelik etkilerini tek boyutlu olarak salt olumlu veya olumsuz olarak değerlendirmek bilimsel sosyal yaklaşımla bağdaşmaz. Göç kararının alınış biçiminden, göç sonrası yerleşilen mekânın sosyo-kültürel durumu ve göçmenlerin toplumsal kabul niteliğine, geride bırakılanların değerinden, ulaşılan eğitim, sağlık,

alt yapı hizmetleri ve ekonomik imkân(sızlık)lara kadar birçok faktör göçün kadınlara etkilerinin niteliğini belirleyebilmektedir. Örneğin şehirde kitle iletişim imkânlarından daha yoğun olarak faydalanabilmesi kadının kültürel altyapısını geliştirmekte, bu da onun bireysel hak ve özgürlükleri konusunda daha talepkâr davranmasında ve kendisine biçilen geleneksel statü ve rollerin çevrelediği sınırların aşınmasında etkili olmaktadır. Öte yandan kadının kırsalda üretime olan katkısı, onun statüsünde kısmi iyileşme sağlarken, -örneğin hayvan veya küçük ölçekli tarım arazisi satımında kadının kararı da etkili olabilmektedir- özellikle Doğu ve Güneydoğudaki küçük şehirlerde işsizlik ve yoksulluğun etkisiyle kadın çoğu zaman üretim sürecinden koparak salt tüketici konumuna düşmekte ve buna bağlı olarak aile içindeki sosyal statüsü de bundan olumsuz etkilenmektedir. Öte yandan kadının ev temizliği veya tarım işçiliği gibi ekonomik etkinliklerle aileye maddi katkı sağladığı durumlarda ise, aile içi statüsü nispeten güçlenmektedir.

Göç ile birlikte kırsal değerler kente taşınmakta ancak bu değerlerin yaslandığı doğal, ekonomik ve sosyo-kültürel evren parçalandığı için söz konusu değerler setini oluşturan sistemin bütünlüğü içinde çeşitli gerilim alanları oluşmaktadır. Bazı değerlerin kentsel ortamda geçersizleşmesi ve onların yerine yeni değerlerin ikame edilememesi bir anomi durumunu netice verebilmektedir. Özellikle orta yaş üstü göçmenler, dini ve kültürel değerlerin bu hızlı 'dejenerasyonu' karşısında endişelenmekte ve bazı sembolik görüntüler ekseninde daha fazla muhafazakârlaşmaktadır. Kadın, olumsuz olarak kodlanan değişimin en belirgin parametresi olarak alınmakta ve ona yönelik tutumlar daha bir hassaslaşmaktadır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet algıları geleneksel cinsiyet rolleri çerçevesinde yeniden örgütlenmeye çalışılmaktadır. Kadına dair kültürel anlayışların, tarihsel olarak en yaygın meşrulaştırma aracı olarak da istihdam edilen din ile meşrulaştırılması,³ bu anlayışlara en

³ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s.65.

köklü değişim süreçlerinde bile bir direnç kazandırmıştır. ⁴ Dolayısıyla göç gibi köklü bir değişim sürecini içeren dönüşümlerde dahi kadın konusundaki algı ve tutumlar muhafaza edilebilmektedir.

Kadınların göç sonrasında yaşadıkları psiko-sosyal ve kültürel sorunlarının boyutu ekonomik durumları ile yakından ilişkilidir. Daha iyi ekonomik şartlara sahip ailelere mensup kadınlar, göçten sonra mekân olarak daha iyi yerlere yerleşmekte ve o çevrede kabullenilişleri bu imkânlara sahip olmayan ailelerden çok farklı olmaktadır. Genellikle mallarını geride bırakıp büyük ekonomik kayıplarla şehir merkezine zorunlu olarak gelen göçmenler şehrin, alt yapı bakımından yoksun mahallelerine yerleşmekte ve buralarda ciddi sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Gecekondu mahallelerindeki dayanışma ilişkileri sorunları bir ölçüde hafifletmekteyse de boşaltılan köylerden gelen kırsal yardımlar kesildiği için ekonomik sıkıntılar olanca ağırlığını hissettirmeye devam etmektedir.

Kırsalda çalışıp üreten, aile ekonomisine katkıda bulunan kadınlar göçle birlikte mesleki becerilerinin şehir ortamında bir getirisi olmadığından ekonomik olarak salt bir tüketici konumuna düşmektedirler. Göç sırasında beraberlerinde getirdikleri geçimlik kaynakların bir süre sonra tükenmesi ve erkeklerin vasıfsız işçi konumunda iş bulamamaları nedeniyle aile ciddi ekonomik bunalım içine düşmektedir. Bu durum aile içindeki gerilim ve şiddet ortamını beslemektedir. Şiddet ise en fazla kadına yönelik olmaktadır. Bu ortamda kendisini değersiz hisseden kadın çeşitli psikolojik sorunlarla karşılaşmaktadır.

Diyarbakır'a göç eden kadınların -özellikle ilk nesil-gündelik hayatı çoğunlukla evi ile sınırlanmaktadır. Kırsalda kadının üretim gücüne ihtiyaç duyulması, cemaat toplumu ilişkilerinin bireyler arasında oluşturduğu karşılıklı güven ortamı kadınların ev dışındaki etkinliklerinin sınırlarını genişletirken, şehir ortamının yabancılığı ve

⁴ Musa Carullah, *Hatun*, Kitabiyat, 3. Baskı, Ankara 2002, s.8.

oluşan güvensizlik ortamı kadının, evi dışındaki etkinliklerinin hoş karşılanmamasına neden olmaktadır.

Kırsaldaki geleneksel aile ve akraba ilişkileri göç sonrasında değişime uğramaktadır. Şehir ortamında erkekler daha baskıcı roller benimsemekte, kadından koşulsuz olarak itaat etmesini istemektedir.⁵ Böylece kadınla sınırlı ve düzeysiz bir iletişim kurmaktadırlar. Oysa kadının karşılaştığı sorunlar onun aile içinde sağlıklı iletişim kurmasını zorunlu kılmaktadır. Bu problemlili iletişim biçimi, kadının yalnızlaşmasına/ içine kapanmasına neden olmakta ve yaşadığı psikolojik sorunların daha da ağırlaşmasına yol açmaktadır. Kırsalda sosyal destek bağları ve cemaat içi duygusal paylaşım ile daha kolay baş edebileceği bu gibi sorunlarla baş başa kalan göçmen kadın çaresiz kalmakta bu çaresizlik onu hayatı konusunda radikal kararlar almaya sevk edebilmektedir.

Diyarbakır'ın 1990'lı yıllarda gerçekleşen zorunlu göç dalgasında, kırsaldan gelenleri kentlilik değerleri ile dönüştürme bağlamında hazmetme potansiyeline sahip olmaması, yoksulluğun geliştirdiği şiddet kültürü, ikinci neslin farklı beklentilerinin artırdığı kuşak çatışmaları vs. sebeplerin de etkisi ile kadınlar arasında intihar olayları -2003 verileri esas alındığında- ciddi bir artış göstermiştir.⁶ Göç sonrasındaki hızlı değişim sürecinde yaşanan sorunlar -kimlik bunalımı ve kendini değersiz görme, kültür endüstrisinin beslediği lüks hayat özlemi ile sahip olunan imkânlar arasındaki uçurumun neden olduğu hayal kırıklıkları, kız çocuklarının eğitim taleplerinin engellenmesi, aile içinde şiddet tabanlı iletişim-iletişimsizlik, dini inançlardaki zayıflık ve batıl inançlar- kadınların bireysel ve toplumsal eylemlerinde gerilimlere neden olan bazı nedenler olarak

⁵ Nebahat Akkoç, 'Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde Namus Adına İşlenen Cinayetleri Önleme ve Bu Konuda Toplumsal Duyarlılık Geliştirme', *Sosyolojik ve Hukuksal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu*, Diyarbakır 2003, Ed.: Talip Atalay, İlknur Uluğ, S. Ahmet Atak, s.88.

⁶ Aytekin Sır, 'Töre ve Namus Cinayetleri-Toplumsal Yapı İlişkisi', *Sosyolojik ve Hukuksal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu*, Diyarbakır 2003, Ed.: Talip Atalay, İlknur Uluğ, S. Ahmet Atak, s.132-135.

sayılabilir. Kent hayatının stresli, gergin, saldırgan ve taciz altında olmaları⁷ kadınlar açısından durumu daha da ağırlaştırdığı söylenebilir.

Sosyo-ekonomik düzey olarak daha düşük hayat standartlarında yaşamakta olan ve çoğunlukla Fiskaya, Suriçi, Şehitlik, Benusen, Aziziye ve Bağlar gibi az gelişmiş mahallelerde oturan kadınlar daha çok, iktidarla etnik bir söylem düzleminde hesaplaşmayı öne çıkaran siyasi ve kültürel oluşumlara ilgi göstermektedirler. Söz konusu siyasi söylemler bir taraftan çeşitli eşitsizlikleri kadın üzerinden dillendirirken diğer taraftan kadını geleneksel kimliğinden sıyrılma konusunda güdülemektedirler. Bu yöndeki telkinleri olumlayan davranışlar sergileyen kadınlar aile içinde çok boyutlu sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Zaten eğitim düzeyi ve kültürel altyapısı hazır olmadan böyle bir değişim talebinin kadın açısından istenen sonuçları doğurması beklenemez.⁸

Göç ve Kadın Dindarlığının Dönüşümü

Günümüzde dinin ve dindarlığın sosyal pozisyonlarına ilişkin tartışmaların önemli bir ünitesini de kadın ve onun dini hayatı oluşturmaktadır. Bu tartışmalarda, kadının iç dünyasında olduğu gibi yaşadığı toplumda da köklü alt-üst oluşlara neden olan göç olgusunun kadının dini hayatını nasıl etkilediği konusu akademik çalışmalara da konu olmaktadır.⁹

Din ve toplum, karşılıklılık esasına dayalı olarak etkileşirler. Toplumsal bir kurum olması itibari ile din, içinde hayat bulduğu

⁷ Mazhar Bağlı, 'Batman İntiharları Özgürlüğün ve Geleneksel Toplumsal Yapının Kentsel Kurgusu', *Kriz Dergisi*, 12 (1), s. 21-40

⁸ Abdussamet Kaya, *Göç Bağlamında Kadının Dinsel Dönüşümü (Diyarbakır Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE (2007), s. 47.

⁹ Esra Aslan, *Şehirleşme ve Din- Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE (2014) Abdussamet Kaya, *Göç Bağlamında Kadının Dinsel Dönüşümü (Diyarbakır Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE (2007); Demir, Betül, *Kadın Dindarlığına Sosyolojik Bir Bakış*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE (2009)

toplumun temel dinamiklerini hem etkiler hem de onlardan etkilenir.¹⁰ Toplumsal bir kurum olma niteliği itibari ile din, toplumsal bünyede meydana gelen değişimleri olumlu veya olumsuz yönde etkilediği gibi aynı zamanda bu değişimlerden de etkilenir. Bu manada genel olarak bir topluluğa ne oluyorsa, o topluluğun inançlarına ve bu inancı biçimlendiren ve devam ettiren sembollere de aynısı olur.¹¹ Bu durum dinin ve onun tezahür biçimi olan dindarlığın, toplumun değişim ve dönüşüm süreçlerine eşlik eden önemli bir faktör oluşunu ifade eder. Bir başka ifade ile dindarlık durağan bir seyir izlemeyip zaman içerisinde biçimsel olarak değişime tabi olan bir olgudur.¹² Dinin toplumsal yapı ve dinamikleri ile olan yakın münasebetinden dolayı örneğin bir ferdin zihniyet dünyasını çözümlenmeye ilişkin bir çabada, öncelikle onun içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapıyı anlama ihtiyacı vardır.¹³ Çünkü insanların içinde buldukları zamanlar ve mekânlar değiştikçe dini hayatın beraberinde getirdiği tecrübeler ve bu tecrübeler ışığında karşılaşılan belirsizlikler ve soru(n)lar farklılıklar arz edebilmektedir.¹⁴ Şehirleşme olgusu ile birlikte insanların dine olan ilgilerinin azalacağı fikri sosyal bilimcilerin genel kabulü haline gelmişken, Türkiye gibi geçiş toplumlarında daha çok bu durumun tersi istikamette bir durum söz konusu olmaktadır. Bu toplumlarda sanayileşme ve toplumsal değişmeye paralel olarak “dindarlık”ta ve hatta geleneksel dindarlık formlarında bir artış görülmektedir.¹⁵

Toplumun yapısını ve işleyiş biçimini temellerinden yoklayan göçün, göçten en fazla etkilenen toplumsal grup olan kadınların dini

¹⁰ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.52–53.

¹¹ Clifford, Geertz, *İslam Observed*, The University of Chicago Press Chicago & London; 1971, s.56.

¹² Yasin Aktay, ‘Farklılık Politikaları ve Türkiye Dindarlığı’, *İslamiyat V* (2002), S.4, s.42.

¹³ Zeki Aslantürk, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 69.

¹⁴ Burhanettin Tatar, ‘Modernliğin Alaca Karanlığında Dini Hayat’, *Diyanet Aylık Dergi* (2007), S.195, s.7.

¹⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2005, s.408-409.

hayatını da bir şekilde etkilediği muhakkaktır.¹⁶ Bu etkinin yönü ve gücüne yönelik bildirimler ise, din konusundaki süre giden tutum ve tartışmalara paralel tarzda eşlik etmektedir. Eğitim düzeyi, ekonomik koşulların keyfiyeti, medeni durum, geniş veya çekirdek aile yapısı, ev dışında ücretli çalışma veya ev eksenli bir hayat sürdürme gibi etkenler kadınların hayata dair genel tasavvurlarında olduğu gibi dini hayatındaki inanç, tutum ve davranışlarında da belirleyici olabilmektedir.

Türkiye’de şehirleşme süreci içinde, modernlik algısı ve kültürel kimlik değişmiştir. Köyden şehre göç eden kadın beraberinde getirdiği değerlerini muhafaza ederek ve kimliğini koruyarak şehirleşme çabası içine girmektedir. Kırsalda hayatın dış dünyaya kapalı ve kurallarının kesin sınırlarına karşın özellikle genç kızlar taşradan şehre geldiği zaman, başta kitle iletişim araçları olmak üzere birçok yönden ‘modernlik’ propagandasıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Kadınlar, 1980’li yıllardan sonra ve özellikle 1990’lı yıllardan itibaren belirgin bir biçimde, kültürel kimliklerini koruyarak modernleşme yolunu seçmektedirler.¹⁷

Din ile sosyo-kültürel çevre arasında sıkı bir ilişki olduğu gerçeğinden ötürü, dini hayatın şekillenmesinde etkili olan temel toplumsal ve kültürel etkenleri ele almak, din ile sosyo-kültürel arka plan arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından önemlidir. Bu sayede ibadet alışkanlıkları, kişisel davranış ve tutumlar, aile içi yaşam ve toplumsal yaşama yönelik tutum ve davranışlar temelinde bir dindarlık değerlendirmesi daha kolay yapılabilir.¹⁸ Göçün sosyo-kültürel yapılarda meydana getirdiği değişimle birlikte insanların dini inanç ve yaşantılarında da, radikalleşmeden, ilgisiz tutumlara

¹⁶ Esra Aslan, *Şehirleşme ve Din- Diyarbakır’da Kadın Dindarlığı*, MÜSBE (2014) s.158.

¹⁷ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 2010; Tarhan, Nevzat, *Göç ve Kadın*, http://www.mcatürk.com/mca_icerik_detay.php?icerikid=240 (03.06.2006)

¹⁸ Necdet Subaşı, ‘Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler’, *İslamiyat*, V (2002), S.4, s.20.

varan çeşitli görünümeler ortaya çıkmaktadır. Bu farklılaşmada göç sürecinin seyir biçimi, yerleşilen yer, ekonomik durum gibi faktörler etkili olmaktadır.

Göç ile birlikte gelen şehir ortamında yeni değerler üretilmekte ve kimlikler yeniden inşa edilmektedir. Din ise bu sürece inanç, dini pratikler ve sosyolojik düzeyde yeni açılımlarla katılmaktadır. Toplumun diğer iç dinamikleri ile karşılıklı etkileşim ilişkisi içinde olan din, göç sürecinde gelenekselden moderne doğru evrilen anlayış ve yaşantılara yeni söylemlerle eşlik etmektedir. Modern hayat tecrübesi öncesinde geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri de sembolik bütünleştirmelerin din yolu ile gerçekleştirilmesidir. Göç, modernleşme sürecine ciddi ivme kazandırmaktadır. Bu süreçte toplumsal dini dünyayı inşa eden söz konusu sembolik bütünleştirmelerin önemli ölçüde bir takım tehlikelere maruz kalması¹⁹ bahsedilen farklılaşmaya bir örnek olarak gösterilebilir.

Sosyalleşme ortamı ile dini kimlik arasında sıkı bir ilişki vardır. Dini kimlik, büyük oranda zaman ve mekân faktörleri tarafından belirlenir ve daima zaman ve mekân faktörlerine dayanır. Başka bir ifade ile kimlik büyük oranda temel sosyalleşme sürecinin sonucunda şekillenir. Sosyolojik araştırmalar, insanların dini tercihlerinin ve devam ettikleri dini rotanın, birlikte iştirak edilen sosyal ağlar, kurulan ilişkiler ve kişisel duygusal münasebetlerle ilgili olduğunu göstermiştir.²⁰ Sözelimi insanoğlunun şehirlerde, şehirlerin dışında olduğundan farklı düşündüğü, hissettiği, tepki verdiği bilinen sosyolojik bir vakiadır.²¹ Öte yandan Şehirlerde yaşayan insanların toplumsal yaşantılarını ve çevrelerini

¹⁹ Necdet Subaşı, agm, s.17-40.

²⁰ Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev.: İhsan Çapçioğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 73-94.

²¹ Don Martindale, 'Önsöz', *Şehir, Modern Kentin Oluşumu*, Max Weber, çev.: Musa Ceylan, Bakış Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2003, s. 37.

dönüştürmelerinde etkili olan inançları, şehirlerin gelişim seyrini de belirlemiştir.²²

Göç çok hızlı ve köklü bir değişim ve dönüşüm sürecini işaret etmektedir. Bu hızlı sosyal değişim ortamında, ferdi ve toplumsal düzeylerde, başta psikolojik, ekonomik ve sosyal boyutlar olmak üzere birçok sorun ortaya çıkmaktadır. Karşılaşılan bu kaotik ortamda din bir “kurtuluş” aracı haline gelmekte, yeni fonksiyonlar yüklenmektedir. Hızlı şehirleşme ile kaybolan ve özlenen “cemaat” hayatı tarikatlardan, ideolojik İslam’a kadar geniş bir yelpaze içinde yeniden “yaratılmaktadır”.²³

Din sosyal işlevleri itibari ile değer yargılarını ve kültürel değerleri kutsallaştırmak suretiyle toplum ve fert hayatı için önemli olan devamlılık ve istikrara büyük katkılar sağlar.²⁴Örneğin travmatik bir seyirle gerçekleşen göçlerle oluşan buhran ve bunalım zamanlarında kadınlar dine yönelmekle²⁵ dini gruplara erkeklere göre daha fazla ilgi göstermekte,²⁶ söz konusu travmatik durumun dini anlamlılığını sağlayarak (teodise), maruz kalınan sürecin olası ağır sonuçlarını daha hafif his etmektedirler.

Geleneksellikten modern hayata bir evrilme süreci olarak ta alınabilen göç olgusu boyunca cinsiyetler bağlamında en fazla dönüşüme uğrayan şey kadının statü ve rollerine ilişkin algı ve tutumlar olmaktadır. Şehir hayatı kadının kendi benliği hakkındaki anlayışını değiştirmektedir. Bu durum kadının diğer insanlarla kurduğu ilişki biçimini yeniden formatlamakta hatta onun yaratıcıya yönelik ilgi, tutum ve davranışlarını dönüştürebilmektedir.

Kırsal hayat içerisinde kadınlar dini, geleneklerle katışık bir durumda yaşarlar. Geleneklerin keskin sınırları ve yaptırım gücü bazı

²² Turgut Cansever, *Ev ve Şehir*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s.136.

²³ Mümtazer Türköne, *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yayınları, 2006, s. 311-312

²⁴ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s.18.

²⁵ Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, Dem Yayınları, İstanbul 2006, s.13.

²⁶ Niyazi Akyüz, *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentleşme*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2007, s.198

kalıp tutum ve davranışların sürekliliğine teminat sağlamaktadır. Bu durumda dini davranış ile geleneksel uygulamalar arasındaki çizgi belirsizleşmektedir. Değişim ajanları ile arasına mesafe konan ve geleneğe bağlı kalması erkeklere kıyasla daha çok beklenen kadının dini davranışlarındaki, harekete getirici temel sâikinne olduğunun belirlenmesi ve davranışın dinîliğinin tespiti daha zordur. Şehir ortamında ise dış baskıyı etkin kılan geleneksel evrenin dışına çıkabilmesine paralel olarak kadının, davranışları hakkında öncekinden daha özgür kararlar alabilme imkânına sahip olmasıyla dini davranışları özelleşmekte ve billurlaşmaktadır.

Göç sonrasında modernleşme olgusu ile karşılaşan kadın, geleneksel kayıtlardan uzaklaşmakta fakat yeni ortamda, dindarlığı bir ara form boyutunda yaşamaktadır. Bu süreçte, bir yandan şehre uyum sağlama çabaları ve farklılaşan ihtiyaçlar, diğer yandan modernleşme ajanlarının baskısı, onu din ile ilişkilerinde konjonktürel tutum alma davranışına sevk edebilmektedir.²⁷

Müslüman toplumlarda erkeklerin toplumsal nitelikli etkinliklerde daha çok yer almaları²⁸, genelde erkeklerin katıldığı Cuma ve Bayram Namazlarının mutlaka cemaatle kılınması, yine Cenaze Namazı’nın da erkekler tarafından kılınma geleneği benzeri toplu gerçekleştirilen ibadetlere katılım erkeklerin dinî sosyalleşmelerine pozitif katkı sağlar.²⁹ Kadın ise bu fırsatlardan hemen hemen tamamen yoksundur. Geleneğin şekillendirdiği anlayış içerisinde erkeklerin daha bir önde sayılması ve kadının yukarıda belirtildiği gibi toplumsal içerikli ibadet törenlerine katılamaması,

²⁷ Betül Demir, *Kadın Dindarlığına Sosyolojik Bir Bakış*, EÜSBE (2009), s.31

²⁸ Celaleddin Çelik- İlkay Şahin, ‘Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri’, *Toplum Bilimleri Dergisi* (2006-2009) sayı: 1-3, s. 141-146.

²⁹ Talip Atalay, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık*, Dem Yayınları, İstanbul 2005, s. 209.

onun kendi dini pratiklerini folk tipi özelliklerle geliştirmesini ve sürdürmesini sağlamıştır.³⁰

Toplumsal farklılaşmanın olmadığı geleneksel toplumlarda çeşitli toplumsal işlevlerin din tarafından yerine getirildiği genel kabulünden hareketle, kırsalda dindarlığın sosyal boyutunun şehir hayatına göre daha yoğun bir biçimde yaşandığı varsayılabilir. Ancak sosyal içerikli dini ibadet ve uygulamaların erkekler tarafından icra edilmesi, kadınların söz konusu ibadet ve uygulamalardan dışlanmış olması bu genel kabulün kadınlar açısından geçerliliğini sorunlu kılmaktadır. Oysa şehre gelip yerleşen kadın ilk şaşkınlığını üzerinden attıktan sonra, sosyal ve ekonomik gücü oranında çevresine açılmaya çalışmakta, yalnızlık hissi ve yabancılaşma gibi durumların da tetikleyici etkisi ile tarikat, cemaat ve diğer dini oluşumlara katılmaktadır. Bu vesile ile sohbet, konferans, miting ve kermes gibi etkinliklerde bulunmakla kendisine çok çeşitli fırsatlar sağlamaktadır. Şu halde göçü müteakip dönemlerde göçmen kadının dini hayatında sosyal boyutun, kırsalda olduğundan daha işlevsel olduğu söylenebilir.

Şehrin modern parametreleriyle girilen ilişki oranında, kadınların din ile ilişkisi, anlayış ve uygulama boyutlarıyla kırsaldakinden oldukça farklılaşmaktadır. Dini bilgi otoritelerinin çoğullaşması, din ve dindarlık hakkında yapılan yorumlardaki renklilik, şehir hayatının karmaşık çok boyutluluğu vs. dindarlık anlayışlarını görecelileştirebilmektedir. Bu durumda "bence" diye başlayan dindarlık tanımları daha sık ifadelendirilmektedir. Sıkça rastlanan bu yaklaşımlar, giyim kuşam, cinsiyetler arası iletişim, modern tüketim alışkanlıklarını olumlama, dini hayata parçalı yaklaşım gibi anlayışlarla, dindarlığın tezahür alanlarını - kırsal dindarlıktaki standartlardan farklı olarak- renklendirmektedir.

³⁰ Raphael, Pattai, "Halk İslamı", çev.: Mustafa Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, (2002) sayı: 3, s.235.

Modern hayat, kadınların daha çok dışarıda olduğu bir toplumsal örgütlenme biçimini beraberinde getirmiştir. Toplumun yeni bir organizasyon biçimiyle örgütlenmesine işaret eden bu süreç içinde dini kavram ve semboller de yeni anlam ve bağlamlar ile ortaya çıkmaktadır. Örneğin başörtüsü konusunda geleneksel dönemlerden farklı bir vurgunun ortaya çıktığı görülmektedir.³¹ Başörtüsü dini gerekliliği ile birlikte, güvensiz şehir ortamında, kadının ev dışındaki etkinliklere katılmasında bir güvenlik enstrümanı olarak işlevselleştirilmektedir. Başörtüsünün, modernleşmenin yozlaştırıcı etkilerine bir mesafe koyma, geleneksel anlayıştaki toplumsal cinsiyet ayırımının silikleşmesi tehlikesine karşı bir bariyer olarak istihdamı da söz konusu olabilmektedir.

Göçmen kadınların dini gruplara olan ilgisine bakıldığında ekonomik ve sosyal yaşam düzeyi olarak orta tabakadaki kadınların cemaat ve tarikatlara daha çok ilgi gösterdikleri görülmektedir. Bu dini gruplara katılım gösteren göçmen kadınlar, dini sohbet, konferans ve kermeslere katılmak sureti ile ev dışına daha rahat çıkmakta, dini grup içinde geliştirilen ekonomik ve sosyal dayanışma ağları sayesinde dezavantajlı durumlarını kısmen de olsa iyileştirme imkânlarına kavuşmaktadırlar. Bu durum diğerlerine göre, göçmen kadınların mutad olarak karşılaştıkları sorunlardan bazıları ile başa çıkma imkânlarına da kavuştukları anlaşılmaktadır.³² Bu kadınlar göç sonrası yaşanan aidiyet ve kimlik krizi ile beliren yalnızlaşma sorunlarını, bağlı buldukları dini grup içindeki dayanışma ile kendilerine sosyal destek bağları sağlamakta ve bu sorunlarını hafifletebilmektedirler. Bu vesile ile dini toplantı, konferans kermes gibi sosyal içerikli etkinliklere katılan kadın bir taraftan sosyal ihtiyaçlarını karşılama fırsatı bulmakta diğer taraftan kentsel modernleştirici araçları kullanma yönündeki eğilimi artmaktadır.

³¹ Nazife Şişman, "Türk Akademisinin İmkânsız; Başörtüsünü Anlamak", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, Ed.: İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s.579-590

³² Abdussamet Kaya, *Göç Bağlamında Kadının Dinsel Dönüşümü (Diyarbakır Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE (2007), s. 47.

Kırsalda çeşitli gerekçelerle okutulmamış kadınlar şehirlere göç ettikten sonra okuma-yazma kursları, toplum okuma merkezleri gibi yerlere devam etmek sureti ile okuma yazmayı öğrenebilmektedirler. Böylece dinsel yazılı bilgi kaynaklarından doğrudan yararlanabilme imkânına kavuşmaktadırlar.

Dindarlığın bilgi boyutunda da kırsalda ve şehirdeki parametreler değerlendirildiğinde şehirli kadının lehine bir farklılığın olduğu görülmektedir. Kırsalda dini bilgi çoğunlukla sözel olup eleştiriye kapalı ve çoğul anlayışlara mesafelidir. Bilgiyi işleme ve sunma yetkisi sadece bilgi kaynağı olan otoriteye hasredilmektedir. Bu atmosferde dini bilginin, dinin ana kaynaklarıyla uyumluluğu pek irdelenmez. Bu sebeple kırsalda popüler inançlar kendine daha kolay yer edinmektedir. Şehir ortamında ise dini bilgi için daha çok yazılı kaynaklara ve kitle iletişim araçlarına başvurulmaktadır. Dışarıya kapalı dini gruplar hariç tutulduğunda, bilgi kaynaklarının farklılaşması ile, dini otoritelerin dini bilgi üzerindeki hâkimiyeti esnemektedir. Kırsalda, daha çok kutsallaştırılmış şahsiyetler ekseninde şekillenen dindarlık anlayışı, kentsel ortamda dinsel olana ulaşmanın kolaylaşması ile dönüşmeye başlamıştır.³³ Şehir ortamında okur-yazarlıktaki artışın, dini bilgi kaynaklarına doğrudan başvurmayı mümkün kılacağından, kadınların dini bilgi otoritelerine bağımlılığını azaltabileceği düşünülebilir.

Kadının göç sonrasında şehir ortamındaki yeni kimliklenme çabalarında din farklı düzeylerde etkili olmuştur. Şehirlerimizin kırsaldan gelenleri ekonomik ve sosyal olarak özümseyecek yeterlilikte olmaması diğer birçok konuda olduğu gibi dini kimliğin yeniden inşasında da çeşitli patolojik durumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin şehir kültürü ile bütünleşemeyen yeni şehirliler bir tür kültürel gettolaşma tablosu içinde dini, radikal yorumlarla bir çatışma unsuru olarak işlevselleştirebilmektedirler. Öte yandan geleneksellikten modernliğe geçiş sürecinde birçok

³³ Esra Aslan, *Şehirleşme ve Din; Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE (2014), s. 202.

gerilim alanları oluşmaktadır. Bu süreç geleneksel dindarlık anlayışlarından kopuşu veya bu anlayışlardaki devamlılığı aynı anda içerebilmektedir.³⁴ Bu vasatta dindarlık da bazı melez desenler şeklinde tezahür edebilmektedir.

Ekonomik ve sosyal imkânsızlıkların beraberinde getirdiği sorunlar yumağı kadının manevi değerlerinde de aşınmaya neden olabilmektedir. Suçun ve kanunsuzluğun yoğun olduğu, sosyal kontrolün zayıf ve suçun gizlenme fırsatının daha rahat bulunduğu çarpık yapılaşma alanlarında ahlaki dejenerasyon ve çarpık ilişkiler yaygınlık göstermektedir. Örneğin, Güneydoğu'nun metropol şehri sayılan Diyarbakır'da son dönemlerde cinsel suçlarda anormal bir artış olduğu konusunda ülke çapında çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır.³⁵

Göçmenlerdeki gelecek kaygısı köklü değerlerde aşınmalara yol açmaktadır. Örneğin kendileri için uygun görmemelerine rağmen kadınlar, gelecekle ilgili güvence altına alma ümidiyle, çocuklarının "uygunsuz" giyimlerinde hoşgörülü ve bağışlayıcı olabilmektedirler.³⁶ Özellikle genç kuşak göçmen kadınlar, yoksunluk duygusunun etkisiyle, popüler kültür endüstrisinin tasvir ettiği 'renkli' hayatlara özenmekte ve bu uğurda dini ve ahlaki değerleri törpüleyebilmektedirler.

1990'lı yıllarda özellikle Güneydoğu Anadolu'da köylerinden göç ettirilen kadınlar, uğradıkları çok yönlü travmatik sıkıntılar ve şehir ortamının milliyetçi duyguları besleyip forse etmesi ile milliyetçi siyasi oluşumlara katılmaya daha fazla eğilim göstermişlerdir. Kadınlar bu oluşumları dönüştürmüşler, aynı zamanda, kendilerine ilişkin benlik algıları-örneğin toplumsal cinsiyete ilişkin yargıları- farklılaşmıştır. Köklü bir zihniyet dönüşümünü anlatan bu durumun kadınların dindarlık anlayışlarını

³⁴ Bahattin Akşit vd., *Türkiye'de Dindarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

³⁵ Diyarbakır'da fuhuş konusunda bk: Ahmet Sümbül, *Güneydoğuda Fuhuş*, Elma Yayınları, Ankara 2005.

³⁶ Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, s.100

da etkilediği açıktır. Örneğin politize olmuş orta yaş milliyetçi kadınlar bir taraftan modern zamanların siyasi ve sosyal değerlerini hak olarak talep ederlerken, öte yandan -giyim tarzını, kimliğin sembolik bir işareti olarak kodlayarak-,³⁷ modern dindar Müslüman kadınların örtünme biçimi olan başörtüyü örtmeyi ve pardesü giymeyi reddetmekte, yerel ve kültürel kimliğe göndermeyi içeren beyaz tülbent takmayı tercih etmektedirler. Yine erkeklerle tokalaşma konusunda, (kendilerini dindar kabul edenler bile) oldukça müsamahakâr davranmaktadırlar. Bütün bunlar Diyarbakır'da milliyetçi Kürt kadınlarının yeni ve farklı bir dindarlık anlayışına işaret etmektedir.³⁸

Kadınlar erkeklerden farklı olarak duygusallıkları, aile bireylerine bağlılıkları, gelecek ile ilgili beklenti ve kaygıları gibi nedenlerden dolayı, özellikle iyilikleri celb etme ve kötülüklerden korunabilme adına başvuru popöler inanç ve uygulamalara daha fazla ilgi göstermektedirler. Göçmen kadınlar gelecek endişesi ve yalnızlaşma tehlikesi gibi nedenlerden dolayı bu popöler inanç ve uygulamaları şehir hayatına taşımaktadırlar. Şehirde kadının boş vaktinin artması, ulaşımın kolaylaşması, ilgi çekici, farklı inanç ve uygulamalarla daha çok karşılaşması gibi durumlar popöler inanç ve uygulamaların sürdürülmesinde etkili olmaktadır. Öte yandan okuryazarlığın artması, din eğitiminin kitlelere daha etkin biçimde sağlıklı olarak verilecek imkânlarla ulaşılması gibi sebeplerle popöler dindarlık zayıflamaktadır.³⁹

Kadınların popöler dini inanç ve uygulamalara daha yoğun iltifat etmesinde, toplumsal konumları ve eğitsel imkânsızlıklarının yanında, halk kitlelerinin eğitiminde hikâyeci metodun ağırlıklı olarak kullanılması, yazılı emirden daha çok sözlü olanın referans

³⁷ Kimberly, Hart, *Modernliği Dokumak*, çev.: Elçin Gen, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 16; Birsen Banu Okutan, *Popöler Kültür Din ve Kadın*, Düşün Yayınları, İstanbul 2013, s.166.

³⁸ Esra Aslan, *Şehirleşme ve Din- Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE (2014), s.297-298.

³⁹ Mustafa Arslan, *Türk Popöler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 67,

alınması, özendirici ve sakındırıcı (terğib ve terhib) yöntemlerde korkunun öne çıkarılması, peygamber sevgisini aşlamak amacıyla onun insanüstü bir kişi olarak sunulması ve bunların temini için efsanelerin, mitolojik unsurların ve diğer dinlerden birçok anlayışın temel dini kaynaklara geçirilmiş olmasının da büyük etkisi olmuştur.⁴⁰ Şehirleşme ile okuryazarlığın yaygınlaşması dindarlıkta sözlü referanslar yerine yazılı kaynakların ve özellikle görsel medyadaki ortodoksi dindarlık sunumlarının, kadınların dindarlık anlayışının kitabi dindarlık lehine evrilmesi yönünde işlev gördüğü söylenebilir.

Diğer taraftan bilgi kaynaklarının çoğalması ve eğitim düzeyindeki artışın etkisi ile bireysel yorumların giderek artması dini otoritelere olan ilginin zayıflamasına neden olmuştur. Çeşitli modernleşme araçlarına ilgisi artan cemaat tipi dini oluşumlara katılan kadınlar gelenek ve modernliğin farklı algı ve yaşam biçimlerini birlikte tecrübe etmektedirler. Şehir yaşantısının, göçmen kadınlara seslerini yükseltme ve deneyimlerini dillendirme imkânı vermesi, onların kocaları ile ilişkilerinde geleneksel biçimlerin dışında, yeni ve talepkâr tutumlar geliştirmelerini sağlamaktadır.⁴¹ Kamusal alandaki artan görünürlülükleri ile İslamcı kadınlar da geleneksel cinsiyet rollerini aşındırma çabası içine girmekte ve bu süreçte dine ve dindarlığa dair algıları dönüşmektedir.⁴²

Kırsalda mekanik örgütlenme içinde kadın bireysel kararlar alma kudretinden yoksundur. Bu durum onun dindarlık anlayış ve uygulamalarında da söz konusudur. Ancak göç sonrasında ilk zorluklar aşıldıktan sonra dindarlığın sosyal boyutuna ilişkin olarak kadınların özellikle eş seçiminde dindarlık şartına önem verme, doğum kontrolüne taraftar olma, kendini dindar olarak

⁴⁰ Hatice KelpetinArpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001, s.376-377.

⁴¹ Tahire Erman, agm.

⁴² Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, 4. bs., Metis Yayınları, İstanbul 2011, s.141-146.

değerlendirme, kadınların bir işte çalışabilmesini olumlu karşılama gibi bireysel tutumları giderek artmaktadır. Kadınların dinî amaçlı bazı kurumsallaşmış faaliyetler (dernek, vakıf, vb.) aracılığı ile kamusal alana girme eğilimlerindeki artış, kadınların dini hayatında farklı açılımların tezahür etmekte olduğunu göstermektedir.

Türkiye’de son dönemde meydana gelen ekonomik ve sosyal açılımlar, Avrupa birliği sürecinin etkisinde insan haklarında yapılan iyileştirmeler ve toplumda kadın yönelik hak ihlallerini önlemek amacıyla oluşan bilinç, kadınlara hizmet veren sosyal hizmet kurumlarının çabaları, çatışma ve şiddet ortamının nispeten yumuşaması, Türkçe bilmeyen göçmen kadınların zamanla Türkçe öğrenmiş olmaları gibi sebeplerle göçmen kadınların sosyal hayattaki görünürlüklerinde artış olduğu gözlenmektedir. Bu durum kadınların dini sosyal içerikli etkinliklere daha yoğun katılımlarında da önemli imkânlar sağlamaktadır. Kadınların, dini içerikli ev sohbetleri, hayır kermesleri, kutlu doğum mitingleri, hurka-i şerif ziyaretleri, camide kılınan teravîh namazlarına katılım, cami Kur’an Kurslarına devam, taziye evlerine giderek taziyede bulunma gibi dini faaliyetlerde daha fazla görünür oldukları gözlenmektedir. Örneğin birkaç yıl önce Batman ve Diyarbakır’da yapılan peygambere saygı mitinglerine katılım yönünde kadınların gösterdiği ilgi birçok kimse için şaşırtıcı olmuştur.

Ak Parti hükümetlerinin İmam-Hatip okulları ve Kur’an Kurslarını yaygınlaştırması, İmam-Hatip lisesini bitirdikten sonra İlahiyat ön lisans ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programında (İlitam) okuma fırsatlarına kolay ulaşabilme imkânlarının doğması ve daha önemlisi bu okullardan mezun olan kadınların diyanet ve milli eğitimde yoğun şekilde istihdam edilmesi ve kamusal alanda başörtüsü ile çalışma engelini ortadan kalkması, daha çok göçmen ve toplumun orta alt katmanlarında yer alan kadınların kendilerini ifade ettikleri radikal dini düşünceye sahip cemaat ve grupların bile örgün ve yaygın dini eğitim kurumlarına yoğun ilgi göstermelerine neden olmuştur. Bu durum kadınlara, belli bir düşüncenin

çerçevelediği kendi homojen alanlarından çıkarak farklı inanç ve uygulama biçimlerini benimsemiş diğer kadınlarla karşılaşma ve onlarla etkileşme fırsatları sunmaktadır. Farklı dini kimliklerin kendilerini temsil etme fırsatı bulması ile oluşan bu çoğul ortamda, kadınlar kendi dini anlayış ve uygulamalarına dair tutumlarını yeni bir değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Öte yandan farklı dini anlayışları yakından görme ve onlarla etkileşme kadınların, farklı dini gruplara karşı hoşgörü anlayışlarını da besleyebilmektedir.

Diyarbakır'da, olağan üstü zamanlarda sokaklarda yaşanan gerilim ve oluşan güvensizliğin nispeten aşılmış olması, Kur'an Kursu sayısının artması⁴³ ve dolayısıyla Kur'an Kurslarına ulaşmanın daha kolay olması gibi faktörlerin, kadınların Kur'an Kurslarına ilgisini artırdığı gözlenmektedir. Bu durum bir taraftan kadınların dini bilgiyi daha *sağlam* kaynaklardan öğrenmelerine fırsat verirken, diğer taraftan onların dini sosyalleşmelerine uygun bir ortam sağlamaktadır. Ayrıca bazı camilerde kadınların da ibadet etmelerini (teravih namazı gibi) mümkün kılacak düzenlemelerin yapılmış olması⁴⁴da kadınların toplu ibadetler aracılığıyla dindarlığın sosyal boyutunu daha fazla tecrübe etme fırsatı buldukları söylenebilir.

Sonuç

Göç, beraberinde köklü toplumsal değişme sürecini de başlatmaktadır. Kadınlar açısından çok daha derinden ve sancılı olarak deneyimlenen göç olgusu, kadının topyekün sosyal hayatında ve bu arada onun dini hayatının bütün boyutlarında da farklılaşmalara yol açmaktadır. Kendine özgü sosyal ve siyasal dinamikleri ile Diyarbakır, özellikle 90'lı yıllarda aldığı yoğun göç dalgası ile adeta dini siyasi ve kültürel bir transformasyona uğramıştır. Kırsalda gelenekle iç içe geçmiş halde bulunan dini hayat,

⁴³ Diyarbakır'da, 2013 yılı itibari ile 70 Kuran Kursunun hizmet verdiği bildirilmiştir. Bk. Esra Aslan, *Şehirleşme ve Din; Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE (2014), s.206.

⁴⁴ Ejder Okumuş, "Olağanüstü Zamanlarda Din Hizmetleri Diyarbakır Örneği", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu C. 1*, DİB yayınları, Ankara: 2008, s.598.

şehre göç ile birlikte, birçok faktörün etkisi ile gerek içerik, gerekse yoğunluk açısından çeşitlenmektedir. Kürt siyasal hareketi din karşıtı söylemini yumuşatmış ancak, özellikle kendi tabanında yer alan kadınların dini kimliklerini de nispeten dönüştürmüştür. Bu dönüşüm özellikle cinsiyet rollerine ilişkin geleneksel algılar konusunda daha belirgindir.

Bilgi kaynaklarının çoğullaşması, dini sosyalleşme ajanlarının çeşitlenmesi, dini gruplara katılım, okuryazarlıktaki artış, dini bilgi kaynaklarına ulaşmanın kolaylaşması, boş zamanın artması, dini içerikli sosyal etkinliklere daha fazla katılım imkânının olması, kamusal alanda başörtüsüne yönelik yasakların kalkması, İmam-Hatip okulları ve Kur'an Kurslarının yaygınlaşması gibi etkenler şehirde kadın dindarlığını dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

Akkoç, Nebahat, 'Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde Namus Adına İşlenen Cinayetleri Önleme ve Bu Konuda Toplumsal Duyarlılık Geliştirme', *Sosyolojik ve Hukuksal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu*, Ed.: Talip Atalay, İlknur Uluğ, S. Ahmet Atak, Diyarbakır 2003.

Akşit, Bahattin vd., *Türkiye'de Dindarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Aktaş, Cihan, *Sistem İçinde Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 1991.

Aktay, Yasin, 'Farklılık Politikaları ve Türkiye Dindarlığı', *İslamiyat* V, S.4, (2002).

Akyüz, Niyazi, *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentlileşme*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2007.

Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Aslan, Esra, *Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE (2014)

Aslantürk, Zeki, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları, Ayışığı Kitapları*, İstanbul 1998.

Atalay, Talip, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık*, Dem Yayınları, İstanbul 2005.

Bağlı, Mazhar, 'Batman İntiharları Özgürlüğün ve Geleneksel Toplumsal Yapının Kentsel Kurgusu', *Kriz Dergisi*, 12 (1).

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.

Cansever, Turgut, *Ev ve Şehir*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

Carullah, Musa, *Hatun*, Kitabiyat, 3. Baskı, Ankara 2002.

Çelik, Celaledin – Şahin, İlkay, 'Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri', *Toplum Bilimleri Dergisi* (2006-2009) S.1-3, s. 141-166.

Demir, Betül, *Kadın Dindarlığına Sosyolojik Bir Bakış*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE (2009)

Erman, Tahire, "The Meaning of City Living for Rural Migrant Women and Their Role in Migration: The Case of Turkey", *Women's Studies International Forum*, (1997), Vol. 20, No. 2, s. 263-273.

Geertz, Clifford, *İslam Observed*, The University of Chicago Press, Chicago 1971

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler*, 4. bs., Metis Yayınları, İstanbul 2011.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2005.

Hart, Kimberly, *Modernliği Dokumak*, çev.: Elçin Gen, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011

Kaya, Abdussamet, *Göç Bağlamında Kadının Dinsel Dönüşümü (Diyarbakır Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE (2007).

Kelpetin Arpaguş, Hatice, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001.

Martindale, Don, 'Önsöz', *Şehir, Modern Kentin Oluşumu*, Max Weber, çev.: Musa Ceylan, Bakış Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2003

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Okumuş, Ejder, "Olağanüstü Zamanlarda Din Hizmetleri Diyarbakır Örneği", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu*, C. 1, DİB yayınları, Ankara 2008.

Okutan, Birsen Banu, *Popüler Kültür Din ve Kadın*, Düşün Yayınları, İstanbul: 2013.

Pattai, Raphael, "Halk İslamı", çev.: Mustafa Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, (2002)

Sır, Aytekin, 'Töre ve Namus Cinayetleri-Toplumsal Yapı İlişkisi', *Sosyolojik ve Hukuksal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu*, Ed.: Talip Atalay, İlknur Uluğ, S.Ahmet Atak, Diyarbakır 2003.

Subaşı, Necdet, 'Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler', *İslamiyat V*, S.4, (2002).

Sümbül, Ahmet, *Güneydoğuda Fuhuş*, Elma Yayınları, Ankara 2005.

Şeriatî, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, çev.: Ahmet Yüksek, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.

Şeriatî, Ali, *Her Hicret Bir İnkılâptır*, çev.: Hasan Elmas, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1998.

Şişman, Nazife, "Türk Akademisinin İmkânsız; Başörtüsünü Anlamak", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, Ed.: İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2006.

Tarhan, Nevzat, Göç ve Kadın, http://www.mcatürk.com/mca_icerik_detay.php?icerikid=240 (03.06.2006)

Tatar, Burhanettin, 'Modernliğin Alaca Karanlığında Dini Hayat', *Diyanet Aylık Dergi* (2007), S.195.

Türköne, Mümtazer, *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yayınları, 2006.

Uysal, Veysel, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, Dem Yayınları, İstanbul 2006.

Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev: İhsan Çapçioğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006.

BİR AYDINLANMA DÜŞÜNÜRÜ OLARAK JEAN MESLIER'İN DİN ANLAYIŞI

Fetullah KALIN*

Özet

Aydınlanma düşüncesine ve Fransız İhtilali'ni hazırlayan düşünörlere ilham veren Jean Meslier, başta Hıristiyanlık olmak üzere bütün dinlerin sahte olduğunu söylemektedir. Ona göre, dünyadaki haksızlık, zulüm ve felaketlerin asıl nedeni din ve onu kullananlardır.

Din, Meslier'e göre, insanların sınırlı zekâlarını anlaşılması mümkün olmayan bir şeyle meşgul etme sanatıdır. Çünkü dinlerin sunduğu Tanrı, sonsuz ve sınırsız, insan ise sınırlı bir zekâyâ sahiptir. Bu durumda zekâsı sınırlı ve sonlu bir varlık olan insanın, sonsuz ve sınırsız bir varlık ile iletişime geçmesi mümkün gözükmemektedir.

Meslier, dinî itikadın, korku ve cehaletten kaynaklanıp, gelenek ve görenekler yoluyla atalardan geçmiş batıl bir inanış olduğunu düşünmektedir. Yine o, evrende meydana gelen kötülükler ile Hıristiyanlığın Lütuf ve Merhamet Tanrısı anlayışı arasında ilişki kurarak, yaratılmış evren düşüncesini reddetmiş, evrenin kendi kendine işleyen bir mekanizma olduğu fikrini benimsemiştir. Bu açıdan Meslier'in fikirlerinin Aydınlanma'ya ve dolayısıyla akıl ve eleştiri ekseninde din, toplum ve devlet sisteminde meydana gelen büyük bir değişime kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Jean Meslier, Rasyonel Din Anlayışı, Tanrı, Yaratılış.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, f-akalin@hotmail.com.

As an Enlightenment Thinker Jean Meslier Understanding of Religion

Abstract

Jean Meslier, who inspired the thinkers who prepared the Enlightenment and the Revolution of French, says that primarily christinaity every religion is a fake. According to him, the real reason of injustice, persecution and disasters which are seen in the World, are religion and the persons who uses it.

According to Meslier, religion is an art which employs people's intelligence with the things which can't be understandable. Because God has an unlimited and an infinite intelligence, but human has a limited intellegence. So, it seems that it is impossible for human being who has limited intelligence and finite existence, to communicate with unlimited intelligence and infinite existence.

Meslier, thinks that religious faith arises from being afraid and ignorance and thinks that it is a supersitious faith which comes from the ancestors by their customs and traditions. And by establishing a relationship between the evils which is being in that universe and the Christianity's God who has grace and compassion; he refused the think of created universe and he adopted the think that universe is an mechanism which works by itself. From this perspective it can be said that Meslier's ideas are welded to the think of enlightenment, and hence on the axis of the wise and critique is welded to a big change which has been in the system of religion, society, and state.

Key Words: Enlightenment, Jean Meslier, Rational Understanding of Religion, God, Creation.

Giriş: Fransız Aydınlanmasının Genel Yapısı

Aydınlanma düşüncesinin toplumsal tarihi, on yedinci yüzyılın sonundan başlayarak on sekizinci yüzyıl sonuna kadar devam eden tarihi bir süreci kapsamaktadır.¹

İngiltere’de başlamış olan Aydınlanma, asıl etkilerini Fransa’da göstermiştir. Bu sürecin etkileri hem sosyal bilimler hem de matematik ve fizik alanında bir takım gelişmelere yol açmıştır.² Fransız Aydınlanması, her alanda gerçeğin araştırıldığı bir dönemdir. Bu araştırma, sadece pozitif bilimlerde değil, insanda merak uyandıran ve insanın üzerinde düşündüğü her alanda söz konusudur. Bu dönem düşünürleri, felsefe, siyaset, din, toplum, ahlak alanlarında gerçeği araştırmışlar ve Fransa’nın ilerlemesini hedeflemişlerdir.³

Aydınlanma’nın en önemli düşüncelerinden biri, toplumun insan doğasına göre aklın ışığında yeniden düzenlenmesi gerektiği düşüncesidir. Bu düşünceye göre, din bile aklın sorgulamasına tabi tutulur. Akıl, bilgiğe ulaşmada insanı yanıltmayan tek yol göstericidir. Bilgilerin elde edilişi duyular sayesinde olsa da, duyulardan elde edilen veriler aklın süzgecinden geçirilmelidir. Fakat bu sorgulamada hedef dinin kendisi değil, içindeki akılla temellendirilemeyen batıl inançlardır. Din, devlet ve ekonomi, akıl ve doğal özgürlüklerle uyumlu hale getirilmelidir. Aydınlanmanın rasyonalitesinde engin bir hoşgörü ve iyimserlik vardır. Evren her yönüyle rasyoneldir ve belirli kurallarla idare edilmektedir. Bu yüzden de bir düzeni vardır ve akıllı bir varlık olan insan, evrendeki rasyonel ilkeleri keşfetme ve evrendeki düzeni anlayabilme yetisine sahiptir. Doğanın düzeni tek biçimli olup, mucizelere ya da tanrısal müdahalelere açık değildir. Dolayısıyla insan doğasındaki evrensellik

¹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 24-25.

² Deniz Ülke Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 96-98, 104.

³ Server Tanilli, *Dünyayı Değiştiren On Yıl*, Adam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 37.

inancından hareketle Aydınlanma döneminde, iyi bir eğitim alan herkesin aynı sonuçlara ulaşacağı düşüncesi bulunmaktadır. Bilimin, ortaçağda egemen olan bağınaz din anlayışı ve batıl inançlara karşı üstün gelmesiyle de bu düşünce Aydınlanma'nın belirleyici yönlerinden biri olmuştur. Akla duyulan güven nedeniyle sadece kurumsal dine değil, siyasi otoritelere de bu dönemde baş kaldırılmış, laik dünya düzeni benimsenmiştir. Düşünce özgürlüğü ve hoşgörü anlayışının yaygınlaşmasıyla dil, kültür, toplum, sosyal düzen konularında düşünceler geliştirilmiştir.⁴

Meslier'in yaşadığı dönemde, yaratılmış evren fikri reddedilerek, evrenin kendi kendine işleyen bir mekanizma olduğu kabul edilmiştir. Kilisenin otoritesine karşı çıkılarak, tabiat ve aklın otoritesi dikkate alınmıştır. Bu açıdan ele alındığında Aydınlanma'nın, akıl ve eleştiri ekseninde başlayan büyük bir değişimi ifade ettiği söylenebilir.⁵

Aydınlanma filozoflarına göre akıl, insanları geçmişten gelen sorunlarından kurtarabilir, mükemmel bir toplum ve devlet yapısına götürebilir. Yine insan en soyut, en karmaşık önermeleri dahi akıl sayesinde anlamlandırabilir ve gözlem ve deneye dayanarak, doğayla ilgili zihnindeki sorulara yanıtlar bulabilir.⁶

Aydınlanma döneminin genel yapısı incelendiğinde, din ve vicdan özgürlüğüne karşı olanların ezici bir çoğunluğa sahip olduğu görülmektedir. Yöneticiler insanlara karşı bağınazca davranmakta olup, dini açıdan ciddi bir hoşgörüsüzlük hâkimdir. Reform hareketleriyle de din adına birçok insana işkence edilmiş, birçok insan da öldürülmüştür. Farklı inanç mensupları arasındaki savaşlar uzun süre sonra ancak son bulabilmiştir. Bu savaşlar ve ölümlerden dolayı Aydınlanma düşünürleri Reform hareketlerini onaylamamışlardır. Katolik Kilisesi ise, vicdan özgürlüğünün gerekliliği düşüncesini

⁴ Arıboğan, a.g.e., s. 95.

⁵ Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, (Çev. Jale Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 15-16; Çiğdem, a.g.e., s. 18-19.

⁶ Çiğdem, a.g.e., s. 35-37.

çılgınlık olarak nitelendirmiştir. Kiliseye göre, insanların mezhebe girmesi için zor kullanması bir gerekliliktir. Din mensuplarının dinî öğretilere uygun davranmaması günah olduğundan, böylelerinin aforoz edilmekle kalmayıp öldürülmesi gerekmektedir.⁷

Kilisenin baskı ve cezalandırmaları doğal olarak tepkilere yol açmıştır. Vicdan özgürlüğünü ve bireysel eşitliği savunanlar, kurumsal dinin insanlar üzerindeki baskı ve otoritesini sarsacak düşünceler ortaya koymuşlardır.⁸ Özellikle doğa bilimlerindeki gelişmeler, düşünürlerin evreni kendi kendine yeten bir makine olarak görmesine sebep olmuştur. Evrendeki olaylar mekanik bir şekilde açıklanmıştır. Evren mükemmel bir düzene sahip olduğu için ona müdahaleyi gerektirecek bir durum olmadığına inanan deist düşünürler, Tanrı'yı yok da saymamışlardır. Onlara göre, Tanrı, evreni zaman içinde iradesiyle yaratmış, bundan sonra ise, evrene müdahalede bulunmamıştır. Her mükemmel makinenin bir ustası olduğu gibi, bu evrenin de bir yaparı, yaratıcısı vardır. Fakat evrende mucizelere yer yoktur. Öte yandan bu düşünürler Tanrı'nın evrenle sürekli ilişkisini kabul etmediği için, insanların Tanrı'ya yaptıkları ibadet ve törenleri de gereksiz bulmaktadır. Dolayısıyla bu anlayışa göre, kurumsal din insanlara bir sürü şey emreden ve onları baskı altında tutan kilisenin bir uydurması olup, kurtuluş için insan ile Tanrı arasında kilisenin aracılığına ihtiyaç yoktur.⁹

Jean Meslier'in Din Anlayışı

Jean Meslier (1664-1733), Fransa'nın Ardennes şehrinin Mazerny kasabasında Gerard Meslier ile Florienne Braidy'in çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Temel eğitimini kiliseye bağlı bir okulda alırken, papaz olma konusunda ailesini ikna etmiş ve papazlık eğitimi

⁷ Preserved Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, (Çev. Serpil Çağlayan), İstanbul, 2001, s. 192, 253.

⁸ Smith, a.g.e., s. 182-183.

⁹ Ahmet Arslan, *Felsefe'ye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 229-230.

almak üzere ilahiyat okuluna gönderilmiştir. 1688'de yardımcı papaz olmuş, 1689'da bir köye papaz olarak atanmıştır.¹⁰

Köylülerle beraber yaşaması, Meslier'in yoksulların çektiği sıkıntıyı görmesine sebep olmuştur. Halk sefalet içindeyken kilise ve devlet adamlarının rahat yaşamı onun dinî ideolojiden kurtulmasına vesile olmuştur. Emekçi köylülerin haklarını savunan konuşmalar yapmış ve bu yüzden bağlı bulunduğu başpiskopos ile arası açılmıştır. 18. yüzyılın en büyük Fransız materyalisti ve tanrıtanımazı sayılabilecek olan Meslier, siyasal düşüncelerini ve ezilen halkın özelemlerini bilinen tek eseri olan *Vasiyetname (Testament)*'de toplamıştır. Bu eserin kopyaları elden ele dolaşmış, 1762'de seçtiği bazı bölümleri Voltaire bastırmıştır. Eserin tamamının basımı ise, ancak 1864'te gerçekleşmiştir.¹¹ Ancak eserin günümüze gelişinde bazı ihtilafların bulunduğunu da belirtmek gerekir. Kaynak Yayınlarının basımını yaptığı ve makalemizde faydalandığımız *Sağduyu* adındaki eserin Önsöz kısmında konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Burada yer verilen bir görüşte, Meslier'in *Vasiyetname*'sinin, takipçisi olan Baron d'Holbach'ın *Doğanın Sistemi (Systeme de la Nature)* adlı eserinin özeti olan *Aklı Selim (Le Bon Sens)* ile karışmış olması üzerinde durulmaktadır. Çünkü 19. Yüzyılda yayıncılar *Aklı Selim*'i Rahip Meslier'e mal etmişler ve *Vasiyetname* ile *Aklı Selim* bir arada basıla gelmiştir. Bir diğer ihtimal ise, Meslier'e ait olan eser, çeşitli eklemeler ve yorumlarla zenginleştirilerek Baron d'Holbach tarafından *Aklı Selim* adıyla yayımlanması şeklindedir ki, konunun ele alındığı önsöz kısmında yer verilen bilgilerden genel kanaatinde bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.¹²

Vasiyetname, dine karşı yazılan belki de en şiddetli ve en cüretkâr saldırdır. Filozof bu eserde öncelikle geleneksel tanrı anlayışına karşı çıkmakta ve kötülüğün sebebi olarak da bu anlayışı

¹⁰ Andrew R. Morehouse, *Voltaire and Jean Meslier*, Yale University Press, New Haven, 1936, s. 12-13.

¹¹ Jean Meslier, *Sağduyu, Tanrısızlığın İlmihali*, (Der. Abdullah Cevdet), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31.

¹² Meslier, a.g.e., s. 27-30 (Önsöz içinde).

görmektedir. Onun bu argümanı şöyle ifadesini bulur: Özellikle Hıristiyanlık olmak üzere bütün dinler sahtedir. Çünkü dinler insanın ruhaniyetini ve fizikî çerçevede mutluluğunu tahrip eden gelenekler üzerine kurulmuştur. Bundan çıkan sonuç da, bütün dinlerin sosyal, politik ve ekonomik gelenekleri desteklemek üzere tahrip edilmiştir. Böylelikle de din, sapkınlığın ve dünyadaki haksızlıkların yaşamasının tohumu ve çekirdeği olmuştur.¹³

Meslier öldüğünde, ondan en fazla etkilenenlerden biri olan Voltaire eserinin basımını yaptırmış ve halka dağıtmıştır. Meslier'in ateizmi benimsediği, Newton'un getirdiği uzayın sonsuz, sınırsız ve ölümsüz tek gerçeklik olduğuna, evrende maddeden başka bir şey bulunmadığına inandığı, fakat Voltaire'in onun bu görüşlerini çıkarıp, Meslier'i deist gösterdiği de ifade edilmektedir.¹⁴ Meslier'in materyalist ateizminin tepki çekmesinden çekindiği için Voltaire'in böyle bir yola başvurduğunu düşünmek mümkün gözükmemektedir. Ancak, Meslier'in eseri incelendiğinde, onun deizmin ortaya koyduğu Tanrı anlayışını benimsemediği açıktır. Zira Meslier'e göre, deizmin Tanrısı teologların Tanrısından farksız, çelişki dolu ve anlaşılmazdır.¹⁵

Meslier başta olmak üzere, Aydınlanma döneminin Fransız düşünürleri, sadece geleneksel din anlayışına değil, despotik yönetime karşı da mücadele vermişlerdir. Onunla beraber Gabriel Bonnot de Mably ve Etienne Gabriel Morelly gibi Fransız Aydınlanmasının ilk temsilcileri "eşitlik" kavramı etrafında toplanmışlardır. Onlar akla dayalı ideal bir toplum tasarlamışlar ve toplumun tüm üyelerinin eşitliğinin tesisi için sadece özgürlük üzerinde kısıtlamalar talep etmekle kalmamış, kötülük olarak niteledikleri özel mülkiyetten de vazgeçilmesini istemişlerdir.¹⁶

¹³ Meslier, a.g.e., s. 69-74, 76, 92, 95, 205; Morehouse, a.g.e., s. 38.

¹⁴ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ayraç Yay., Ankara, 1998, s. 426.

¹⁵ Meslier, a.g.e., s. 202.

¹⁶ Lucien Goldman, *Aydınlanma Felsefesi*, (Çev. Emre Arslan), Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 58.

Jean Meslier, insanın mutluluğu için yeryüzünde barış, iyilik, eşitlik, doğruluk ve adaletten daha güzel bir şey olmadığına ve haksızlık, sahtekârlık ve zulümden de daha tiksindirici bir şey olmadığına her zaman inanmıştır. Ona göre, haksızlık ve zulüm gibi etkenler insanın sefaleti ve mutsuzluğunun en vahim sebeplerindedir.¹⁷

Jean Meslier, halkın yoksulluğuna karşı krallığın umursamazlığına ve kilise-iktidar ilişkisinin çarpıklığına dikkat çeker. Bir taşra rahibi olan Meslier, yönetimin halkı ezdiğinden ve kilisenin de buna aracılık ettiğinden bahseder. Din adamlarının açgözlülüğü ve ikiyüzlülüğünü de ortaya koyan Meslier, çıkar ilişkisi sebebiyle iktidarla kilisenin birbirini her zaman desteklediğini belirtir. Ayrıca, bir tarafta ezilenlerin, diğer tarafta sayıca çok daha az, ama bolluk ve lüks içinde geçinenlerin olduğunu, oysa insanların yeryüzünün zenginliklerini ortak kullanmaları gerektiğini söyleyerek özel mülkiyeti reddeder. Ülkede egemen olan ve insanları adeta boyunduruk altında ezmekte olan bu zalim yönetimin devrilmesi gerektiğini düşünen Meslier, bu 'taç giymiş kafaları' koparıp, tahtlarını devirmelerini söyleyerek insanları örgütlemiştir.¹⁸ Bu eşitsizlik ve zulüm düzenini yıkmamanın yolu da, krallığın halka reva gördüğü haksızlıklara perde olan kilisenin ortadan kalkmasıdır. Zaten din, boş ve saçma seremonilerle haberi bile olmadan insanı yakalamak üzere kurulmuş bir tuzaktır. Sözgelimi efendi, prens ve kral terimleri, bu ünvana sahip kişilerin otoritelerinin tanrısal orijinli olduğu yönünde insanı etkileme gayretlerine dayanmaktadır. Güçlülerin kiliseyle ve onun gelenekleriyle olan ittifakı, bu soylu grubunun kötü amaçlarını gerçekleştirmede aracıdır. Bütün dinler yanlışı, aldatmayı ve sahtekârlığı ortaya koymaktadır ve Katolik inancı da bunun istisnası değildir.¹⁹

¹⁷ Morehouse, a.g.e., s. 39-40.

¹⁸ Tanilli, a.g.e., s. 38-39.

¹⁹ Morehouse, a.g.e., s. 40.

Din, Meslier'e göre, insanların sınırlı zekâlarını anlaşılması mümkün olmayan bir şeyle meşgul etme sanatıdır. Çünkü dinlerin sunduğu Tanrı sonsuz ve sınırsız, insan ise sınırlı bir zekâyâ sahiptir. Bu durumda zekâsı sınırlı ve sonlu bir varlık olan insanın sonsuz ve sınırsız bir varlık ile iletişime geçmesi mümkün değildir.²⁰

Meslier'e göre, dinî ilkeler Tanrı düşüncesi üzerine temellendirilmişlerdir. Oysa zihin dışında bir varlığı ve konusu olmayan Tanrı fikrinin insan için nasıl bir değeri olabilir ki? Zira Tanrı, duyularla araştırılmayan, hissedilemeyen bir kavram olmanın ötesinde değildir. Tanrı fikrinin insanda fitraten var olduğu söylenece de, Tanrı ile ilgili tüm bilgiler aile, toplum ve genel çevreden edinilen şeylerdir.²¹ Seçkinlerin kiliseyle yaptığı ile kötü amaçlarını gerçekleştirmede araç olarak kullandığı din yanlısın, aldatmanın ve sahtekârlığın bir nevi kılıfı olmuştur.²²

Meslier, gerçekte tanrısallığın olmadığına dair düşüncesini bir örnekle ifade etmeye çalışır. Bu örnekte evreni bir ülkeye, Tanrı'yı ise, kendisini halkına göstermeyen bir hükümdara benzetir. Hükümdar bilinmek, sevmek ve itaat edilmek istemektedir. Ancak kendisini göstermemekle, hakkında bilinenleri de kuşkulu hale getirmektedir. Halk ise, hükümdarın sözcülerinin söylediklerinden başka fikirlere sahip değillerdir. Üstelik sözcüler bile hükümdarlarının karakteri ve niyeti hakkında fikir sahibi olmadıklarını söylemektedir. Bundan başka, ülkedeki her bir şehirde her bir sözü farklı emirler ilan etmekte ve icrayı farklı yürütmektedirler. Üstüne üstlük bu icracı elçiler birbirlerini sahte olmakla suçlamaktadırlar. Halkın yükümlü olduğu ilan edilen emirler açık seçiklikten uzak ve akıl erdirilemez seviyededir. Fakat açıklayıcı konumundaki elçiler çekişme halindedir. Bu görünmez hükümdarla ilgili bilgiler de haliyle çelişkilidir. Adaletinden bahsedilir, oysa halkın en iyileri, ona en bağlı olanları ülkedeki en fakir, en ezilen insanlardır. Her yerde hazır ve nazır

²⁰ Meslier, a.g.e., s. 66, 68.

²¹ Meslier, a.g.e., s. 64.

²² Morehouse, a.g.e., s. 40.

olduğu söylenir, ama bunun hiçbir şeye faydası yoktur. Her şeyi görmektedir, ancak hiçbir şeyin olmasına engel olamaz. Bu ülke dünya, hükümdar Tanrı, sözcüler rahipler, uyruğu ise insanlardır.²³

Teizmin iddiasına göre, her şeye gücü yeten, mükemmel Yaratıcı, yarattıkları ile iletişime geçmek isteyebilir. Bazen bireylere kendini göstermek, bazen onlara bir şeyler söylemek gibi nedenler bu iletişimi kurmasındaki amaçlarından sadece bir kaçı olabilir.²⁴ Meslier ise, dinin insan için gereksiz olduğunu ve insan ile Tanrı arasında bir ilişkinin olamayacağını düşünmüştür. Ona göre dinin insanla Tanrı'yı birleştirdiğini söylemek yanlıştır. Zira teistler Tanrı'nın sonsuz olduğunu söylemektedirler. Eğer o sonsuz ise, sonlu olan hiçbir varlık onunla ilişkiye ve irtibata geçemez. İlişkinin olmadığı yerde birleşmeden de görevden de söz edilemez. Tanrı ile insan arasında görev ilişkisi yoksa insan için din hiç yoktur. Dolayısıyla sonsuzluk fikri insanlar için örneği olmayan, prototipsiz, konusuz bir fikirdir.²⁵ Böyle sonsuz bir zatın var olduğuna veya olabileceğine inanmak için bu zatın ne olduğunun izah edilmesi gerektiğini düşünen Meslier, kendisine bu sıfatların atfedildiği zatın yokluğunun imkânsız olduğunun kanıtlanması gerektiğini de söylemektedir.²⁶

O halde, din ve tanrı gibi kavramların kökeni nedir? Dinin kökeni, Meslier'e göre cehalet ve korkudur. Korkan insanın muhakeme yetisi kaybolur ve düşünemez. Zihni karışınca da her şeye inanır. İnsan karanlık olan her şeyden korkar ve Tanrı hakkındaki bilinemezlik insanı ihtiyaten korkuya iter. Eski toplumlarda yasa koyucular halkı egemenliklerine almak için insanları tanrılarla korkutmuşlar ve muhakemeyi yasaklamışlardır. Tanrı ile ilgili bütün belirsizlikler cahilleri etkilemekte ve bu insanlara korku salmaktadır. Dinî düşüncenin başlangıcı, vahşi milletlerin çocukluk dönemleridir. Dini icat edenler, tarihin her döneminde tanrılar, ayinler, merasimler,

²³ Meslier, a.g.e., s. 61-62, 76.

²⁴ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, (Çev. Muhsin Akbaş), Arasta Yayıncılık, Bursa, 2001, s. 116 v.d.

²⁵ Meslier, a.g.e., s. 67.

²⁶ Meslier, a.g.e., s. 76.

efsane ve masallar sunmak için hep cahil insanları kullanmışlardır. Böylece, din diye kabul edilen inanışların içerisinde mucizeler, kerametler, masallar ve sırlı olaylar ne kadar çok dolu olursa, din, insanlar için bir o kadar çekici gözükmiştir. Dinî itikat, gelenek ve görenekler yoluyla atalardan geçmiş batıl bir inanıştır. Herkes çevresindekilerden öğrenerek Tanrı inancını benimser. Böyle olmasaydı pek az insanın tanrısı olurdu. Din taraftarları, insan henüz sağını solunu ayırt edemezken dinî ilkeleri öğretmeye başladılar. Atalarının sorgusuz sualsiz benimsediği bu asılsız inançları, çocuklar da benimsemişlerdir. Çocuk yaşta bunlarla kafası doldurulan bir insanın aklından kırkıdan sonra bunları temizlemek oldukça zordur.²⁷

Nice milletlerin aydınlanıp uygarlaşmasına rağmen, Tanrı hakkında hala bilgisiz olunmasının ve hatta en ileri milletlerin bu konuda en vahşi ve cahillerle aynı düzeyde olmasının şaşırtıcı olduğunu düşünen Meslier, bütün dinlerin ancak mantıkta iddiayı delil kabul etme hatası üzerine kurulduğunu söyler.²⁸

Meslier'in, Katolik inancını paganizmle eş sayması onun din ile ilgili en şaşırtıcı yorumlarındanıdır. Cennet karşılığında Tanrı'ya inanma ve cehennem azabı argümanlarıyla zeka ve ihtiras sahibi olanların cahil ve saf insanları kandırmak üzere icat ettiği Katolikliğin paganizmden sadece isim ve şekil itibarıyla ayrıldığını düşünen Meslier, bu inancın boş bir illüzyon olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, insanlar dinin faydasız ve boş olduğunu fark etselerdi, din adamlarını asarlardı. Çünkü krallar ve papazlar ona göre en büyük hırsız ve katillerdir.²⁹

Evrenin ve varlığın Tanrı'dan geldiğine inanmayı akıl dışı ve cahilce bulan Meslier, her şeyin maddeden türediği görüşünü benimsemektedir. Ona göre, varlıkların, bütün duyularımızla algıladığımız ve hareketlerini gözlemlediğimiz maddeden geldiğine

²⁷ Meslier, a.g.e., s. 69-74, 92, 95, 205.

²⁸ Meslier, a.g.e., s. 77.

²⁹ Morehouse, a.g.e., s. 41.

inanmak bilmediğimiz, algılayamadığımız ruhani bir varlıktan geldiğine inanmaktan daha doğal ve makuldür. Din adamlarının Tanrı diye insanlara sundukları ve onunla ilgili anlattıkları şeyler, sadece masaldır. Gerçekte ise, Tanrı, doğanın görünmez gücünü ifade etmek için türetilmiş soyut bir kavramdır.³⁰

Tanrı'nın irade gücüyle icrada bulunduğu, eylemlerde bulunmak için uzuvlara ihtiyaç duymadığının teologlarca söylendiğini dile getiren Meslier, "o halde Tanrı nedir?" sorusunu sorar.³¹ Bu noktada Tanrı'nın gerçekliğinin iç yüzünü bilmenin gerekli olmadığı, ona ibadet etmenin yeterli olduğu cevabı verilmektedir. Ancak Meslier bu defa, "hakkında fikir sahibi olmadığımız bir zata kulluk etmemiz gerekiyorsa, varlığından emin olmak gerekmez mi?" sorusunu yöneltir. Bu durumda ezeli, ebedi, her şeye gücü yeten ve insan akıyla kavranamayacak bir varlıktan, yani Tanrı'dan bahsetmek, anlamsızdır. Çünkü bir şeyin akılla kavranamayacağını söylemek, onun akıl dışı olduğunu kabul etmek demektir. Böyle bir şey ise, aslında yok demektir. Tanrı'nın insanlara kendisini bilecek yetiler vermemesi, insanların Tanrı'yı bilmediği ve Tanrı'nın da bilinmek istemediği anlamına gelir. Öyleyse, böyle bir yaratıcının varlığını iddia etmek de, ona ibadet etmek de Meslier'e göre gereksizdir. Eğer din adamlarının dediği gibi Tanrı varsa ve akıl, Tanrı'yı kavrayacak güçte değilse, bu durumda, Tanrı'nın işlediklerinden dolayı, insanları cezalandırmaya hakkı yoktur. Çünkü akıl gücüyle kavrayamadığı bir varlığı, Tanrı'yı, tanımayan insan son derece masumdur. Tabiatı gereği, bilemediği bir varlığa inanmayan bir tanrıtanımazı cezalandırmak ise, var olduğu iddia edilen Tanrı'nın adaletine gölge düşürmez mi? Yaratılışı gereği onu bilmeyen insanları cezalandıran bir Tanrı Meslier'e göre zorbalığın en haksız ve tuhaf olanıdır.³²

³⁰ Meslier, a.g.e., s. 80, 84.

³¹ Meslier, a.g.e., s. 83.

³² Meslier, a.g.e., s. 86-88, 160.

Tanrı'nın her şeyi insan için yarattığı düşüncesi de, Meslier'e göre yanlıştır. İnsan Tanrıyla ilgili olarak tam bir cehalet içindeyken, Tanrı'yı anladığını söylemek güçtür. Aynı zamanda hiçbir benzeri olmayan bir varlık için şan, şeref ve bilinme gibi şeylerin karar etkisi olamaz. Eğer Tanrı esasen mutluydu ve hiçbir şeye muhtaç değilse, kendisine yetmesi gerekir. Böyle bir varlığın ne başkalarının bilinirliğe ne ibadete ihtiyacı olmalıdır. Ayrıca Tanrı'nın evreni insan için yarattığı düşüncesi, insanın evrendeki mutsuzluğu dikkate alındığında zayıf gözükmektedir. Zira mutsuz ve sıkıntı içindekilerin sayısı mutlulara oranla oldukça azdır. Bu durumda Tanrı'nın lütfundan söz etmek mümkün değildir.³³

Dinî inancın temeli kabul edilen iman, Meslier'e göre hata, yanlış ve düzenbazlığın en belirgin örneklerindedir. Bu yanlış üzerine bina edilmesi nedeniyle ki, dinin ilahî bir kurum olduğundan bahsedilemez. Bu Hıristiyanlık ve diğer tüm dinler için geçerlidir. Hıristiyanlığın hikmetleri, doktrinleri ve moral değerleri Tanrı'nın kanunları ve vahyi ile geçerli sayılan kör bir inanç üzerine temellendirilmiştir. Kendini Hıristiyanlığa adayın mensupların böyle bir imanla bağlılık göstermeleri ve kurtuluşun başlaması, adalet ve kutsallığın tesisi için Tanrı'nın buyruklarının kabulü gerekmektedir. Oysa din otoritelerinin bu spekülasyonları ve Tanrı'nın vahiy gönderdiği şeklindeki iddiaları iman kavramının yanlış ve aldatıcı temelleridir.³⁴

Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak teizmin ortaya koyduğu delilleri de³⁵ eleştiren Meslier, doğa olaylarının Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullanılamayacağını ifade eder. Çünkü bu olayların doğanın kendisinden kaynaklanmaktadır. Doğanın nedenleri hakkında bilgisizliklerini itiraf edip, hiç olmazsa hakkında bir fikir edinebildikleri doğayı incelemek yerine hayal dünyasında bilinmeyen

³³ Meslier, a.g.e., s. 109, 111-112, 170.

³⁴ Morehouse, a.g.e., s. 45.

³⁵ Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2002, s. 19 vd.

bir neden aramaya giden teist din önderlerinin mantıkları şaşkınlık vericidir. Evrendeki olayların yaratıcısı Tanrı'dır demek, bu olayları gizli bir neden bağlamak demektir. Tanrı olmaksızın doğanın açıklanmasının mümkün olmadığı iddiasına bu şekilde itiraz eden Meslier, teistlerin az miktarda anladıkları her şeyi açıklamak için hiç anlamadıkları bir nedene, bir etkene ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Bu da karanlık olan bir şeyi, karanlığı iki katına çıkararak görmek ve seçmek iddiasında bulunmakla aynıdır. Teistlerin durumu, düğümleri çoğaltarak, bir düğümü çözdüklerini sanmaktan ibarettir.³⁶

Meslier, her eserin bir sahibi olduğu görüşüne de karşı çıkar. Ona göre evren bir sonuç değil, etkindir. Evrenin bir sanat ile meydana getirilmiş uyduruk bir şey olduğunu, yoktan var edildiğini söylemek çok yanlıştır. Dünyanın varlığı zorunlu ve gereklidir. O kendi kendinin yaratıcısı olup hep var olmuştur. Hareket etmek için bir hareket ettiriciye ihtiyacı yoktur. Doğa, bir tür heterojenliğin sonucu olarak kendi enerjisiyle hareket eder. Zaten hareket eden bir şey, aktif hale gelmek için bir iticiye ihtiyaç duymaz. Hareketinin çeşitliliği de maddenin çeşitliliğini ortaya çıkarır.³⁷

İnsanın maddeyi fark etmesi, üzerindeki etki vesilesiyle olur. Bir şey hareket etmeksizin etki de bulunamaz. Duyu organlarının algılaması, algılanan şeyin hareketi sebebiyledir. Dolayısıyla hareket olmaksızın ne duyma, ne görme ne de fark etme olabilir. Öyleyse zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç şudur ki, hareket maddenin boşlukta yer tutması kadar esas sıfatıdır. Örneğin, bazı kimyasalların, birbirleriyle ya da havayla temasa geçtiklerinde kendiliklerinden ateş alması, un ve suyun karıştırıldığında ekşimeye başlaması ölü sanılan maddelerin bile hareket yeteneğine sahip olduğunu gösterir.³⁸

Meslier, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olması ve her şeyi takdir etmesi inancı ile kötülük ve günah kavramları arasında ilişki kurmaktadır. O dönemde, depremler ve diğer tabii olaylar, kilise

³⁶ Meslier, a.g.e., s. 96-97.

³⁷ Meslier, a.g.e., s. 99, 105.

³⁸ Meslier, a.g.e., s. 100-101.

tarafından ilâhî takdirin özel maksatlı ziyaretleri olarak yorumlanmış veya ilâhî hikmetin “evrensel sisteminde yer alan ürkütücü, fakat zorunlu unsurlar” olarak değerlendirilmişlerdir. Meslier’le çağdaş olan Dublin Başpiskoposu William King (1650-1729) yazdığı bir denemesinde şu iddiada bulunmuştur: *“Depremeler, fırtınalar, gök gürültüsü, sağanak halindeki yağmurlar ve sel felaketleri v.b. bazen, adil ve merhametli bir Tanrı tarafından insanoğlunu cezalandırmak için gönderilirler. Fakat genellikle, zorunlu ve bütüne daha büyük bir zarar vermeden ortadan kaldırılamayacak olan diğer tabii sebeplere bağlıdırlar. Unsurların bu çarpışmaları gerçekten zararlıdır. Ancak onların bulunmaması durumunda evrensel sistem için daha büyük bir zarar ortaya çıkardı. O halde, yeryüzü hiç yaratılmamalı veya bu tür şeylerin meydana gelmesine izin verilmeliydi.”*³⁹

Başpiskopos King’in bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, teistler, evreni yöneten, akıllı ve hâkim bir zatın varlığını reddetmenin imkânsızlığını savunmaktadırlar. Oysa Meslier’e göre, bu düzen, etkenlerin ve hareketlerin zorunlu sonucudur. Evren hep düzen içindedir ve felaket olarak nitelenen olaylar bile bu düzenin devamını için gerekli olan etkenlerdir. Her şeyi yapıp edeni olarak Tanrının kabul edilmesi, beraberinde Tanrı’nın düzen bozucu, karışıklığa sebep olan, doğayı bozan bir varlık olduğunun da kabul edilmesi sonucunu doğuracaktır. Eğer Tanrı her yerdeyse, her şeye gücü yetense, insan günah işlediğinde insanı kışkırtan da odur sonucu çıkar. O her yerdeyse, insanlar eylemde bulunduğu anda o da insanla beraberdir ve insanla beraber o eylemi yapandır.⁴⁰ Pavlus’un Filipililere mektubundaki “Öyleyse sevgili kardeşlerim, her zaman söz dinlediğiniz gibi, yalnızca ben aranızdayken değil, ama özellikle aranızda olmadığım şu anda da kurtuluşunuzu saygı ve korkuyla etkin kılın. Çünkü kendisini hoşnut edeni hem istemeniz hem de yapmanız için sizde etkin olan Tanrı’dır”⁴¹ ifadesine göre de, Tanrı,

³⁹ Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 18.

⁴⁰ Meslier, a.g.e., s. 106.

⁴¹ Filipililere Mektup, 2/12-13.

insanın istemesini ve yapıp etmelerini etkilemektedir. Bu da insan iradesinin varlığına gölge düşürmekte ve yapılan davranışlarda irade ve eylem sorumluluğunun esasen Tanrı'da olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. İşte bu noktada Meslier, insanın ilk yaratıldığında masum olduğu, sonradan günahının cezası olarak tabiatının bozulduğu şeklindeki Hıristiyan inancının da saçmalığına hükmeder. Meslier, insan günah işleyebildiyse, ilk yaratıldığında da onun mükemmel olmadığı sonucunun ortaya çıkacağını söyler. Öte yandan Tanrı, insanın tabiatını bozulmaya uygun yarattıysa, insanı da suçlamamalıdır. Çünkü bahsedilen üstünlükte, merhamet ve lütf sahibi bir varlığa insanı hata yapmaz yaratmak yaraşır. İnsanlardan bazıları iyi ise, Tanrı'nın emirlerini yerine getiriyorsa, Tanrı diğer insanları da böyle yaratabilirdi. Peki, ama ne sebeple bu lütfü tüm insanlardan esirgemiştir? Neden kötülerin sayısı iyilerden bu denli fazladır? Gökte günahattan uzak kalabilen melekler yaratan Tanrı, insanı neden aynı fitrat ile yaratmamıştır. Ayrıca insanın zayıflığını bildiği halde Tanrı neden şeytana izin vermiş, dahası kötü ruhlu ve azdıncı olduğu halde onu neden yaratmıştır? Tanrı her şeyi biliyorsa, gayba hâkimse, şeytanın baştan çıkarıcılığına mani olmalı ya da onu yaratmaktan vazgeçmeli değil miydi? Ya da hiç olmazsa, insanların gelecekteki sıkıntılarını görüp bilmesi, olacakları mutluluğa döndürme müdahalesinde bulunması gerekmez miydi? Öyleyse, şeytan semavî dinler tarafından uydurulmuş bir figürdür ve onlar için şeytan en az Tanrı kadar gereklidir. Çünkü Tanrı ile şeytanın çatışması din adamlarının daha fazla kazanmasına hizmet eder.⁴²

Şeytanın yaratılması, ilk günah ve insanoğlunun şeytan tarafından saptırılması konularında Yeni Ahit'te yer alan "...Günah işleyen, İblis'tendir. Çünkü İblis başlangıçtan beri günah işlemektedir..."⁴³ ifadesinin eski bir din adamı olan Meslier tarafından bilindiği ve bu gibi ifadeleri kendi haklılığına bir delil saydığı anlaşılmaktadır. Binaenaleyh, Yeni Ahit'in bu manadaki ifadelerinden

⁴² Meslier, a.g.e., s. 141-144.

⁴³ Yuhanna'nın 1. Mektubu, 3/4.

hareketle Meslier, var olduğu iddia edilen Tanrı'nın şeytana müsaade etmesinin ahlak dışılığına ve kullara yapılmış bir haksızlık olduğuna vurgu yapmak istemekte ve konuyu Tanrı'ya atfedilen adalet sıfatına bağlamaktadır. Çünkü ona göre, iyiyi, kötüyü, masumu suçluyu ayırmadan insanlara felaket ve sıkıntı veren, bela yağdıran ve hatta insanın günaha düşmesine göz yuman bir varlık Adalet ve İyilik Tanrısı olamaz.⁴⁴

Meslier'e göre, dünya gerçekten bir Tanrı tarafından yönetiliyorsa, onun dünyayı bozduğunu, bazen kasıp kavurduğunu, bazen sele verdiğini, doğayı insan karşı ve insanları da birbirlerine karşı silahlandırdığını, acı içinde ölüm saçtığını görmek mümkündür. Her şeyi gözeten, koruyup kuşatan Tanrı'nın evreni koruması ve kuşatması bu mudur? diye soran Meslier'in kötülük meselesinde Epicuro'sun görüşlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Dünyada olup biten kötülükler ile Hıristiyanlığın öne sürdüğü Tanrı'nın Her şeye kadir ve Merhamet Tanrısı sıfatları arasında ilişki kuran Meslier, yaratılmış evren ve mutlak kudret sahibi yaratıcı düşüncesini böylece reddeder. Ona göre, madem Tanrı her şeyi yaratandır ve her şeye kadirdir, o halde kötülük de ondan geliyor demektir. Çünkü kötülük edenleri yaratan ve onlara eylemlerinde imkân sunan, onlara müsaade eden Tanrı'dır.⁴⁵

Yeni Ahit'te geçen "İşğa şekil veren ve karanlığı yaratan, barışıklık eden ve bela yaratan, bütün bunları yaratan Rab benim"⁴⁶ ifadesinde Tanrı kendisini barış içinde olmanın, belanın ve bütün eylemlerin yaratıcısı olarak tanıtmaktadır ki, bu gibi ifadeler kötülüğü meydana getirenin de Tanrı olduğu sonucunu doğurur. Kendisi de bir din adamı olması hasebiyle Hıristiyanlığı ve Kutsal Kitabı çok iyi bilen Meslier'in Hıristiyanlıktaki Her Şeye Güç Yetiren İyilik ve Merhamet Tanrısı ile dünyada olup bitenlerin çelişikliği iddiasında bu pasajlardaki ifadeleri kendisine delil kabul ettiğini anlamaktayız.

⁴⁴ Meslier, a.g.e., s. 147.

⁴⁵ Meslier, a.g.e., s. 115, 120, 139.

⁴⁶ İşaya, 45/7.

Meslier'in bu görüşleriyle beraber ilginç olan, ondan en fazla etkilenen ve fikirlerinin ve eserinin yayılmasına öncülük eden Aydınlanmanın önemli düşünürlerinden Voltaire'in, "*Kurtlar koyunları yiyor ve örümcekler sinekleri yakalıyor diye, Tanrı'nın varoluşu konusunda aklın bizi götürdüğü sonuçların inkâr edilemeyeceğini*" söylemesidir. Çünkü Voltaire'e göre, evrendeki bu yok oluş ve yeniden üretim onun sonsuz tasarımının işaretidir.⁴⁷

Evrende gerçekleşen kötülüklerle dinler tarafından ahirete yönelik vaat edilen mutluluk arasında da ilişki kuran Meslier, eğer "Tanrı, akılla bildiğimiz tek yer olan yeryüzünü koruyamamış ya da korumak istememişse, hakkında fikrimiz olmayan öteki dünyayı kötülük ve felaketlerden koruyacağını nasıl düşünebiliriz?" sorusunu sorar. Ona göre, gerçekten iyiliksever olan bir varlık, her şeye de gücü yeten bir varlık olduğu da düşünülürse, iyilik yapmaktan kaçınmasını veya kötülüklerle seyirci kalmasını haklı gösteremez. Üstelik dinler, insanlara iman edin ve böylece mutlu olun vaadinde bulunmaktadırlar. Kötülüklerin ve felaketlerin kol gezdiği bir dünya var olduğuna göre, dinler ve Tanrı sözünü tutmuyor demektir.⁴⁸ Üstelik eğer bir kini ve kastı yoksa dinlerin Tanrı'sı neden insanlara eza, cefa ve elemi reva görmektedir? Öyleyse Tanrı zalim ve gaddardır.⁴⁹ Tanrı, her şeyi önceden bilme, değerlendirme ve düzenleme gücüne sahip olduğundan, zulüm türünden davranışları yaratmamayı seçebilir veya en azından cezalandıracağı, mutsuz olacak insanlar yaratmamayı tercih edemez miydi? Eğer her şeye gücü yeten ise, yaratılış ve evrenle ilgili kanunları bu şekilde düzenleyebilirdi. Tanrının bu yolu seçmemesi suçlu ve günahkâr durumuna düşen insanların onu gaddarlıkla suçlamasını haklı çıkarmaktadır.⁵⁰

⁴⁷ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Aziz Yardımlı), c. VI, İdea Yayınları, İstanbul, 1989, c. VI, s. 38.

⁴⁸ Meslier, a.g.e., s. 121, 123-127.

⁴⁹ Meslier, a.g.e., s. 132-133.

⁵⁰ Meslier, a.g.e., s. 140.

Meslier, bu görüşleriyle dinlerdeki ahiret ve cennet anlayışına da karşı çıkmış olmaktadır. Ona göre ahiret fikri bir avuntu ve hayalden ibarettir. Madem evreni yaratan Tanrı her şeyi bilmektedir, o halde gelecekteki durumlarına karar vermek için insanların nasıl davranacaklarını ölçmek üzere ahiretin aracı olarak dünyayı yaratması her şeyi bilmek sıfatıyla çelişmez mi?⁵¹ Dünyada olup biten kötülük ve sıkıntılardan şikâyet edildiğinde ahiretten bahsedilmekte, bu dünyada başa gelen zulüm ve sefaletlerin ahirette onarılacağı söylenmektedir. Bu tarafta adaletini devreye sokmayan, kötülöklere izin veren bir zatın, eğer gerçekten varsa, öteki tarafta sessiz kalmayacağıının garantisinin olmadığı açıktır.⁵²

Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu inancının insan iradesinin varlığıyla da çeliştiğini düşünen Meslier, insanın teologların iddia ettiği gibi özgür olmadığını söyler. Örneğin hangi anadan babadan doğacağına insan karar verememektedir. Dünyaya gelmeyi isteyip istemediği de insana sorulmakta değildir.⁵³ Yine Tanrı'nın iradesi olmaksızın bir an bile nefes alınamayacağı iddia edilmektedir. Eğer her şey Tanrı'nın iradesi sonucuysa, eğer insan kendiliğinden hiçbir şeye güç yetiremezse, insanın başına gelenler Tanrı'nın isteği eseriye ve Tanrı'nın lütfu olmaksızın hiçbir iyilik yapamazsa, insanın hayatı boyunca bir an olsun özgürlük sahibi olduğu nasıl iddia edilebilir?⁵⁴ İnsanların sürekli yakarışlarına bakılırsa, hiç kimsenin yaşamından memnun olmadığı görülür. Bu durumda insanı ve hayatı yarattığı iddia edilen Tanrı'nın adil olduğunu söylemek saçmalıktan ibarettir.⁵⁵

Meslier, alegorik bir hikâyeye anlatarak, insanların mevcut dünya şartlarında yaşamaya maruz bırakılmasından ötürü eylemlerinde ne derece özgür olduğunu ortaya koymaya çalışır. Hikâyeye göre, bir hükümdar kölelerini çağırır ve onlara çeşitli hazineler göstererek bunlara sahip olabileceklerini söyler. Ancak kölelerin bu hazineleri

⁵¹ Meslier, a.g.e., s. 120.

⁵² Meslier, a.g.e., s. 163.

⁵³ Meslier, a.g.e., s. 151.

⁵⁴ Meslier, a.g.e. s. 159.

⁵⁵ Meslier, a.g.e., 161, 164, 166.

kazanabilmeleri için zar atmaları ve altı kez çift getirmeleri gerekmektedir. Bunu deneyip başaramayan ise, ömür boyu karanlık bir zindana atılacaktır. Hükümdar adaletiyle muamele ederse de, başaramayanın yavaş yanan bir ateşte yanmasını tercih edeceğini belirtir. Fakat bu riskli oyuna kimse girmek istemez. Hükümdar buna çok sinirlenir ve şanının ve büyüklüğünün gereği olarak oynanmasını istediğini ve itaat edilmesini emreder. Meslier bu hikâyede şu noktaya dikkat çeker. Oyunda kullanılacak olan zar öyle yapılmıştır ki, yüz bin kere atılsa ancak çift gelecektir. Bu sebeple de bu şanı yüce hükümdar zindanın dolduğunu ve servetinin elinde kaldığını görmekten zevk duyacaktır. Meslier bu hikâyede hükümdarı dinlerin tanrısına, hazineyi cennete, zindanı cehenneme benzetmektedir. Ona göre, zar insanoğlundadır ve insan bu zarla oynamak zorunda bırakılmıştır.⁵⁶

Ruh konusuna da değinen Meslier, ruhun, bileşkesi hayat olan organların faaliyetlerinin toplamıdır. Organların çalışmaya devam etmesi insanın ruh sahibi olması demektir. İnsandakine benzer organlara sahip olan ve bu organlardan daha fazla istifade eden diğer canlıların da aynı insan gibi ruhu vardır. Dolayısıyla insan ruh sahibi olmak yönünden diğer canlılardan farklı ve üstün değildir. Aynı şekilde akıl da insana böyle bir farklılık ve üstünlük sağlamaz. Çünkü akıl denilen şey, insanın mutlu olmak ve onurunu korumak için sıklıkla kullandığı bir yeti değildir. Ayrıca, bu akıl, yaşanan şeylerden ötürü eziyet çekmekten, üzülmekten, kuşku ve korku içinde yaşamaktan insanı kurtaramaz. Hayvanların sahip olduğu içgüdülerin de esasen insandaki zekâ ile aynı olduğunu iddia Meslier, kendilerini korumak ve ihtiyaç duydukları şeyleri aramakta onların bu yeteneğinin insan zekâsından daha geri olmadığını söyler. Üstelik bu hayvanlarda insandaki gibi gelecek endişesi ve ölümden sonra başlayacak olan bir acı ve ceza tedirginliğine dayalı bozuk bir hayal gücü de bulunmamaktadır. Tanrı'nın sevgili evladı insan, diğer canlılardan daha fazla tehlikelere maruz olup, bu dünyada pek çok

⁵⁶ Meslier, a.g.e., s. 168.

eziyet çektikten sonra, başka bir dünyada da sonsuz bir azaba tehlikesiyle karşı karşıyadır. Hayvanlarda ise, ne ahiret azabı endişesi ne de daha bu dünyadan başlayarak çekilen sonsuz eziyet korkusu vardır. O halde, insanın varlıkların üstünü olduğundan da, ruh ya da aklın sadece insana bahşedilmiş bir lütuf olduğundan da bahsetmek mümkün değildir. Bununla beraber bu ruhun ölümsüzlüğünden bahsetmek de pek mantıklı bir fikir değildir. Ne olduğunu bilemediğimiz bir sözde cevherin öldükten sonra yaşamaya devam ettiğini iddia etmenin hiçbir dayanağı yoktur.⁵⁷ İnsan öldüğünde vücut hareketsizleşir, fonksiyonlarını kaybeder ve yetenezsiz bir kütleye dönüşür. Hakkında bilgi sahibi olmadığımız ruhun bedeni terk ettiği söylenir ve bilinmeyen bir kavrama cevher olma niteliği yüklenir. Hâlbuki ölen kişi artık yaşamamaktadır. Onun hala sağ olduğuna inanmak akla aykırı ve çok tuhaf bir düşüncedir. Ruh, bir cevherse ve bedendeysen nasıl doğduğu, nasıl kuvvetlendiği, nasıl zayıfladığı ve nasıl bozulduğu gibi soruların cevaplandırılması elzemdir. Hatta cisimsel varlığı bulunan bedenün ihtiyarlamasıyla, ruhun da onunla aynı oranda nasıl ihtiyarladığının ortaya konulması gerekir. Teoloji bütün bu cevapsız soruları “sır” olarak değerlendirir. Oysa bir şeye inanmak için onun ne olduğunun bilinmesi gerekmez mi?⁵⁸

Meslier, ruh gibi daha birçok hususta teolojinin bir çelişkiler bilimi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu bilimde açıklanamayan her şey sır olarak sunulmaktadır. Daha da ilginç olanı, sırlarla dolu olmayan din yoktur. Dinin doğasından başlayarak, teizmin ve deizmin Tanrısı insan zekâsı için sırdır. Tüm semavî dinler gizli inanışlarla, olağanüstü mucizelerle, hayret uyandırıcı masallarla doludur. Kısacası teoloji tüm yönleriyle muamma ve sırlarla doludur. Anlaşılan o ki, bu sırlar ve mucizeler din adamlarının çıkarları için uydurulmuş şeylerdir. Dinin gereksizliğini ispat için bu çelişkilerin ve anlaşılmazlıkların varlığı yeterli bir delildir.⁵⁹ Günahların affı anlayışı

⁵⁷ Meslier, a.g.e., s. 172-174, 176, 181, 182-183.

⁵⁸ Meslier, a.g.e., s. 185-189.

⁵⁹ Meslier, a.g.e., s. 195-196, 199.

ve günah çıkarma ayini de, din adamlarının çıkarlarına hizmet için uydurulmuş şeylerdir.⁶⁰ Hakikatte ise, böyle bir inancın varlığı bizzat günaha teşvik işlevinde olup, ahlâk ilkelerinin yerle bir edilmesi demektir.⁶¹

Meslier, farklı inançlar arasındaki çatışmaya da dikkat çeker. Hıristiyanlar, Müslümanların kutsal kitabını rüyada görülen sözler olarak nitelendirmektedir. Müslümanlar ise, onları putperestlikle itham eder ve Hıristiyanlığın teslimini akla aykırı bulur. Hıristiyanlık içinde Protestanlar, şarap ve ekmeğin İsa Peygamber'in kanı ve eti olduğuna inanan Katolikleri inançsızlıkla suçlar. Meslier'e göre, dinler arasındaki tüm bu karşıtlıklar, bizi dinlerin tümünün aynı ölçüde akıl dışı, gülünç ve birbirlerine karşı hoşgörüsüz olduğu sonucuna götürür.⁶²

Tanrı'yı ve ahireti kabul etmemesinin doğal bir sonucu olarak Meslier vahyi, Peygamber inancını ve mucizeyi de reddeder. Vahiy denilen sözler ona göre, var olduğu iddia edilen Tanrı'nın gerçekliğini ve insanla görüşüğünü göstermez. Üstelik bu sözler açık seçik bir şekilde insanın Tanrı ile ilgili sorularını ve meraklarını da giderememektedir. Vahye muhatap olduğunu söyleyen kişiler acaba gerçekten Tanrı denilen varlığı görmüş müdür? Böyle bir görüşme olduysa bunun kanıtları nelerdir? sorularını soran filozof, mucize adı verilen olağanüstü olayların vuku bulduğuna dair de objektif ve rasyonel hiçbir verinin olmadığını söyler.⁶³ Dolayısıyla da, bütün dinler tanrısallık tarafından gönderildiklerini söyleyen adamların, milletlerin cehaletlerinden yararlanarak tesis ettikleri sistemlerdir. Yine Meslier'e göre, din kurumu yerine evrende felsefe hâkim olsaydı, daha fazla huzur ve mutluluk olurdu.⁶⁴

⁶⁰ Meslier, a.g.e., s. 278.

⁶¹ Meslier, a.g.e., s. 289.

⁶² Meslier, a.g.e., s. 200, 262.

⁶³ Meslier, a.g.e., s. 213-215.

⁶⁴ Meslier, a.g.e., s. 324-325, 337..

Sonuç

Jean Meslier, insanın mutluluğu için yeryüzünde barış, iyilik, eşitlik, doğruluk ve adaletten daha güzel bir şey olmadığına ve haksızlık, sahtekârlık ve zulümden de daha tiksindirici bir şey olmadığına inanmıştır.

Meslier başta olmak üzere, Aydınlanma döneminin Fransız düşünürleri, sadece geleneksel din anlayışına değil, despotik yönetime karşı da mücadele vermişlerdir. Onlar akla dayalı ideal bir toplum tasarlamışlardır. Meslier'e göre, haksızlık ve zulüm gibi etkenler insanın sefaleti ve mutsuzluğunun en vahim sebeplerindedir. O, halk yokluk içindeyken, yönetimi elinde bulduran elitlerin ve dini istismar eden kilise adamlarının bolluk ve rahatlık içindeki yaşamlarından rahatsız olmuştur. Bu rahatsızlığı nedeniyledir ki, hem yönetimi elinde bulduranlara hem de kendisinin de mensubu bulunduğu kiliseye savaş açarak insanları bilinçlendirmeye çalışmıştır. Çünkü Meslier, yaşamda karşılığı olan somut bir mutluluğun peşindedir. Bu nedenle de, özel mülkiyete ve aşırı zenginleşmeye karşı çıktığı görülmektedir. Ona göre huzurlu bir toplumun tesisi için her bireyin insan varlığına yakışır şekilde hayatını sürdürme, eğitim alma, tedavi görme gibi olanaklara sahip olması mutlaka sağlanmalıdır.

Meslier'in bireyden kaynaklanan hedonizmden farklı olarak toplumsal ve siyasal anlamda mutluluğu hedeflediğini söylemek mümkündür. Onun mutluluk anlayışı ahlâk ve erdemi temel almakla birlikte o, varlıkların huzuru ve mutluluğunun Tanrı'ya teslimiyetle olduğu fikrinin karşısındadır. Zira Meslier'in, açıklanamayan ve hakkında doğru düzgün bilgi bulunmayan Tanrı denilen varlığa inancın insan özgürlüğüne ve mutluluğuna mani olduğu fikrini taşıdığı anlaşılmaktadır.

Toplum hayatındaki eşitsizlikten ve haksızlıklardan başka, Meslier'in dinin kurumsal yapısına ve kiliseye de savaş açtığını yukarıda ifade etmiştik. Onun, insanların Tanrı'yla ilgili bilgisinin

kaynağının fitrat olmadığı; dinin kökeninin, insanın korkuları olduğu ve korku kaynaklı düşüncelerin nesilden nesile aktarılmasıyla da dinin kurumsallaştığı düşüncesi pozitivistin Meslier üzerindeki etkisini göstermektedir.

Jean Meslier'in materyalizmden de önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Evrenin ve varlığın Tanrı'dan geldiğine inanmayı akıl dışı ve cahilce bulan Meslier, her şeyin maddeden türediği görüşünü benimsemektedir. Ona göre, varlıkların, bütün duyularımızla algıladığımız ve hareketlerini gözlemlediğimiz maddeden geldiğine inanmak, bilmediğimiz, algılayamadığımız ruhanî bir varlıktan geldiğine inanmaktan daha doğal ve makuldür. Gerçekte ise, Tanrı, doğanın görünmez gücünü ifade etmek için türetilmiş soyut bir kavramdır. Başlangıcı ve sonu olmayan, her şeye gücü yeten ve insan aklıyla kavranamayacak bir varlıktan bahsetmek anlamsızdır. Çünkü aklın kavrayamayacağı şeyi söylemek, onun akıl dışı olduğunu kabul etmektir. Böyle bir şey ise, aslında yok demektir. Din adamlarının Tanrı diye insanlara sundukları ve onunla ilgili anlattıkları şeyler, sadece masaldır. Eğer din adamlarının dediği gibi Tanrı varsa ve akıl, Tanrı'yı kavrayacak ölçüde değilse, bu durumda, işlediklerinden dolayı, Tanrı'nın insanları cezalandırmaya da hakkı yoktur. Çünkü akıl gücüyle kavrayamadığı bir varlığı, Tanrı'yı, tanımayan insan son derece masumdur. Tabiatı gereği, bilemediği bir varlığa inanmayan bir tanrıtanımazı cezalandırmak ise, var olduğu iddia edilen Tanrı'nın adaletine gölge düşürecektir.

Varlığın ilk nedeni olarak Tanrı'yı ve onun yoktan var etme sıfatını reddeden Meslier'e göre, evren yüce bir zatın meydana getirdiği bir yapıt değildir. Bu dünya yoktan var edilmemiştir, hep var olmuştur. Var olmasının etkeni, yine dünyanın kendisidir. Madde, kendi enerjisiyle hareket etmekte ve hareketlerin çeşitliliği maddelerin de çeşitliliğine neden olmaktadır. Dolayısıyla harekete geçmek için maddenin itici bir güce ihtiyacı yoktur.

Kaynaklar

Arıboğan, Deniz Ülke, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.

Arslan, Ahmet, *Felsefe'ye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002.

Başçı, Vahdettin, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Erzurum, 2002.

Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

Blunt, A.W.F., *Batı Uygarlığının Temelleri*, çev., Müzehher Erim, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1979.

Bottero, Jean, *Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu*, (Çev. İsmail Yerguz), Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010.

Brown, Stuart, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*, Routledge, London, 2001.

Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa, 2002.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Aziz Yardımlı), c. VI, İdea Yayınları, İstanbul, 1989.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Dawson, Christopher, *Batının Oluşumu*, çev., Dinç Tayanç, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997.

Demir, Remzi, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Gilmour, Peter, *Philosophers of the Enlightenment*, Edinburgh University Press, tsz.

Goldman, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, (Çev. Emre Arslan), Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, (Çev. Jale Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

Hick, John, *Evil and The God of Love*, Macmillan, London, 1985.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği I-II*, (Çev. Oğuz Özügül), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.

İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Kaya, Yalçın, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*, Tıglat Matbaacılık, İstanbul, 2000.

Manuel, Frank E., *The Enlightenment*, Prentice-Hall, New Jersey, 1965.

Meslier, Jean, *Sağduyu-Tanrısızlığın İlmihali*, (Der. Abdullah Cevdet), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005.

Morehouse, Andrew R., *Voltaire and Jean Meslier*, Yale University Press, New Haven, 1936.

Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat, Ankara, 2001.

Smith, Preserved, *Rönesans ve Reform Çağı*, (Çev. Serpil Çağlayan), İstanbul, 2001.

Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, (Çev. Muhsin Akbaş), Arasta Yayıncılık, Bursa, 2001.

Tanilli, Server, *Dünyayı Değiştiren On Yıl*, Adam Yayınları, İstanbul, 1999.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.

Vaneigem, Raul, *Dinin İnsanlık Dışılığına Dair*, (Çev. Işık Ergüden), Versus Kitap, İstanbul 2009.

Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. Veysel Uysal), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü, I-II*, (Çev., Lütfi Ay), M.E.B Yayınları, İstanbul, 2001.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, (Çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

KADIN VE AİLE ÖZELİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLERİN ÇÖZÜMÜNDE ASR-I SAADET ÖRNEĞİ

Reşit HAYLAMAZ*

Özet

Bu makalede öncelikle Cahiliye döneminde kadının statüsü, aile, evlilik, kız çocuklarının durumu, nikah, boşanma ve kadına uygulanan şiddet gibi konular ele alınmıştır. Ardından bu konular hakkında yaşanan problemleri Allah Resûlü'nün nasıl ve hangi metodlarla kısa zamanda çözdüğüne değinilmiştir. Sonra da Resûlullah'ın kendi ailesi içinde yaşanan sıkıntıları nasıl ele aldığı ve probleme dönüşmeden yerinde ve zamanında nasıl çözüme kavuşturduğu işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cahiliyye, Kadın, Aile, Şiddet, Ezvâc-ı Tâhirât.

The Example of the Time of the Prophet Muhammad in Dealing with the Problems of Women and Family

Abstract

This paper starts with introducing the state of women during the Jahiliyya period before the advent of Islam, how institutions like family and marriage were perceived in those times, and other themes like the condition of matrimonial union, divorce, and violence against women are being covered. It aims to present how the Prophet Muhammad, peace be upon him, approached problems that were arising in the context of these issues and what sort of methods he adopted while offering his solutions.

* Dr., haylamaz@hotmail.com

A separate section is dedicated to the Prophet's own family and how he dealt with some of his domestic troubling occasions in time before they turned into a problem.

Key Words: Jahilliya (Age of Ignorance), Women, Family, Violence, the Wives of the Prophet.

Giriş

Saâdet Asrı öncesi Câhiliyye dönemi, kadın ve aile açısından problemlerle dolu bir zaman dilimidir. Üstelik problemler, sadece kadın ve aileyle sınırlı değildir; hayatın neredeyse her karesi, insanı bir problemle yüz yüze getirir mahiyettedir.¹ İşte İslâm, bidayet itibariyle böylesine problemlerle dolu bir dönemde, problemlerle âlûde bir toplumu muhatap almış ve 23 yıl gibi kısa denilebilecek bir sürede ele aldığı her konuyu kökten çözmek suretiyle söz konusu toplumu, birer fazilet âbidesi konumuna yükseltmiştir.²

Bu çalışmada biz, Câhiliyye toplumunda kadın ve aile anlayışının fotoğrafını çektikten sonra İslâm'ın, mevcut problemleri nasıl ve hangi yöntemlerle çözdüğünü anlatacak ve buradan aldığımız metodolojilerle günümüzdeki kadın ve aile problemlerini çözüme adına belli başlı teklifler getirmeye çalışacağız.

¹ Geniş bilgi için bk. Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm*, Câmîatiü Bağdâd, İkinci Baskı, Bağdâd 1993, 4/616 vd; Çağır, Necdet, "İslâm Öncesi Mekke Toplumunda Kadın", Sempozyum, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanlığı, 1-3 Temmuz 2011 İstanbul, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumunu*, İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2011, s. 199 vd; Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1990; Alan, Hüseyin, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012; Öztürk, Mustafa, *İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku*, İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2011, s. 229 vd.

² Bk. Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1991; *Asr-ı Saâdet'te Kadın ve Aile Hayatı*, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, Beyan Yayınları, İstanbul 2006, s. 87 vd.

1. Câhiliyye’de Kadın ve Aile

Câhiliyyede bütün kuralları erkeğin bilek gücü ortaya koymakta ve sonuçlar da, erkeğin baktığı yere göre şekillenmektedir. Kadının statüsünü bu belirlediği gibi evlenme ve boşanmayla ilgili detayları da yine bu güç tespit etmektedir.

a) Kadının Statüsü

Herşeyden önce o günlerde kadın, herhangi bir eşya veya mal gibi alınıp satılırdı. Miras hakkı olmadığı gibi kendisi miras olarak kalır ve himayesindeki insanın keyfine göre üzerinde tasarrufta bulunulurdu. Zira kadın, dışlanıp arka plana atılan, muhataplarından hakaret gören, temel hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakılan bir varlıktı.³ Kadın, “insan” olması yönüyle değil de sırf erkeğe menfaat sağlayabildiği, erkeğin ihtiyaçlarını giderdiği ölçüde bir değer ifade eder ve itibar sahibi olabilirdi.⁴

Genel manada insan haklarının da ayaklar altına alındığı Câhiliyye günlerinde kadınlar, “hür” ve “câriye” şeklinde iki farklı statüye sahipti ve bu iki kadın arasında bazı temel farklılıklar mevcuttu. Ancak aradaki fark ne olursa olsun statü itibarıyla kadın, “yok sayılan” bir varlıktı. Bilhassa câriye konumundaki kadınların hali, perişandı ve o günkü Arap telakkisine göre şahsın câriyesi ile dışı devesi arasında hiçbir fark yoktu; onu da devesi gibi alıp satar, her yönüyle istifade ettiği gibi bu satıştan elde ettiği bedeli de cebine koyardı. Hatta bazıları itibarıyla câriyelerini başkalarına pazarlar, ticari gelir kapılarının sermayesi olarak kullanırlardı.⁵ Meşhur münafik Abdullah b. Übeyy b. Selûl’ün, “Müseyyke” ve “Ümeyme” adında iki câriyesinin olduğu ve onlara fuhuş yaptırmak suretiyle paralarını aldığı bilinmektedir.⁶ Hür kadının zina etmesinin

³ Cevâd Alî, *Mufasssal*, 4/608; Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev.: Enver Günay, Kayseri 1990, s. 71, 72.

⁴ Çağıl, *İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın*, s. 201.

⁵ Geniş bilgi için bk. Çağıl, *İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın*, s. 214 vd.

⁶ Müslim, Ebu’l-Husayn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2011, *Tefsîr* 26, 27. Ayrıca bk. Buhârî,

yadırgandığı -ki onlar bu işi metres formatında yaparlardı⁷- Câhiliyye döneminde, bazen onların da bu işe malzeme oldukları anlaşılmaktadır.

Câhiliyye toplumunda, kabileler arasında farklı bir kast sistemi vardı; bazı kabileler, kendilerini diğerlerinden üstün tutar ve onların kadınlarıyla mehir vermeksizin evlenir, savaştıklarında ise öldürülen kölelerine bedel karşı tarafın hürlerini, kendi kadınlarına bedel de onların erkeklerini kısas ederler, kendi erkeklerine karşılık ise onlardan iki erkeği öldürürlerdi.⁸

O günün şartlarında kadına, çocuk doğurması gereken bir araç olarak bakılırdı ve doğurmadığı sürece kadın, aile fertlerinden birisi olarak kabul görmezdi; bu sırada ölürse, kocasına başsağlığı dilenmez, diyet ödemek durumunda kalırsa, bu bedeli kendi baba veya kardeşleri ödemek zorunda kalırdı.⁹ Kısır kadın uğursuz sayılır, sevilmeyen ve başlı başına bir boşanma sebebi sayılırdı. O günkü toplumda doğuran çirkin kadın, kısır güzel kadından daha değerli ve hayırlı kabul edilirdi.¹⁰ Zira doğurmayan kadınla birlikte erkeğin neslinin kesileceğine inanılırdı.¹¹ Doğurmadığı halde kocasıyla evli kalabilen kadın sayısı sınırlıydı; zira kocası istese bile toplumun baskısı netice verir ve bu evlilik boşanmayla sonuçlanırdı ve çoğu defa bu durumdaki bir kadın, baba ocağında kalmaya ve orada

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2012, *Nikâh* 36; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru's-Selâm, Riyad 2009, *Nikâh* 33.

⁷ Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, AÜİF Yayınları, Ankara 1958, s. 194. Kur'ân, Nisâ 4/25 ve Mâide 5/5 âyetleriyle bu uygulamayı da temelden reddetmiştir.

⁸ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1968, 3/358, 359; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût 1969, 1/209; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *en-Nuketü ve'l-uyûn*, Beyrût 1992, 1/228

⁹ Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfûz Söylemez - M. Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara ts. s. 106

¹⁰ Bk. Cevâd Alî, *Mufassal*, 4/634

¹¹ Cevâd Alî, *Mufassal*, 4/645

ölmeye mahkûm edilirdi.¹² Buna mukabil kısır bir erkeğe aynı muamele yapılmaz ve durumu ne olursa olsun genel kabul gören “erkek” statüsünden birşey kaybetmezdi.¹³

Kadına, hüküm vermede, akıl ve zapt konusunda erkekten aşağı bir konum biçilirdi. Herhangi bir konuda kadınların görüşüne başvurmak, ahmaklık sayılırdı. Herhangi bir konuda kadın görüş ileri sürme ya da görüşüne başvurulma gibi bir yetki ve salâhiyete asla sahip olamazdı.¹⁴

Özel günlerinde kadınla aynı ortamlar paylaşılmaz, birlikte yenilip içilmez; çadır, ev, oba ve oymaktan çıkarılırdı.¹⁵

b) Evliliklerdeki Hedef

Evliliklerin en önemli hedefi, kabileyeye erkek evlat kazandırmaktı. Bunun için evlilik törenlerinde gelin adayına yapılan nasihatler arasında, olabildiğince erkek çocuk dünyaya getirerek kabilenin sayı ve şerefini artırması hatırlatılır, böylelikle düşmanlar karşısında üstünlük temennileri dile getirilirdi.¹⁶

Erkek bir çocuk dünyaya geldiği zaman, aile büyük sevinç duyar, kurban olarak bir koç keser, kanını da çocuğun alınına sürer¹⁷ ve ziyafet verirdi. Erkek çocuğun çokluğu toplumda bir övünç

¹² Bk. Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414, 3/56; Cevâd Alî, *Mufasssal* 4/ 635

¹³ Cevâd Alî, *Mufasssa*, I 4/635.

¹⁴ Bk. Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* 2/454.

¹⁵ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 118.

¹⁶ Âlûsî, Mahmûd Şükri el-Bağdadî, *Bülûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahoâli'l-Arab*, el-Mektebetü'l-Misriyye, Beyrût 2009, 2/5; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122.

¹⁷ Çocuk doğduktan yedi gün sonra kesilen bu kurbanı “akîka” denilirdi. İslâm geldiği zaman bu kurbanı ortadan kaldırmamış, onu sadece erkek çocuklara has bir uygulama olmaktan çıkarmış ve kız çocuklar için de tavsiye etmiştir. Ebû Dâvud, *Edâhi* 25; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra, *Sünenü't-Tirmizî*, tahk.: eş-Şeyh Halîl Me'mûn Şiyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002, *Edâhi* 17; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurâsânî, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrût 2013, *Akîka* 3.

kaynağı sayılırdı. En az üç erkek çocuk dünyaya getiren kadınlara “ümmü’l-benîn” denilirdi. Kız çocuğu doğduğu zaman ise utanır, sıkılır, kızarır ve bu durum, aile için bir uğursuzluk ve felâket habercisi olarak algılanılırdı.¹⁸

c) Kız Çocuklarının Dramı

Câhiliyye insanı için kız çocuğu, yarın adına nasıl bir sıkıntı getireceği belli olmayan potansiyel bir tehlike demektir. Genel görüntü ortadaydı; böyle bir toplumda kız çocuğunun gelecekte iffetine ilişilmeden hayatını devam ettirmesi oldukça zordu. Bu zorlukla başedemeyeceğini düşünen bazı aileler,¹⁹ kız çocuklarını diri diri mezarlara gömecek kadar ileri gitmişlerdi²⁰ ve bunun o günkü toplumdaki oranı, % 10 nispetindeydi.²¹

Kız çocuklarını öldürmenin en temel sebepleri, maişet darlığı ve fakirlik korkusu, putlara kurban adama ve gerek savaşlar sonrasında esir alınan kadınların başına gelen sıkıntılar gerekse toplumun genelinde yaygın olan kadın problemlerinden dolayı bilhassa kız çocuklarının yaşaması muhtemel sıkıntılardı. Onlar arasında, yarın başlarına gelecek bu türlü muhtemel olumsuzluklardan onları koruyabilmek için ve onlara şefkatten dolayı kız çocuklarını öldürdüğünü düşünenler bile vardı.²² Hatta bazılarının, doğan kızını çirkin bulduğu veya hoşuna gitmeyen bir görüntüye şahit olduğu için öldürdüğü de olurdu.²³

¹⁸ Bk. Nahl 16/58, 59; Cevâd Alî, *Mufassal* 4/653.

¹⁹ Bu uygulama, bütün Arap kabilelerinde cârî değildi; mesela Rebîa, Mudar, Kinde, Huzâa ve Temîm kabilelerinden bazıları kız çocuklarını öldürürken Kinâne ve Kureyş bunu yapmazdı. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/51; Sa’lebî, *en-Nuketü ve’l-uyûn*, 2/582.

²⁰ Cevâd Alî, *Mufassal*, 4/650–52. O günlerde çocukların öldürülme sebepleri hakkında geniş bilgi için bk. Çağıl, *İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın*, s. 205 vd.

²¹ Âlûsî, *Bülûgu’l-Ereb*, 3/36. Konunun Kur’an’da işleniş açısından bk. En’âm 6/151; Nahl, 16/58; İsrâ 17/31; Tekvir, 81/8–9.

²² Âlûsî, *Bülûgu’l-ereb*, 2/9.

²³ Bk. Âlûsî, *Bülûgu’l-ereb*, 3/37, 38.

Zamanla yaygınlaşan bu anlayış, hamile kadınlar üzerinde öylesine bir baskı oluşturmuştu ki kız çocuk doğuracağı korkusu kadını sıkıntıya sokar ve riske girmektense yüksek bir yerden karnı üzerine atlamak suretiyle çocuğunu düşürmeyi tercih ederdi.²⁴ Zira aksi halde yuvalarının yıkılması söz konusuydu.²⁵ İbn Abbâs'ın anlattığına göre o gün bazı kadınlar, söz konusu baskının tesiriyle cinnet ölçüsünde tercihlerde bulunabiliyorlardı. Mesela doğumları yaklaştığında bir çukur kazar ve çocuklarını burada dünyaya getirmeyi tercih edenler olurdu; şayet kız doğurmuşlarsa onu bu çukura atar, erkek dünyaya getirmişlerse onu alıp evlerine getirirlerdi.²⁶

Hanımına, kız çocuk doğurmamayı baştan şart koşanlar bile vardı. Bir kızını dünyaya gelen ve buna bozulan adam, “ikinci bir kız daha dünyaya getirdiği takdirde onu öldürmesi” şartını koşar, hatta bu işi deruhte etme vazifesini de, anneye bırakırdı!²⁷

İnsanlık onurunu yerle bir eden bu uygulamalardan rahatsız olanlar ve kızını öldürmek için niyetlenenleri vazgeçirmek için gayret gösterenler de yok değildi; mesela meşhur şair Ferezdak'ın dedesi Sa'saa b. Nâciye'nin, kız çocuğu doğduktan sonra, “Sesini bile duymak istemiyorum!” diye feryat eden Temîm kabilesinin büyüğünü, üç deve vererek bu işten vazgeçirdiği anlatılmaktadır. Aynı şahsın benzeri bedeller ödeyerek ölümden kurtardığı kız çocuğu sayısının 96²⁸ olduğu rivayet edilmektedir.²⁹ Gelecek Son Nebî'nin müjdelerini seslendiren muvahhidlerden Zeyd b. Amr da, bu işe

²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/354.

²⁵ Bk. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Mısır 1975 1/186; Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 3/43.

²⁶ Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 1/37.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/51; Derveze Muhammed İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Müt.: Mehmet Yolcu, Ekin Yayınları, İstanbul 1989, s. 135.

²⁸ Bu sayının 400'e kadar çıktığı da ifade edilmektedir. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 3/39, 40.

²⁹ İsfehânî, Ebu'l-Ferec Alî b. Huseyn b. Muhammed, *el-Egânî*, Beyrût 1970, 9/3, 4; Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Beyrût 1981, 2/287; Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 3/37, 38.

şiddetle karşı çıkanlardandır; kızını öldürmeyi kafasına koyan adamın yanına gelir ve ona, “Onu öldürme! Bana teslim et; nafakasını ben karşılayayım!” derdi.³⁰

d) Nikah Uygulamaları

Câhiliyye toplumunda, belli kabileler³¹ dışında günümüz telakkilerine göre yapılan nikâhın oranı oldukça düşüktü. Bunun yanında sıradan hale gelmiş ve bir kadın ile bir erkeğin dışında başka kadın veya erkeklerin de devreye girdiği farklı nikâh türleri vardı ki bunlara “istibdâ”³², “müşterek”³³ ve “biğâ”³⁴ gibi isimler verilirdi. Bu durumda doğacak çocukların babasını tayin, çocuğu doğuran kadın veya o toplumda yer alan ve kendilerine “kâif”³⁵ denilen şahıslara aitti.³⁶ Bunun yanında iki erkeğin birbirlerinin hanımlarını

³⁰ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 3/38.

³¹ Evlilik konusunda Kureys'in Benî Hâşim'e kadar uzanan kolu, diğerlerinden farklıydı. Efendimiz'in soyu, hep temiz ve nikah üzere evliliklerle devam etmiştir. Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-Ereb*, 2/5; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Usmân, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409, 1/432; İbn Sa'd, Muhammed b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 1/50.

³² Cömertlik, mertlik, yiğitlik gibi yönleriyle kabilenin başındaki adama benzemesi için adamın, kendi hanımını ona göndermesi ve birlikte olmasını talep şeklinde gerçekleşiyordu. Kadının o adamdan hamile kalacağı âna kadar bu uygulama devam eder ve bu süre içinde adam, hanımına yaklaşırdı.

³³ On kadar erkek, aynı kadının yanına girer çıkardı. Bu süre içinde kadın hamile kalıp da çocuğunu dünyaya getirirse o erkeklerden bir tanesine “baba” olduğunu söyler ve o şahsın da buna itiraz etme hakkı olmazdı.

³⁴ Kapılarına bayraklar asarak açıktan fuhuş yapan kadınların yaptığına deniliyordu. Bu kadınlardan birisi çocuk doğurduğunda, “Kâfe” denilen insanlara müracaat edilir, çocuğun babası olarak kimi gösteriyorsa o adam o çocuğun babası olurdu. Bu kadınlar kız çocuk dünyaya getirdiklerinde ise sonuç, genelde o çocukları öldürmek şeklinde tecelli ediyordu. Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 2/6.

³⁵ Konumuzu ilgilendiren yönüyle o günün kültüründe “kâif”, doğan çocuğun fizikî durumuna bakarak ona baba tayin eden ve çocuğu göğsüne bastırdıktan sonra babasının kim olduğunu söyleyen kimsedir.

³⁶ Müslim, *Nikâh* 7; Ebû Dâvûd, *Talak* 33; Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrût ts. 1/225; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/46-49; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/180; Sa'lebî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn* 2/581.

değiştirmelerine dayalı “bedel”, hür kadınların gizli dost tutarak ilişkide bulunmaları şeklinde cereyan eden “hıdn”³⁷, mehir vermemek için kadınları karşılıklı değiştirmeye istinad eden “şiğâr”, belli bir süre birlikte kalabilmek için ücret karşılığında anlaşarak gerçekleşen “mut’a” ve babası ölen adamın üvey annesiyle evlenmesi şeklinde karşımıza çıkan “makt” adında farklı nihâh türleri vardı.

Babası vefat eden çocuğun her türlü hukuku da, doğrudan amcasına geçer ve annesine herhangi bir hak tahakkuk etmezdi.³⁸ O günleri anlatırken İbn Abbâs, “Bir adamın babası veya babası konumundaki hukuki muhatabı vefat ettiğinde o, ölen şahsın hanımıyla evlenme hakkında öncelik sahibi olurdu; dilerse onunla evlenir, dilerse onun mehirini almak için başkasıyla evlendirir ve yine dilerse vefat edeceği âna kadar yanında tutmak suretiyle mirasına sahip olurdu.”³⁹ demek suretiyle aslında genel tabloyu bütün netliğiyle ortaya koymaktadır. Zira kocası ölen bir kadın şayet kendi ailesine ulaşmadan önce üzerine bir örtü atılmışsa bir nevi esir olur ve örtüyü atan kimsenin insafına kalırdı. Ölen şahsın başka hanımlarından olan çocukları küçükse, onlar büyüyünceye kadar kadın bu şekilde bekletilir ve büyüdüğünde onunla evlenip evlenmeme kararı o çocuğa bırakılırdı.⁴⁰

Evlenen kızların bâkire olması Câhiliyye kültürünün de önemsedığı bir husustu. Hatta bu konuda o kadar ileri gitmişlerdi ki

³⁷ Câhiliyye günlerinde hür bir kadın, açıktan zina yapmadığı sürece ayıplanmaz, zina yaptığı ortaya çıkan hür kadınlar kınanırdı ki genelde bu, “dost edinme” şeklinde gizliden gizliye cereyan ediyordu. Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 2/7.

³⁸ Cevâd Alî, *Mufassal*, 4/645.

³⁹ Ebû Dâvûd, *Nikâh* 23; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, Dârû's-Selâm, Kâhire 1989, 2/1026.

⁴⁰ Bu şekilde üvey anneleriyle evlenenlere “dayzen” ve bu evlilikten doğan çocuğa da “maktî” ve “makit” denilirdi. Geniş bilgi için bk. Buhârî, *Tefsîr* 4; İkrâh 5; Ebû Dâvûd, *Nikâh* 23; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/305-307; Sa'lebî, *en-Nuketu ve'l-uyûn* 2/254; Cevâd Alî, *Mufassal* 4/629; Günaltay, *İslâm Öncesi Araçlar ve Dinleri*, s. 119; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, s. 207–208. Kadınların haysiyetini rencide edici bu uygulamalar, Nisâ, 4/19, 22 âyetleriyle ortadan kaldırılmıştır. Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 2/45; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, Dârû'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut ts. s. 326, 327.

evlendiği kızın bâkire çıkmaması büyük bir musîbet olarak görülür ve çare olarak aile meclisi tarafından bu kızın hayatına son verilir. ⁴¹

Kızların evlendirilme kararı ebeveyne aitti ve istisna konumundaki bazı aristokrat ailelerinin kızları dışında kimsenin bu karara itiraz etme hakkı söz konusu değildi. ⁴² Burada öncelik, amcaoğluna aitti; evlenilecek çağa gelen kız çocuğu için öncelikle amcaoğluna sorulur, evlenmek istemediğini beyan ettiğinde başka birisiyle evlilik gündeme gelebilirdi. ⁴³

e) İstisna Kadınlar

Sayıları az da olsa o günün toplumunda, genel uygulamadan istisna tutulan ve toplumda öne çıkıp kendini ifade edebilen kadınlar da yok değildi. Genelde bunlar, toplumun önünde yer alan eşrafın kızlarıydı; babalarının konumlarını iyi değerlendirmiş ve farklı bir statü kazanmışlardır. Aynı zamanda bazılarının şiir ve hitabet veya kendisini güçlü kılacak servet gibi hususiyetleri de vardır. Mesela Selmâ Bint-i Amr, Hadîce Bint-i Huveylid, Hind Bint-i Utbe, Alkame el-Hârisiye, Ümmü Ümâre Nesîbe Bint-i Ka'b, Ummu Hakîm Bint-i Hâris ve Hansâ gibi kadınlar, bu yüksek mevkie sahip olarak toplumun kabul ettiği istisnalardır. ⁴⁴ İstisna konumundaki bu kadınlar, kendilerini ezdirmemiş, kendilerine yöneltilen şiddete karşı da mukavemet gösterebilmişlerdir. Hatta bu kadınlardan bazılarının, eş seçiminde bile aktif oldukları gözlemlenmektedir. ⁴⁵

⁴¹ Cevâd Alî, *Mufassal* 4/635.

⁴² Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Kahire 1963, 1/74-75; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk*, Beyrut 1967, 2/467.

⁴³ Cevâd Alî, *Mufassal* 4/638-39.

⁴⁴ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât* 1/131; Zeydân, Corcî, *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye*, Dâru Mektebeti'l-Hayâ, Beyrut 1992, 1/34; Günaltay, *İslâm Öncesi Araçlar ve Dinleri*, s. 119.

⁴⁵ Geniş bilgi için bakınız. Cevâd Alî, *Mufassal* 4/616.

f) Çok Eşlilik

Çok kadınla evlilik olabildiğince yaygındı; serveti ve kudreti nispetinde bir erkek, sayısız kadınla evlenebiliyordu. Evlendiği kadın sayısı, bir adamın güç ve kuvvetinin ayrı bir göstergesi olarak kabul edilirdi; erkekliğinin güçlü olduğunu ifade ettiği için bununla iftihar eder,⁴⁶ daha çok kabileyle akraba olmanın avantajlarından istifadeyi hedeflerdi.⁴⁷ Mesela Gaylân es-Sekâfî'nin on,⁴⁸ Kays b. Hâris Esedî'nin de sekiz eşi vardı.⁴⁹ Nevfel b. Muâviye, Urve b. Mes'ûd ve Kays b. Hâris de çok evli olanlardandı ve onları bu konuda sınırlandıran da yine İslâm oldu.⁵⁰

Bunun yanında, açıktan fuhşiyat yapanların dışında çok erkekle evli kadınlar da yok değildi. Hatta bazı kaynaklar, Câhiliyye günlerinde Mâriye Bint-i Cuayd adında bir kadının, on tane erkekle evli olduğunu kaydetmektedir.⁵¹

g) Boşanma

Câhiliyye toplumunda boşanma, -istisnalar dışında- tamamen erkeğe ait bir haktı; bir erkek hanımını dilediği zaman ve dilediği şekilde boşayabilirdi. Kadının buna itiraz etme hakkı olamazdı. Boşanma şekilleri olarak, hanımını annesinin sırtına benzeterek boşanma şekli olan "zihâr"⁵² ve hanımına uzun süreli yaklaşmama şeklinde kendini gösteren "îlâ" yaygın olarak yaşanmaktaydı. Genelde îlâ, kocanın, hanımıyla bir veya iki yıl, yahut daha fazla, hatta ebedî olarak cinsel ilişkide bulunmayacağına dair yemin etmesi şeklinde gerçekleşiyordu. Süre dolarken koca, yeniden süreyi

⁴⁶ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 2/8.

⁴⁷ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 2/7.

⁴⁸ Tirmizî, *Nikâh* 33; Cevâd Alî, *Mufassal*, 4/634, 635.

⁴⁹ Cevâd Alî, *Mufassal*, 4/634, 635; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 124.

⁵⁰ Bk. Tirmizî, *Nikâh* 33.

⁵¹ Cevâd Alî, *Mufassal*, 4/637.

⁵² Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1420, 29/ 250.

uzatabiliyordu. Böylece kendisi, kocalık görevini yapmadığı gibi, kadının başkasıyla evlenmesinin önüne de geçmiş oluyordu.⁵³

İslâm geldikten sonra hem zihâr⁵⁴ hem de îlâ⁵⁵ olarak gerçekleşen bu iki uygulamayı yasaklamış ve bunu yapan insanlar için belli başlı müeyyideler getirmiştir.

Evlenme ve boşanmada herhangi bir sınırlama olmadığı için Câhiliyye kadını sürekli mağduriyet yaşıyordu. Meselâ, koca, karısını boşadıktan sonra iddet süresi dolmasına az kala tekrar ona dönüyor, ardından tekrar boşayabiliyor ve bu hal, çözümsüz bir bilmece gibi uzayıp gidebiliyordu.⁵⁶ Erkeğin kadın üzerindeki baskısı boşandıktan sonra da devam eder, canı istediğinde ona şiddet uygular ve başkasıyla evlenmesine engel çıkarırdı.⁵⁷

h) Şiddet

Kadına uygulanan şiddet, sıradan bir hâdiseydi. Bazen keyfî bazen de en küçük bir hatası sebebiyle şiddete muhatap olur ve hakkını arayabilecek bir merci de bulamazdı.

Özetle ifade etmek gerekirse, belli başlı istisnalar dışında Câhiliyye döneminde kadın, toplumda silik bir konumdaydı ve erkeklerle aralarında, kabil-i kıyas olmayacak bir statü farklılığı söz konusuydu.

2. Risalet Sonrasında Konunun Ele Alınış Zamanı ve Keyfiyeti

İslâm, problemlerle dolu bir toplumun içinde neş'et etti ve Resûlullah'ın (s) 23 yıllık tebliğ hayatı, bu problemlerin tamamını o

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/ 85.

⁵⁴ Zihar, kocanın eşine "Sen artık bana annem gibisin" deyip ona yaklaşmayı kendisine haram kılmasıdır. Bu durumda boşanma da gerçekleşmez, kadın evli iken kocasız duruma düşerdi. Bk. Mücâdele, 58/2-4.

⁵⁵ İslâm'ın îlâ konusundaki hükmü için bk. Bakara, 2/226-227.

⁵⁶ Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981, s. 57.

⁵⁷ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 118.

toplumdan söküp atmakla geçti. Binlerce sahâbenin, böylesine problemlili bir zeminden hassaslardan daha hassas bir konuma geçişlerinin arkasında, başta Kur'ân ve Efendimiz (s) olmak üzere genel manada İslâm'ın her türlü problemi çözebilecek potansiyeldeki müşfik söylemleri vardır. Ancak bu söylemlerin sadece teoride kalmadığı, başta Allah Resûlü (s) olmak üzere ilklerden itibaren Ashâb'ın hayatında hemen karşılık bulduğu da bir gerçektir. Sonuç, insanlık tarihinde eşine rastlanamayacak kadar farklıydı; zira problem adına ne varsa temizlendiği gibi sürekli problem üreten taraflar bile problem çözümlerinin birer aktörü haline getirildi.

Daha ilk yıllar diyebileceğimiz Habeşistan hicretleri sırasında Hz. Ca'fer b. Ebî Tâlib'in Necâşî huzurundaki konuşmaları, hem Câhiliyye toplumunun düştüğü seviyeyi göstermekte hem de kısa zamanda problemlerin nasıl çözülebileceğini gözler önüne sermektedir:

- Ey Melik! Daha önce biz, câhil ve Şeytan'ın elinde oyuncak haline gelmiş bir topluluk idik; putlara tapar ve ölü eti yerdik! Fuhsiyatın her türlüünü yapar, akrabalık bağlarını gözetmez ve komşuluk haklarını da hiçe sayardık. Doğrusu, aramızda kim güçlü ise o, zayıf ve güçsüz olanımızı ezer ve iflah etmezdi. Derken Allah, aramızdan nesebini, doğruluk ve güvenirliliğini bildiğimiz, emanete riayetteki hassasiyetini müşahede ettiğimiz ve iffeti dillere destan bir peygamber gönderdi; bizi Allah'ı tek ve yektâ kabul edip bilmeye, O'ndan başkasına ibadet etmemeye ve atalarımızdan kalma bir alışkanlığı devam ettirerek taş ve toprak cinsinden kendi elimizle yapıp sonra da karşısına geçerek tapındığımız putlara ibadetten vazgeçmeye çağırdı. Aynı zamanda O bizi, sözün en doğru olanını söylemeye, emanete riayet ederek verilen sözü yerine getirmeye, akrabalar arasındaki bağları güçlü tutup birbirimizi ziyaret etmeye ve komşularımızla iyi geçinip yakınlık kurmaya davet edip bunları emretti. Buna mukabil de, her türlü haramdan kaçınmamızı tavsiye edip, kan akıtmamızı, her türlü fuhsiyata bulaşmayı, dedikodu yapıp yalan söylemeyi, yetim malı yemeyi, namus ve iffetiyle yaşayan

kadınlara iftira etmeyi de bize yasakladı. Ayrıca, tek ve yektâ olan Allah'a ibadet etmemizi, O'na hiçbir şeyi şerik koşmamamızı, namaz kılıp oruç tutmamızı ve zekat vermemizi emretti. Bizler de, O'nun dediklerini kabul ederek O'na iman edip tasdikte bulduk. O'nun Allah'tan bize getirdiklerinin peşinde olup bir olan Allah'a ibadet etmeye ve O'na hiçbir şeyi denk tutmamaya başladık. Artık, O'nun haram kıldığını haram görüyor, helal olarak ilan ettiğini de helal biliyorduk...⁵⁸

Dikkat edilirse Hz. Ca'fer'in bu sözleri söylediği tarih, neredeyse risaletin ilk yılları denilebilecek 5. yıldır. Bunun anlamı açıktır; henüz her problemin çözümü temelden ele alınmamış olsa bile tedriciliğin hükümfermâ olduğu İslâm'ın engin zemininde ortaya konulan genel prensipler belli ölçüde problemlerin çözümünü hızlandırmış, gelişmelerin yarın nereye varacağını erken sezenler onlardan uzaklaşmaya başlamıştır.

a) Tadrîcîlik

İslâm'ın insan fıtratını nazara alarak problemleri hangi yöntemlerle çözdüğünü göstermesi bakımından Hz. Âişe'nin şu ifadeleri çok önemlidir: "Kur'ân'dan ilk nâzil olan, içinde Cennet ve Cehennem'den bahsedilen Mufassal bir sûredir.⁵⁹ Ne zaman ki insanlar, İslâm'ı kabullenip yaşamada daha yatkın hâle geldiler; işte o zaman helâl ve harâm hükümleri de gelmeye başladı. Şayet ilk inen hükümlerde, 'İçki içmeyin!' denilmiş olsaydı insanlar, 'Biz, içkiyi asla bırakamayız!' derlerdi. Aynı şekilde ilk gelen âyetlerde şayet, 'Zina etmeyin!' hükmü yer almış olsaydı o zaman da bazı kimseler, 'Zinadan biz vazgeçemeyiz!' der ve buna da itiraz ederlerdi."⁶⁰

Hz. Âişe'nin bahsini ettiği İslâm'ı kabullenip yaşamada daha yatkın hâle gelme süreci, Allah'a imandan başlayarak ölüm

⁵⁸ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411, 1/336.

⁵⁹ Kastedilen Müddessir Sûresi'dir.

⁶⁰ Bk. Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 6; *Tefsîru sûre* 54/6; Nesâî, *Fedâilu'l-Kur'an* 1/65.

sonrasında bu hayatın hesabını verme inancına kadar geniş bir yelpazeyi ifade etmektedir. Bu açıdan İslâm'ın teşri' tarihine bakıldığında, namaz dışında -ki o da Mekke'nin son yıllarında gündeme gelmiştir- neredeyse 13 yıllık Mekke hayatında ahkâma ait hiç bir hükmün gündeme gelmediği, buna mukabil bu süre içinde sürekli temel değerlerin öne çıkarıldığı görülmektedir. Tefsir usûlü kitaplarında detaylarıyla anlatılan Mekkî ve Medenî sûrelerin gerek muhteva gerekse üslup özelliklerine baktığımızda konu çok daha net anlaşılmaktadır; daha belîğ bir üslup ve sürekli temel değerler vurgusu!⁶¹ Bunun anlamı açıktır: İnsan unsurunun çözüldüğü yerde problemlerin büyük bir kısmı kendiliğinden çözülmüş demektir. Bu açıdan Asr-ı Saâdet'e baktığımızda, temel değerlerle zenginleştirilen ve söylenilen her şeyi hemen hayata geçirmeye hazır bir keyfiyet kazanan Sahâbe'nin hayatından, Câhiliyyeden kalan problemler de teker teker kaybolmaya başlamış, konuyla ilgili son sözün söylendiği andan itibaren ise, o problem den eser kalmamıştır.

Her yönüyle imân, hak ve adalet, hesap ve kitap, ölüm sonrası hayatta karşılaşılabilecek terazinin hassasiyeti, yapılan hiçbir zulmün neticesiz kalmayacağı, nefes alıp veren her canlıya yapılan iyilik veya kötülüğün bile karşılıksız kalmayacağı gibi değerlerin sürekli gündemde tutuluşu, insanları duyarlı hale getirmiş ve yine daha ilk günlerden itibaren toplumdan şiddet düşüncesi yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamıştır. O güne kadar kız çocuklarına revâ görülen muamelenin yanlışlığı beyan edildiği andan itibaren süreç daha da hızlanmış, dün yapılan yanlışlıkların yerini pişmanlık duyguları almıştır.⁶² Başta Efendimiz (s) olmak üzere önde gelen ve ilk günden itibaren Hz. Peygamber'in yanında yer alan sahabîlerin aile hayatındaki hassasiyet, hemen herkeste hayranlık uyandırmış, her hareket ve beyanı taklit ve tatbik edilen Habîbullah'ın aile içindeki duruşu da, yaşanması gereken bir model oluşturmuştur.

⁶¹ Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Kâhire ts. 1/185-232.

⁶² Konuyla ilgili örnekler için bk. Kesmez, Ümit, *Fethin Mü'minleri*, Işık Yayınları, İstanbul 2011.

b) Kısmî Değil; Kesin Çözüm

Meseleye usûl açısından bakıldığında da farklı bir yöntemle karşı karşıya kalmaktayız. Zira Asr-ı Saâdet'te, mevcut problemi yok sayarak veya onu gündelik geçici çözümlerle kısmen çözmek gibi bir yol takip edilmemiş, mevcut problemlerle boğuşurken yarınki çözümleri de çözümsüz hâle getirme gibi bir yola tevessül edilmemiş, aksine bütünü hedeflenerek problemin çözümü temelden ele alınmıştır. Mesela Câhiliyye yıllarında da var olduğunu gördüğümüz, "Kardeşin zâlim de olsa mazlûm da olsa yardım et!"⁶³ sözünün içeriği Hz. Peygamber (s) tarafından geliştirilmiş ve "Haklı da olsa haksız da olsa kendi adamına yardım et!" anlamından kurtarılarak, "Zâlim de olsa mazlûm da olsa kardeşine yardım et!" ufkuna çekilmiştir. Allah Resûlü'nün, zâlime de "kardeş" demesi, ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Şüphesiz bu üslûp, zulmedenin zulmünü de ortadan kaldıracak bir hedef tayin etmektedir ki Hadîs'in sonunda yer alan ifadeler bunun en açık delilleridir. Zira o gün O'ndan bu cümleleri duyan sahabe, "Yâ Resûlallah! Tamam, mazlûmu anladık; peki zâlime nasıl yardım edelim?" diye sorduklarında "Elinden tutmak suretiyle yaptığı zulme engel olmakla!"⁶⁴ cevabını vermiştir. Bunun anlamı açıktır; hedef, potansiyel problem olan bütün unsurların problem olmaktan çıkarılmasıdır ve Efendimiz'in 23 yıllık risâlet hayatına baktığımızda uyguladığı genel politika da aynı istikamettedir.

c) İnsan Unsuru

Problemin çözümünde öncelik, insandır. Zira problem, insanın olduğu yerde vardır. Şayet insan problemi çözülebilirse her türlü problem çözüme yoluna girmiş demektir. Bunun için insanın muhatap alınması ve duyarlılık adına mesafe alması hedeflenmelidir.

⁶³ Bk. Buhârî, *Mezâlim* 4; *İkrâh* 7; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-emsâl*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrût 1980, s.142.

⁶⁴ Bûhârî, *Mezâlim* 5; Müslim, *Birr* 62, 63.

Bu açıdan Asr-ı Saâdet'e baktığımızda muhatap alınan insanların her türlü problemin üstesinden gelebilecek bir duyarlılık seviyesine ulaştırıldıklarına şahit olmaktayız. Bu duyarlılığı ifade sadedinde, Bakara Sûresi'nin "Göklerde ve yerde olan her şey Allah'ındır! Ey insanlar! Siz içinizdeki şeyleri açığa vursanız da, gizleseniz de, Allah sizi onlardan dolayı hesaba çeker. Sonra dilediğini affeder, dilediğini azaba uğratar. Doğrusu Allah her şeye kadirdir!"⁶⁵ âyeti geldiğinde Sahâbe'nin ortaya koyduğu şu hassasiyet oldukça manidardır:

Âyeti duyan insanlar, emr-i ilâhîyi yerine getirememe korkusuyla renkleri atmış ve dizlerinin de dermanı kesilmiş halde Allah Resûlü'nün huzuruna gelip, "Yâ Resûlullah! Bugüne kadar namaz, oruç, Allah yolunda mücâhede etme ve zekât gibi, üstesinden gelebileceğimiz nice amellerle mükellef tutulduk; ancak bugün Sana öyle bir âyet geldi ki bunun üstesinden gelmeye güç yetiremeyiz!" dediler.

Bunun üzerine Allah Resûlü (s): "Yoksa, sizden önceki ehl-i kitabın söyledikleri gibi sizler de, 'İşittik; ama isyan ediyoruz!' mu demek istiyorsunuz? Bilâkis size düşen, 'İşittik ve koşulsuz itaat ediyoruz! Ey kerim Rabbimiz! Her hâlükârda bizi başışlamamı diliyor ve dileniyoruz; çünkü Senden başka müracaat edilecek kapı yoktur ve dönüş de Sanadır.' demektir!" buyurdu.

Allah Resûlü'nün bu yönlendirmesiyle birlikte Mescid-i Nebevî'nin her bir köşesinden, "İşittik ve itaat ediyoruz!" sesleri yükselmişti. Bütün bunlar göstermektedir ki muhataplarınızı söylenecekler karşısında "işittik ve itaat ettik!" diyecekleri seviyeye getirmeden onların problemlerini çözmek, imkansız denecek ölçüde zordur ve söylenecek söze karşı duyarlı hâle getirilmeyen her insan, sağır mesabesinde. Denilebilir ki Asr-ı Saâdet'te hemen her problem gibi kadın ve aile konusundaki problemler de, duyarlılık

⁶⁵ Bakara, 2/284.

itibariyle zirvede uyarılan bir zemin ve bu altyapının üzerinde çözülmüştür.

d) Zamana Tahammül ve Aktif Sabır

Bilindiği üzere, bilhassa sosyal problemlerin çözümü, hassas bir süreç gerektirir; gerektiği kadar zaman ayrılmadan ve hassasiyetle üzerine eğilmeden çözülebilen problem yok gibidir! Çocuğun sıhhatli doğabilmesi için haml müddetine sabretmek gerekmektedir; ancak bu sabır da, durağan değil, aktif bir sabır olmalıdır! Yani doğum ve doğum sonrası şartlara hazır hâle gelmeli, esbâba tevessülde kusur gösterilmemelidir.

İslâm'ın geldiği günlerden itibaren kadın ve aile konusunda işte böylesine bir titizlik ve hassasiyet söz konusudur. Konunun ne zaman ve nasıl çözülmeye başladığı ve gündeme geldiği andan itibaren sahabenin tavrını göstermesi bakımından şu hâdise oldukça dikkat çekicidir:

Resûlullah'a yine Cibrîl gelmiş ve "Onlardan birisine, 'Kız çocuğun oldu.' müjdesi verildiğinde, öfke ve üzüntüsünden yüzü kaskatı, mosmor kesilir. Müjdelendiği bu kötü haberin etkisiyle utanıp, eş ve dostundan saklanmaya çalışır. Başına bu hal geldiğine göre şimdi ne yapacağını düşünmektedir; hor, hakir ve itilip kakılan bir bela olarak hayatta mı bıraksın, yoksa toprağa mı gömsün! Dikkat ediniz; ne kötü hükmediyor ve yanlış karar veriyorlardı!"⁶⁶ mealindeki âyetleri getirmişti. Görüldüğü gibi âyetlerin muhtevası, insanlığın sukût ettiği bir vahşetten bahsediyor ve artık bunun mâzide kalması gereken kara bir leke olduğunu ifade ediyordu. Ayrıca açlık ve maişet endişesinden, erkek beklerken kızı olduğu için veya kız çocuğunun olmasını kendisine yediremediği için kimsenin çocuklarını öldüremeyeceğini bildiren diğer âyetler de gelmiş⁶⁷ ve bir yanlışlık daha tarihin karanlık sayfalarında ademe mahkum edilmişti.

⁶⁶ Nahl, 16/58, 59.

⁶⁷ Bk. En'âm, 6/101; İsrâ, 17/31.

O günlerden birisinde Resûlullah'ın yanına birisi geldi ve "Yâ Resûlallah!" diyerek söze başladı. "Bizler, Câhiliyye döneminin insanlarıyız; kendi elimizle yapageldiğimiz putlara tapan ve kızlarımızı öldüren kişileriz biz! Benim de bir kızım vardı!" dedi. Bunu söylerken ağlıyordu! Şöyle devam etti: "Ben de bir gün, cehalete ait bu baskılara dayanamayıp kızımı yanıma çağırdım. Koşarak geldi; çağırıp onunla ilgilenmemden o kadar mutlu olmuştu ki! Elinden tuttum ve uzaklarda bildiğim bir kuyunun yanına götürdüm onu. Eli avuçlarımın içinde olduğu halde kuyunun kenarında otururken, birden arkasından vurup onu kuyuya atıverdim. Aşağıya düşerken ondan, 'Babacığım! Babacığım!' diye çığlıklar yükseliyordu!"

Anlatılanlar karşısında Allah Resûlü de ağladı Bu duruma şahit olan bir sahâbî kalktı ve hadiseyi anlatan adama dönüp, "Ne yaptın sen! Neden Resûlullah'ı hüzünlendirip ağlattın!" diye tepki gösterdi. Resûlullah eliyle de işaret ederek, "Bırak onu! Zira o, geçmişinde yaşadığı önemli bir yanlışı sorguluyor!" buyurdu. Ardından da "Yaşadıklarınızı Bana birkez daha anlatır mısınız?" dedi. Adam yeniden anlatmaya başladı. Hüzün ve gözyaşı artarak devam ediyordu. Ardından herkese döndü ve şunları söyledi: "Şüphesiz ki Allah (celle celâluhû), bugününüzün hakkını vererek O'na kul olduğunuz sürece, Câhiliye döneminde yaptıklarınızı orada bırakır!"

Bu arada hâdiseyi anlatan şahıs da, içini dökmüş ve en yetkili merciden içini rahatlatacak bir cevap almıştı. Hz. Peygamber (s), yine adama döndü ve "Haydi! Şimdi, her şeye yeniden başla!" buyurdu.⁶⁸

İslâm geldiği günden itibaren neredeyse her gün kadının konumu gündeme getirilmiş ve bu konu da, yine "tedrîcilik" temelinde, zamana tahammül edilerek aktif bir sabırla çözülmüştür.

⁶⁸ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed, *Sünenü'd-Dârimî*, tahk.: Husayn Selîm Esedü'd-Dârânî, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', el-Memleketü'l-Arabîyyetü'l-Suûdiyye 2000, 1/3, 4; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* 14/169; Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 3/44.

3. Resûlullah'ın Çözümleri

Allah Resûlü'nün (s), "Kadınların dövülmemesi" istikametindeki beyanları toplumda hemen karşılığını bulmuş ve kimse hanımına el kaldıramaz hale gelmiştir. O kadar ki bir müddet sonra bu durum, kadınların seslerini yükseltmelerini netice vermiş ve konu bir kez daha Efendimiz'in gündemine taşınmıştır. Ancak taşınan bu gündemin keyfiyeti daha farklıdır; zira bunu yapanlar erkeklerdir ve şikâyetin konusu da, kadınların söz dinlemez hale gelişleri, erkeklere karşı duruşlarını sertleştirmeleridir.

Kendi hanımının tavrındaki sertliğe ve onca ikazlarına rağmen söylediklerine hiddetlenen Hz. Ömer (r.a), "Câhiliyye döneminde biz, kadınlara itibar etmez, onları insan yerine koymazdık! İslâm gelip de Allah (cc) onları zikretmeye başlayınca, onların da bizim üzerimizde haklarının olduğunu anladık."⁶⁹ demek suretiyle âdeti bir dönüşümü özetlemiştir. Bu dönüşüm o kadar bedihidir ki başta yine Hz. Ömer olmak üzere bazı sahâbîler, hanımlarının çizgiyi aştığından şikâyet etmeye başlamış, o günün telakkilerine göre asla kabul görmeyen bazı davranışlarına karşılık kadınlarını dövme ruhsatı almak için Resûlullah'a başvurmuşlardır.⁷⁰ Bu ısrarlar karşısında bile Allah Resûlü (s), duruşunu değiştirmemiş, kadınların incitilmemesini, yüzlerine vurulmamasını ve hakarete kadar varan ağır sözler söylenmemesini tavsiye etmiştir.⁷¹

Burada, Resûlullah'tan izin almadan ashâb-ı kirâm hazretlerinin hanımlarını dövemez hale gelmiş oldukları oldukça dikkat çekicidir! Zira şikâyete gelen Hz. Ömer'in, "Onlara el kaldırmayı yasakladığın günden bu yana kadınların kocalarına karşı

⁶⁹ Buhârî, *Libâs* 31; *Tefsîr* 66.

⁷⁰ Bk. Buhârî, *Nikâh* 83; *Libâs* 31; *Tefsîr* 66.

⁷¹ Ebû Dâvûd, *Nikâh* 43; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü ibn Mâce*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2009, *Nikâh* 3; İbn Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, Zeyl: Şuayb Arnavût, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts. 5/3.

ahlakı kötüleştii!”⁷² şeklindeki ifadesinden de açıkça anlaşıldığı üzere, insan problemi çözülen bir toplumda, söylenen söz itibar görmüş ve maksat hasıl olmuştur. Ancak buna rağmen bazı sahâbiler ölçüyü kaçırmış olacaklar ki Allah Resûlü (s), sadece bir gecede yetmiş tane kadının, kocalarının kendilerini dövdüğü ve şiddet uyguladıkları gerekçesiyle aile halkına şikâyete geldiklerini beyan etmiş ve ardından da, “Bunu yapanlar, sizin hayırlılarınız olamaz!” buyurmuştur.⁷³

“Sizin en hayırlınız, ailesine karşı hayırlı olanlarınızdır; ehline karşı hayırlılık konusunda sizin en hayırlınız da Benim!”⁷⁴ buyuran Allah Resûlü (s), “Sizin en hayırlınız, kadınlara karşı en hayırlı davrananızdır!”⁷⁵ ve “İmân yönüyle mü’minlerin en mükemmel olanı, ahlâk yönüyle de en güzel olanı, aynı zamanda ailesine karşı da en lütufkâr olanıdır!”⁷⁶ gibi beyanlarıyla aynı hususu defalarca gündeme getirmiştir. Kadınla erkeğin birbirini tamamlayan iki unsurun birer parçası olduğunu ifade ettiği bir hutbelerinde yine kadın konusunu gündeme getiren ve uzun uzadıya nasihatte bulunan Habîbullah (s), “Sizden birisi, günün sonunda kendisiyle aynı yastığa baş koyup aynı yatağa girecek olan hanımını, bir köle gibi nasıl dövebilir ki?”⁷⁷ buyurmak suretiyle aile içinde olması gereken saygı ve sevgi ile şiddetin aynı anda birlikte olamayacağını açıkça ortaya koymuştur.

Allah Resûlü (s), ibadet için ailesini ihmal edenlere de şiddetle karşı çıkmış, “Ailenin de senin üzerinde hakkı var!”⁷⁸ buyurmuş ve kendi aile hayatını örnek göstererek, aksi davrananlar için çok net bir

⁷² Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Husayn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, 7/304.

⁷³ Ebû Dâvûd, *Nikâh* 44; İbn Mâce, *Nikâh* 51; Dârimî, *Sünen*, 3/1424; Abdürrezzâk, *Musannef*, 9/442.

⁷⁴ Tirmizî, *Menâkıb* 64; İbn Mâce, *Nikâh* 50; Dârimî, *Sünen* 3/1451; Heysemî, Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, Beyrût 1967, 4/302.

⁷⁵ İbn Mâce, *Nikâh* 50; Tirmizî, *Radâ'* 11; İbn Hanbel, *Müsned*, 2/250, 472.

⁷⁶ Tirmizî, *Radâ'* 11; İbn Hanbel, *Müsned*, 2/472; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/210.

⁷⁷ Buhârî, *Nikâh* 93; İbn Mâce, *Nikâh* 51.

⁷⁸ Buhârî, *Nikâh* 89.

tavır belirlemiş ve “Benim sünnetimden yüz çeviren Ben’den değildir!”⁷⁹ buyurmuştur.

Kendisine gelip de kadınlar konusunda nasihat isteyen bir sahâbîye Efendimiz (s), yeme-içme, giyim-kuşam ihtiyaçlarını karşılama yanında aynı zamanda ona kötü söz söylememe ve asla dövmeme tavsiyesinde bulunmuştur.⁸⁰

Aile, iki farklı yapıdaki insanın yan yana gelerek yeni bir yuva kurmasının adıdır. Dolayısıyla bu yuvadaki her bir ferdin, bir diğerinin hoşlanacağı veya hoşlanmayacağı tarafı da olacaktır. Bu durumda Allah Resûlü (s), “Hiçbir mü’min, hanımına buğz edip ondan uzak durmasın; şayet hoşlanmadığı bir huyu varsa, ondan mutlaka hoşlanacağı başka huyları da vardır!”⁸¹ buyurmak suretiyle en küçük bir farklılıkta kadını suçlayarak onunla yolların ayrılmaması gerektiğini ifade etmiş ve yuvanın devamı adına kusurların değil, güzelliklerin görülmesinin gerekliliğini ortaya koymuştur.

Bu yuvanın birinci dereceden sorumlusunun erkek olduğunu ifade eden Hz. Peygamber (s),⁸² incelik ve nezaketi yönüyle kadını, kaburga kemiğine benzetmiş ve onlara nasihatte bulunmayı tavsiye ederek, “Şayet doğrultmak üzere zorlayıp üzerine gidersen onu kırarsın; ancak kendi haline de bırakırsan o haliyle eğri kalır; kadınlara hayır nasihatte bulunun!”⁸³ demek suretiyle duyguları itibariyle daha aktif olan kadınların, bu türlü zamanlarda üzerlerine gitmemek gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca O (s), onlara iyi davranmayı Allah’ın emrettiğini; onların, Allah’ın teslim ettiği emanetler olarak bilinmesi gerektiğini; kadınların, anne, teyze ve

⁷⁹ Buhârî, *Nikâh* 1, 8. Tebettül için bk. Tirmizî, *Nikâh* 2.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, *Nikâh* 42.

⁸¹ Müslim, *Radâ’* 18.

⁸² Buhârî, *Nikâh* 81, 90; Müslim, *Radâ’* 18.

⁸³ Bk. Buhârî, *Nikâh* 79; Müslim, *Radâ’* 18.

kızlarımız olduğunun farkında olunması gerektiğini de hemen her fırsatta vurgulamıştır.⁸⁴

Bütün bunlar, şartların aleyhinde cereyan ettiği bir dönemde kendisine karşı pozitif ayrımcılık yapıldığı kadın hakkında benzeri konular o kadar sıklıkla gündeme gelmiş olacak ki Abdullah b. Ömer gibi önemli bir sahâbi, “Resûlullah zamanında kadınlarımız konusunda ne bir söz ne de herhangi bir muameleden o kadar sakındırılmıştı ki neredeyse hakkımızda bir âyet gelip de bizi te’dir edeceğinden çekinir olmuştuk. Ne zaman ki Allah Resûlü (s) vefat etti; ancak o zaman biz konuşabildik ve bir nebze nefes alabildik!”⁸⁵ ifadelerini kullanmıştır.

Toplumun genlerine kadar işlemiş temel haklar, her çeşidiyle fâiz ve kan davaları gibi en temel yanlışlıkları Vedâ Haccı’nda bir kez daha gündeme getiren Efendimiz (s), son noktayı koymuş ve kadınları da, erkekler için korunması gereken birer emanet olarak ilan etmiştir. Kadınlar konusundaki tavsiyeleri şöyledir: “Dikkat edin! Kadınlara hayır tavsiye edin! Zira onlar, sizin yanınızda emanettir; apaçık bir çirkinlik yapmadıkları sürece bunun ötesinde biryeşe mâlik olamazsınız! Şayet öylesine bir çirkinlik yaparlarsa bu durumda bir süreliğine yataklarınızı ayırın ve incitmek kaydıyla onları te’dir edin! Şayet yaptıklarından vazgeçer ve size itaat ederlerse, onlara karşı başka bir yola tevessül etmeyin! Dikkat edin! Sizin kadınlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin kadınlarınız üzerindeki hakkınız, hoşlanmadığınız kişileri mahreminize almamaları, istemediğiniz insanlara kapınızı açmamalarıdır. Yine dikkat edin! Kadınlarınızın sizin üzerinizdeki hakları ise, onlara yeme-içme ve giyim-kuşam konusunda iyi davranmanızdır!”⁸⁶

⁸⁴ Bk. İbn Hacer, *Metâlibu'l-âliye bizevâidi'l-mesânîdi'l-semâniyye*, Dâru'l-Âsime, Suud 1419, 2/21.

⁸⁵ Buhârî, *Nikâh* 80.

⁸⁶ Müslim, *Hacc* 19; Tirmizî, *Radâ'* 11.

4. Zamanlama ve Çözümde Son Nokta

Buraya kadar zikrini ettiğimiz beyanların her birisini Allah Resûlü (s), nerede, ne zaman, kime ve hangi hâdise münâsebetiyle söylediğinin fark edilmesi, sanırım bu alandaki süreci bilinir kılma adına ayrıca önem arz etmektedir. Zira bu, aynı metodolojiyle hareket edildiğinde günümüz meselelerinin çözümü açısından çok şey ifade edecektir.

Hem o gün kadının düştüğü olumsuz durumu hem de temelden ele alındığında problemin nasıl çözüldüğünü göstermesi bakımından, Uhud'un akabinde yaşanan şu hâdise oldukça ibret vericidir:

Bir gün Resûlullah'ın yanına, Amra Bint-i Hazm⁸⁷ adında kadın geldi. Bu kadın, Uhud'da şehid olan Sa'd b. Reb'ın hanımıydı. Hem hamileydi hem de yanında, elinden tuttuğu kız çocukları vardı. Kızlarını göstererek, "Yâ Resûlallah! İşte şunlar, Seninle birlikte Uhud'da savaşırken şehit olan Sa'd'ın kızlarıdır! Bunların amcaları ise gelip bütün mallarına el koydu ve yeğenlerine hiçbir şey bırakmadı. Bu konuda bize nasıl bir yol gösterirsin, yâ Resûlallah? Hâlbuki bunlar, ellerinde imkân olmadığı hâlde yarınları adına hiçbir mesafe alamaz ve kendi yuvalarını da kuramazlar!" dedi.

Habîbullah (s) ona, "Umulur ki Allah (cc), bu hususta da son hükmü verir, buyurup bir müddet beklemesini söyledi. Çok geçmeden Cibrîl-i Emîn geldi ve mirasla ilgili hükümlerle, vefat edip de arkada yakınlarını bırakanlar için Allah'ın nihâî hükümlerini

⁸⁷ Hz. Sa'd'ın hanımının adı, Amra Bint-i Harâm olarak da zikredilmektedir. Hz. Sa'd'ın mirasına el koyma işi, Efendimiz (s) Hamrâü'l-Esed'e gittiği sırada yaşanmış ve Hz. Amra da Allah Resûlü (s) döndükten sonra huzura gelerek durumunu kendisine arz etmiştir. Bk. Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, Kitâbu'l-megâzî, tahk.: Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 2006, 1/330; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahâbe, tahk.: Ali Muhammed Meûd, Âdil Ahmed Ahdulmevcud, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 3/388; İbn Hacer, el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe, tahk.: Halîl b. Me'mûn Şîhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, 8/30.

bildirdi.⁸⁸ Bunun üzerine Allah Resûlü (s), Câbir b. Abdillâh'ı göndererek Sa'd b. Rebî'in hanımıyla kardeşini huzuruna çağırttı ve "Sa'd'ın iki kızına, malın üçte ikisini; kızların annesine de, sekizde birini ver; geri kalanı da senindir!" buyurdu. Duydukları karşısında hayretini gizleyemeyen Hz. Amra, sevincinden öyle bir "Allahu Ekber!" dedi ki neredeyse duymayan kalmadı.⁸⁹ Zira kadın muhatap alınıyor ve o günün telakkilerine göre hiç olmayan bir hadise cereyan ediyordu. Demek ki kadına da mirastan pay verilebiliyordu! Aynı zamanda bu, ilâhî hükümlere göre yapılan ilk miras taksimi anlamına geliyordu. Medine için bu yeni bir haber demektir ve böyle bir gelişmeye inanamayan bazı insanlar, o güne kadarki uygulamalarına son veren bu hükümleri kulaktan kulağa duyar duymaz huzura gelecek ve meselenin aslını bizzat Resûlullah'tan öğrenmek isteyeceklerdi. Aralarında hâlâ inanamayanlar vardı: "Yâ Resûlallah! Yani şimdi biz, babasının bıraktığı mirastan kızlara da hisse mi vereceğiz! Hâlbuki onlar, ne ata binebilir ne de cephede kılıç kullanıp cenk yapabilirler. Aynı zamanda onlar, elde ettikleri bu mallarla evlenip başkalarına gelin gidecek kızlardır! Hem biz, henüz eli kılıç tutmayan küçük çocuklara da mirastan pay mı vereceğiz! Hâlbuki onların da bize bir faydası yoktur!" diyorlardı.

Bunun üzerine Hz. Peygamber (s), huzuruna gelip de yeni uygulamayı garipseyen bu insanlara gelen Kur'ân âyetlerini okudu ve Allah'ın bu husustaki son hükümlerini onlara da tebliğ etti.⁹⁰

5. Örnek Bir Aile Olarak Resûlullah'ın Aile Hayatı

Ayrıca önümüzde, en ince detaylarına kadar bize intikal eden model bir aile hayatı vardır; bu karşılıklı sevgi ve saygının, ilgi ve

⁸⁸ Bk. Nisâ 4/11; el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, Esbâbu nüzûlî'l-Kur'ân, tahk.: Kemâl b. Sebyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1411, 1/150.

⁸⁹ Hz. Amra'nın, kocası Hz. Sa'd şehid olduğunda karnında taşıdığı çocuğuna bu mirastan pay verilmemişti. Bk. İbn Hanbel, Müsned 3/374; Ebû Dâvûd, Ferâiz 4; Tirmizî, Ferâiz 3; İbn Mâce, Ferâiz 2.

⁹⁰ Bk. Taberî, el-Câmiu'l-beyân, 4/275; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe, 2/96, 97; Vâkîdî, Meğâzî, 1/330 vd.

alakanın, samimiyet ve içtenliğin, hayır ve faziletin, vefanın ve her türlü güzelliğin zirvede yaşandığı bir yuvadır. Benlik ve bencilliğin asla yer bulamadığı bu yuva, “sen” ve “ben”in yok olup, “biz”in var olduğu fazilet dolu bir yuvadır.

a) Hz. Hadîce

O'nun bu fazilet dolu yuvası, risâlet vazifesi verilmeden önce de farklı değildir; yaklaşık 25 yıl birlikte aynı yastığa baş koyduğu Hz. Hadîce (r.anhâ), hayatı boyunca unutamadığı en vefalı eşidir! Bu sürenin 15 yılına tekabül eden risâlet öncesi yıllarda bile O'na (s) peygamber gibi muamele etmiş, o günün şartlarında uluslararası ticaretini, dillere destan servetini ve hatta hayatını ortaya koymuş ve bütün sıkıntı, zorluk ve travmalara rağmen insanlık tarihinin şahit olmadığı, bundan sonra da olamayacağı kadar huzurlu ve mutlu bir aile hayatı yaşamıştır. Peygamberlik öncesinde sıklıkla gittiği Hira'da Efendimiz'e azık taşımış, birileri kötülük yapar endişesiyle Cebel-i Nûr'un etrafındaki dağların başlarına adamlar yerleştirerek onlara, Muhammedü'l-Emîn'e kimsenin zarar verememesi için bekçilik yaptırmıştır!

Buna mukabil o, Resûlullah'ın gönlünde çok müstesna bir yer edinmiş, son on yılını Medîne'de geçirmiş olmasına rağmen ne zaman Mekke yâdına düşse ondan bahsetmiş, kendisine gelen hediyeleri onun akraba ve arkadaşlarına göndermiş, yakınlarına izzet ü ikramda bulunmuş ve bunun sebebini soranlara da hep Hz. Hadîce'nin fazilet dolu hayatını anlatmıştır.⁹¹

b) Diğer Ezvâc-ı Tâhirât⁹²

Allah Resûlü'nün, diğer annelerimizle yaşadığı hayat da farklı değildir; peygamberlik gibi dünyanın en ciddi vazifesini deruhte ediyor olmasına rağmen Allah Resûlü (s), eşleriyle oturup sohbet

⁹¹ Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensar* 20; Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe* 12

⁹² Temiz ve pak eşler manasına gelen “Ezvâc-ı Tâhirât”, Hazreti Peygamber'in (s), hanımları için kullanılan bir tabirdir.

eder, onlarla istişare edip şakalaşır, yakından ilgi gösterip değer verir, hem kendilerine hem de yakınlarına itibar eder, zaman zaman karşılaşığı farklı durumları bazen görmezden gelir, yanlıştın yanlışt olduğuunu muhatabının anlamasını ister ve bu süreye karşılık sabreder ve her halükarda muhataplarına iyi muamelede bulunurdu.⁹³ Hatta, 23 yıl gibi kısa bir zamana sığıştan onca yoğunluk arasında, ev işlerinde onlara yardım ettiği bile olurdu.⁹⁴

Şüphesiz bu evde, her birisi itibariyle farklı konumda 9 tane Ezvâc-ı Tâhirât vardı. Kadınların temsilcileri, hak ve hukukun da öncelikli uygulayıcılarıydı. Kadın ve aileyle ilgili problemlerin dönüşümünde işin merkezini tutanlar da yine onlardı!

6. Aile İçi Problemlerin Çözümünde Nebevî Metod

Her birisi farklı bir kültür ortamından gelen Ezvâc-ı Tâhirât'ın, meselenin özüne vâkıf olacakları âna kadar hem bizzat Efendimiz hem de bir diğerleriyle belli başlı problemleri yaşamaları tabiidir. Zira O (s), herkese örnek olabilcek bir hayat yaşıyordu. Ailelerinde problem yaşayan insanlar, karşılaşığı problemleri O'nun nasıl çözdüğünü görerek kendilerine model alabilmeleri için bunda zaruret vardı. Ancak O (s), hiç bir problemin üzerine öfkeyle gidip onun daha da büyümesine zemin hazırlamadı. Aksine yer yer görmezden gelerek, yer yer de şaka ve latifeye karşılayarak, iz bırakmalarına bile müsaade etmeden kökten çözüverdi.

Şu da bir gerçekt ki Ezvâc-ı Tâhirât, Resûlullah'ın kendilerine bu denli yakın durup kıymet vermesini istismar etmez ve onlar da O'nu baş tâcı yapar, bir dediğini iki etmedikleri gibi bakışlarından bile anlam çıkarıp taleplerine cevap vermek için adeta birbirleriyle yarışlırdı. Maddeye bakan yönüyle belki bu hânede, sınırlı bir hayat yaşıyordu; hatta bu, Habîb-i Ekrem'in iradi olarak tercih ettiği bir

⁹³ Bk. Canan, İbrahim, *Aile İçi Eğitim*, Gül Yurdu Yayınları, İstanbul 2011, s. 211 vd; Haylamaz, Reşit, *Mü'minlerin En Mümtaz Annesi Hazreti Âişe*, Işık Yayınları, İstanbul 2011, s. 61 vd.

⁹⁴ Bk. Buhârî, *Cemâa* 15; *Edeb* 40; Tirmizî, *Kıyâme* 45; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/49.

durumdu ve annelerimizin de maddeye karşı aynı duruşu sergilemelerini arzu ediyordu. Ancak yine de onlar, fiziki şartların aksine kendilerini, dünyanın en bahtiyar ve mes'ûd insanları olarak görürlerdi!

Resûlullah'ın ev işlerini Ezvâc-ı Tâhirât yapardı; el değirmeninde alın teriyle ve büyük meşakatlere katlanarak un öğütürler,⁹⁵ imkân olduğu zamanlarda yemeği de onlar pişirirdi.⁹⁶ Minder, yatak ve sergilerini kendileri serip kaldırır⁹⁷ ve Allah Resûlü'nün abdest suyunu da yine onlar hazırlardı.⁹⁸ Yeri geldiğinde Resûlullah'ın kurbanlık develeri için gerekli olan ipi o eğirir,⁹⁹ O'nun giysilerini de onlar yıkardı.¹⁰⁰ Mübarek saçlarını bile tarar¹⁰¹ ve O'na güzel kokular sürerlerdi.¹⁰² Ağız ve dişlerini temizlemek için kullanacağı misvağı yumuşatıp hazır hale getirmek, onlar için bir zevk¹⁰³ ve onu temizleyip muhafaza etmek de haz duydukları önemli bir vazifeydi.¹⁰⁴

Onlar da insandı; istek ve talepleri, his ve duyguları vardı. Resûlullah'la birlikte acı-tatlı birçok hâdise yaşadılar; ancak bunların hiçbirisi, onlarda kalıcı iz bırakmamış, meselenin künhüne vâkıf olur

⁹⁵ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, Dâru's-Selâm, Kahire 2010, 1/55.

⁹⁶ Müslim, *Tevbe* 56.

⁹⁷ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts. 1/270.

⁹⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/68.

⁹⁹ Buhârî, *Hacc* 105; Müslim, *Hacc* 359; Ebû Dâvûd, *Menâsik* 17; İbn Mâce, *Menâsik* 94.

¹⁰⁰ Buhârî, *Vudû'* 64; Ebû Dâvûd, *Tahâre* 142.

¹⁰¹ Buhârî, *İ'tikâf* 2; Müslim, *Hayz* 6; Ebû Dâvûd, *Sıyâm* 78.

¹⁰² Buhârî, *Hacc* 17; Müslim, *Hacc* 31; Tirmizî, *Savm* 77.

¹⁰³ Müslim, *Salâtü'l-müsafirîn* 139; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/53; İbn Mâce, *İkâmetü's-salât* 123; Nesâî, *Salât* 67; İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre, *Sahîhu ibn Huzeyme*, tahk.: Muhammed Mustafa el-E'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut ts. 2/141; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu ibn Hibbân*, tahk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, 6/195; Beyhakî, *Sünen*, 3/29; Nesâî, *Kübrâ*, 1/173.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, *Tahâre* 28; Beyhakî, *Sünen*, 1/39.

olmaz geri adım atmışlar ve ortada bir yanlışlık varsa onu da hemen düzeltmenin yarışı içine girmişlerdir.¹⁰⁵

Olabildiğince hakperestlerdi; hiç bir zaman duygularının esiri olmaz, hep hakikatin yanında yer alırlardı.¹⁰⁶ Onların rekabetleri bile hayırda yarış şeklinde tezahür ediyordu; birisi ibadet adına bir adım atınca diğerleri de arkasından gelir ve âdeta birbirleriyle kullukta derinlik yarışı yaparlardı. Ramazan ayında Resûlullah'la itikâf yapabilmek için ardı ardına Mescid'e yerleşme istekleri, bunun en çarpıcı örneğidir.¹⁰⁷

İnsaf duygusu, annelerimizin yanında şekillenmiş gibiydi; gönüllerinin kırıldığı gün hiç beklemez, onu hemen tamir etmesini bilir ve bir daha da bunu unutuverirlerdi!¹⁰⁸

Aralarından birisinin, biraz öne geçtiği yerde duyguları harekete geçebiliyor ve buna göre hareket edebiliyorlardı. Ancak bu da, işin künhüne vakıf olacakları âna kadardı; zira onlar, meselenin gerçek yönüne muttali olduktan sonra konuyu olduğu gibi kabullenir ve bir daha itiraz etmezlerdi.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Bu konuyla ilgili örnekler için bk. Buhârî, *Tefsir* 18; Şehâdât 15; Müslim, *Tevbe* 56; Ebû Dâvûd, *Sünen* 4; İbn Hanbel, *Müsned* 6/131; 6/261; Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid* 4/323; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyûb, *el-Mu'cemu'l-kebir*, tahk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts. 23/50; 24/71 *el-Mu'cemu'l-evsat*, tahk.: Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Husaynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, ts. 3/99.

¹⁰⁶ Bu konuyla ilgili örnekler için bk. Buhârî, *Zekât* 10; Müslim, *Fedâilü's-sahâbe* 83, 101 Nesâî, *İşretü'n-nisâ* 3; Zekât 59; Nesâî, *Kübrâ*, 5/281; Taberânî, *Evsat*, 9/88; Beyhakî, *Sünen*, 7/299; İbn Sa'd, *Tabakât* 8/138; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405, 4/97; İbn Hacer, *İsâbe*, 8/128; İbn Hibbân, *Sahîh*, 8/108.

¹⁰⁷ Bk. Buhârî, *İ'tikâf* 6; Müslim, *İ'tikâf* 2; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/84.

¹⁰⁸ Bk. Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2006, 4/24; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/100; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n nübelâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993, 2/223; İbn Hacer, *İsâbe*, 7/653.

¹⁰⁹ Bk. Buhârî, *Hibe* 7; Nesâî, *İşretü'n-nisâ* 3; Tirmizî, *Menâkıb* 63; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/172.

Karşılıklı vefanın, sevgi ve saygının, bütünleşmenin, yaşatma arzusuyla şahsî beklentilerini bir kenara bırakıp sade bir hayat yaşamının, dertleri paylaşarak yok etmenin, sıkıntılarına ortak olmanın, sıcaklık ve içtenliğin, muhtemel problemleri tabii ortamlarında çözüme kavuşturmanın ve bir ailede yaşanabilecek her türlü güzelliğin merkezi olan bu ailede samimiyet, ihlas, fedakarlık, karşılıklı güven ve faziletten başka ne olabilir ki!

Efendimiz (s), annelerimizin içinde buldukları hâli yakından takip eder ve onların kullandıkları kelimelerde bile memnuniyetlerini okurdu; Hz. Âişe ile aralarında geçen şu diyalog bunun en güzel örneğidir:

– Ben, senin Benden hoşnut mu yoksa Bana kızgın mı olduğunu hemen anlıyorum.

– Bunu nereden çıkarıyor ve nasıl anlıyorsun?

– Benden hoşnut olduğun zamanlarda, “Muhammed’in Rabbi’ne yemin olsun ki!” ifadesini kullanırken kırgın olduğun demlerde, “İbrâhîm’in Rabbi’ne yemin olsun ki!” demeyi tercih ediyorsun!

– Gerçekten de doğru! Vallahi de Sen, doğruyu söylüyorsun yâ Resûlallah! Ancak Sana söz veriyorum; bundan böyle Senin isminden başkasını ağzıma almayacağım!”¹¹⁰

Allah Resûlü (s) gibi birisiyle evli olmak kolay değildi; âyetin de ifadesiyle¹¹¹ bunun artıları olduğu gibi meşakkat ve sıkıntılı yönleri de söz konusuydu. Zaten genel olarak yaşadıkları hayatın şartları çok ağırdı; risâlet gibi ağır bir yükü serfirâz kılman ve dünya nimetlerinden istifadeyi iradî olarak bir kenara bırakan Efendimiz (s) ile yürümenin elbette bir bedeli vardı. Zira bu hâne, herkese örnek ve kılın kırk yarılarak yaşandığı bir mektepti; burada cereyân eden en

¹¹⁰ Buhârî, *Nikâh* 107; Müslim, *Fedâilü’s-sahâbe* 80; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/61.

¹¹¹ Bk. Ahzâb, 33/28-35.

küçük bir mesele dahi, yeri ve zamanı geldiğinde büyüklerden daha büyük hâle gelebiliyordu. Aynı zamanda bir kadın için kıskanma, kadın olma fitratının bir gereği idi ve annelerimiz de kadındı. Ancak bu hâne o kadar nezih ki bu kadarcık bir kusur bile orada büyük bir kabahat olarak görülecek, harem hukukunun bir gereği olarak telakki edilecekti. Zira sultana yakınlığın kazandırdıkları kadar kaybetme riski de büyüktü.

Aslında bunlara kusur demek de mümkün değildi; zira henüz teşriin devam ettiği bir dönemde onlardan zuhûr edecek bu türlü farklılıklar, meselenin gerçek yönünün ortaya çıkmasında önemli bir dinamik olarak görülüyordu. İşte üst üste gelen iki hâdise, onlar açısından çok şey ifade ettiği gibi arkadan gelenler için de çok yönlü mesajlar ihtiva etmektedir; sonuçta tercihlerini Allah ve Resûlullah'ın murâdı istikametinde kullanan annelerimiz kazanırken bizim için aynı imtilhan, olanca şiddetiyle devam etmektedir.

Resûlullah (s), özellikle ikinci namazından sonra Ezvâc-ı Tâhirât'ın yanına giderek onların hâl ve hatırını sormayı, onlarla birlikte belli bir süre geçirerek gönüllerini almayı itiyâd edinmişti. Böylelikle her birisi için ortak bir zaman tayin etmiş oluyor ve zevceleri arasındaki adâleti de tesis ediyordu! Çoğunlukla tekrarlanan bu ziyaretler annelerimizde beklenti oluşturmuş ve her ikinci vaktinden sonra yanlarına Allah Resûlü'nün geleceğini intizar eder olmuşlardı.

Bir gün yine oturmuş Resûlullah'ı bekliyorlardı. Ancak zaman ilerlemiş olmasına rağmen O'ndan haber alınamıyordu. Derken Resûlullah çıkageldi. Annelerimiz adına Âişe Validemiz söz aldı ve bu gecikmenin sebebini sordu. Resûlullah (s), "Zeyneb'in kavminden bir kadın, hediye olarak ona bir kap bal getirmiş!" buyurdu.

Anlamışlardı; demek ki gecikmesinin sebebi Zeyneb Validemiz'di! Bir kadın olarak fitratları gereği harekete geçti ve aralarında konuşarak anlaştılar; kimin yanına gelirse, "Sen ne içtin? Bu koku da ne?" diyeceklerdi! Cevap olarak, "Bal şerbeti içtim!"

dediğinde ise, “Herhalde bu arı, çiçeklerini kötü kokulu ağaçlardan toplamış!” diye de ilave edeceklerdi. Zira Resûlullah’ın, hoş olmayan kokulardan uzak durduğunu ve kerih kokuyu sevmediğini biliyorlardı.¹¹²

Gerçekten de öyle oldu. Hangisinin yanına gelmişse aynı tepkiyle karşılaşıyordu. Her defasında, “Hayır! Ben, sadece Zeyneb Bint-i Cahş’ın yanında bal şerbeti içtim!” buyurmuştu buyurmasına ama Allah Resûlü (s), annelerimizin bu tavrından rahatsız olmuştu. Hatta bundan dolayı yemin etmiş ve onlara, bir daha bal şerbeti içmeyeceğini söylemişti.¹¹³ Çok geçmedi ve huzura, Cibrîl-i Emîn geldi. Yüce Mevlâ O’na, “Ey Nebî! Eşlerini memnun etmek için kendini sıkıntıya sokup da, Allah’ın Sana helâl kıldığı şeyleri niçin nefesine haram kılıyor, âdeta kendini onlardan mahrum bırakıyorsun? Bilirsin ki Allah Gafûr’dur, Rahîm’dur. Gerektiğinde yeminlerinizi çözmek için Allah (cc), size keffaret yolunu göstermiştir. Allah (cc), sizin yardımcınız, sahibinizdir. Ve aynı zamanda O (cc), her şeyi mükemmelen bilen, tam hüküm ve hikmet sahibidir.”¹¹⁴ buyurdu ve meseleyi çözüme kavuşturdu.

Ezvâc-ı Tâhirât’la ilgili beyanlar bununla da sınırlı değildi; Cibrîl-i Emîn’in getirdiği beyanlarda daha keskin ifadeler de yer alıyordu. Zira bu sıralarda Resûlullah (s), kimseye söylememesi kaydıyla Hafsa Validemiz’e bir sır vermişti.¹¹⁵ Ancak meselenin bu denli ciddi olduğunu henüz fark edemeyen Hafsa Validemiz de onu, kendisine daha yakın bulduğu Âişe Annemiz’le paylaşmıştı. Derken bu durumdan Allah (cc), Resûlü’nü haberdâr etmiş ve O da (s),

¹¹² Bk. Buhârî, *Hıyel* 11; *Talâk* 7; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/249.

¹¹³ Bk. Buhârî, *Tefsiru sûre* 386; *Talâk* 7; Müslim, *Talâk* 21; Nesâî, *Talâk* 17.

¹¹⁴ Tahrîm, 66/1, 2.

¹¹⁵ Bu sır ile ilgili yorumlar için bk. Buhârî, *Tefsiru sure* 386; *Talâk* 7; Müslim, *Talâk* 21; Nesâî, *Talâk* 17; Beyhakî, *Sünen*, 7/353; Nesâî, *Kübrâ* 5/286; 6/495; Makdisî, *el-Ehâdisü’l-muhtâra*, Mektebetu Nahda, Mekke-i Mükerrreme 1410, 5/69. Burada dikkat çeken bir diğer husus da, Kur’ân’ın ‘sır’ dediği meselenin yine ‘sır’ olarak kalması, vahyin aile içi bu sırrı ifşâ etmemiş olmasıdır. Bu yönüyle de Kur’ân, aile mahremiyetiyle ilgili olarak çok yönlü bir ders vermektedir.

kendisine bildirilenin bir kısmını Annemiz'le paylaşmıştı. Bir anda tedirgin oldu ve hemen Resûlullah'a, "Bunu Sana kim bildirdi?" diye sorunca Resûlullah (s) da, "Her şeyi bilen Alîm ve her hadiseden haberdar olan Habîr bildirdi!" cevabını verdi.

Çok mahcup olmuştu. Allah Resûlü'ne ait en küçük bir mesele, demek ki çok büyük ve önemliydi ki Cibrîl-i Emîn geliyor ve meseleye müdahil oluyordu! Nübüvvet medresesinde yeni bir ders daha alıyorlardı. Demek ki 'ser verilmeli ama sır' verilmemeliydi. Zira bu, nedâmetle Yüce Dergâh'a yönelmeyi gerektirecek bir eksiklik, kalbin rotasını değiştirecek bir durumdu. Esas yürek hoplatan ifadeler bundan sonra kendini gösteriyordu: "Şimdi ikiniz de ey Peygamber eşleri! Eğer kalplerinizin matlup olan durumdan kayması sebebiyle Allah'a tövbe ederseniz ne âla!¹¹⁶ Yok eğer hislerinize mağlub olup Peygambere karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah, O'nun yardımcısıdır; Cebrâil, sâlih mü'minler ve melekler de ayrıca O'nun yardımcılarıdır! Eğer O sizi boşayacak olursa, iyi bilin ki Rabbi O'na, sizden daha hayırlı, Allah'a teslimiyet gösteren, mü'min, gönülden itaat eden, tövbe, ibadet neşvesiyle dolu, oruca düşkün, dul veya bâkireler olarak başka eşler de nasib eder."¹¹⁷

Onlar Allah Resûlü'nü başkalarından kıskandıkları için böyle bir işe tevessül etmişlerdi; ancak Allah'ın, O'nu ne kadar sevdiğini ve O'nun hakkında ne kadar gayûr olduğunu şimdi daha iyi anlıyorlardı. Aynı zamanda bu ifadeler, Resûlullah'ın Hakk katındaki konumunu bir kez daha tescil ederken, böyle bir makamın sahibine eş olmanın da ne kadar mes'ûliyetli bir iş olduğunu da göstermiş oluyordu.

¹¹⁶Âyetteki ifadeleri, "Şayet Allah'a yönelip O'na tevbe ederseniz bu mümkün ve çok kolaydır; zaten sizin kalpleriniz de böyle bir tevbeye meyillidir!" şeklinde anlamak da mümkündür. Hatta bu, Annelerimiz'in konumu düşünüldüğünde daha doğru bir tercihtir. Bk. Nedevî, *Siretü Seyyideti Âişe*, s. 145-147.

¹¹⁷ Tahrîm, 66/3, 4

Bu ailede, bundan daha ağır da oldu; insanların elindeki imkanlar bir miktar genişleyince aynı imkanlardan onlar da istifade etmeyi düşündüler ve bu taleplerini Allah Resûlü'ne de taşıdılar. Dünya adına küçük bir talepti; ancak Resûlullah gibi iradi olarak dünyaya mesafe koyan bir Nebi'ye yakın olanlar için uygun bir talep değildi ve bu talebin ardından Resûlullah'ın aldığı tavır ve ardından aynı istikamette gelen âyetler,¹¹⁸ annelerimizi perişan etmiş, hemen geri adım atarak Allah ve Resûlullah'ı herşeye tercih edeceklerini söylemiş¹¹⁹ ve bir daha hayatlarının sonuna kadar çizgilerini değiştirmemeye, Resûlullah'ın hassasiyetini hayatlarının gayesi bilmeye ahdetmişlerdir.¹²⁰ O kadar ki dünya ayaklarının altına serildiği dönemlerde bile ellerine geçen imkanları hemen ihtiyaç sahiplerine dağıtacak, kendileri ise yine zaman zaman aç kalma pahasına bu duruşlarını asla değiştirmeyeceklerdir.¹²¹

Bazen annelerimizin arasında da kırgınlık olabiliyordu. Hatta bazen mesele, sadece sözle sınırlı kalmıyor, karşılıklı hamlelere bile dönüşebiliyordu! Bu türlü durumlarda yine Allah Resûlü (s) araya giriyor, işi ciddiyetle ele almak yerine lâtifeleriyle yumuşatıyor ve böylelikle onları barıştırıyordu. Bir gün Âişe Validemiz, süt veya su karışımı bir un yemeği pişirmiş ve Resûlullah'a (s) ikram etmişti. Bu sırada Sevde Validemiz de aynı mekânı paylaşmakta, Resûlullah'ın hemen yanında durmaktaydı. Efendimiz'e yemekten ikram eden Hz. Âişe, Sevde Validemiz'i de aynı yemeğe davet etti. Ancak o, gönlündeki kırgınlık sebebiyle bu davete icabet etmiyor, yemeğe gelmek istemiyordu. Bunun üzerine Âişe Validemiz, "Ya sen de gelir bu yemekten yersin veya bu yemeği yüzüne gözüne sürerim!" diyerek onu zorlamak istedi. Ancak cevap yine müspet değildi; belki

¹¹⁸ Bk. Ahzâb, 33/28-35.

¹¹⁹Bk. Müslim, *Talâk* 29, 30.

¹²⁰Bk. Buhârî, *Mezâlim* 26; *Tefsîru sûre* 276; Müslim, *Talâk* 22.

¹²¹ Bk. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* 1/106; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/67, 165; Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Mısır ts. 2/997; Hâkim, *Müstedrek*, 4/15; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, tahk.: Abdulâlî Abdilhamîd Hâmid, Mektebetü'l-Rüşd, Riyâd 2003, 3/260; Zehebî, *Siyer*, 2/187, 292; Ebû Nuaym, *Hilye*, 2/47, 48; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/352.

de samimi dostlar arasında olması muhtemel bir kırgınlık söz konusu idi. Eğer durum böyle ise bu zemin onun gönlünü almak için çok önemliydi ve meseleyi mülâtefenin zeminine çekip kaynaştırıcı bir hamle yapılması gerekiyordu. Derken Âişe Validemiz, eline aldığı bir miktar yemeği Sevede Validemiz'in yüzüne bulayiverdi!

Allah Resûlü'ne de tebessüm ettiren bir davranıştı bu. Annelerimiz arasında zaman zaman baş gösteren gönül yaralarının sarılması adına ortamı değerlendirmek isteyen Resûlullah (s), bu tabloyu da vifaka vesile yapacaktı. Yemeği, mübarek eline aldı ve Sevede Validemiz'e uzatarak, "Sen de onun yüzüne aynı şeyi yap!" buyurdu.

Efendimiz'in dediği olmuş ve Sevede Validemiz de Âişe Validemiz'in yüzünü un yemeğiyle buluşturmuştu. Allah Resûlü bu tabloyu tebessümle seyrediyordu.

Bu sırada dışarıda Hz. Ömer'in gür sesi duyuldu; "Ey Abdullah! Ey Abdullah!" diyor ve muhtemelen oğlu Abdullah'ı yanına çağırıyordu. Resûlullah'a sesini duyuracak kadar yaklaşan Ömer, huzura gelmeden geri dönmezdi ve Allah Resûlü de (s), onun içeri gireceğini düşünerek annelerimize, "Haydi kalkın ve yüzünüzü yıkayın!" buyurdu.

Temelinde şaka bile olsa her hâdise bir hakikati ifade ediyordu. Demek ki aile içinde yaşanan meselelerin dışarıdan üçüncü şahıslar tarafından bilinmesi doğru değildi. Aynı zamanda sesin sahibi Hz. Ömer'di ve Allah Resûlü nezdinde onun ayrı bir yeri vardı. Annemiz de buradan bir sonuç çıkarmıştı; şöyle diyordu: "Resûlullah'ın, Ömer karşısındaki tavrını gördüğüm o gün bugündür ben, onun heybetinden hep çekinirim!"¹²²

¹²² Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahya b. İsa el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, tahk.: Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn Li't-Türâs, Dımaşk 1984, 7/449; Ayrıca bk. Tahmâz, Abdülhamid Mahmud, *es-Seyyidetü Âişe*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1999, s. 42, 43.

Aynı ortamı bir aile çerçevesi içinde paylaşıyor olmanın bir sonucu olarak bazen annelerimizden bazılarının, Efendimiz'e karşı naz yaptıkları, hatta yeri geldiğinde seslerini yükselttikleri de olurdu. Bunlar tabiiydi; olmalıydı ki benzeri bir durumda nasıl tavır alacaklarını Resûlullah'tan öğrenebilsinler! Başta Mekke müşrikleri olmak üzere başkalarıyla münasebetlerinde bile sertliğe karşı sertlikle mukabele etmeyen Allah Resûlü (s), annelerimizin bu duruşları karşısında da ortamı yumuşatıp meseleyi gerginliğe götürmeden çözecek bir yol izlerdi.

Bunalıp sıkıldığı, biraz da evde sesini yükselttiği günlerden birisinde Âişe Validemiz'in evine babası Hz. Ebû Bekir (r.a) gelmişti. Kızı Âişe'nin O'nun bulunduğu yerde sesini yükseltmesinden oldukça rahatsız olmuş ve bir kenara çekerek Hz. Âişe'yi itâb etmeye başlamıştı. Bu arada elini de kaldırmış, aksi halde neler yapacağına dair tehditler savuruyordu. Resûlullah'ın da bu manzaraya şahit olduğunu görünce elini indirmiş, toparlanmış ve utancından yerin dibine girecek gibi olmuştu; zira O'nun olduğu yerde ve yine O'nun ailesine karşı bu yapılamazdı! Çareyi, sessizce orayı terk etmekte buldu.

Hz. Ebû Bekir'in ardından bir süre bakan Allah Resûlü, Âişe Validemiz'in yanına geldi ve onu göstererek, "Bak! Adamla aranıza nasıl girdim de seni onun hışmından nasıl kurtardım!" buyurdu.

Çok geçmedi; bir süre sonra Sıddîk dost yine kapıdaydı. Ancak bu sefer açılan kapıda mütebessim ve sürurlu bir çehre vardı. Hemen Resûlullah'a nazar etti; aynı hâl O'nda da gözüküyordu. Önceki manzarayı da hatırlatarak sevincini şu cümlelerle paylaştı: "Aranızdaki gerginlik ve muharebeye beni ortak ettiğiniz gibi sevinç ve muhabbetinizi de benimle paylaşsanız ya!"¹²³

Bir gün Resûlullah (s), yanında bir esirle gelmiş ve onu, Âişe Annemiz'in hücreğine bırakıp dışarı çıkmak zorunda kalmıştı. Bu

¹²³ Ebû Dâvûd, *Edeb* 92; Nesâî, *Kübrâ*, 5/139, 365.

sırada hücrede, Annemiz'le birlikte birkaç kadın daha vardı; konuşuyorlardı. Konu konuyu açmış ve zaman bir hayli ilerlemiş, âdeta esiri unutmışlardı. Durumu fark edip fırsatını bulan adam ise aradan sıvışıp kaçıvermişti.

Bir müddet sonra Resûlullah (s) tekrar çıkageldi; ancak, adam yerinde değildi! Çok celâllendi ve Âişe Validemiz'e dönerek, "Ey Âişe! Esir ne oldu? Nerede?" diye sordu. Annemiz'in diyebileceği bir şey yoktu; boynunu büktü ve üzülerek, "Kadınlarla birlikte ben de dalıp gitmişim!" diyebilirdi. Dikkat kesildiğinde Resûlullah'ın, "Vah senin bu haline! Hay elleri kırılınca!" dediğini duydu. Bin pişmandı. Allah Resûlü (s) bunu söylediğine göre hali perişandı!

Bu arada Allah Resûlü de çıkmış ve ashabıyla birlikte esiri tekrar yakalamışlardı. Eve geldiklerinde Hz. Âişe'yi, ellerini evirip çevirirken buldu ve sordu: "Hayırdır, ne oldu? Yoksa abdest mi alman gerekiyor?" Makam, yine naz makamıydı ve Annemiz de bu makamın hakkını verecekti; şöyle dedi: "Bana beddua ettin ya; ellerimden hangisi yerinden kopup gidecek diye onlara bakıp duruyorum!"

Böylelikle o, hem Resûlullah'ın beddua etmesinden korktuğunu söylemiş oluyor hem de bu bedduayı hakkında duaya çevirmek istiyordu. Zaten Resûlullah da onu yapacaktı; ellerini açtı ve sena dolu cümlelerin ardından, "Allahım!" dedi. "Ben de bir beşerim; ve bir beşer gibi Ben de celâllenirim! Erkek veya kadınlardan hangi mü'mine beddua etmişsem onlar için bunu Sen, onları maddi ve manevi kirlerden arındıracak bir temizlik vesilesi kıl!"¹²⁴

Resûlullah'ın irtihaline yakın günlerden birisinde Hz. Âişe'nin de başı ağrımış ve ağrıyan başını tutarak "Vah başım!" diye söylenmişti. Bunu duyan Allah Resûlü ona döndü ve "Bilakis, vah Benim başım!" diye mukabelede bulundu. Ardından da ilave etti:

¹²⁴ İbn Hanbel, Müsned, 6/52. Bazı rivayetlerde söz konusu esirin Âişe Validemiz yerine Hafsa Validemiz'e (Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, 8/266.) veya başka bir şahsa teslim edildiği de ifade edilmektedir. Bk. Beyhakî, *Sünen*, 9/89.

“Benden önce ölsen ne çıkar ki? Seni Ben yıkar, Ben kefenler, namazını Ben kıldırır ve mezarına da seni Ben emanet ederim!”

Hiç beklemediği anda Resûlullah’tan bunları duyan Hz. Âişe, önce endişe dolu gözlerle Habîbullah’a baktı; bedenine akseden tavırları yumuşak ve oldukça şefkat doluydu. Belli ki şaka yapıyordu! Öyleyse şakaya şaka ile mukabelede bulunabilirdi; döndü ve Allah Resûlü’nü de tebessüme sevk edecek olan şu cümleyi söyledi: “Tabii, ben öleyim ve beni teçhiz ü tekfin ettikten sonra Sen, diğer hanımlarınla birlikte arkamdan istediğini yap, öyle mi?”¹²⁵

Benzeri örnekler çoğaltılabilir; ancak sonuç değişmemektedir: Ciddiyet gerektiren konumuna rağmen Resûlullah (s), ailesi ve çocukları dâhil etrafındakileri ciddiyetten çatlatmıyor, bilakis onlarla sade ve çok tabii bir hayat yaşıyordu. Hatta zaman zaman onları eğlendirmek istiyor ve muhtemelen böylelikle belli aralıklarla rahatlamalarını temin ediyordu.¹²⁶ Bir bayram münasebetiyle Âişe Validemiz’in başı omuzuna gelecek şekilde arkasında durdurup Mescid’de gösteri yapan Habeşlileri seyrettirdiği herkesin malumudur!¹²⁷

Hz. Âişe ile Efendimiz’in, hedef belirleyip koşu yapmaları da, aile efradını rahatlatma ve o günün toplum telakkisindeki kadın algısını fiilen yok etmeye matuf bir tercihtir. Üstelik herkesin gözü önünde cereyan eden bu hâdise iki kez vuku bulmuş ve bunlardan ilkinde Âişe Validemiz hedefe ilk varan olurken, ikincisinde Allah

¹²⁵ Buhârî, *Merdâ* 16; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/228; İbn Mâce, *Cenâiz* 9; Beyhakî, *Sünen*, 3/396.

¹²⁶ Bk. Buhârî, *Nikâh* 63. Başka bir rivayette söz konusu olan nikâhın Ensâr’dan bir başkasına ait olduğu ve Annemiz’in yanında onu gördüğünde Efendimiz’in bu ifadeleri kullandığı bilgisi yer almaktadır. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 6/269; Taberânî, *Evsat*, 5/351; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/185; Heysemî, *Mevârid*, 1/493.

¹²⁷ Buhârî, *İdeyn* 2, 3; *Cihâd* 81; *Menâkıb* 15; *Nikâh* 82, 114; Müslim, *Salâtü'l-İdeyn* 17, 18.

Resûlü (s) onu geride bırakmış ve böylelikle, öncekinin rövanşını aldığını ifade etmiştir!¹²⁸

Sonuç

Kadın ve aile ile ilgili pekçok problemlerin yaşandığı bir zaman ve zeminde risaletle vazifelendirilen Hazreti Peygamber (s), bütün bu problemlerin temelinde insan unsurunu görmüştür. Vahyin de yönlendirmesiyle O (s), ashabını toplumdaki her türlü probleme karşı duyarlı ve ilahi emirlere karşı hassas hareket edecek şekilde yetiştirmiş ve böylece tedricî olarak toplumu rencide eden bütün problemleri kesin çözüme kavuşturmuştur. Kendisi de bizzat aile içerisinde yaşanan problemler karşısında ortaya koyduğu duruşla onlara örnek olmuş ve şiddete başvurmadan her problemin çözülebileceğini göstermiştir.

Allah'ın çok farklı maksat ve hikmetler için tanıdığı çok kadınla evliliğinin bir neticesi olarak aynı anda 9 annemizle evliliğini devam ettiriyor olmasına ve bu 9 annemizin de farklı muhitlerden geliyor olmanın tabii bir neticesi olarak fitratlarındaki farklılığa rağmen Efendimiz (s), onların her birisine mahsus zaman ayırmış ve her birisiyle de imrenilecek zirve bir aile hayatı yaşamıştır. Hangi annemizin dünyasından bakılırsa bakılsın, en sevgili O'dur (s); ne onları incitmiş, ne de herhangi bir şiddet uygulamıştır! O'na en yakın ve ilim hususiyetine muttali olan Hz. Âişe (r. anhâ), Resûlullah'ın (s), ne bir hizmetçiye ne de bir kadına asla el kaldırmadığını, hatta eliyle hiçbir şeye vurmadığını bildirmiştir.

Bütün bunların ifade ettiği anlam açıktır; istenir ve teşebbüste bulunulursa, şiddete hiç tevessül etmeden de her problem çözülebilir. Ancak bu, kendiliğinden olmaz; problemi çözmek için niyet ve gayret gerekmektedir. Efendimiz'in 23 yıllık tebliğ hayatında, çözülemeyecek problemin olmadığını bilfiil gösteren pek çok örnek vardır! İslâm bir bütündür; monte edilemez ve böyle bir tercihle de

¹²⁸ Ebû Dâvûd, *Cihad* 68; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/39; Taberânî, *Kebîr*, 23/47.

katiyyen problem çözülemez. Zira o, ele aldığı her meseleyi, öncelikle bütünüyle kuşatmış ve bir tabip hassasiyeti içinde önce problemi teşhis ederek ardından probleme özel çözüm önerileri getirmiştir. Bugünkü problemlerimizi çözmeyi düşünüyor ve bu yolda Asr-ı Saadet'in rehberliğine müracaat etmek istiyorsak, onu bütün yönleriyle mercek altına almamız gerekmektedir.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, Zeyl: Şuayb Arnavût, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts.

Alan, Hüseyin, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.

Altıntaş, *Ramazan, Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1990 .

Âlûsî, Mahmûd Şükrî el-Bağdadî, *Bülûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, el-Mektebetü'l-Misriyye, Beyrût 2009.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut ts.

Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, AÜİF Yayınları, Ankara 1958.

Beydâvî, Nâsuriddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul 1885.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Husayn (384-458 h.), *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

Şuabü'l-îmân, tahk.: Abdulâlî Abdilhamîd Hâmid, Mektebetü'l-Rüşd, Riyâd 2003.

es-Sünenü'l-sağîr, tahk.: Abdulmu'tî Emîn Kalacî, Câmiâtü'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, Pakistan 1989.

Kadâ ve'l-kader, tahk.: Muhammed b. Abdillâh Âl Âmir, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2000.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (154-256 h.), *Sahîhu'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2012.

el-Edebü'l-müfred, Dâru's-Selâm, Kahire 2010.

Burak, Bekir, Hz. *Hatice*, Rehber Yayınları, İstanbul 2011.

Çağıl, Necdet, "*İslâm Öncesi Mekke Toplumunda Kadın*", Sempozyum, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanlığı, 1-3 Temmuz 2011 İstanbul, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2011.

Canan, İbrahim, *Aile İçi Eğitim*, Gül Yurdu Yayınları, İstanbul 2011.

Câsim Avcı, "*Tağlib (Benî Tağlib)*", DİA, İstanbul 2010 39/374, 375.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Mısır 1975.

Cevâd Alî, *el-Mufassal fî târihi'l-Arabi kable'l-İslâm*, Câmiatü Bağdâd, İkinci Baskı, Bağdâd 1993.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed (v. 255 h.), *Sünenü'd-Dârimî*, tahk.: Husayn Selîm Esedü'd-Dârânî, Dâru'l-Muğnî lî'n-Neşri ve't-Tevzî', el-Memleketü'l-Arabiyyetü'l-Suûdiyye 2000.

Derveze, *Muhammed İzzet, Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Mütercim: Mehmet Yolcu, Ekin Yayınları, İstanbul 1989.

Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad.: M. Mahfûz Söylemez - M. Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara ts.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri (v. 405 h.), *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2006.

Haylamaz, Reşit, *Mü'minlerin En Mümtaz Annesi Hazreti Âişe*, Işık Yayınları, İstanbul 2011.

Heysemî, Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, Beyrût 1967.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (202-275 h.), *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru's-Selâm, Riyad 2009.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-emsâl*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrût 1980.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Beyrût 1981.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahya b. Îsâ el-Mevsîlî (v. 307 h.); *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, tahk.: Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn Li't-Türâs, Dımaşk 1984.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Usmân (v. 235 h.), *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.

İbn Sa'd, Muhammed b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-muhabber*, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût 1969.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (209-273 h.), *Sünenü ibn Mâce*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşîrûn, Beyrut 2009.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtûbî en-Nemirî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (v. 630 h.), *Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahâbe*, tahk.: Ali Muhammed Meûd, Âdil Ahmed Ahdulmevcud, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalanî (v. 852 h.), *Metâlibu'l-âliye bizevâidi'l-mesânîdi'l-semâniyye*, Dâru'l-Âsime, Suud 1419.

el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe, tahk.: Halîl b. Me'mûn Şîhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî (v. 354 h.), *Sahîhu ibn Hibbân*, tahk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre (v. 311 h.), *Sahîhu ibn Huzeyme*, tahk.: Muhammed Mustafa el-E'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik (v. 213/218 h.), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411.

İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım (v. 224 h.), *Emsâl*, Dâru'l-Me'mûn Li't-Türâs, 1980.

İbn Zenceviyye, Ebû Ahmed Hamîd b. Muhalled b. Kuteybe b. Abdillâh el-Hurasânî (v. 251 h.), *el-Emvâl liibni Zenceviyye*, Merkezu el-Melik Faysal Li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmîyye, Suudiyye 1986.

İsfehânî, Ebu'l-Ferec Alî b. Huseyn b. Muhammed, *el-Egânî*, Beyrût 1970.

Kesmez, Ümit, *Fethin Mü'minleri*, Işık Yayınları, İstanbul 2011.

Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Mektebetu Nahda, Mekke-i Mükerrema 1410.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Mısır ts.

Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrût ts.

Müslim, Ebu'l-Husayn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (v. 261 h.), *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

Nedevî, *Sîretü Seyyideti Âişe Ümmi'l-Mü'minin*, tahk.: Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedevî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2003.

en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurâsânî (v. 303 h.), *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2013.

es-Sünenü'l-kübrâ, tahk.: Hasan Abdulmun'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Öztürk, Mustafa, *İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku*, İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2011

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî (v. 606 h.), *Mefâtîhu'l-gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1420.

Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1989.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *en-Nuketü ve'l-uyûn*, Beyrût 1992.

Savaş, Rıza, Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın, Ravza Yayınları, İstanbul 1991.

Asr-ı Saâdet'te Kadın ve Aile Hayatı, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm, Beyan Yayınları, İstanbul 2006.

Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981.

Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Kahire 1963.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyûb (v. 360 h.), *el-Mu'cemu'l-kebîr*, tahk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.

el-Mu'cemu'l-evsat, tahk.: Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Husaynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1968.

Târîhu'l-umem ve'l-mülûk, Beyrut 1967.

et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdilmelik b. Seleme Ebû Cafer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Neşr: Şuayb Arnavût, Beyrut 1994.

Tahmâz, Abdülhamid Mahmud, *es-Seyyidetü Âişe*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1999.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra (209-297 h.), *Sünenü't-Tirmizî*, tahk.: eş-Şeyh Halîl Me'mûn Şiyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.

eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, tahk.: Kemâl b. Sebyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1411.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer (v. 207 h.), *Kitâbu'l-megâzî*, tahk.: Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 2006.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev.: Enver Günay, Kayseri 1990.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n nübelâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire ts.

Zeydân, Corcî, *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye*, Dâru Mektebeti'l-Hayâ, Beyrut 1992.

ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Hanefî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidâye*, tahk.: Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, Dâru'l-Hadis, Mısır 1357.

ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414.

MODERN ŞİİRDE BELAGÎ RİTMİN ŞİİRSEL BOYUTLARI

Mes'ud VAKKAD*

Özet

Modern dönem şairleri, klasik şiir ritim yapısına karşı devrim gerçekleştirdikten sonra metnin şiirsel yönünü bir kimliğe büründürmek için temel bir odak noktası olması itibariyle ritimsel vezinleri oluşturmaya önem vermişlerdir. Diğer metinsel çalışmalara yüklenen görevlerden daha önemli bir görevi ritim vezinleri alanına yüklemişlerdir. Bu görev; metnin katmanları içerisine müdahalede bulunma, şiirde yer alan unsurların canlı birer uzuv ilişkisi uyumluluğu içerisinde birbiriyle ilişkide bulunmasını sağlayacak bir yapısal düzene sokma görevidir. Böylece metne çökmüş cansızlığın yerini, hareket almış olur.

Bu sayede ritim daha derinlik kazanır ve metnin şiirsel boyutlarının oluşumunda derinlikli bir etki sahip olur. Bu makale, belagî ritmin metni iç katmanlarına uygun olarak şiirselleştirmedeki önemli rolünü araştırmaya dair bir denemedir.

Anahtar Kelimeler: Ritim, Belagat, Yapı, Metnin şiirselliği, Metnin katmanları.

* Prof. Dr., Universite D el Oued, Dil ve Edebiyat Fakültesi Dekanı, Cezair, (د. مسعود وقاد - جامعة الوادي - الجزائر) ouggad1971@gmail.com

الأبعاد الشعرية للإيقاع البلاغي في الشعر الحديث

ملخص

لقد دأب الشعراء المعاصرون منذ ثورتهم على البنية الإيقاعية التقليدية على محاولة تفعيل العنصر الإيقاعي بوصفه مرتكزا أساسيا لتجسيد شعرية النص، وأوكلوا إليه وظيفة أكثر خطرا من بعض الوظائف النصية الأخرى، وهي وظيفة المداخللة بين مستويات النص، وجعلها في نظام تركيبى تترابط فيه العناصر وفق علاقات عضوية حية، فيبث في النص حركة بدل الجمود الجاثم عليه.

وبذلك أصبح الإيقاع أكثر عمقا، وأعمق أثرا في تجسيد الوظيفة الشعرية للنص. وهذا المقال هو محاولة لتلمس الدور الخطير للإيقاع البلاغي في القيام بالمهمة الشعرية للنص على مستواها الداخلي

الكلمات المفتاحية: الإيقاع، البلاغة، البنية، شعرية النص، مستويات النص

The Poetic Dimensions of Rhetoric Rhythm in Modern Arabic Poetry

Abstract

Since their revolution on the traditional rhythmical structure, the modern Arabic poets hadn't stopped enhancing the value of harmony as a principal element in the creation of textual poetics. They endow it with a more difficult task than other textual functions which is to insure the harmony between the different levels of text, and to insert it in a structural system where the elements will be linked with living relations that which will have reflection on the text and make it alive.

From this point on, the rhythm becomes more profound and influential in the composition of the poetic function of the text. This article is an attempt to know the important role of the rhetoric rhythm in undertaking the poetic function of the text on its inner side.

Key Words: Rhythm, Rhetoric, Structure, Textual poetics, Levels of text.

-1-

حينما قررت القصيدة العربية الحديثة تحطيم الهندسة العروضية التي كانت تقوم عليها القصيدة التقليدية لم تفكر مطلقاً في تحطيم الجسر الممتد بين الشعر والموسيقى، بل على العكس من ذلك راحت تمتن هذه الصلة، فانصب اهتمامها على ((إيقاع الجملة و علائق الأصوات والمعاني و الصور، و طاقة الكلام الإيحائية، والذبول التي تجرّها الإيحاءات و راءها من الأصداء المتلونة))⁽¹⁾ دون أن تتعارض مع الإيقاع القديم أو تلغيه، لكن تعمل على جعله عنصراً من جملة عناصر شكلت البنية الإيقاعية الجديدة التي تكونت أساساً على ما اصطلاح عليه بالإيقاع الداخلي .

إنّ الحديث عن ذلك الإيقاع الداخلي ممثلاً ببنية مجازية هو حديث جزئي يقصر كلاً شاملاً على بعض جزئي. إلا أنّ ما ستنتهجه هذه الدراسة الموجزة في مجال الإيقاع يعدّ من قبيل هذه الممارسة. فالفصل بين مستويات الإيقاع الداخلي (الدلالي، والسمعي، والمرئي، و البلاغي) اقتضته منهجية الدراسة التي تطمح إلى التوضيح، والإبانة، والكشف عن العناصر الغائبة في محاولة لمطاردة الظلال الهاربة، والإيحاءات المنفلتة.

وإنّنا - أيضاً - إذ نقصر الإيقاع الداخلي على البنية المجازية ، لا ندعي أنّ المجاز هو كلّ ما يمكن أن يولّد إيقاعاً داخلياً في الجانب البلاغي، بل إنّ العناصر المولّدة له في هذا المجال من الإيقاع كثيرة. فظواهر البديع، والخبر والإنشاء، والحذف ، والفصل والوصل، وغير ذلك من الظواهر البلاغية كلّها ذات صلة بالإيقاع الداخلي. لكنّ الصور المجازية هي أكثر الأدوات البلاغية تفاعلاً معه وإنتاجاً لشعريته. فالصورة تولّد الانسجام والتوازن. وهما ضالّة الفنّان، والأساس الفئّي لأيّ إيقاع ينبع من النص ، وعلى الرغم من أن الدراسات النقدية كانت كثيرة فيما يتعلق بالإيقاع الداخلي إلا أنّها لم تصل إلى درجة الاتفاق المحدد في وجهات النظر، وإنما ظلّ الإيقاع الداخلي بعيداً عن أن ترسم قواعده وتضبط نظمه، وذلك بسبب غياب المعيارية فيه من جهة، واعتماده على الاستعمال الفردي من جهة أخرى.

1 - أدونيس (علي أحمد سعيد): مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط 2، 1979، ص 116.

-2-

إن الفن في جانب من أهم جوانبه هو مظهر من مظاهر سعي الإنسان إلى تحقيق انسجامه وتوازنه مع العالم من حوله، والفنان هو أكثر الناس طلباً لذلك على الرغم من إحساسه الدائم بانعدامه في فنه، هذا الإحساس الذي لا يمكن الركون إليه ما دام الفن والشعر بصورة خاصة ((هو أهم الوسائل التي تخلق للفنان عالمه المنسجم والمتوازن، حيث تتجلى معاني التآلف والتنسيق من خلال كل جزء، وكل عنصر من عناصر العمل الشعري، مولدة في النهاية عملاً فنياً يولد بدوره المتعة والراحة والإحساس بالجمال))⁽²⁾.

وتعد ملكة الخيال هي المسؤول الأول عن إحداث ذلك الانسجام من خلال عمليات التركيب والتأليف بين ما يقوم به العقل، وما يقدمه الواقع، وما يتفاعل في الوجدان، وبذلك ((تخرج صور إلى الضوء معقدة مركبة تحمل معها سياقاً من الخيال والشعور والفكر ليس هو السياق الحسي الأصلي))⁽³⁾، وإنما هذا السياق هو منبع العناصر الأولية للصورة، والتي يقوم الخيال بالتقاطها، وإعادة التأليف بينها لتتلون بخصائص شخصية الشاعر بكل مكوناتها الشعورية والنفسية والفكرية، وهذا يعني أن العملية الفنية التي يمارسها الشاعر هي عملية إبداع وتكوين الهدف منها بعث المعطيات الأولية الموجودة في الواقع في حلة جديدة، وصياغتها على نحو إيقاعي جمالي يعيد الانسجام المفقود، وذلك يتأتى بعنصر الخيال الذي يعد أكثر العناصر فعالية في تشكيل الصورة الشعرية لأنه ((يجمع بين عناصر البناء الفني، ويعيد تنظيمها وتأليفها تأليفاً جديداً وفق ما يعاينه الفنان من شوق نحو الانسجام والتوازن))⁽⁴⁾.

وهكذا تتطافر هذه الثلاثية، الخيال والصورة والانسجام وتتعلق تعالقا سببياً فتنبثق الواحدة من الأخرى؛ إذ الخيال يولد الصورة، والصورة تولد انسجاماً، وغني عن الذكر ((أنه بمقدار نشاط الخيال وإيجابيته في التأليف بين العناصر ترتفع القيمة الفنية للصورة الشعرية وتتضاعف))⁽⁵⁾، وبمقدار حيوية الصورة وتفاعلاتها بين الواقع الموضوعي والواقع الوجداني

2 - ابتسام أحمد حمدان : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، دار القلم العربي، سورية، ط1، 1998، ص235.

3 - مصطفى ناصف : الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983، ص36.

4 - ابتسام أحمد حمدان : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، ص238.

5 - محمد فكري الحجاز : الخطاب الشعري عند محمود درويش، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص115.

يتحقق لها ((صفة عليا هي التوازن والاعتدال، فيشع الرضا بالانطلاق والتحرر من جهة، والمتعة بالقلب المنسق من جهة ثانية))⁽⁶⁾.

وهذا الاعتدال والتوازن بدوره يتجلى في علاقات إيقاعية تتوالد في النص من خلال ثنائية الوحدة والتنوع، أي أن الفنان يسعى إلى الجمع بين المعطيات المتباينة التي أفرزها الواقع الموضوعي، ويحاول التأليف بينها بعد أن أدرك العلاقات الخفية التي توحد بينها، ويقدر ما يشهد التباين والتنوع بين عناصر الصورة يكون الانسجام أكبر، وكلما تقاربت هذه العناصر، وتجلى التشابه بينها انعدم الانسجام، وأكثر النصوص تحقيقا لهذا الانسجام الإيقاعي الذي يُرْتَشَى بها المتلقي - أكثرها تباعدا بين العناصر الفنية فيها، لذلك كانت أجمل الصور تلك التي (انزاحت) عن مواضع العادة محاولة استغلال كل الطاقات الكامنة في اللغة.

ولعل هذا الانحراف الذي عرّفه النقاد المعاصرون بمصطلح «الانزياح»⁽⁷⁾ في الصورة الفنية هو أبرز الأشكال الأدبية تجسيدا للنظام الإيقاعي لما يحدثه من الأثر الخاص، والترجيع النفسي المتميز على المتلقي من جهة، ولكونه يكسب المادة اللغوية فعالية تهدم سكونية البنية النحوية والدلالية، فتكسر نظامها الريب، ودلالاتها الحرفية من جهة أخرى.

ولقد اكتسبت الصورة الشعرية بهذا المفهوم الأدبي المتطور فعالية خاصة سواء في تخصيب البنية الدلالية للنص الشعري، أو بتكثيف إichاءات البنية الإيقاعية فيه؛ إذ ((لم تعد الصورة الشعرية مجرد علاقات بين الأشياء يقبع تحت إهاجها منطوق عقلي جاف، ولا محض انتباهة للخيال الشعري سرعان ما تنطفئ وسط كثافة الظلام التقريري، بل صارت رؤية جديدة لأشياء العالم وموضوعاته))⁽⁸⁾ مثلما كان ينظر إليها القدماء من أمثال عبد القاهر الجرجاني الذي لم يفلت - على الرغم من إبداعه الفذ في هذا الباب - من النظرة التحزيبية التي تفصل الصورة عن السياق الفني العام⁽⁹⁾، وهو ما يفقدها فاعليتها الإيقاعية والشعرية، ويجعلها تنكش على ذاتها فلا تتجاوز نطاق الخيال الذي تسبح فيه دلالات كلماتها، بينما تعد القصيدة صورة خيالية متكاملة تنسحب على كل الأجزاء فيها، فيذوب التشبيه والمجاز

6 - مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، ص14.

7 - ينظر: عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1982. ص162 - 163.

8 - محمد فكري الجزار: الخطاب الشعري عند محمود درويش، ص154.

9 - ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ت: ه. ريتز، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983. ص164 وما بعدها.

في نظام الصورة الكلية، ويرتبط بعلاقات إيقاعية متداخلة متساوقة تتجاوب معها الحركة النفسية والوجدانية للشاعر، وينفعل المتلقي لتخيلها وإدراكها.

إن الصورة الكلية ليست بنية ثابتة، أو قالباً شعرياً جامداً، وإنما هي ((مجموعة من الصور الجزئية التي تطل علينا من خلال تشبيه أو استعارة أو مجاز أو إيجاءات كلمة رامزة أو أصوات متناغمة، كل ذلك ينتظم بواسطة علاقات حية نابضة بإيقاع يقوم على التقابل أو التوازن أو التضاد أو التدرج))⁽¹⁰⁾. وهذه العلاقات الناظمة للنسيج الإيقاعي يسعى الشاعر إلى ترسيخها في عمله الفني اعتماداً على إفرزات الخيال والقدرة اللغوية التي يمتلكها، والحس الجمالي الذي يتمتع به، وهي علاقات تتجلى على المستوى الدلالي والصوتي من خلال الإيجاءات التي تلازم التجربة الفنية، وتعلق في خيال المتلقي، وتبقى أصداء دلالاتها تتردد في النفس.

من هنا يبرز إيقاع الصورة الكلية في حركة إيجابية نامية تتجسد في مجموعة من الظلال الدلالية التي تنشرها علاقات النص الشعري المبنية على الدور الفعال لخيال الشاعر، وطاقاته الخيالية النابعة من رحم المعاناة. ولا يمكن الوقوف على معالم البنية الإيقاعية الدقيقة للصورة الشعرية بفصلها عن سياقها البلاغي العام، وتجزئتها إلى تشبيه واستعارة ومجاز وغيرها. .. لأن ذلك يضيّق من أفق الحركة الإيقاعية، ويسلبها نشاطها وحيويتها وثرأها، وإنما تلتمس تلك المعالم بربط أجزاء الصورة الكلية بالسياق العام النابع من العلاقات الحيوية بين تلك الأجزاء، والشعور الموحد المهيمن على التجربة الوجدانية للشاعر والخيال الذي يعد محركاً لهذه الأجزاء.

ولما كانت الصورة الكلية تستمدّ إيقاعها من العلاقات الدينامية التي تتشكّل من حركة الصور الجزئية في تفاعلها مع باقي مكونات النص، وتتحدّد غالباً بالتقابل، والتوازن، والتضاد، والتدرّج، وغيرها من العلاقات الناظمة لنسيج النص فإنّ هذه الدراسة ستسعى إلى تلمّس الأبعاد الشعرية لإيقاع الصورة الكلية من خلال جملة من ألوان الصورة البلاغية الواردة في بعض قصائد الشعر الحديث.

10 - ابتسام أحمد حمدان : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، ص257.

-3-

- إيقاع الصورة الدينامية: تتميز القصيدة الحديثة بشراء حركتها الداخلية ثباتاً وتحولاً، هذه الدينامية التي تنشأ أساساً بالتدرج من وضع الثبات إلى التحول والعكس، ومن تفاعل حركة الدفقات العاطفية والصور والرموز واللغة والفكر، وتمازجها، وهو ما يحقق للإيقاع ((تلاؤمه الكامل وانسجامه التام مع حركة القصيدة التي تولد في تناميها المستمر طاقات جديدة، وتتكشف عن رؤى وأفكار وأخيلة، يرتفع بها الإيقاع إلى مرتبة نموذجية في قيمتها الشعرية))⁽¹¹⁾ وليس الاعتبار في ذلك بسرعة الإيقاع وبطئه في الصورة بقدر ما هو في مساهمة تلك السرعة، أو ذلك البطء في تخصيص دلالات النص، ولا سيما بعدما فقدت القصيدة جزءاً هاماً من إيقاعها البارز، وفي قصيدة للشاعرة الفلسطينية (فدوى طوقان) بعنوان ((حين تنهمر الأنباء السيئة))⁽¹²⁾ يتبدى نموذج حيوية الصورة، وتأثير هذه الحيوية على المسار الإيقاعي للنص :

الرَّيْحُ تَجِدُلُ الدُّخَانَ فِي الْأَعْوَارِ

وَ فِي دُرُوبِ اللَّيْلِ وَالْإِعْصَارِ

تَنْهَمِرُ الصُّخُورُ وَالْأَحْجَارُ

سَوْدَاءَ بِالرَّمَادِ

سَوْدَاءَ بِالدُّخَانِ

فَلْتَنْهَمِرْ كَمَا تَشَاءُ هَذِهِ الصُّخُورُ

وَ لْتَنْهَمِرْ كَمَا تَشَاءُ هَذِهِ الْأَحْجَارُ

فَالْتَهْرِ مَاضٍ رَاكِضٌ إِلَى مَصَبِهِ

وَخَلْفَ مَخْحَى الدُّرُوبِ فِي .

رَحَابَةِ الْمَدَى

يُنْتَظَرُ النَّهَارُ

مِنْ أَجْلِنَا يُنْتَظَرُ النَّهَارُ

11 - محمد صابر عبيد : القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية . حساسية الانبعاث الشعرية الأولى جبل الرواد والسنينيات، اتحاد الكتاب العرب، دمشق،

2001-ص32.

12 - فدوى طوقان : الديوان، دار العودة، بيروت، 1984، ص550

تسبح دلالات هذه القصيدة في فضاءات الخيال التي تكاد تنعدم صلتها بالواقع الموضوعي أو الاجتماعي، ذلك أنها تنبني على الرموز؛ إذ كل من «الريح، الدخان، الليل، الإعصار، الصخور، السوداء، النهر، النهار» كلها تسهم في هدم الحدود الدلالية، وإسقاط الوضوح النسبي لها، فتغيب الدلالات، ولا يعود بالإمكان محاصرتها إلا بالجهد المضني، ولا هادي لنا في خوض غمار هذه القصيدة ذات البنية المجازية غير العنوان «حين تنهمر الأنباء السيئة»، وتدور الصورة الكلية لهذا النص حول تحدي الشعب الفلسطيني للمحن والمصائب التي يلاقها من العدو الإسرائيلي، وأن الجهود الثورية متجهة صوب هدفها، ورغم متاعب الطريق ومشقاتها فإن نهار الحرية سيطلع، وهذه الدلالات تتشكّل وفق حركة ذات إيقاع سريع، ففي الأفق الغائرة هنالك الريح بحركتها السريعة ترسل الدخان جدائل سوداء رمزا للأيام المشؤومة التي تصنع نكبات هذا الشعب تظهر بصورة أم تمشط شعر ابتهاجها، وتضفره جدائل على سبيل الاستعارة، وعلى صعيد آخر يتحرك المجاز حركة أخرى متوترة تتمثل في انهمار الصخور السوداء في ظلام الإعصار، وذلك تصوير للأنباء السيئة التي تلد وقائعها من رحم همجية العدو، ثم تأتي حركة النهر المسرعة نحو المصب، وهي لا تعدو تصورا للثورة متجهة إلى شط الحرية والاستقلال، وهذه الصور الجزئية هي استعارات ورموز تتضافر مع عوامل أخرى تضمنها النص لتحديد حركة الصورة الكلية المسهمة إسهاما مباشرا في توليد تسارع الحركة الإيقاعية وتوترها، من هذه العوامل التي بنيت عليها الصورة التدوير الجزئي الذي تضمنها الشطر التاسع، والذي أمد النص بانسيابية في توارد الصور الجزئية مما سرّع في حركتها، إضافة إلى عامل الترخيصات العروضية التي أصابت تفعيلتي السريع؛ حيث وردت «مستفعلن» مخبونة ثماني عشرة مرة، مقابل ست مرات صحيحة من جنس ثلاث وثلاثين تفعيلية، وهو ما ساعد على تسريع الحركة الإيقاعية في الصورة، لأن الخبن هو زيادة نسبة المتحركات في التفعيلة، والمتحرك أبعث على الخفة والحركة من الساكن، كما أن الرموز الكثيرة التي حفل بها النص أسهمت بتفاعلاتها مع بقية العناصر في تجسيد حركية الصورة الكلية وتدققها.

إذن فهذا نمط من الإيقاع السريع الذي تفرزه حرية الصورة وقد تفرز نمطا آخر من الإيقاع يتسم بالبطء، مثلما نجد في هذا المقطع من قصيدة «ذهب الذين نجهم»⁽¹³⁾:

ذَهَبَ الَّذِينَ نُحِبُّهُمْ
 لَا صَوْتٌ لِلْأَحْزَانِ، أَنْظُرْ .
 أَوْرَقْتُ صَمْتًا عَلَى شَفَتِي أَحْزَانِي
 وَأَطَبَقْتُ الْحُرُوفُ شَفَاهَهَا
 تَتَسَاقَطُ الْكَلِمَاتُ صَرَغِي مِثْلَهُمْ
 جُنَّتًا مُشَوَّهَةً تَرَى مَاذَا أَقُولُ هُمْ
 وَمِنْ عَيْنِي وَمِنْ قَلْبِي تَسِيلُ دِمَاؤُهُمْ ؟

تتضمن الدائرة الدلالية في هذا المقطع وصفا لحالة الحزن المخيم على نفس الشاعرة بعدما قام العدو الإسرائيلي بإعدام عدد من الأبطال، وحالة الصمت التي ولدتها رؤية جثث الشهداء مشوهة، لكن هذه المعاني لا تتجسد إلا بعد أن تغتسل في مياه المجاز، فمنذ البداية يستهل النص بصورة رمزية «نسرا فنسرا غالمهم وحش الظلام»، فهذا العدو الهمجي لا يستطيع أن يغتال هؤلاء الأبطال إلا الواحد بعد الآخر في حركة ثقيلة يوحي بها «وحش الظلام» الذي لا يكون عمله إلا بطيئا على مستوى التصور على الأقل، ما دام لم يغتال الأبطال دفعة واحدة، بل تم ذلك ببطء، كما أن الظلام يبعث على السكينة والرهبة، كل ذلك جعل هذه الصورة الجزئية تشع بحركة إيقاعية بطيئة متناقلة، ومن العوامل التي رسّخت هذه الحركة الإيقاعية البطيئة في النص مظاهر السكونية في الصور الآتية « لا صوت للأحزان، أورقت صمما على شفتي أحزاني، أطبقت الحروف شفاهها، الكلمات صرعى »، وهي استعارات تسعى جميعها إلى غاية بلاغية مفادها تأكيد السكونية، وبثُّ جوٍّ من الصمت ساعد على تباطؤ الإيقاع. ومن العوامل المرسية لحركة الإيقاع البطيئة - أيضا- ازدهاء النص بالمقاطع الطويلة التي تعد أبرز مظاهر الإيقاع البطيء، فالنص يقوم على تفعيلية بحر الكامل « متفاعلن ب ب - ب - » التي تتضمن خمسة مقاطع، ثلاثة منها قصيرة، واثنان طويلان، لكن الملاحظ في النص أن المقاطع الطويلة تتفوق على المقاطع القصيرة (38 / 29) أي غلبت التفعيلات المقبوضة على النص، وزحاف القبض هو تسكين الثاني المتحرك، والمسكّن أقرب إلى الإيقاع البطيء من المتحرك. ولذلك نلاحظ أن حركية الصورة الشعرية تتحكم مع عوامل أخرى في التوجه بالإيقاع نحو السرعة أو البطء.

-4-

. إيقاع الصورة التشخيصية : تعتمد القصيدة الحديثة على عنصر التشخيص ك تقنية متطورة في تكثيف بنيتها الدلالية والإيحائية، وشحن بنيتها الداخلية بطاقة إيقاعية من خلال حركة انتقال الصورة من مرحلة الجمود إلى مرحلة التشخيص، أو من مرحلة الوجود المعنوي إلى مرحلة الوجود (المؤنسن) .

وقد خضعت بعض قصائد الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي إلى هذه التقنية بصيغتها التشخيصية الحسية والتشخيصية الذهنية. ومن القصائد التي مثلت الصيغة الأولى قصيدة (البصرة)⁽¹⁴⁾ . وهذا مقطع منها:

كَانَتْ بِلَادِي تَرْتَدِي ثُوبَ الرَّبِيعِ
أَوْقَفْتُ رَاجِلِي
وَقُلْتُ: بِكُمْ تَبِيعِ
سُلْطَانِي
هَذَا الصَّبَاءُ الْأَزْرَقَ الْوَرْدِي
هَذَا الثُّوبُ
هَذَا الْيَاسْمِينُ
قَالَتْ: «بِكُلِّ قَصَائِدِ الشُّعْرَاءِ»
صَاحِكَةً
«وَلَكِنْ، لَنْ أُبِيعَ!»

تعتمد الصورة في ارتسامها المجازي داخل هذا المقطع على طاقة الخيال، وبه تنتقل مدينة (البصرة) من هيئتها بوصفها أرضاً، وبنياناً، وشعباً إلى هيئة إنسانية مشخّصة في صورة امرأة فائقة الجمال يقع الشاعر في حبّها.

ويعدّ وجه المفارقة الذي تقوم عليه هذه الصورة جذر الفاعلية الإيقاعية في المقطع، حيث يمهّد الشاعر للانتقال إلى عالم المجاز بقوله :

كَانَتْ بِلَادِي تَرْتَدِي ثُوبَ الرَّبِيعِ

(14) - عبد الوهاب البياتي: الديوان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 1995، ج2، ص506.

وهي صورة - وإن كان المجاز يحكم طرفا من أطرافها- يغلب عليها الطابع الواقعي، فقد بقي المشبه -بلادي/ البصرة- ظاهرا وهو ما يمنحها بعدها الحقيقي. لكنّ الصورة تبدأ بقطع علاقتها بالواقع من الفعل (ترتدي) الذي لا يناسب المدينة، وإنما يناسب المرأة. ثم تدخل الصورة حوّا تشخيصيا حسيا يستدّه الحوار الفنيّ الجميل الذي أجراه الشاعر مع المرأة الحسنة/ البصرة. مستهلاً بإيقاف ناقته على عادة الشعراء العرب القدامى⁽¹⁵⁾:

فَوَقَفْتُ فِيهَا نَاقِي وَكَانَتْهَا فَدَنْ لَأَفْضِي حَاجَةَ الْمُتَلَوِّمِ

وأخذ يساومها في هذا الحسن الأخاذ؛ ضيائها الوردية، ثوبها، الياسمين. وهي تحاور مدركة ولعه بهذا الجمال، فتردّ في غنج الملكات «بِكُلِّ قَصَائِدِ الشُّعْرَاءِ». ويزداد البعد التشخيصي الحسيّ للصورة بإبراز الشاعر للحالة التي كانت عليها وهي تتلفظ هذا الكلام. فقد كانت متهكّمة هازلة من خلال قوله: (ضاحكة). ثمّ جادّة «وَلَكِنْ، لَنْ أبيع!» . وهو ما يسهم في تغييب الدلالة الواقعية للصورة، ويدخلها في مناخ تشخيصي حسيّ لا تتحلّى فيه إلا صورة الملكة الحسنة. مثلما يسهم في توليد إيقاع داخلي ضاغط قوامه الدهشة والاستغراب في نفس المتلقّي جرّاء فحوة التوتّر التي يحدثها الانتقال من الصورة الحسية الواقعية إلى الصورة التشخيصية الحسية، وخيبة أفق الانتظار في ذلك.

وقد تحركت الصورة التشخيصية وفق معادلة أخرى، فتستند في مرجعيتها إلى صورة ذهنية، أي أنّ الصفة الواقعية للصورة معنوية مجردة وليست حسية. وهو ما نقف عليه في هذا الجزء من قصيدة (الموت)⁽¹⁶⁾ للشاعر البياتي:

أَلْتَعْلَبُ الْعَجُوزُ
أَلْمُلْتَحِي بِالْوَرَقِ الْأَصْفَرِ وَالرُّمُوزِ
أَلْمُرْتَدِي عِبَاءَةَ اللَّيْلِ، وَفَوْقَ رَأْسِهِ طَاقِيَةُ الْإِخْفَاءِ
يَقْتَرِسُ النَّعَاجَ وَالْأَطْفَالَ
يَعْدِرُ بِالْعُشَّاقِ

(15) - الخطيب التبريزي: شرح ديوان عنزة، تقديم: هيد طزاد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1996، ص149. فد-قصر. النظم- للنظير.

(16) - عبد الوهاب البياتي: الديوان، ج2، ص83.

يَضْحَكُ مَرْهُوًّا مِنَ الْأَعْمَاقِ
يَأْخُذُ شَكْلَ هَرَّةٍ سَوْدَاءِ
تَمُوءُ فِي الظُّلْمَاءِ
يُطَارِدُ الفِرَاحَ وَالْأَشْبَاحَ
يَمَارِسُ السَّحَرَ بِلا سَعُوذَةٍ، وَيَضْرِبُ الصَّحِيَّةَ العَمِيَاءِ
بِيَدِهِ التَّلْجِيَّةَ الصَّفْرَاءِ
يَنْدَسُ فِي قَلْبِ المَعْيَى ، يَقْطَعُ الأَوْتَارَ
يُدُلُّ مَنْ يَشَاءُ
يُعْزُّ مَنْ يَشَاءُ
المَلِكُ الوَحِيدُ فِي مَمْلَكَةِ الأَحْيَاءِ

تنطلق هذه الصورة من مرجعية ذهنية تتمثل في قيمة معنوية مجردة هي (الموت). لتجسد في صورة تشخيصية حسية هي مزيج من الصفات الإنسانية والحيوانية. فقد شخّص الشاعر الموت في صورة ثعلب عجوز، وهذا الثعلب يتّصف بصفات الإنسان. وبذلك يكون عمل الخيال مزدوجا. في مظهر الاستعارة المزدوجة التي تبدو في تشبيه الموت بالثعلب ثم في تشبيه الثعلب بالإنسان.

وتفقد الصورة الكلية في حركة الخيال المزدوجة صلتها بالمرجع الأصلي تماما. ويصيبها غموض إثر هذا التحرك. فلا يهتدي المتلقي إلى البعد الدلالي للنص إلاّ بربطها بنص العنوان (الموت) الذي هو المفتاح الوحيد لفك شفرات النص، وبدونه تسبح الدلالات في فضاء غامض مغلق لا بداية له ولا نهاية.

فقد بدأ الشاعر بتشبيه الموت بالثعلب لما له من صفات الغدر والمكر. وبالثعلب العجوز لأنّ غدره لا يخيب. ثمّ أضفى على الثعلب صفات حسية تزيد من غموض الصورة. وهي تهدف إلى إبراز صفات الموت من خلال إيجاء هذا النعت (الملتحي بالورق الأصفر والرموز). وتدلل الصورة الجزئية الواردة في الشطر الثالث على هيئة الموت المتخفية (المرتدي عباءة الليل، وفوق رأسه طاقة الإخفاء). ثمّ يورد صورا جزئية أخرى تعمل على تجسيد الصفة التشخيصية الحسية لهذه الصورة الذهنية التي تعكس وظيفة الموت في

الأرض . فهو (يفترس النعاج والأطفال)، و(يغدر بالعشاق)، و(يطارد الفراخ والأشباح)، و(يمارس السحر، ويضرب الضحية العمياء)، و(يندسّ في قلب المغنيّ).

ويبرز من خلال هذه المفارقات إيقاع داخلي يتغدّى من الدهشة التي يحدثها التنقل بين الصور المتباينة، التي تضطرّ المتلقّي إلى القفز ذهنيا من عالم القيم المعنوية إلى عالم حيواني برّي مفترس، ثمّ إلى عالم إنساني. وما يحدثه الانتقال من عالم إلى عالم من المفارقات التي تعمل على تكثيف الجوّ المتوتر الذي يزيد من تفعيل الحركة الإيقاعية لما لها من إشعاعات إيحائية مؤثرة في نفس المتلقّي.

-5-

- إيقاع الصورة التشكيلية : الصورة التشكيلية لون من الإبداع الفني نزعت إليه القصيدة المعاصرة ضمن محاولاتها الثورية للقبض على تلك القيمة الجمالية، والاستئثار بما أمكن من عناصرها، وهذا اللون من الإبداع أقرب ما يكون إلى فن الرسم، إلا أنه « رسم بالكلمات »، وإن ((الشاعر لا يصور الشيء كما يراه، ولكن يصوره كما يبدو له، ولا يرسم منه هيكله العريان، بل يخلع عليه من حلال الخيال بعد أن يحركه الإحساس))⁽¹⁷⁾. ويمكن التمييز بين نوعين من الصورة التشكيلية، ومن ثمة بين نمطين من الإيقاع ؛ الصورة التشكيلية الحسية، والصورة التشكيلية الذهنية، ومن نماذج النوع الأول هذا المقطع من قصيدة « إلى الوجه الذي ضاع في التيه »⁽¹⁸⁾ للشاعرة فدوى طوقان:

الْأَسَى يَهْطُلُ، لَيْلُ الْقُدْسِ صَمَتْ
وَقَتَامُ
حَظَرُوا التَّجْوَالَ لَا تُطْرَقُ فِي
قَلْبِ الْمَدِينَةِ
غَيْرُ دَقَّاتِ الْبَعَالِ الدَّمَوِيَّةِ
تَحْتَهَا تَنْكَمِشُ الْقُدْسُ كَعَدْرَاءِ سَبِيَّةِ
وَعَلَى السَّاحَةِ طَائِرُ
حَرَقَ السَّهْمُ جَبِينَهُ

17 - محمد فكري الجزار : الخطاب الشعري عند محمود درويش، ص199.

18 - فدوى طوقان : الديوان، ص538

وَعَلَى الْأَرْضِ دُخَانٌ وَ حُطَامٌ
 شُرْفُ الْمَبْنَى وَطَيْفَانِ يُطَلَّانِ عَلَيَّ .
 لَيْلِ الْمَدِينَةِ
 كَانَ فِي الرُّكْنِ حَقِيقَةً
 وَثِيَابٌ وَادِّكَارَاتٌ مِنَ الْأَرْضِ الْحَيِيَّةِ
 كَانَتْ الرُّزْقَةُ فِي عَيْنَيْهِ تَمْتَدُّ .
 بِجُيُورَاتٍ حَزِينَةٍ .

تتشكل الصورة في هذا المقطع من مدينة القدس ليلاً، لا يظهر في شوارعها غير أبطارة العذاب يتصفون بدموية ظاهرة، وفي ساحتها طائر ملقى على الأرض، و سهم يخرق جبينه، ومظاهر الدمار تغشى كل موضع، ولا مظهر للحياة فيها إلا عيني هذا البطل الحبيب تُطلان من شرفة المبنى، وإلى جانبه في الركن تقبع حقيقته، وثيابه وبعض الذكريات من الأرض الغالية استعداداً للرحيل.

وإذن فهذه لوحة تشكيلية يمكن لرسام أن يجسدها في الواقع بكل مظاهرها المادية، وإن هذه الصورة التشكيلية الحسية تنبض بالحياة من خلال طبيعتها الإيحائية النامية، و قدرتها على الحركة والتوتر والتصدع والسكينة والانتهاؤ إلى الاستقرار، ومن هذه الحيوية ينبع الإيقاع، ويتمظهر في التآلف والتوازن بين العلاقات العضوية النابعة من مكونات الصورة الكلية القائمة والمصطبغة بسواد الليل الممتزج بزرقة العينين، إشارة إلى الحزن المهيمن على كل أرجائها. ويقدر تفاعل عناصر الصورة يزداد الإيقاع توتراً، حيث تنعدم الدلالة الواقعية للصورة، وتتماهى بدلالاتها كإجاء رمزي يسعى إلى التعبير عن حالة الحزن والعذاب والاعتراب في نفس الشاعرة، يرسخ هذا المعنى بعضُ التراكيب ذات الدلالة المادية «الأقدام الدموية، الطائر المصاب، العذراء السبية، الحقيبة، الثياب، الازدكارات».

ومن نماذج الصورة التشكيلية الذهنية هذا المقطع من قصيدة «مدينتي الحزينة»⁽¹⁹⁾ لعدوى طوقان:

أَحْزُنٌ فِي مَدِينَتِي يَدُبُّ عَارِيًّا
 مُحْضَبٌ الْخَطَى
 وَالصَّمْتُ فِي مَدِينَتِي
 الصَّمْتُ كَالْجِبَالِ رَابِضٌ
 كَاللَّيْلِ غَامِضٌ ، الصَّمْتُ فَاجِعٌ
 مُحْمَلٌ
 بِوُطْأَةِ الْمَوْتِ وَبِالْهَزِيمَةِ

ترسم الصورة الذهنية لهذا المقطع في جملة من الاستعارات والتشبيهات، ويتحدد الإيقاع فيه من خلال المسافة الجمالية المتباعدة بين طرفي كل صورة، هذه التي على المتلقي أن يقطعها؛ إذ تمثل الكلمات هنا لوحة فنية ذهنية تطالعنا منها صورة المدينة، والحزن ينتقل في شوارعها عارياً، وهي استعارة تحمل من الإدهاش ما يجعل القارئ قلقاً في تلمس وجه الشبه بين طرفيها، والمعطيات في الطرفين متباعدة لا يجعلها مقبولة إلا السياق الذي بث فيها حركة دلالية إيقاعية متناغمة، ولعل ما يزيد من غرابة الصورة كون الحزن «مخضّب الخطى»، ومن ثمة زيادة نسبة التوتر في الإيقاع لأن التخضيب معروف لأيدي الغيد وأقدامهن، أما مع الخطى فهو صورة مستغربة، تلي ذلك صورة الصمت الذي يخيم على المدينة، وهو «كالجبال رابض» صورة يتمازج فيها التشبيه والاستعارة لتأكيد حالة السكينة، لكنها سكينة ثقيلة ثقل الجبال، غامضة غموض الليل، إنه صمت الموت والهزيمة حيث تحزن الكلمات. وهذه الصورة الذهنية التي ترمي إلى الكشف عن حالة الحزن والصمت التي تعيشها المدينة لا وجود لها إلا في إطارها الذهني، وهو ما يميّزها بحيوية إيقاعية ترتفع انسيابيتها أثناء التلقي، وتندرج أثناءها الإيقاع من الخفة إلى الثقل، إذ ينطلق من حركة الحزن وهو يكتسح أرجاء المدينة عارياً بخفة النمل المنتظمة، وينتهي ثقيلًا متباطئًا، يشي بذلك ثقل الصمت الرابض وغموض الليل، ووطأة الموت، ومرارة الهزيمة.

وهكذا فإن الصورة التشكيلية الذهنية أبعث من الصورة التشكيلية الحسية لحيوية الإيقاع لأنها أكثر تعييباً للدلالة من خلال الغموض الذي تسرّبه إلى مساحة النص.

- إيقاع الصورة المتجاوزة : إن تلك الأشكال من الصور جميعها تحافظ على مرجعياتها الواقعية، فتقترب من الواقع أو تبتعد إلا أنها تظل بين ضفتيه، لكن الصورة المتجاوزة تتخطى مرجعيتها الواقعية، وتقطع صلتها بالمعجم اللغوي لتتقاد للسياق الذي ترد فيه، وهي لون من الصورة لجأت إليه القصيدة الحديثة في إطار سعيها الدائم للتخلص من الوضوح والمباشرة، والدخول في عالم ترميزي، يجعلها ثرية بالإيحاء والتصوير الجمالي، وتزداد حدة تجاوز اللفظة لمرجعيتها المعجمية كلما تخطى الشاعر واقعه، لأن ((معنى المطابقة يجعل الكلمة عاجزة عن أداء الوظيفة التي تسندها إليها الجملة، ولكن المعنى الإيحائي يحتل مكان معنى المطابقة المعطل، حينئذ تتناسب الكلمات على المستوى الإيحائي، فيعطى كل نوع من المنطق العاطفي معياره للجملة الشعرية، وبهذا تكون اللغة قد غيرت قانونها))⁽²⁰⁾، لذلك فالصورة المتجاوزة تعد تشكيلا جماليا جديدا للواقع، اعتمادا على ما تزرعه من الغموض داخل السياق الجديد، ومن هذا الغموض ينهل الإيقاع حيويته عن طريق دفعه إلى أقصى قدرة ممكنة على الإدهاش والغرابة، وأثار الصدمة التي تحدثها الصورة في نفس المتلقي، تعدّ الصورة المتجاوزة أكثر أنماط الصور إنتاجا للإيقاع الداخلي. وإيقاعها مستمدّ مما تفرضه على المتلقي من دهشة واستغراب أمام المسافة الشعرية القلقة بين طرفي الصورة. فهي لا تكاد تحافظ على صلتها بمرجعيتها الواقعية. ومن نماذجها قول عبد الوهاب البياتي في قصيدة (قمر المعزة)⁽²¹⁾:

الليلُ في مَعْرَةِ التُّعْمَانِ
زُنْحِيَّةٌ عَلَى رُحَامِ جِيدِهَا قَلَانِدُ الْجُمَانِ

تفقد صورة الليل في هذا التشبيه جرّاء انتقالها إلى صورة امرأة زنجية تنزّين بقلائد الجمان في جيدها الرخامي. فبين الليل والزنجية فجوة توّثر تدفع الإيقاع الداخلي إلى الانبعاث بأقصى طاقاته الممكنة على الإدهاش والغرابة.

20- جان كوهرن : بنية اللغة الشعرية ، ترجمة : محمد الولي ومحمد العمري ، دار توبقال للنشر، المغرب ، ط1 ، 1986.

ص202.

(21) - عبد الوهاب البياتي: الديوان، ج2، ص33.

وقد تتعدّد الصور الجزئية المتجاوزة في القصيدة فتدخل الصورة الكلية عالماً ترميزياً يزيد من ثراء بعدها الإيحائي. وهو ما يتجلى في قصيدة (أوراق بغدادية مجهولة)⁽²²⁾ للبياتي:

فِي مُقْبَرَةِ (الْعَرَّالِي)
كَانَ الْمَوْتَى يَبْكُونَ ،
وَتَبْكِي الْأَشْجَارُ
حَيَوَانٌ بِشِعْ
يُشْبِهُ قِطًّا أَجْرَبُ
يُدْعُ (الرِّيزْبُ)
يَنْبُشُ قَبْرًا مَا زَالَ نَدِيَّ
يُخْرِجُ كَفَّ الْمَيِّتِ
يَقْضُمُهَا .
الْأَعْرَابِيَّةُ قَالَتْ:
(هَذِي سَنَوَاتٌ حَلَّتْ فِيهَا اللَّعْنَةُ
قَالَتِ النَّاسُ جِبَاعُ
وَكَوَاكِبُ نَحْسِ ،
تَتَسَاوَرُ فَوْقَ سَمَاءِ بَغْدَادِ
مَنْ يَدْرِي ؟
فَالْوَحْشُ الرَّابِضُ
فِي ذَاكِرَةِ الشَّعْبِ الْمَقْمُوعِ
يَعُودُ ،
لِيَأْكُلَ، قَبْلَ نَهَابَةِ هَذَا الْقُرْنِ ،
الْأَحْيَاءِ).

تنبني هذه القصيدة على مبدأ الغموض، وتتجاوز صورها الجزئية مرجعياتها الواقعية. ولا يعدّ الغموض الذي يكتنفها نابعا من عنصر الأسطورة الذي يتجلى في توظيف أسطورة هذا (الريزب)⁽²³⁾ وإن كان يغذيه ، ولكنّه نابع من أبعاد إيحائية أخرى.

22 - عبد الوهاب البياتي: نصوص شريفة، دار المدى للطباعة والنشر، سوريا، ط1 1999، ص24.

فالموتى في مقبرة (الغزالي) يكون وكذلك الأشجار تبكي عند رؤية هذا الحيوان الأسطوري. وصورة الموتى والأشجار في حالة بكاء لا يمكن للمتلقّي أن يستحضرها. ولكن قد يستحضر إبحاءها، وكذلك صورة الحيوان الذي ينبش القبور، ويقضم كفّ الميت. فهي موعلة في الغموض. ولأجل فكّ بعض شفرات هذه الصورة لا بدّ من تتبّع الظلال الدلالية، والإيحائية.

فالشاعر يوظّف حادثة تاريخية في ظرف آني شبيه بالماضي. فالظروف التاريخية التي مرّت بما بغداد أثناء إشاعة قصّة الحيوان الأسطوري المرعب تتكرّر في الحاضر. فالغزاة يقفون على أسوار بغداد، والناس جياع، والنظام مستبدّ. وربّما يعود هذا الحيوان الرابض في ذاكرة الشعب، والموظّف رمزا للقمع الذي يتعرّض له الشعب العراقي ليأكل الجلاّدين.

ويرتسم إيقاع هذه القصيدة من خلال إبحاءاتها التي تتحدّد أحيانا بالتوتّر في نفس المتلقّي والتراخي، وبالرهبة التي تنبع من صورة الحيوان المرعب وهو ينهش القبور، ويقضم أكفّ الموتى، والرغبة في استكشاف مجاهيل النص أحيانا أخرى.

وإنّ إبحاءات الصورة المجازية ذات صلة قوية بضبط وتيرة الإيقاع الداخلي في النص. وكلّما ترامت أطرافها، وأمّعت في الخيال قاطعة صلة مرجعيتها الواقعية، تدعّم المسار الإيقاعي وتكشّفت طاقاته، متجلية فيما تنتجه من توتّر متحوّل في أرجاء النص. وهو ما يعكس الترابط القائم بين الإيقاع الداخلي والمستوى البلاغي في النصوص.

وبهذا نخلص إلى أن الصور البلاغية ذات صلة قوية بضبط وتيرة الإيقاع الداخلي للنص الشعري الحديث، وكلما تعمقت وازدادت تجذرا في الخيال والعوالم الترميزية، تكثفت طاقاتها الإيقاعية، واتخذت شكل التوتّر المتجول في أرجاء النص، وهو ما يفسر ارتباط مفهوم الإيقاع الداخلي - في جانب من جوانبه - بالتصوير البلاغي، حيث يستدعيه، ويشكلان معا جزءا هاما من البنية الإيقاعية بمفهومها الحديث.

23 - حيوان أسطوري مرعب أشاع قصته آخر الحفّاء العباسيين لإخفاء الناس عن الجماعة التي انتشرت بينهم، وعن حطّ المغول الذين يحاصرون بغداد. فنادها أنّ هذا الحيوان المرعب يظهر في أعريات الليل ليش القبور، ويأكل حثّ الموتى، وعاد شز ذلك كلّ على الخليفة المنيان، حيث استسلم للمغول ومع ذلك أعدموه.

فهرس المراجع

- ابتسام أحمد حمدان : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، دار القلم العربي، سورية، ط1، 1998
- أدونيس (علي أحمد سعيد): مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط 2، 1979
- جان كوهن : بنية اللغة الشعرية ، ترجمة : محمد الولي ومحمد العمري ،دار تويقال للنشر، المغرب ، ط1، 1986
- الخطيب التبريزي: شرح ديوان عنتره، تقديم: مجيد طراد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1996
- عبد السلام المسدي : الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1982
- عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة، ت : هـ. ريتز، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983
- عبد الوهاب البياتي: الديوان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 1995
- عبد الوهاب البياتي: نصوص شرقية، دار المدى للطباعة والنشر، سوريا، ط1 1999
- فدوى طوقان : الديوان، دار العودة، بيروت، 1984
- محمد صابر عبيد : القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية . حساسية الانبثاق الشعرية الأولى جيل الرواد والستينيات، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001
- محمد فكري الجزار : الخطاب الشعري عند محمود درويش، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001
- مصطفى ناصف : الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983

EDİLLE-İ ERBAA BAĞLAMINDA ŞÂFÎÎ USÛL GELENEĞİNDE İMÂM ŞÂFÎÎ'YE MUHALİF METODOLOJİK GÖRÜŞLER*

İhsan AKAY**

Özet

Bu çalışmada edille-i erbaa olarak bilenen Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas bağlamında Şâfiî usûlcülerinin İmâm Şâfiî'ye muhalif metodolojik yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu başlıklar altında: Beyân kavramına yüklenen anlam, beyânın mertebeleri Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığı, nesh, Hz. Peygamberin fiilleri, haber-i vâhid, mürsel haber, icmânın dayanakları sükûtî icmânın delil olması, kıyas/ictihad kavramları, kıyasın hücciyeti, birden fazla illet ile hükmün ta'lili gibi öne çıkan bazı meseleler tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmâm Şâfiî, Şâfiî Usûlcüler, İhtilaf, Metodoloji/Usûl, Fıkıh.

The Opposite Methodological Opinions to Imam Shafii in the Shafii Methodological Tradition in the Context of Edille-i Erbaa

* Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırladığımız “Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler” adlı doktora tezimizden istifadeyle üretilmiştir.

** Okt. Dr., Dicle Üniversite İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.
İhsanakay-21@hotmail.com

Abstract

In this study, it has been mentioned Shafii ruler's opposite methodological approachments to Imam Shafii in the context of *Qurân, Sunnah, icma, qiyâs* which are the four main resources for İslamic Law known *Edille-i Erbaa*. Under these main headings it has been discussed the prominent issues like assigned meaning to *beyân* and its degrees, the presence of the non-arabic words in Qur'an, *nesh*, the actions of Prophet, *haber-i vâhid, haber-i mürsel*, the bases of *icmâ, sükûtî icmâ's* evidental position, *kiyâs* and *ictihad*, *kiyâs's* evidental position and the *ta'lil* of the rules with more than one reasons.

Key Words: Imam Shafii, Shafii methodist, Disagreement, Methodology/Procedures.

Giriş

İmâm Şâfiî (204/820) ile başlayan usûl geleneği daha sonraları Mütেকellimin ismiyle şöhret bulmuştur. Bu metodun mensupları usûlî prensiplerin herhangi bir İmâmın içtihatlarına uyma endişesinden hareket etmedikleri için zaman zaman ekolün kurucu ismi İmâm Şâfiî'ye aykırı görüş beyan etmekten çekinmemişlerdir. Ancak Şâfiî usûlcüler arasında söz konusu olan usûlî ihtilaf tezada dayalı değil, daha çok meselelerin delillendirilmesiyle ilgili usûlî tartışmalardır. Bu makalede Kuran, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi genel kabul görmüş şer'î deliller üst başlığı altında Şâfiî usûlcülerin İmâm Şâfiî'ye muhalif görüşleri incelenecektir. Amacımız bir taraftan Şâfiî usûlcülerin İmâm Şâfiî'ye muhalif görüşlerini tespit etmek diğer taraftan da bu usûlcülerin ortaya koydukları yaklaşım ve deliller hakkında bilgi vermektir.

1. KUR'AN

Şâfiî usûlcüler Kur'ân'ın muhtevası ve özellikleri hakkında genellikle benzer görüşler ortaya koymakla birlikte zaman zaman ihtilafli görüşler de serdetmişlerdir. Mesela "*Beyân, Kur'ân-ı Kerim'de Arapça dışında kelimelerin varlığı ve nesh*" meselelerinde farklı görüşler

ileri sürmüşlerdir. Biz de bu durumdan hareketle Kuran başlığı altında bu konuları ele alacağız.

1.1. Beyânın Sözlük ve Terim Anlamı

Beyân, (بَيِّنَ - بَيِّنًا) kelimesinin mastarı veya (بَيِّنًا و بَيِّنًا) kelimesinden türemiş bir ismi mastardır. Usûlcüler, beyân kelimesini genel olarak şu anlamlarda kullanmışlardır: Zuhûr (açığa çıkma),¹ izhâr, (açıklamak/açığa çıkarmak)² kat'/kesme (bir şeyden ayırma anlamında),³ delil⁴ veya delilden elde edilen bilgi.⁵ Beyânın, terim anlamı sözlük anlamı ile benzerlik arz etmektedir. Nitekim "beyân, manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır."⁶ Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı beyân denileceği hususu usûlcüler tarafından tartışılmıştır.⁷ İmâm Şâfiî, er-Risâle'de "beyân"ı şöyle tanımlamıştır: "Beyân, kökleri bir, dalları ise türlere ayrılmış olan manaları kapsayan bir isimdir."⁸ Şâfiî, bu tanımın hemen akabinde: "Beyân aynı veya farklı manalar içerse de bu beyânın en

¹ Kâdi Ebû Bekr b. et-Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Muhammed es-Seyyid Osman), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2012, s. 733; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille Fî'l-Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Nazâr Mustafa el-Bâz), Mektebetu Nazâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1998, I, 236.

² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dârû't-Turâs, Beyrut 2005, md., 53; Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 733; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 235.

³ Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 733; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, (Thk. Abdülmecîd Turkı), Dârû'l Garbi'l-İslâmî, Tunus 2008, I, 469.

⁴ Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 733; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 469; Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh* (Thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Dârû'l Vefâ, Kâhire 2012, I, 160; Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2009, II, 30; Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Tâha Câbir el-Alvânî) Dârû's-Selâm, Kâhire 2011, II, 677; Seyfuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Nacî es-Suveyd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2010, II, 22-23.

⁵ Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 735; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 71; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30.

⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 469; İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 23.

⁷ Dönmez, "Beyân", VI, 23.

⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 53. البَيِّن: اسمٌ جامعٌ لمعاني مُجْتَمَعَةِ الْأَصُولِ، مُتَشَبِّهَةِ الْفُرُوعِ. er-Risâle, md., 53.

azı, Kur'ân kendi dilleriyle inmiş olduğu muhatapları için bir beyândır/açıklamadır,"⁹ şeklindeki ifadesi ile beyânın "izhâr/açıklama" cihetini öne çıkarmaktadır. Şâfiîlerin çoğu, "beyân" kavramı yerine genelde "delil" kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁰ Şîrâzî (476/1083), "beyân"ın sözlükte "kat'/kesmek" anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹ Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in şu sözünü arz etmiştir: "Bir canlıdan kesilen şey (uzuv) ölü hükmündedir."¹² Şîrâzî, beyân'a yeni bir tanım getirmek yerine isim vermeden Bâkallânî'nin (403/1013) şu tanımını zikretmektedir: "Beyân, doğru bir akıl yürütme (sahîhu'n-nazar) ile delilin delalet ettiği şeyi bilmeye ulaştırır delildir."¹³ Sonra Ebû Bekr es-Sayrafi'nin (330/941): "Beyân, bir şeyi kapalılık/işkâl durumundan açık/anlaşılır durumuna çıkarmaktır"¹⁴ şeklindeki tanımını vermektedir. Cüveynî (478/1085), *Burhân* adlı eserinde beyânın mahiyeti meselesi çerçevesinde bu konunun ihtilafı bir husus olduğuna vurgu yapmaktadır. Ardından daha önce zikri geçen Sayrafi'ye ait tanımın cami' ve mani' olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir.¹⁵ Aynı şekilde bazı usûlcülerin, "beyân ilimdir" şeklindeki tanımını da kabul etmemektedir.¹⁶ Ona göre beyân bildirmedir. Bir şeyin açıklık kazanması ise ilimdir.¹⁷ Cüveynî, tartıştığı görüşler neticesinde Bâkallânî'nin zikrettiği "delil" ifadesini

⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 54.

¹⁰ Bâkallânî, *et-Takrîb*, s. 733; Şîrâzî, *el-Luma'*, s.116; a. mlf., *Şerhu'l-Luma'*, I, 469, Cüveynî, *el-Burhân*, md., 76; Gazâlî, *el-Mustasfâ* II, 29-30; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 677; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 22-23; Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, II, 1051.

¹¹ Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Meşârîf, Beyrût 2006, s.116; a. mlf., *Şerhu'l-Luma'*, I, 469.

¹² Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 116. مَا أُبَيِّنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ (Hadisin metnine rastlayamadık.)

¹³ Şîrâzî, *el-Luma'*, s.116, a. mlf., *a.g.e.*, I, 469. البيان: هو الدليل الذي يَتَوَصَّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى ما هو دليلٌ عليه Birçok Şâfiî usûlcü bu tanımı tercih etmiştir. bk., Bâkallânî, *et-Takrîb*, s. 733.

¹⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, s.116, a. mlf., *a.g.e.*, I, 469. البيان اخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي و الوضوح

¹⁵ Geniş bilgi için bk., Cüveynî, *et-Telhîs, fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Abdullâh Cûlem en-Neybâlî, Şubbeyr Ahmed el-Umerî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007, II, 205-206; a.mlf., *el-Burhân*, md., 70.

¹⁶ Cüveynî *el-Burhân*, md., 70. md., 83).

¹⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 206.

ve beyân'a getirdiği tanımı tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁸ Sem'ânî (489/1096) ise önce Sayrafî'nin sonra da Şâfiî'nin beyân tanımlarını ele almaktadır.¹⁹ Bizzat kendisi beyân'a ait yeni bir tanım getirmemektedir. Ancak tanımlar arasında Mâverdî'ye (450/1058) ait: “*Beyân, maksadın ancak kendisiyle anlaşılabilen bir ifadede açıklığa kavuşmasıdır.*” şeklindeki tanımı en güzel tanım olarak tercih etmektedir.²⁰ Gazâlî'ye (505/1111) göre beyân, tarif etme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibarettir. Bildirme ancak bir delil ile gerçekleşir ve delil de bilmeyi (ilmi) doğurur. Buna göre burada, “*bildirme*”, “*bildirmede kullanılacak delil*” ve “*delil sayesinde oluşan bilgi*” olmak üzere üç anlam söz konusudur.²¹ Râzî (606/1209), beyânı delâletten ibaret olarak görmekte ve diğer Şâfiî usûlcüler gibi akîl delili de beyân kısmına dâhil etmektedir. Ona göre beyân: “*Kastedileni ifade etmek için kendi başına müstakil olmayan bir hitap ile kastedilen şeye delâlet edendir.*”²² Âmidî (631/1234) beyânın, ma'rûf ve ma'lûm olmayan bir durumda tarif ve bildirmeye taalluk ettiğini söylemekte, bunların da delile dayanan şeyler olduğu için beyân hususundaki ihtilafın kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Beyâna ilişkin tartışmaların lâfzî bir ihtilaf olduğunu belirtmektedir.²³

Beyan ile ilgili bu tartışmalardan sonra netice olarak şunu ifade etmek mümkündür: Beyân: “*Manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmayı veya hükümlerin Allah (c.c.) tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek üzere kullanılan fıkıh usulü terimidir.*”²⁴

¹⁸ Cüveynî *el-Burhân*, md., 71.

¹⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 236; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Tâmir), Dâr'ül Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007, III, 65.

²⁰ Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 236-237.

²¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 30.

²² Râzî, *el-Mahsûl*, II, 677. هو الذي دلَّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد

²³ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 22.

²⁴ Dönmez, “*Beyan*”, VI, 23.

1.2. Beyânın Mertebeleri

İmâm Şâfiî'ye göre beş çeşit beyân söz konusudur. Fakat bu beyân mertebeleri, *er-Risâle* ve *el-Umm'* da yer yer değişebilmektedir.²⁵ İmâm Şâfiî, *er-Risâle'de* beyân mertebelerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. Allah'ın (c.c), kullarına açıkça beyan ettiği hususlar. Namaz, zekât, hacc gibi emrettiği farzlar; zina, içki gibi yasakladığı haramlar.

2. Allah'ın (c.c), Kitâb'ında farz kıldığını bildirdiği ve Peygamberin diliyle bunların nasıl yerine getirileceğini açıkladığı hususlar. Namazların sayısı, zekâtın verilme zamanı gibi

3. Hakkında Kitâb'da nas bulunmayan hususlarda, Peygamber'in koyduğu hükümler/Sünnet'ler.

4. Allah'ın (c.c), insanlara ictihâdı farz kıldığı hususlar.²⁶

Şâfiî, daha sonra yukarıdaki özet bilgileri genişleterek konuyla alakalı âyet ve hadisleri delil göstermektedir. Ancak burada "*beyân*"ı beş mertebe olarak ele almaktadır. İkinci ve üçüncü mertebelere örnek olarak verdiği âyet ve hadisler farklı olsa da muhteva açısından aynı olduğu görülmektedir.²⁷ Şâfiî dördüncü mertebede "*beyân*"ın tekrar bir özetini vermekte ancak mertebeleri burada üçe indirmektedir.²⁸ Şâfiî, *Cimâu'l-İlim'de* ise *er-Risâle'de*ki ibarelere paralellik arz eden bir metotla daha özet bir şekilde, "*Allah Teâlâ,*

²⁵ Şâfiî'nin bu tasnifi, bazı âlimler tarafından, konuların işlenişi, planı ve şekli unsurlar gibi bazı hususlar dile getirilmek suretiyle İmâm Şâfiî'ye sert eleştiriler yöneltmiştir. bk., Ahmed b. Ali Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Thk. M. Muhammed Nâsır), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2010, I, 240-246.

²⁶ Geniş bilgi için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 56-59.

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 56-59.

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 98-100.

Kitâb'da farzları iki şekilde farz kılmiştir"²⁹ diyerek beyânı bu sefer de iki merteye olarak sunmaktadır.³⁰

İmâm Şâfiî'nin, beyânın mertebeleri arasında icmâyı zikretmediği görülmektedir.³¹ Ayrıca Kur'ân ve Sünnetin kaynağının Allah'tan olduğunu belirtmekte, kıyas ve ictihâdı aynı manada görmektedir.³² Buna göre beyân mertebeleri, nas ve kıyas/ictihâd olmak üzere iki şekilde olmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre asıl olan nasların beyân ettikleridir. Bu, gerçekleşmediği takdirde ise nasların birbirini beyan etme yöntemine başvurulur. İctihâda ise yine naslar çerçevesinde son çare olarak başvurulmalıdır. Bu, tıpkı yolculukta su bulamayınca teyemmümle temizlenme zarureti gibidir.³³

Şâfiî Usûlcüler, beyânı gagesine göre bir kısım türlere ayırmışlardır.³⁴ Şîrâzî, beyân çeşitlerini yedi, Sem'ânî ise altı kısma ayırmaktadır. Şîrâzî beyânın, kavı/söz, sözün mefhûmu, fiil, takrir, işaret, Kitâbet ve kıyas şeklindeki vasıtalarla gerçekleşeceğini belirtirken, Sem'ânî mücmelin beyânı, söz, akıl/fiil, Kitâbet, işaret, tefsir, ictihâd şeklindeki vasıtalarla gerçekleşeceğini öngörmektedir.³⁵ Cüveynî, beyân hususunda Şâfiî, Şîrâzî ve Sem'ânî'den farklı bir tutum sergileyerek delil ve delil mertebelerini iç içe ele almaktadır. Cüveynî, Şâfiî dâhil beyân mertebeleri hakkında ileri sürülen hiçbir görüşü kabul etmeme nedenlerini tasrih ettikten sonra konu hakkındaki nihai görüş ve tercihin şu sözlerle dile getirmektedir:

²⁹ Şâfiî, *Kitâbu Cimâi'l-İlm* (Thk. Rifat Fevzî Abdulluttalib), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, IX. 42-43.

³⁰ Şâfiî, *Kitâbu Cimâi'l-İlm*, IX. 42-43.

³¹ bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1309.

³² Bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1323-1324.

³³ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1817.

³⁴ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 2008, s.27.

³⁵ Şîrâzî, *el-Luma'*, s.116; a. mlf., *Şerhu'l-Luma'*, I, 469.

“Sonuç olarak doğru olan görüş zikrettiğimiz şartlara binaen,³⁶ ‘beyân delil’dir’ diyen Kâdî Bâkîllânî’nin görüşüdür. Delil de aklî ve Sem’î olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: Aklî delilin, açıklık ve kapalılık açısından bir tertibi yoktur. Onun tertibi ancak taaddüt ve fazla tefekküre gereksinim duyan durumlarda söz konusudur. Sem’iyatın dayanağı ise mucizedir. Mucizeye yakın olan her şey takdim edilmeye en layık olmalıdır. Rütbe bakımından mucizeye uzak olan ise sona alınmaya daha layıktır. Bunun anlamı şudur: Hz. Peygamber’den (s.a.v.) işitilen her söz onu gören için bir vasıta olmaksızın mucizenin medlulü olmaktadır. Netice olarak nihai amacımız beyânı tasnif etmek ve beyândan oluşan sonuca göre ilmin derecesini takdir etmektir.”³⁷

Cüveynî’nin yukarıda değindiği bu taksimat daha uygundur. Nitekim bu hususta Şâfiî’ye yöneltilen itirazlar, hemen hemen aynı gerekçelerle diğer usûlcüler tarafından da dile getirilmiş ve bu alanda kabul görmüştür. Bu yüzden Şâfiî, kendi sistemine mutabık kalmadığı gerekçesiyle bazı eleştirilere maruz kalmıştır.³⁸ Gazâlî de bu konuda hocasından farklı düşünmemekle birlikte *el-Menhûl* ve *el-Mustasfâ* adlı eserlerinde konuyu iki farklı üslupla arz etmektedir.³⁹ Sonuç itibariyle Şâfiî’nin sistemleştirdiği beyân mertebelerinin bir özetini verdikten sonra icmâ beyan mertebeleri arasında zikretmemesini eleştirmekte ve Cüveynî’nin düşüncelerine aynen katılmaktadır.⁴⁰ Gazâlî sonrası Şâfiî usûlcülerden Râzî’ye göre ise mücmelin beyânı söz, fiil veya fiilin terk edilmesi ile olmaktadır. Ancak daha kapalı olan fiil ve terk ile oluşan beyan üzerinde durmaktadır.⁴¹ Bu hususun detaylı tartışma ve açıklamasını ise Âmidî

³⁶ Cüveynî’nin kast ettiği şartlar Bâkîllânî dile getirdiği beyân tanımındaki şartlardır. Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 204.

³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 76; a. mlf., *et-Telhîs*, II, 207.

³⁸ Bk., Muhammed Ebû Zehra, *eş-Şâfiî, Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fihuhu*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire t.y., s. 169-170.

³⁹ Gazâlî. *el-el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, (Thk. Nâcî es-Suveyd), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrût 2008, 45-46; a.mlf., *el-Mustasfâ*, II, 29-30.

⁴⁰ Gazâlî. *el-Menhûl*, 46. Cüveynî, aynı gerekçelerle Şâfiî’nin beyân tertibini eleştirmiştir.

⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 694.

yapmamaktır. Böylece bu konuda Şâfiî usûlcülerin genel görüşü de nihai bir neticeye kavuşmuştur.⁴²

Şâfiî'nin usûlünde "beyân" kavramı ve konusu şemsiye konumda olup diğer konu ve kavramlar bunun altında şekillenmiştir.⁴³ Şâfiî usûlcülerin ise bu konuda beyânın mahiyeti, kapsamı ve uygulama yönüyle ona muhâlefet ettikleri görülmektedir. Şâfiî'nin beyân merkezli metodolojisine karşılık olarak Şîrâzî, Cüveynî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcülerde "delil" Gazâlî'de ise "hüküm" merkezli bir usûl sistemi söz konusu olmuştur. Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki birçok tartışma bu temele dayanmıştır. Şâfiî usûlcülerin kendi görüşleri ile Şâfiî'nin görüşlerini mezcetme neticesinde ise beyân kapsamı genişlemiştir.

1.3. Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimelerin Varlığı⁴⁴

Bu konudaki tartışmalar, genel itibariyle Kur'ân'da yabancı kelimelerinin varlığını ya ispat etmek ya reddetmek ya da bu iki görüşü uzlaştırmak şeklinde olmuştur.⁴⁵ Bu yaklaşımlar dışında başka görüşler de ileri sürülmüş olsa da çalışmamızla alakalı olarak bizi bağlayan üç görüş üzerinde duracağız.

Şâfiî usûl geleneğinde Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kökenli bir kelimenin varlığını kabul etmeyen ilk kişi İmâm Şâfiî

⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, II, 697-698; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 23-27.

⁴³ M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 268.

⁴⁴ Buradaki tartışmalar, yabancı özel isimler ve terkiplerin varlığı hususunda değildir. Zira Kur'ân'da yabancı özel isimlerin varlığı hakkında görüş birliği bulunduğu gibi yabancı terkiplerin olmadığı hususunda da görüş ayrılığı bulunmamaktadır. bk., Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1998, I, 39; Tacuddin Abdülvahhâb b. Ali b. Abdilkâfi İbnu's-Subkî, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib*, (Thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2009, I, 154-155.

⁴⁵ Bu hususta birçok görüş olduğu tespit edilmiştir. Geniş bilgi için bk., Celâluddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Mustafa Dîb el-Buğa), Dâr İbn Kesîr, Beyrut 2002, I, 427.

olmuştur.⁴⁶ Bu konuya ilişkin olarak sonraki tartışmalarda da onun etrafında temerküz etmiştir. Şâfiî, kendisine özgü bir yapıda oluşturduğu metodolojisinde, nasların anlaşılması ve onlardaki hükümlerin açıklanması kadar, Kur'ân'ın diline de ayrı bir önem atfetmiştir. Nitekim *"Allah'ın Kitâb'ı ile ilgili ilme şunlar da girer: Allah'ın Kitâb'ının tamamının Arapça olarak nazil olduğunu bilmek"*⁴⁷ şeklindeki sözleri ile bunu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü onun fıkıh düşüncesi, Kur'ân, usûl ve dil bileşimlerinden müteşekkil bir metoda dayanmaktadır. İşte bu üç unsurun kendini bariz bir şekilde gösterdiği yerlerden birisi de *"Kur'ân'ın Arapça nazmı içerisinde hiçbir yabancı kökenli kelimenin yer alıp almadığı"* meselesidir. İmâm Şâfiî, Kur'ân'da yabancı kökenli kelime bulunduğunu ileri sürenlere yönelik olarak şunları dile getirmektedir:

"Bazı kimseler: 'Kur'ân'da Arapça ve yabancı kelimeler bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa Kur'ân, Allah'ın Kitâb'ındaki her şeyin Arap lisanıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığını kabul edenin bu düşüncesine katılanlar da olmuştur. Fakat bu fikre katılanlar, onu taklit etmişler ve meselenin delilini araştırmamışlardır. Bu taklit neticesinde onlar, bazı kimseleri gaflete düşürüp yanalıtılmışlardır. Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu söyleyen ve bu görüşü kabul eden bir kişi, Kur'ân'da bir kısım Arapların da bilmediği bazı özel kelimelerin var olduğunu ileri sürebilir. (Gerçek şu ki) Arapça, ifade biçimleri ve kelime hazinesi yönünden dillerin en zengindir. Dolayısıyla Peygamber'in dışında bir insanın Arapçayı tamamıyla kavramasının mümkün olduğunu düşünmüyoruz. (Fakat) insanların tamamı (Arapçayı konuşanlar) bir bütün olarak düşünülürse, Arapçanın bilinmeyen bir yönü kalmayacaktır. Arapların Arapçayı bilmesi, fakihlerin Sünnet'i bilmesi gibidir. Zira Sünnet'in tamamını eksiz bir şekilde bilen bir kimseyi bilmiyoruz. Ancak Sünnet âlimlerin hepsinin ilmi bir araya

⁴⁶ Şâfiî ile aynı görüşte olanlar arasında İbn Cerîr, Ebû Ubeyde, Bâkîllânî ve İbn Fâris gibi âlimler de bulunmaktadır. Bk., Ahmed b. Zekerriyâ b. Muhammed İbn Fâris, *es-Sâhibey*, (Thk. Ömer Farûk et-Tabbâ'), Dâru Mektebutu'l-Maârif, Beyrut 1993, s. 63; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 427; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 170.

⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 127.

toplanınca, *Sünnet'lerin tamamı ortaya çıkar ve bilinmeyen hiçbir Sünnet kalmaz.*⁴⁸

Görüldüğü üzere Şâfiî'nin bu yaklaşımı, onun somut ilmi kriterlere göre hareket ettiğini göstermektedir. Örneğin, “*bu hususta delilin nedir?*” diye kendisine yöneltilen bir soruya karşılık olarak şöyle cevap vermektedir: “*Söylediklerimizin delili Kur’ân’da vardır. Zira Allah Teâlâ, ‘Biz, her peygamberi ancak kendi kavminin lisanıyla gönderdik...’⁴⁹ buyurmuştur.*”⁵⁰ Şâfiî, tezini desteklemek için de bu konuda birçok ayeti delil olarak getirmektedir.⁵¹ Şâfiî'nin bu konuda delil olarak sunduğu âyetler ışığında kaygı duyulması gereken önemli bir kaç noktaya işaret etmektedir. Birincisi, eğer Kur’ân’da bir kısım Arapların da bilmediği bazı yabancı kelimelerin varlığı kabul edilirse Kur’ân’ın bir kısmının Araplar tarafından bilinmeyeceği neticesini doğuracaktır ki inkârcılar, “*biz anlamadığımız bir şeyden sorumlu değiliz*” diyecek ve bu durumu kendi lehlerine delil olarak kullanacaklardır.⁵² İkincisi, eğer Peygamber kendi kavminin diliyle tebliğ görevini yerine getirmese inkârcıların, “*Peygambere Kur’ân’ı bir insan öğretiyor*” iddiaları güç kazanmış olacaktır.⁵³ Üçüncüsü, Kitab’da yer alan mücmel bilgilerin açıklanması, farklı anlamlara gelebilecek kelimelerin yorumlanması ve arızî şüphelerin ortadan kalkması Arapçayı bilmeyi gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde mücmel olan

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 133-138.

⁴⁹ İbrahim, 14/4. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ

⁵⁰ bk., Şâfiî *er-Risâle*, md.,149-150.

⁵¹ bk., Şâfiî *er-Risâle*, md.,148-153.

⁵² en-Nahl, 16/103. وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانِ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ. “Eğer biz onu başka dilde bir Kur’ân yapsaydık onlar mutlaka, “Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?” derlerdi” buyurmaktadır. Şirâzî, *et-Tefsira Fî Usûli'l-Fıkh* (Thk. Muhammed Hasan Heytû) Dâru'l-Fıkr, Şam 1983, s. 181; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 255.

⁵³ el-Fussilet, 41/44. وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ. “Andolsun ki biz onların, “Kur’ân ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur’ân ise gayet açık bir Arapça’dır.”

bilgiler açıklanamayacak, oluşan şüpheler giderilemeyecek ve farklı anlamlara gelebilecek kelimelerin ihata edilmesi kolay olmayacaktır.⁵⁴

Kur'ân'da, Arapça dışında yapancı kökenli kelime bulunup bulunmadığı meselesi, Şâfiî sonrası Şâfiî usûlcüleri tarafından da incelenmiştir. Bunlardan biri olan Gazâlî, Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kökenli kelimenin varlığını kabul etmeyen Şâfiî'nin ismini zikretmeden tartışmayı Bâkîllânî üzerinden yapmaktadır. Çünkü Bâkîllânî de tıpkı Şâfiî gibi Kur'ân'ın tamamen Arapça olduğunu ve onda hiçbir yabancı kelime bulunmadığını ısrarla savunmaktadır.⁵⁵ Gazâlî, bu hususta şunları dile getirmektedir: “Bazı kimseler ‘mişkât’⁵⁶ kelimesinin Hintçe; ‘istebrak’⁵⁷ kelimesinin ise Farsça olduğunu zannederek, böylece Kur'ân'da Arapça olmayan kelime bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Arapların ileri gelenlerinden bir kısmı da, Kur'ân'da geçen “ebben”⁵⁸ kelimesinin Araplar tarafından bilinmeyen yabancı bir kelime olduğunu söylemişlerdir. Oysa bu kelimelerin tamamı Arapçadır.”⁵⁹ Gazâlî, Kâdî'nin/Şâfiî'nin muarızların bu görüşlerini çürütme çabalarına katılmamaktadır. Zira Gazâlî, Kur'ân'da aslı Arapça olmamakla beraber Arapların kullana geldikleri ve dillerine geçmiş olan iki-üç yabancı kelimenin bulunmasının, Kur'ân'ı Arapça olmaktan ve ona Arapça denilmekten çıkarmayacağı görüşündedir. Gazâlî, içinde, Farsçaya geçmiş birkaç Arapça kelime bulunan bir şiiri Farsça olmaktan çıkarmayacağını gerekçe göstererek, Kâdî'nin Kur'ân'da mu'arreb (Arapçalaştırılmış) kelimelere Arapça vezinler uyarlamaya

⁵⁴ bk., Şâfiî *er-Risâle*, s. 132-133, md., 161-169; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 180-182; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 217-221.

⁵⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 146; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, s. 220.

⁵⁶ en-Nûr, 24/35. (الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ); Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer.)

⁵⁷ el-İnsân, 76/21. (عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سَنَدَسٌ خَضِرٌ وَاِسْتَنْبِرُوقٌ وَخُلُوْا اَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا), Üstlerinde ince ve kalın ipekten yeşil elbiseler vardır. Gümüş bileziklerle süsleneceklerdir. Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir.)

⁵⁸ Abese, 80/31. (وَفَاكِهَةٌ وَاَبَّاٌ); ve meyveler ve otlaklar.

⁵⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 146; Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 220. Mezkûr kelimelerin anlamı ve hangi dilde geçtiğine dair bilgi için bk., Suyûtî, *el-İtkân*, II, 428-444.

çalışmasını da bir tekellüf/zorlama olarak nitelendirmekte ve yaptığı tekellüfe hiç gerek olmadığını ifade etmektedir.⁶⁰

Kur'ân'da Arapça kelimelerin varlığı hususunda uzlaştırıcı görüşü savunan Râzî'ye göre söz konusu kelimeler daha Kur'ân inmeden Arapların diline geçmişti. Kur'ân, nazil olduktan sonra bunlar Araplar tarafından zaten biliniyordu. Çünkü bu kelimelerin ta'rib/Arapçalaştırma faaliyeti bizzat Arapların kendileri tarafından yapılmıştır. Zamanla Arapça bir nitelik kazanan bu kelimeleri, artık yabancı kelimeler olarak görmenin bir anlamı yoktur.⁶¹ Ayrıca ona göre siyah bir boğada bulunan birkaç beyaz kıl onu siyah boğa olmaktan çıkarmadığı gibi birkaç kelimenin varlığı da Kur'ân'ı Arapça olmaktan çıkartmaz.⁶² Râzî, bu kelimelerin ta'rib faaliyetleri hususundaki görüşünü şu örnek bağlamında dile getirmektedir: “ مُنْكِنِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَانُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ”⁶³ âyetinde yer alan “إِسْتَبْرَقٍ”, kelimesi kalın ipek anlamında olup Arapçalaşmış/mu'arreb Farsça bir kelimedir. Bu kelimenin aslı “ستبرك” dir. Yabancı dillerdeki kelimelerin ilk kısımları mebni olmadığından bu kelimenin başındaki harf, sukûn olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla okunmamaktadır. Okunsun diye başına bir hemze getirilmiş ve kelime “إِسْتَبْرَقٍ” şeklini almıştır. Sonra kelimenin sonundaki “ك” harfi kalın “ق” harfine dönüştürülmüş böylece “إِسْتَبْرَقٍ” olmuştur. Buna göre yabancı bir kelime kalıp ve harfler açısından yeni bir şekil almış ve nihayetinde vezn açısından Arapça bir kelime haline dönüşmüştür. Dolayısıyla bu durumda bizzat Arapların vaz' ettikleri kelimeler gibi bu kelime de Arapça olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Netice olarak bu konu, hem usûl hem de dil bilimi ilimlerinin tartışılan konuları arasındadır. Fakat hangi açıdan ele alınırsa alınsın, tam olarak tek bir görüş tercih etmek zor görünmektedir. Bununla

⁶⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 146; Bâkallânî, *et-Takrîb*, s. 220.

⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1995, X, 373.

⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 221.

⁶³ Onlar astarları kalın ipektен olan döşeklere yaslanırlar. Bu iki cennetin meyveleri (zahmetsizce alınacak kadar) yakındır. er-Rahmân, 55/54.

⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X, 373.

birlikte Şâfiî tarafından savunulan bu teorinin, onun kurduğu metodolojik sistem içerisinde tutarlı bir görüş olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu yönüyle Şâfiî'nin görüşünün daha ağır bastığını söyleyebiliriz. Zira Şâfiî'nin bu konudaki düşünceleri iyi tahlil edildiğinde onun felsefi ve filolojik tartışmalara cevap vermek bir tarafa öncelikle kendi metodolojisinin tutarlılığını ispatlama çabası içerisinde olduğu görülecektir.⁶⁵ Öte yandan Gazâlî'nin, "Farsça bir şiirin içinde, Farsçaya geçmiş birkaç Arapça kelimenin bulunması bu şiiri Farsça olmaktan çıkarmayacağı" iddiası ise yeterli bir delil olarak görülmemektedir. Nitekim Şîrâzî ve Sem'ânî, benzer iddialara daha önceleri şöyle cevap vermişlerdir: "Biz onların birkaç kelimeyi örnek göstererek, Kur'ân'da Arapça dışında bir kelimenin var olduğu görüşüne katılmıyoruz. Çünkü bu kelimeler Arapça kelimeler olup Farsların, Hinduların da telefüz ettikleri ortak kelimelerdir. Nitekim bu konuda birçok örnek bulunmaktadır. Mesela, 'sirâc' yerine 'harâc', 'sarâvîl' yerine 'şarâvîl', 'cibâl' yerine 'avcabâ' ve 'semâ' yerine de 'âsimân' kelimelerini kullanmaktadırlar."⁶⁶ Râzî'nin serdettiği örnekler ve açıklamalara gelince, onun orta yolu bulma çabasının, bir zorlama olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun bahsettiği Arapçalaştırma faaliyetinin yerleşik bir kural olarak uygulandığını söylemek, ispatı zor bir iddiadır.

Kanaatimizce bu konudaki görüşler içerisinde Şâfiî'nin görüşü, Kur'ân'ın zâhirine de muvafıktır. Zira bir delil olmadıkça zâhir terk edilmez. Bu kelimelerin daha önce diğer dillerde kullanıldığına dair bir delil de yoktur.⁶⁷ Dolayısıyla meseleye en azından "tercih bilâ müreccih/hiç bir üstünlük sebebi yok iken birbirine eşit iki şeyden birisini diğerine üstün tutmak" kaidesi muvacehesinden bakmak daha yararlı olacaktır. Şâfiî usul geleneğinde bu konuda Şâfiî'ye ciddi bir eleştirinin olmaması da ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olarak ortada durmaktadır. Ayrıca bu mesele ilk dönemlerde

⁶⁵ Geniş bilgi için bk., Bilal Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 73.

⁶⁶ Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 182; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 255-256.

⁶⁷ bk., Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 221 (Tahkik edenin notu.)

olduğu gibi halen de tartışılmaktadır. Nitekim lehte ve aleyhte kanaat belirtilmeye devam edilmektedir. Örneğin, muasır usûlcülerden Abdulkerîm Zeydân, İmâm Şâfiî gibi düşünürken⁶⁸ Muhammed Ebû Zehra, Şâfiî gibi düşünmediğini belirtmektedir.⁶⁹

1.4. Nesh

Birçok Şâfiî usûlcüsü tarafından tercihe şayan görülen en kapsamlı nesih tanımı Kâdî Bâkillânî'nin şu tanımıdır: “Önceki hitapla sabit olan hükmün, kendinden sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delâlet eden hitaptır. Şayet bu hitap olmasaydı önceki hitap ile belirtilen hüküm varlığını sürdürecekti.”⁷⁰ Öte yandan Ebû İshâk İsferyânî (418/1027) gibi bazı fakih usûlcüler tarafından, “nesh, bir hükmün sona ermesinin beyânıdır”⁷¹ şeklinde yapılan tanımlama neticesinde nesh, beyânın alt türüne irca edilmiş ve neshin müstakil mi yoksa beyâna ait bir kavram mı olduğu âlimler arasında tartışıla gelen bir konu olmuştur. İmâm Şâfiî, neshi, mutlakın takyîdinden ve âmmin tahsisinden ayırarak bu ikisini bir “beyân” çeşidi olarak değerlendirip nesih konusuna farklı bir perspektif kazandırmıştır.⁷² Şâfiî'nin özgün görüş ve kanaatlerine iyi bir örnek teşkil eden nesh konusu, kendi müntesipleri tarafından kabul görmeyen konuların başında gelmesiyle spesifik bir önemi haizdir. Dolayısıyla Şâfiî usûlcülerin, Şâfiî'ye muhâlefeti denince ilk akla gelen ve en çok tartışılan konuların başında nesh konusu gelmektedir.

1.4.1. Şâfiî'ye Göre Nesh

İmâm Şâfiî, neshi yerleşik anlamından farklı bir anlamda kullanmıştır. Beyân konusunda olduğu gibi nesh konusunda da Kur'ân'ı bir bütün olarak ele almış ve nesh kavramının geçtiği bütün

⁶⁸ Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Muessetu'r-Risâle Nâşîrîn, Beyrut 2006, S. 119.

⁶⁹ Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire t.y., s. 79.

⁷⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 481; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 452; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 399; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 153; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 769; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 88.

⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 772; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 355.

⁷² Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 229.

âyetleri göz önünde bulundurmuştur.⁷³ Buna göre neshe, hazf,⁷⁴ tehir,⁷⁵ iptal,⁷⁶ tebdil,⁷⁷ gibi anlamlar yüklemiştir.⁷⁸ Şâfiî'nin nesih anlayışına göre nesih ihtimalleri içinde, 1-Kitâb'ın Kitâb'la neshi, 2-Sünnet'in Sünnet'le neshi, 3- Kitâb'ın Sünnet'le neshi ve 4-Sünnet'in Kitâb'la neshi şeklinde gerçekleşen dört ihtimalden sadece ilk ikisi şer'an caizdir.⁷⁹

1.4.1.1. İmâm Şâfiî'ye Göre Sünnet İle Kitâb'ın Neshi

İmâm Şâfiî'ye göre Kitâb ancak Kitâb'la nesh edilir, Sünnet'in Kitab'ı nesh etmesi mümkün değildir.

Sünnet'in Kitâb'ı nesh etmemesinin temel dayanağı beyân ve neshle ilgili âyetlerdir.⁸⁰ Şâfiî, bu görüşünü pekiştirmek için çeşitli âyetleri delil olarak göstermektedir. Örneğin; *"Biz bir âyeti nesh eder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya benzerini (mislini/dengi) getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"*⁸¹ Şâfiî, bu ayette iki noktaya dikkatleri çekmektedir: Birincisi, *"Biz bir âyeti nesh eder veya unutturursak..."* Allah Teâlâ bununla, Kitâb'ın neshini bizzat kendi zatına münhasır kılmıştır. İkincisi, *"...ondan daha hayırlısını veya benzerini (mislini/dengi) getiririz."* Bununla da, bir âyeti nesh etmesi durumunda, onun benzerini veya ondan daha hayırlısını getireceğini bildirmiştir. Dolayısıyla Peygamber dâhil hiç kimseye nesh yetkisi verilmediği gibi Sünnet, Kur'ân'ın benzeri veya ondan daha hayırlı değildir. Öyle ise Sünnet, Kitâb'ı nesh edemez. Ayrıca İmâm Şâfiî, son âyetten hareketle Kur'ân'ın nesh edilmesi ve inzalinin geciktirilmesinin, ancak Kur'ân'la mümkün olacağını ifade

⁷³ bk., Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 56-57.

⁷⁴ er-Ra'd, /39; er-Risâle, md., 318.

⁷⁵ el-Bakara, 2/106; er-Risâle, md., 321.

⁷⁶ el-Bakara, 2/106; er-Risâle, md.,321.

⁷⁷ en-Nahl, /101; er-Risâle, md., 324.

⁷⁸ Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 230.

⁷⁹ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 501; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 432.

⁸⁰ Bk., Yûnus, 10/15

⁸¹ el-Bakara, 2/106.

etmektedir.⁸² Şâfiî'nin ifadelerinden Sünnet'in Kitâb'ı nesh etmemesinin aklen değil, şer'an caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Şâfiî, bu yüzden *er-Risâle*'de özellikle Sünnet'in Kitâb'ı nesh etmesi ile alakalı her hangi bir örneğe yer vermemiştir. Oysa diğer nesh durumları için birden fazla örnek serdetmiştir.⁸³

1.4.1.2. İmâm Şâfiî'ye Göre Kitâb İle Sünnet'in Neshi

İmâm Şâfiî Sünnet'in Kitâb'la neshini kabul etmemekte ve gerekçesini de şu şekilde ifade etmektedir: “Sünnet, Kur’ân’la nesh edilecek olursa, Hz. Peygamber’in önceki Sünnet’inin sonraki Sünnet’iyle nesh edildiğini bildiren bir Sünnet’in bulunması gerekir ki, bu ikinci Sünnet, birincinin nesh edilmiş olduğunu bildirir. Böylece bir şeyin ancak kendi benzeriyle/misliyle nesh edilebileceğine dair insanlar için bir hüccet mevcut olur.”⁸⁴ Şâfiî, Kur’ân’ın Sünnet’i nesh edebileceğinin kabul edilmesi halinde bazı haksız itirazların ortaya çıkacağı endişesini taşımaktadır.⁸⁵ Nitekim Kitap ve Sünnet'teki hükümler arasında tam uyum kuramayanlar, “Kur’ân, Sünnet’i neshetmiştir, Sünnet’in tespit ettiği bu hüküm Kur’ân’a aykırıdır” gibi gerekçelerle pek çok hadisi delil olmaktan çıkaracaklardır. İmâm Şâfiî, bu kaygıdan hareketle Sünnet'in delil olmaktan çıkarılmasının önüne geçmeyi amaçlamaktadır.⁸⁶

Sonuç olarak Şâfiî, neshi açıklarken Sünnet'in Kur’ân'ı beyân etme cihetine önemle vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla beyân edilen, beyânı nesh edemez.

1.4.2. Şâfiî Usûlcülere Göre Nesh

Şâfiî usûlcülerin ekseriyeti, nesh konusunda İmâmlarının ortaya koyduğu yaklaşımı benimsememişlerdir. Bu yüzden Şâfiî usûl geleneğinde İmâm Şâfiî'ye muhâlefetin en ciddi tezahürü nesh

⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, md., 322.

⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 361-393.

⁸⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 329-331.

⁸⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 333.

⁸⁶ Çalış, “Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı”, s. 1738.

konusundadır. Daha baştan neshi beyân ile ilişkilendiren Şâfiî'nin aksine, Şâfiî usûlcüler, neshin “bir hükmü ortadan kaldırma” anlamına geldiğine vurgu yaparak onunla aynı düşünmediklerini göstermişlerdir.⁸⁷ Netice itibarıyla Şâfiî'ye göre nesh, “beyân” anlamında kullanılırken Şâfiî usûlcülere göre ise “ref/kaldırma” anlamında kullanılmaktadır.

1.4.2.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Sünnet İle Kitâb'ın Neshi

Şîrâzî ve Sem'ânî hariç⁸⁸ diğer Şâfiî usûlcüler Kur'ân'ın Sünnet ile neshi konusunda İmâmlarından farklı görüşler ileri sürmektedirler.⁸⁹ Cüveynî, Allah Teâlâ'nın, “Bizimle karşılaşmayı ummayanlar, 'Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir' dediler. De ki: 'Onu kendiliğimden değiştiremem, ben ancak, bana vahyolunana uyarım. Ben Rabbime karşı gelirim, büyük günün azabına uğramaktan korkarım.’”⁹⁰ âyeti hakkında, “bu delilin, onların aleyhine olması daha evladır.”⁹¹ demektedir. Cüveynî'ye göre, ister Kur'ân'ın Sünnet'le neshi olsun, ister Sünnet'in Kur'ân'la neshi olsun aslında mesele tek bir minval üzere cereyan etmektedir. O da şudur: Hz. Peygamber kendinden bir şey söylememiştir. O sadece kendisine emredilene yapmış ve nasıl farz kılınmış ise o şekilde tebliğ etmiştir. Zira Hz. Peygamber'in bir tebliğci olarak zikrettiği ayetin hükmünün ümmetinden kaldırıldığını haber vermesini engelleyen bir durum yoktur. Dolayısıyla bu meselenin özünde nesh, ancak Allah'ın emri ile vukû bulmuştur. Nâsih, ancak Allah'tır. Hüküm, ancak Allah'ındır.⁹² Tek bir asıl olan Kur'ân ve Sünnet'in birbirlerini nesh

⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l- Luma'*, I, 481; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1412; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 153; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 768, Âmidî, *el-İhkâm*, II, 86-97.

⁸⁸ Şîrâzî, *Şîrâzî, el-Luma'*, s.116, a.mlf., *Şerhu'l- Luma'*, I, 469; Sem'ânî, *Kavâti'u'l- Edille*, I, 432-439.

⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1440; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 811; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 125.

⁹⁰ Yûnus, 10/15.

⁹¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 517-521.

⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1440.

etmeleri aklen ve şer'an mümteni değildir.⁹³ Gazâlî, Râzî ve Âmidî de Cüveynî gibi düşünmektedirler.⁹⁴

Kanaatimizce Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini ileri süren Şâfiî'nin mezkûr görüşü daha tutarlıdır. Zira Sünnet beyân, Kur'ân ise beyân edilendir. Kur'ân'ın sünnet ile neshinin kabul edilmesi durumunda, beyân görevi sünnetten alınıp Kur'ân'a verilmiş olunur ki, bu da Şâfiî'nin ısrarla savunduğu Sünnetin Kuranı açıklama görevine aykırı bir durumdur.

1.4.2.2. Şâfiî Usûlcülere Göre Kitâb İle Sünnet'in Neshi

Sünnet'in Kur'ân'ı neshi konusunun aksine burada Şâfiî usûlcüler, Şâfiî'nin mezkûr görüşüne muhalefet hususunda ittifak etmektedirler. Onlar, mezkûr görüşlerini ifade ederken, daha ziyade şer'an vukû üzerinde durmaktadırlar.⁹⁵ Bu yüzden İhtilaf noktası, bu tür neshin aklen caiz olup olmamasından ziyade, şer'an vukû bulup bulmaması hususundadır. Onlar daha çok, "O, kendi hevasından konuşmaz"⁹⁶ âyetine tutunarak hem Kur'ân'ın hem de Sünnet'in vahiy kaynaklı olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla bu tür neshin imkânsız olmadığını ileri sürerek Şâfiî'ye itirazda bulunmuşlardır.⁹⁷

Cüveynî hariç, Şâfiî usûlcülerin çoğu, Kur'ân'ın Sünnet'i neshinin caiz olmasını, şer'î delillerin kuvvet derecelerine dayandırmaktadırlar.⁹⁸ Onlara göre, bir delinin hükmünün, kendi cinsinden daha kuvvetli bir delille nesh edilmesi caiz olduğuna göre, Sünnet'ten daha kuvvetli bir delil olan Kur'ân'ın Sünnet'i nesh etmesi imkânsız değildir.⁹⁹ Şâfiî usûlcüler bu konuda benzer sözler sarf etmiş

⁹³ Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 517-518.

⁹⁴ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 177; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 815; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 125.

⁹⁵ Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 227.

⁹⁶ en-Necm, 53/3.

⁹⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, 522; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 123.

⁹⁸ bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1440; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 498; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 440; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 178; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 811; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 121.

⁹⁹ Şirâzî, *et-Tefsira*, s. 273.

ve bu nesh türüne de şu âyetleri delil göstermişler:¹⁰⁰ "...onları kâfirlere geri göndermeyin..."¹⁰¹ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) müşriklerle yaptığı Hudeybiye anlaşmasına göre, Mekke'den Müslüman birisi Medine'ye sığındığı zaman iade edilecektir. Fakat Medine'den birisi Mekke'ye sığınacak olursa iade edilmeyecektir. Ne var ki çok geçmeden bir kadın, Müslüman olduktan sonra Medine'ye sığındı ve bu anlaşma gereği onun iade edilmesi gerekecekti. Bunun üzerine "... onları kâfirlere geri göndermeyin..." âyeti nazil oldu. İşte Şâfiî usûlcülere göre bu ve benzeri âyetler gösteriyor ki Sünnet'in Kur'ân'la nesh edilmesi şer'an caizdir.¹⁰²

Bu konuda Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki asıl ihtilaf Sünnet'le beyân edilmeksizin Sünnet'in Kur'ân'la neshinin sabit olup olmamasındadır. Cüveynî, Şâfiî'nin Kur'ân'ın Sünneti nesh etmesi için bu neshi beyân eden başka bir Sünnetin bulunması gerekir¹⁰³ şeklindeki görüşüne şöyle itirazda bulunmaktadır: "*Kur'ân'ın Sünnet'in hilafına nazil olması mümkün müdür, değil midir? Eğer Mümkün olmadığını söylerse, kabul edilemez (münker) bir söz söylemiştir. Yok, eğer mümkün olduğunu söyler ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın nüzulu esnasında ilk Sünnet'e aykırı bir Sünnet getirdiğini ve böylece Sünnet'in Sünnet'le nesh ettiğini zannederse, bu hakikatlerle oynamak ve istihza etmek demektir. Kur'ân, kesin olarak varit olmuş iken neshin bekletilmesi nasıl takdir edilir?*"¹⁰⁴ Gazâlî ise Şâfiî'yi bu konuda onu tahakkümde (delilsiz iddiada) bulunmakla eleştirmekte ve Sünnet'in Kur'ân'la neshi caiz olduğu gibi aksinin de caiz olduğunu kabul etmektedir.¹⁰⁵ Gazâlî sonrası Şâfiî usûlcüler de benzer misallere tutunarak, Kur'ân'ın Sünnet'i nesh etmesinin aklen ve şer'an caiz olduğunu aklî

¹⁰⁰ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 499; Cüveynî, et-Telhis, 524; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 439; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176; Râzi, *el-Mahsûl*, II, 807; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 121.

¹⁰¹ el-Mümtehine, 60/10.

¹⁰² Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 499-500; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 439; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176; Râzi, *el-Mahsûl*, II, 807; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 121.

¹⁰³ Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 229; Şâfiî, *er-Risâle*, md., 324.

¹⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1443.

¹⁰⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176.

ve naklî delillerle ispat etme yoluna gitmişlerdir.¹⁰⁶ Ancak çağımızda konu ile ilgili araştırma yapanların bir kısmı İmâm Şâfiî'nin, nesh konusundaki görüşünün güçlü delillere dayandığı, mütekellim usûlcülerin onu anlamadığını ve görüşlerini çürütemediği kanaatindedirler. Onlara göre, Şâfiî usûlcüler, İmâm Şâfiî'nin konu ile ilgili söylediklerini bir bütün olarak itibara almamışlardır. Bu açıdan onun görüşlerini çürütebilmek için, Kur'an'ın Sünnet'i nesh ettiğine dair naklî delillerin varlığını ispat etmek yeterli değildir. Ayrıca söylediklerinin yanlış olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Öte yandan Şâfiî usûlcüler, Kur'an'ın Sünnet'i nesh edilebileceğinin kabulü durumunda nasıl bir tehlikenin doğacağı hususu üzerinde duran İmâmlarının aksine bu duruma kayıtsız kalmışlardır.¹⁰⁷

2. SÜNNET

Sözlükte "Sünnet" övülen dosdoğru yol demektir.¹⁰⁸ Fıkıh usûlü terimi olarak Sünnet, "Hz. Peygamber'den Kur'an dışında nakledilen söz, fiil ve takrirlerdir."¹⁰⁹ Şâfiî tarafından yapılan tanımlamaya binaen Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini içeren rivâyetleri ifade etmek için kullanılmıştır.¹¹⁰ İmâm Şâfiî'den önce Sünnet kavramı ve tanımını usûlî manada bilinmekle birlikte onunla daha sistematik bir tanıma kavuşmuştur. Kendisi eserlerinde Sünnete dair yaptığı açıklama ve tartışmalarda, Sünnet ile hadisi aynı anlamda

¹⁰⁶ Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 522-523; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 499; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 439; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 806-807; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 121.

¹⁰⁷ Geniş bilgi için Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, 817-819; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 228-231; Beroje, "Gazzâlî'nin Nesh Meselesinde İmâm Şâfiî'ye Muhâlefeti", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu, İstanbul 2012 (7-9-11-2011), 187-209.

¹⁰⁸ Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, (Thk. İbrahim el-Enbârî), yy, t.y. XII, 298.

¹⁰⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, s.127; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrî'l-İslâmî*, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1986, s.47.

¹¹⁰ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 84.

kullanmış ve bu iki kavramı aynileştirme hususunda kendinden sonraki usûlcüleri ve hadisçileri etkilemiştir.¹¹¹

2.1. Sünnet Konusunda İmâm Şâfiî ve Şâfiî Usûlcüler Arasındaki İhtilafli Konular

Sünnet konusunda Şâfiî usûlcülerin, İmâm Şâfiî'den farklı olarak ortaya koydukları meseleler, Kur'ân meselelerine nispeten biraz daha fazladır. Bunlar Hz. Peygamber'in fiilleri, Hz. Peygamber'in tarihi belli olan iki muhtelif fiillerin hükmü, haber-i vâhid, mürsel hadisler, sebebi açıklanmaksızın yapılan cerh ve ta'dil, şeyhin kendisinden rivâyet edilen bir hadisi inkâr etmesi gibi konulardır.

2.1.1. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Fiilleri

Şâfiî usûlcüler, Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı fiiller ile bu kasıt olmaksızın yaptığı fiiller hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Öne sürdükleri gerekçeler farklı olsa da İmâm Şâfiî ve Cüveynî'ye göre Peygamber'in bu fiilleri, vücûb ifade etmez, bunlara uymak müstehabtır.¹¹² Sem'ânî'ye göre ise bu fiiller, vücûb ifade eder ve ona uymak gerekir.¹¹³ Şîrâzî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî'ye göre ise bu fiiller hakkında bir fikir beyan etmeyip beklemek gerekir.¹¹⁴

Cüveynî, bu hususta Şâfiî'nin "Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı fiilin müstehab olması o fiilin muktezasını gerekli kılmakta ve hüküm yönüyle bu fiilde Müslümanların Hz. Peygamber ile eşit olduğuna delâlet etmektedir."¹¹⁵ şeklindeki görüşüne katılmamaktadır. Cüveynî'ye göre, Hz. Peygamber'in, Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı

¹¹¹ Bu hususta Şâfiî'nin *er-Risâle ve el-Umm* isimli eserleri örnek olarak gösterilebilir.

¹¹² Cüveynî, *el-Burhân*, md., 399-400; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 139.

¹¹³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 283.

¹¹⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 144; Gazâlî, *Mustasfa*, II, 171; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 734; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 139.

¹¹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 399-400.

bir fiilin müstehab oluşu, fiilin gereğinden dolayı değildir. Çünkü fiilin bir sıgası yoktur. Dolayısıyla bu fiillerin muktezasına dayanarak onlara müstehab hükmü verilemez. Bu fiilin müstehab oluşu, sahabenin Hz. Peygamber'in fiillerine uymadaki ehemmiyetlerine ve O'nun fiillerine tâbii olma hususunda vardıkları icmâya dayanmaktadır.¹¹⁶ Sonuç itibariyle Şâfiî ve Cüveynî'nin konuya farklı yaklaşımları, Hz. Peygamber'in bu tür fiillerini her ikisine göre de müstehab olmaktan çıkarmamaktadır.

Şîrâzî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî ise bu tür fiiller hakkında vacib veya müstehab hükmünü vermenin ancak bir delilin ortaya konması ile mümkün olabileceğini dolayısıyla da beklemek gerektiğini savunmaktadırlar.¹¹⁷ Onlara göre, fiilin vucûba delâlet ihtimali müstehaba delâlet etme ihtimali gibidir.¹¹⁸ Gazâlî daha sert bir ifadeyle Şâfiî'ye ait bu görüşün bir tahakküm olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁹ Sem'ânî bu konuda Şâfiî dâhil diğer Şâfiî usûlcülerin aksine bu tür fiillerin vacib olduğu görüşündedir.¹²⁰ Ona göre, Hz. Peygamber'in fiiline tâbii olmayı gerektiren dayanak şer'î delildir. Çünkü Hz. Peygamber'in fiilleri sözleri gibidir. Her ne kadar fiilleri, aklen vacib olduğuna delâlet etmese de şer'an delâlet etmektedir.¹²¹

Kanaatimizce Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı bu fiillerin hükmünü, sahabenin uygulamalarına bakarak vermek daha isabetli olacaktır. Çünkü onlar Hz. Peygamber ile birlikte olmuşlar ve her hareketini/fiilini yakından takip etmişlerdir. Zaman zaman onun huzurunda sergilediği davranışların aynısını sergilemişlerdir. Hz. Peygamber de onların bu davranışlarını ya onaylamış ya da tashih etmiştir.¹²²

¹¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 399.

¹¹⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 144; Gazâlî, *Mustasfa*, II, 171; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 734; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 139.

¹¹⁸ Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 144; a.mlf., *et-Tefsira*, s.243.

¹¹⁹ Gazâlî, *Mustasfa*, II, 172.

¹²⁰ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 283.

¹²¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 283-285.

¹²² Örnekler için bk., Ebû Dâvûd, *Salâ*, 2/88, 650.

2.1.2. Hz. Peygamber'in Aynı Konuda Farklı Fiilde Bulunmasının Hükümü

İmâm Şâfiî'nin de aralarında yer aldığı usûlcülerin çoğunluğuna göre, şayet Hz. Peygamber'den (s.a.v.) muhtelif tarihlerde iki fiil rivâyet edilse, son olarak rivâyet edilen fiil alınır. İkincisi birincisini nesh etmiş olur.¹²³ Cüveynî ise Şâfiî'nin bu düşüncesine katılmamakta ve onu şu şekilde eleştirmektedir: “Şâfiî, korku namazının nasıl kılınacağı hususunda İbn Ömer'in Zatu'r-Rikâ' gazvesindeki rivâyeti ile Salih b. Havvât'ın başka bir gazvedeki rivâyetini karşılaştırmış ve ikisinin de (uygulama olarak) sahih olduğuna kanaat getirmiştir. Ancak Havvât'ın rivâyetinin, İbn Ömer'in rivâyetinden sonra olduğunu görmüş ve bu iki rivâyetten Havvât'ın rivâyetini tercih etmiştir. Veya Şâfiî başka bir yol izlemiştir; bir gazvede iki ayrı şekilde nakledilen iki muarız rivâyeti bir araya getirmiş sonra kıyas yoluyla iki rivâyetten itaat etmeye, huşû'a daha yakın olanın ve daha az hareket içeren rivâyeti kabul etmiştir.”¹²⁴

Cüveynî, bu hususta söylenenlerin karışık ve içinden çıkılmaz bir durum arz ettiğini ve bu fiiller konusunda kesin bir hükme varmanın çok düşük bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu iki fiil hakkında, şayet “kesin olarak hüküm budur” diye tartışma sürdürülecek olursa denilebilir ki, sahabe, Hz. Peygamberin son fiilini onun en iyi hali ve en evla fiili olarak görüyorlardı.¹²⁵ Dolayısıyla söz konusu fiiller Şâfiî'nin öne sürdüğü gibi ikincisi birincisini nesh etmiş değildir. Gazâlî ise Şâfiî ve Cüveynî gibi düşünmemektedir. Ona göre tercih edilen görüş, evla olduğu hakkında ittifak meydana gelen fiilin tercih edilmesi daha iyidir. Dolayısıyla bu tür fiillerde belirleyici olan nesh ve sahabe uygulaması değil âlimlerin görüş birliğidir.¹²⁶ Kanaatimize göre bu konuda İmâm Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun görüşü daha isabetlidir. Zira Cüveynî bile bu hususta

¹²³ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 405.

¹²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 405; Rivâyetler için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md.,712-713.

¹²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 406.

¹²⁶ Gazâlî, *el-el-Menhûl*, 150.

kesin bir görüş ortaya koyamamıştır. Söylenenlerin karışık ve içinden çıkılmaz bir durum arz ettiğini ve bu fiiller konusunda kesin bir hükme varmanın zor olduğunu kabul etmiştir.

2.1.3. Haber-i Vâhid

Malum olduğu üzere haber-i vâhid mezhepler arasında tanımı, kaynak değeri, hüccet alanı, hükmü ve kabul şartları gibi başlıklar altında farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Özellikle de haber-i vâhidin hücciyetine daha fazla vurgu yapan ve onu Sünnet anlayışında merkezi bir konuma yerleştiren İmâm Şâfiî'nin tutumu, Şâfiî usûl geleneğinde haber-i vâhid ile ilgili ele alınan meselelerde etkili olmuştur. Bu sebeple de çok geniş bir yer işgal etmiştir. Ancak, İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki bu ihtilaflar da daha ziyade lâfzî tartışmalar düzeyindedir.

Haber-i vâhidi, senet ve delâlet açısından ele alan İmâm Şâfiî, Sünnet'in sadece merfu' haberlere dayanılarak tespit edileceğini savunmaktadır. Ona göre, her şeyden önce râvînin, hadis rivâyetinde dini açıdan güvenilir, doğru sözlü olması gibi bir takım niteliklere sahip olması gerekir. Hadisin senedinde yer alan her râvînin mezkûr niteliklerden yoksun olması düşünülemez.¹²⁷ Haberin delâletine gelince Şâfiî'ye göre, haber, kesin nasa aykırı olamayacağı gibi kıyasın da habere aykırı olması düşünülemez. Şâfiî, bu husustaki düşüncesini şahitlik meselesi üzerinden ele alıp açıklamaya çalışır. Hadisin kendi başına bir asıl olduğunu ve başkasına (şahitliğe) kıyas yapılamayacağını özellikle belirtir. Çünkü kıyas, asıldan daha zayıftır. Ayrıca hadis rivâyeti, bazı hususlarda şahitliğe benzerken bazı hususlarda da ondan ayrılmaktadır. Haber-i vâhid, delil olma yönüyle başka bir şeye kıyas yapmaya ihtiyaç duymayacak kadar kuvvetlidir. Hatta o kendi başına bir delildir.¹²⁸ Şâfiî, daha sonra haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesini hadisin nassına, hadisin delâletine ve icmâya dayanarak anlatmaya çalışır bu konuda birçok

¹²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1001-1002.

¹²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1003-1008,1051.

örnek getirir.¹²⁹ Sonuç olarak Şâfiî'ye göre sahih olma şartını taşıyan haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade etmese de dinde delil olup onunla amel edilmesi gerekmektedir.

Şâfiî usûlcüler de haberi vâhidin mutlak olarak ilm-i yakîn ifade etmeyip zann ifade ettiği görüşündedirler. Bununla birlikte haber-i vâhidle amel etmeyi aklî ve sem'î gerekçelere dayandıran Cüveynî haber-i vâhidin ilim amel ilişkisi konusunda Şâfiî ve diğer usûlcülerden farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim kendisi cumhura nispet edilen, "*haber-i vâhid, bilgiyi gerektirmez, ameli gerektirir*" şeklindeki kanaatin tesâhul olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kesin olan husus şudur: "*Haber-i vâhid, bilgi ve amel gerektirmemektedir.*" Çünkü eğer haber-i vâhidle amel etmenin vacibliği kesin biçimde sabit olsaydı "*amelin vacibliği bilgisi*" sabit olurdu ve bu da haber-i vâhidin bir tür bilgiye götürmesi anlamına gelirdi ki bu yaklaşım tutarlı değildir; zira özü itibariyle zannî olan bir şeyin kesin bilgi gerektirmesi imkânsızdır. Bu bakımdan haber-i vâhidle amel konusu, haber-i vâhidin özüne değil haber-i vâhidle amelin vacipliğini gerektiren delillere dayanmaktadır.¹³⁰

Aslında Cüveynî, bu konuda her ne kadar farklı bir yaklaşım sergilese de cumhurun görüşünden çok farklı düşünmemektedir. Çünkü o da cumhur gibi haber-i vâhidle amelin vacipliğini savunmaktadır. Şu farkla, bu konudaki cumhurun kolayca kaçan ifadesi yerine Cüveynî, konuyu daha ince ve detaylı bir ifade ile arz etmektedir. Dolayısıyla bu tartışma manevi değil lâfzî bir tartışmadır.¹³¹

¹²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1102-1259.

¹³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 537.

¹³¹ Abdulazîm ed-Dîb, *İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, Dârû'l-Vefâ, Mensûra 1988, s. 176

2.1.4. Mürsel/Munkatı Haber

Sözlükte “göndermek, salıvermek, bırakmak”¹³² anlamındaki irsâl mastarından türeyen mürsel terimi, usûl âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre “*munkatı’, mu’dal, mudelles ve muallâk gibi senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvîsi düşen hadis*” demektir.¹³³ Sahabenin doğrudan Hz. Peygamberden değil başka bir sahâbiden duyduğu, ancak Resûlullah’tan işitmiş gibi naklettiği hadise *sahâbe mürseli*, denilmiştir.¹³⁴ Sahâbe mürselî dışında “*tâbiîn mürseli*” veya “*sahâbe olmayanların mürseli*” şeklinde taksimatlar ve isimlendirmeler de yapılmıştır.¹³⁵ Mürsel hadislerin bu taksimatına göre de farklı temayüller ve hükümler ileri sürülmüştür.¹³⁶ Fakat bunları genel olarak üç grupta ele almak mümkündür:

1. Mürsel haberi belli şartlarla kabul edip delil sayanlar. İmâm Şâfiî, Şîrâzî, Cüveynî, Sem’ânî bu görüştedirler.

2. Mürsel haberi zayıf görüp delil saymayanlar. Usûl ulemasının ekseriyeti ile Gazâlî bu görüştedirler.

3. Mürsel haberi mutlak olarak kabul edip delil sayanlar. Âmidî bu görüştedir.¹³⁷

Mürsel haber bahsi, ihtilafların yoğun bir şekilde görüldüğü bir konudur. Mürsel haber hususundaki ihtilafların temelinde çeşitli etkenler bulunmaktadır. Bunların ilki, tarihsel süreçte mürsel hadisin tanımında ortaya çıkan ihtilaflardır. İkincisi hadis usûlünün bazı genel kâidelerindeki ihtilaflardır. Üçüncüsü ise tarafların mensûp

¹³² Muhammed b. Mukarrem b. Ali b. Ahmad İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (Thk. Komisyon), Dârü’l-Maârif, Kâhire t.y., XIX, 1644.

¹³³ İbnu’s-Salâh, *a.g.e.*, s. 52.

¹³⁴ Geniş bilgi için bk., Sabahattin Polat, *Polat, Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönündeki Değeri*, TDV Yayınları, Ankara 2010. s. 61-71.

¹³⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, II, 621.

¹³⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhît*, III, 463-464.

¹³⁷ Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 463-473.

oldukları fikhî ekolün bu konudaki haklılığını ispat etme endişesini ön plana almalarıdır.¹³⁸

Munkatı' ve mürsel terimlerini aynı anlamda kullanan Şâfiî'ye göre: "Mürsel haber, sahabeyi gören tâbiînin, Hz. Peygamber'den munkatı olarak rivâyet ettiği hadistir."¹³⁹ Şâfiî, mürsel hadisi rivâyet eden râvînin birkaç yönden değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekte ve râvînin bazı nitelikler taşıması şartıyla kabul etmektedir.¹⁴⁰ Şâfiî, ileri sürdüğü şartlar neticesinde sıhhat itibariyle mürsel hadisin, muttasıl hadis derecesinde olmamasını ifade etmektedir. Ona göre bu tür hadisler, sened bakımından munkatı' olup Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca hem tâbiülerden hem de ilim adamlarından kaynaklanan yanılma, ilimde yetersiz olma, gaflete düşme, maksatlı hareket etme ve yanılma gibi durumlar söz konusudur. Dolayısıyla bu tür hadislerin kabulü için ya başka bir mürsel hadis ya bir sahabe kavli veya fetva ehlinin bir fetvasının onu desteklemesi gerekir.¹⁴¹

Şâfiî usûlcülerden Cüveynî, Şâfiî'nin öne sürdüğü şartların tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir.¹⁴² Cüveynî, Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerini değerlendirdikten sonra mürsel haberleri redd veya kabul edenlerin öne sürdükleri görüşler neticesinde şu kuralın belirleyici olduğunu ifade etmektedir: "Haberlerin kabulündeki temel dayanak zannı galib oluşturan sikalığın/güvenin ortaya çıkmasıdır."¹⁴³ Cüveynî, bu kuralı belirttikten sonra, "şayet bu güven zedelenirse onun

¹³⁸ Geniş bilgi için bk., Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönündeki Değeri*, s. 105-108.

¹³⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1262; Mürsel hadisin çeşitleri için bk., Cüveynî *el-Burhân*, md., 573.

¹⁴⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1265-1272, 1277.

¹⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1275-1285.

¹⁴² Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 426-427.

¹⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 579. قد ثبت أن المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظن الغالب

*kabulü için tevakkuf etmek gerekir*¹⁴⁴ şeklinde bir görüşü ortaya koymaktadır.¹⁴⁵

Âmidî diğer Şâfiî usûlcülerin aksine net bir şekilde Hanefiler gibi mürsel haberin, makbul ve mutlak hüccet olduğunu savunmaktadır. Bu hususta delil olarak, icmâ ve aklî deliller öne sürmektedir. Ona göre sahâbe ve tâbiîn, âdil râvînin/mursilin mürsel rivâyetinin hücciyeti hususunda icmâ etmişlerdir. Mesela sahâbe, Abdullah b. Abbâs'ın birçok rivâyetini kabul etmiştir. Oysa yaşı küçük olması hasebiyle kendisi, Hz. Peygamberden dört hadisten başka da hadis işitmemiştir. Tâbiîn ise irsâli adet haline getirmiştir.¹⁴⁶

Sonuç olarak Mürsel haberi kabul edenler, bu tür haberlerin şüphe içermediğini savundukları için kabul etmektedirler. Kabul etmeyenler de hadis usûlü kaidelerine ters düşmesinden dolayı kabul etmemektedirler. İki görüş arasında orta yolu savunan İmâm Şâfiî ve Cüveynî'nin üzerinde durduğu nokta da burasıdır. Çünkü Şâfiî'ye göre şüphe izale edilecek olursa mürsel haber kabul edilir. Cüveynî'ye göre ise şüphenin izalesini beklemek gerekir. Dolayısıyla biz bu iki görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü iki görüş de şüphenin izalesini ve güvenin tesis edilmesini savunmaktadır.

2.1.5 Cerh ve Ta'dil Sebeplerinin Zikredilmesinin Hükümü

Usûlcüler, cerh ve ta'dilin sebeplerini zikretme hususunda genel olarak dört görüş ortaya koymuşlardır. Birincisi cerh ve ta'dilin yani her ikisinin de sebebini zikretmek gerekir. Mâverdî'nin bunu Şâfiî'den naklettiği rivâyet edilmiştir.¹⁴⁷ İkincisi, sadece cerhin sebebini zikretmek gerekir. Bu görüş Şâfiî'ye nispet edilmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 579.

¹⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 579.

¹⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 322.

¹⁴⁷ Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *el-Bedru't-Tâli' fi Helli Cem'i'l-Cevâmi'*, (Thk. Murtazâ ed-Dâgistânî), Muessesetu'r-Risâle en-Nâşirûn, Beyrût 2012, II, 104-105.

¹⁴⁸ Mahallî, *el-Bedru't-Tâli'*, II, 104-105.

Cüveynî ve Âmidî de Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴⁹ Üçüncüsü, sadece ta'dîlin sebebini zikretmek gerekir. Gazâlî bunu *Menhûl*'da dile getirmiştir.¹⁵⁰ Dördüncüsü, cerh ve ta'dîlin sebebini zikretmek gerekmez. Âmidî bu görüştedir.¹⁵¹

İmâm Şâfiî'ye nispet edilen görüşe göre adaletin sebepleri münhasır olmadığından, sebebi zikredilmeden yapılan mutlak ta'dil yeterlidir. Ancak cerhin sebepleri hakkında ihtilaf bulunduğundan, sebebi zikredilmeden yapılan cerh kâfi değildir. Nitekim birinin cerh sebebi saydığı bir şeyi, bir diğeri saymayabilir. Bu yüzden cerhin sebebinin zikredilmesi gerekir.¹⁵² Cüveynî ise cerh ve ta'dil sebebini zikretme konusunda, cerh ve ta'dilde bulunanların durumuna göre değişiklik gösterdiğini ve onlara dair bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵³ Cüveynî, ta'dil ve cerh edenlerin durumunu ve konumunu göz önünde bulundurarak, Şâfiî başta olmak üzere diğer usûlcülerden farklı bir görüşe kail olmaktadır.¹⁵⁴

Gazâlî bu konuda iki görüş öne sürmüştür. Birinci görüşe göre, mutlak cerh, râvînin güvenilirliğini yaralar. Dolayısıyla sebebi zikredilmese de mutlak cerh için yeterlidir. Mutlak ta'dil ile güvenilirlik hâsıl olmayacağından sebebini zikredilmesi gerekir.¹⁵⁵ Gazâlî, bu görüşüyle, Şâfiî'nin tam aksine bir görüş ileri sürmektedir. İkinci görüş ise Cüveynî'nin görüşüne yakın gözükmektedir.¹⁵⁶ Bu konuda Râzî de Gazâlî gibi düşünmektedir.¹⁵⁷ Âmidî'ye göre ise cerh ve ta'dîlin sebebini zikretmek gerekmez. Çünkü müzekki, cerh ettiği ve ta'dilde bulunduğu şeyde ya basiret ve zabtına güven duyulan birisidir ya da değildir. Şayet güven duyulan fakat basireti olmayan

¹⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 560; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 291.

¹⁵⁰ Gazâlî, *el-el-Menhûl*, 174-175.

¹⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 291-292.

¹⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, md., 560; Gazâlî, *Mustasfa*, I, 229; a.mlf., *el-el-Menhûl*, 174.

¹⁵³ Geniş bilgi için Cüveynî, *el-Burhân*, md., 560.

¹⁵⁴ Dîb, *İmâmu'l-Harameyn*, s. 181.

¹⁵⁵ Gazâlî, *el-el-Menhûl*, 174-175.

¹⁵⁶ Gazâlî, *Mustasfa*, I, 229.

¹⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 1093.

birisi ise onun sözüne itibar edilmez. Ancak basiret ve zabtına güven duyulan birisi ise onun cerh ve ta'dîl sözüyle mutlak olarak iktifa etmek gerekir. Çünkü o, basiret ve zabtına güven duyulan birisi olduğundan cerh ve ta'dîli haber vermesi genel itibariyle onun kendi sözünde doğru olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu hususta sebebi izhâr etmeyi şart koşmanın bir anlamı yoktur.¹⁵⁸

Kanaatimizce bu görüşler arasında Cüveynî'nin görüşü daha ağır basmaktadır. Çünkü onun öne sürdüğü argümanlar daha ihtiyatlı bir durum arz etmektedir. Binaenaleyh Gazâlî ve Râzî de ona yakın bir çizgide hareket etmişlerdir.

2.1.6. Şeyhin/Râvînin Kendisinden Rivâyet Edilen Bir Hadisi İnkâr Etmesi

Usûlcüler, şeyhin/râvînin haberi inkâr etmesi konusunu, şüphe, unutma, bunama veya kesin bir dille yalanlama gibi yönleriyle ele almışlardır. Bu hususta Şâfiî'ye redd ve kabul şeklinde iki görüş nispet edilmiştir.¹⁵⁹ Şâfiî usûlcülere gelince onlar, şüphe, unutma, bunama veya kesin dille yalanlama şeklinde bir ayırım yaptıktan sonra hüküm vermektedirler. Buna göre onlar, mezkûr sebeplere dayanan haberi kabul etmektedirler. Ancak Şeyhin kesin bir ifade ile râvîyi yalanladığı haber hakkında ise farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bâkillânî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, şayet adalet sahibi râvî, şeyhinden bir haber nakleder ve şeyh rücû' edip onu inkâr ederse bu haberin reddedilmesi ve onunla amel edilmemesi gerekir. Öte yandan şayet şeyh, bir haberi nakleder ve naklettiğini hatırlamazsa, bu haberin kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi gerekmektedir.¹⁶⁰

Cüveynî'ye göre ise şeyhin adalet sahibi olduğu bilinen râvîyi kat'î bir ifade ile yalanlaması, tenakuz eden iki haberin durumu gibidir. Bu durumda iki rivâyete dayanan delilin düşmesi gerekebilir.

¹⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 291-292.

¹⁵⁹ Bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 599; Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 393, (Tahkik edenin notu.)

¹⁶⁰ Şîrâzî, *et-Tefsîr*, s. 341; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 595; Gazâlî, *Mustasfa*, I, 237.

Bazen de iki rivâyetten birinin daha güvenilir olması veya başka açılardan, biri ötekine tercih edilebilir. İşte bu mesele ile râvînin rivâyetini inkâr eden şeyh meselesi arasında bir fark bulunmamaktadır.¹⁶¹ Bu durumda olan hadisle amel etmeyip tevakkuf etmek gerekir. Çünkü nakledilen rivâyet (menkûl) nefyiyle, nâkil ise nakliyle kesin olmuştur. Dolayısıyla birincisi ikincisinden evla değildir.¹⁶² Sem'ânî diğer Şâfiî usûlcülerden farklı düşünmektedir. Ona göre şeyhin adalet sahibi olduğu bilenen râvîyi kat'î bir ifade ile yalanlaması durumunda, râvînin rivâyetinin kabul edilmesi caizdir. Çünkü Şeyh, "kesinlikle ben bunu söylemedim" derse, râvînin ondan işitmesi onun söyledikleriyle çelişki arz eder. Zira her ikisi de güvenilir kimselerdir. Böyle bir durumda şeyh önce rivâyette bulunmuş sonra da rivâyet ettiğini unutmuş olabilir. Râvî de güvenilir olduğuna göre rivâyet ettiği haber düşmemektedir.¹⁶³ Gazâlî'ye göre ise şeyh, râvînin yalancılığına kesin gözüyle bakacak biçimde hadisi inkâr eder ve bu hadisle amel etmezse, râvî cerhedilmiş olmaz. Eğer adil birisi ondan bu hadisi rivâyet etmişse, şeyh bu hadisle amel edebilir. Ancak adilin rivâyet etmesine rağmen içinde bir kuşku varsa bu hadisle amel edemez. Fakat râvî, duyduğuna kesin kanaat getirirse bu hadisle amel etmesi gerekir.¹⁶⁴

Şunu ifade etmek gerekir ki Şâfiî usûlcülerin ibarelerinden Şâfiî'nin bu konudaki görüşü, kanaatimizce netlik arz etmemektedir. Sadece Cüveynî'nin, Bâkillânî'ye yaptığı isnada göre Şâfiî böyle bir haberi kabul etmemektedir. Oysa Cüveynî bile bunun bir iddia olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla böyle bir tartışmanın sürdürülebilmesi için öncelikle bu konuda İmâm Şâfiî'nin görüşünün netlik kazanması gerektiği kanaatindeyiz.

¹⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 599.

¹⁶² Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 393.

¹⁶³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 333-334.

¹⁶⁴ Gazâlî, *Mustasfa*, I, 236.

3. İCMÂ

Şâfiî usûl geleneğinde icmâya dair ihtilaflı meseleler sınırlı sayıdadır. Bununla birlikte icmâ terimine yüklenen anlamlar, icmân dayanakları, sükûtî icmân delil olması, icmân zamanı gibi konular tartışıla gelen meselelerin en önemli olanlarıdır. Bu konudaki tartışmalı meselelerin öne çıkan özellikleri ise lâfzî ihtilaflardan ziyade hakikî olmalarıdır.

3.1. İcmâ Terimine Yüklenen Anlamlar

Sözlükte, *“birleştirmek, azmetmek, karar vermek, dağınkılığı önlemek, bir şeyde fikir birliği etmek”*¹⁶⁵ vb. anlamalara gelmektedir. İcmân usûl literatüründe terim olarak pek çok tanımı yer almaktadır. Ebû Zehra, Şâfiî'nin er-*Risâle*'de icmâ konusunda söylediklerini dikkate alarak onun adına icmâ şöyle tanımlamaktadır: *“Bir asırda yaşayan âlimlerin bir meselede görüş birliği etmeleridir.”*¹⁶⁶ İlk dönemlerde Şâfiî usûlcüler tarafından benimsenip kullana gelen tanımlar buna yakındır.¹⁶⁷ Ancak daha sonraki dönemlerde Şâfiî usûlcülerin icmâ hususundaki görüş ve yaklaşımlarına paralel olarak farklı tanımlar kullandıkları görülmektedir. Gazâlî'nin tercih ettiği tanım şu şekildedir: *“Özellikle Muhammed (s.a.v.) ümmetinin, dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir.”*¹⁶⁸ Âmidî, Gazâlî'nin bu tanımına bazı eleştiriler getirerek icmâya ilişkin en sahih tanımın şu şekilde olması gerektiğini savunmaktadır: *“İcmâ, Ümmet-i Muhammed'den ehlu'l-hal ve'l-akd olan kimselerin tamamının, herhangi bir asırda meydana gelmiş herhangi bir olayın/hadisenin hükmünde ittifak etmeleridir.”*¹⁶⁹

¹⁶⁵ İbn Mânzûr, Lisânu'l-Arâb, VIII, 681; Muciddin Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Thk. Halil Me'mun Şeyhâ), Dârû'l-Maârif, Beyrût 2009, s. 710.

¹⁶⁶ Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 231.

¹⁶⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 179; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 442.

¹⁶⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 244.

¹⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 157.

Söz konusu bu tanımların geneli dikkate alındığında icmâ etrafında cereyan eden tartışmaların temelinde, icmâ terimine birden fazla anlam yüklenmesi ve içeriği netleştirilmeden mutlak olarak kullanılması yatmaktadır.¹⁷⁰ Sözelimi, İmâm Şâfiî'nin bu konuda sarf ettiği sözlerden onun, ancak ulemanın icmânını muteber saydığı anlaşılmaktadır. İmâm Şâfiî'ye karşılık Gazâlî kendi tanımında "müçtehit/âlim" kelimesine yer vermemektedir. Çünkü ona göre icmâ terimi, Muhammed (s.a.v.) ümmetinden "havas ve avam" herkesi kapsamaktadır. Öyle ki, "havas ve avam" olanların tamamı "ümme" kelimesinin içerisinde yer almaktadırlar. Gazâlî buna delil olarak Resûlullah'ın (s.a.v.): "Ümmetim dalâlet/hata üzerine birleşmez"¹⁷¹ hadisini öne sürmektedir.¹⁷² Ancak Gazâlî'nin bu konudaki mevcut tanımı bazı eleştirilere uğramıştır..¹⁷³ Gazâlî'nin sunduğu tanımı - birçok müellifin aksine- icmân oluşması için "Hz. Peygamber'in vefatından sonra" kaydına yer vermediği görülmektedir. İşte bu yüzden daha önce işaret ettiğimiz gibi Gazâlî'nin tanımı genel olarak bir takım eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁷⁴ Sonuç olarak icmâ hususunda arz edilen tanımların farklı olmasının, köklü görüş ayrılıklarından ziyade lâfzî tartışmalar şeklinde olduğunu söylemek daha isabetlidir.

3.2. İcmânın Dayanakları

Cumhur, icmân hüccet oluşuna aklın değil sem'în delâlet ettiğini ileri sürmekte ve bu konudaki yaklaşımlarını Kitap ve Sünnet'ten ortaya koydukları bir takım delillere dayandırmaktadırlar.¹⁷⁵ Bu konuda İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında da tam bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir.

¹⁷⁰ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 136.

¹⁷¹ Benzer veya yakın ifadeler için bk., Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sunenu İbn Mâce*, (Thk. İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013, "Fiten", 38/8, 3950; Muhammed b. İsa b. Sevr et-Tirmizî *Sunenu't-Tirmizî*, (Thk. İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013, "Fiten", 33/7, 2305.

¹⁷² Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Şâm 1986, s. 490-491.

¹⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 157.

¹⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 156; Geniş bilgi için bk., Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, I, 491.

¹⁷⁵ Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 204; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 491.

İmâm Şâfiî, icmân hüccet oluşuna ilişkin Kitap'taki dayanağı hususunda kendi eserlerinde herhangi bir ayet zikretmemiştir. Ancak Şâfiî usûlcüler genel olarak, onun şu âyeti zikrettiğini belirtmektedirler:¹⁷⁶ “Kendisine doğru yol apaçık belli olduktan sonra kim Peygambere karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yolu tutarsa, o kimseyi gittiği yolda bırakırız ve kendisini cehenneme atarız. O (cehennem) ne kötü bir yerdir.”¹⁷⁷ Şâfiî'ye göre icmâ, ayrıca özünde bir Sünnet barındırdığı için onu hüccet olarak kabul etmek gerekir. Buna göre gerçekleşen icmân temelinde mutlaka bir nas vardır.¹⁷⁸ Dolayısıyla icmân hüccet oluşunu Kitap ve Sünnet'le ispatlamaya çalışan İmâm Şâfiî'nin en kuvvetli delilinin Sünnette yer alan hadisler olduğu anlaşılmaktadır. Zira *er-Risâle*'de icmân bağlayıcı kaynak oluşunu ispat etmesini isteyen muhatabuna cemaate bağlılığı emreden hadisleri delil olarak göstermektedir.¹⁷⁹

Cüveynî ve Gazâlî, İmâm Şâfiî'nin icmâya dayanak bulma noktasında Kitap ve Sünnet'ten arz ettiği delilleri kabul etmemektedirler. Bu itibarla onlar, İmâm Şâfiî'nin aksine icmânın hüccet olduğuna dair doğrudan Kitap ve Sünnet'ten bir delil gösterilmeyeceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, Şâfiî'nin bu hususa delil olarak gösterdiği rivâyet edilen mezkûr âyetin, mü'minlerin yoluna uymayı veya icmân hücciyetine delâlet ettiği kabul edilse bile icmân vucûbiyetine delâletinin kat'î değil zannî olduğu açıktır. Zira delil olarak öne sürülen âyet, başka ihtimaller de içermektedir. İhtimalli delillerle kat'î şeylerin sabit olmayacağı bilinmektedir. Hâlbuki icmâ kat'î bir delildir.¹⁸⁰

İcmân hücciyetinin Kitap'a dayandığını kabul etmeyen Cüveynî ve Gazâlî aynı şekilde Sünnet'e dayandığını da kabul

¹⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 668; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 625; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246.

¹⁷⁷ en-Nisa, 4/115. وَمَنْ يُتْلِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ. جَهَنَّمَ وَسَاعَتْ مَصِيرًا

¹⁷⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1312; Geniş bilgi için bk., a.mlf., *Cimâu'l-İlm*, IX, 14.

¹⁷⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1313.

¹⁸⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 625; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246.

etmemektedirler.¹⁸¹ Nitekim Cüveynî bu hususta şunları dile getirmektedir: *“İcmân delil oluşunu Sünnet yoluyla ortaya koymaya çalışanların, Resûlullah'ın: ‘Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez’ hadisine sarılmalarını -ki râvîler bu manadaki hadisi çeşitli lâfızlarla rivâyet etmişlerdir- doğru bir dayanak olarak görmüyorum. Çünkü bu ve bu anlamdaki hadisler, âhâd hadisler arasında yer almaktadır. Oysa kat’î meselelerde âhâd hadislere dayanmak caiz değildir.”*¹⁸² Cüveynî, konuyla ilgili hadislerin genel olarak kabul gördüğünü ve hakkında görüş birliği sağlandığını böylece bu hadislerin icmâ için delil teşkil ettiğini düşünenlere de: *“Bu, icmâ ile icmâyı ispat anlamına gelmektedir. Bu metot âlimler arasında ihtilaflı bir konu olduğu halde mezkûr düşünceyle icmân hüccet oluşunu ispata çalışmak geçerli bir metot değildir.”* şeklinde cevaplamaktadır.¹⁸³ Cüveynî, icmân kat’î bir delil olduğu hususunu inkâr etmemektedir. Ancak, onun hüccet oluşunu cumhurdan farklı şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre âlimlerin nazarî ve zannî konularda görüş birliğine varmaları imkânsız olduğuna göre geri dönmeyecekleri ve tereddüt etmeyecekleri bir görüşle kesin bir hükme dayanmaları gerekmektedir. Onlar hakkında icmân ispatı için öne sürülen delillerin ne olduğunu bilinmese de onların hükmü kat’î sem’î bir delile dayandırdıkları kesinlikle bilinmektedir. İşte icmân ispat yolu budur. Ayrıca âlimlerin, zannî bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri ve onu zanna dayandırdıklarını izah etmeleri de aynı şekilde bunun kat’î bir delil olduğunu göstermektedir.¹⁸⁴

Gazâlî, icmâyâ delil olarak gösterilen âyetler hususunda hocası ile aynı görüşü paylaşmakta ancak hadisler hususunda daha ihtiyatlı bir yol takip etmektedir. Ona göre usûlcüler, icmân hüccet oluşunu Kitab, Sünnet ve akla dayandırmak için pek arzulu davranmışlarsa da bunlar arasında en kuvvetli olanı Sünnettir. Nitekim Gazâlî, *“ümmetim hata üzerinde birleşmez”* hadisinin dayanak açısından daha

¹⁸¹ Geniş bilgi için bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 247; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 876; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 174.

¹⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, md., I, 626.

¹⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, md., I, 626.

¹⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, md., I, 627, 628.

sağlam ve lâfız bakımından daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu hadisin, Kitâb gibi mütevâtir olmadığını ve onu delil haline getirmek için başka bir yol takip edilmesi gerektiğini önermektedir.¹⁸⁵

3.3. Sükûtî İcmân Delil Olması

Zerkeşî'nin sükûtî icmâya dair on üç farklı görüş zikretmesi, bu konuda net bir karara varmanın zorluğunu göstermektedir.¹⁸⁶ Ayrıca Şâfiîlerin İmâm Şâfiî'ye nispet ettikleri görüşlerin farklı olması da ayrı bir problem oluşturmaktadır. Meselâ, Cüveynî'ye göre sükûtî icmâ hakkında Şâfiî'nin zâhirî görüşü şudur: "*Sükûtî icmâ, icmâ olmadığı gibi hüccet de değildir.*"¹⁸⁷ Şîrâzî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî'nin belirttiğine göre İmâm Şâfiî'nin ilk görüşü değil de son görüşü böyledir.¹⁸⁸ Sem'ânî de bir rivâyete göre Şâfiî'nin bu konudaki görüşünün şu şekilde olduğunu belirtmektedir: "*Sükûtî icmâ, hüccettir, fakat icmâ değildir. Çünkü kim sükût edene bir söz isnad ederse, ona iftira etmiş olur.*"¹⁸⁹ Öte yandan sonraki Şâfiî âlimlerinden İmâm Nevevî (676/1277) bu görüşlerin tam aksine bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre, İmâm Şâfiî'nin bu meseledeki sahih görüşü, "*sükûtî icmâ, hem icmâ hem de hüccettir*" şeklindedir.¹⁹⁰

Şâfiî usûl geleneğinde sükûtî icmâ hususunda genel olarak üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, İmâm Şâfiî'nin sükûtî icmâ, ne icmâ ne de delil olarak kabul ettiği görüşüdür. İkincisi, Şîrâzî'nin sükûtî icmâ, iki şekilde de kabul ettiği görüşüdür. Üçüncüsü, Âmidî'nin sükûtî icmâ, sadece zannî delil olarak kabul ettiği görüşüdür. Öne sürülen bu üç görüşün delilleri tetkik edildiğinde bu hususta her görüşün kabul edilebilir tutarlı görüşler oldukları ve bu hususta önemli rivâyetlerin bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Bu

¹⁸⁵ Geniş bilgi için bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246-248.

¹⁸⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 538.

¹⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, md., I, 645.

¹⁸⁸ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, s. 392; Gazâlî, *el-Manhûl*, s. 212; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 925; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 200.

¹⁸⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 476.

¹⁹⁰ Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, *Hâşiyetu'l-Bennânî*, Dârû'l-Fikr, Beyrût 1995, II, 190.

yüzden net bir kanaate varmak zor görünmektedir. Nitekim muasır âlimlerin de bu konuda farklı görüş belirttikleri dikkatlerden kaçmamaktadır.¹⁹¹

3.4. Asrın İnkırâzı/İcmân Zamanı

İmâm Şâfiî'nin müstakil olarak ve açıkça zikretmediği bu mesele sonraki usûlcüler tarafından genel olarak müstakil ve detaylı bir şekilde ele alınmıştır.¹⁹² İcmân kesin olarak gerçekleşme zamanı konusunda "inkırâzu'l-asr" şartından söz eden usûlcüler, bu terkipten şunu kastetmektedirler: "inkırâzu'l-asr, icmâya konu teşkil eden olay zamanında yaşayan tüm müctehidlerin, o olayın hükmü üzerinde ittifaktan sonra vefat etmiş olmaları demektir."¹⁹³ Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen bir meselenin icmâ olarak değerlendirilebilmesi için, ittifakta yer alan müctehidlerin tamamının ölmüş olmaları gerekir. İşte bu noktadan hareketle usûlcüler, asrın inkırâzının şart olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir: 1. Şâfiîlerin çoğunluğuna göre icmâ, gerçekleştiği an itibariyle hüccet olur. Asrın inkırâzı şart değildir. En sahih kavle göre İmâm Şâfiî de bu görüştedir.¹⁹⁴ 2. Asrın inkırâzı, senedi kıyas olan İcmâda şarttır. Senedi kıyas olmayan icmâda şart değildir. Cüveynî bu görüştedir.¹⁹⁵ 3. Asrın inkırâzı, sükûtî icmâ için şart; kavli icmâ için şart değildir. Âmidî bu görüştedir.¹⁹⁶

¹⁹¹ Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 205-206; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 146; Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkh'l-İslâmî*, I, 557.

¹⁹² Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 184; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 640; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 489; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 270; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 920; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 202.

¹⁹³ Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, (Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer Haşiyesi ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 1997, III, 360.

¹⁹⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 184; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 489; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 270; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 920; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 203.

¹⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 640; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2007, s. 310.

¹⁹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 203.

4. KIYAS

Kiyas konusu, İmâm Şâfiî'nin nasları anlama, yorumlama ve sistemleştirme bakımından önceki müçtehitlerden farklı hareket ettiğini gösteren en önemli alanlardan biridir. Bu konuda genel olarak Şâfiî sonrası usûlcülerin kıyas anlayışları ve kıyas tanımları birbirinden farklılık göstermiştir. Bu anlayış ve tanımlar daha çok kıyasın hücciyetine, türlerine ve mertebelerine de yansımıştır. Bu meyanda, öncelikle İmâm Şâfiî'nin ictihâd/kıyas kavramı hakkındaki düşüncelerine ve birçok Şâfiî usûlcüsü tarafından ona yöneltilen eleştirilere bakmak gerekmektedir.

4.1. Şâfiî ve Şâfiî Usûlcülere Göre İctihâd ve Kıyas Kavramları

İmâm Şâfiî, ictihâd/kıyası, beyân türlerinden bir olarak görmektedir. Ona göre kıyas, ictihâd hatta istidlâl kelimeleriyle aynı anlama gelen terimlerdir. Bununla birlikte beyân mertebeleri sıralamasında önce “*ictihâd*” daha sonra “*kıyas*” kelimesinden söz etmektedir.¹⁹⁷ Söz gelimi muhatabının kendisine, “*kıyas nedir? İctihâd nedir? Yoksa kıyas ve ictihâd aynı şeyler midir?*” sorularına karşılık Şâfiî: “*Onlar bir anlama gelen iki terimdir. Müslümanın karşılaştığı her hadise/olay hakkında kesin bir hüküm veya ona dair gerçekte bir delâlet vardır. Belli bir hükmün sabit olması durumunda ona uymak vaciptir. Aksi takdirde ictihâd yoluyla ona gerçek bir delâlet aranır. İctihâd da kıyastır*”¹⁹⁸ şeklinde cevap vermektedir. İmâm Şâfiî, benzer şekilde ictihâd/kıyas bağlamında kıyasın mahiyeti hususunda ise şunları dile getirmektedir: *Kıyas, bir şey hakkında Kitâb ve Sünnet'te bulunan naslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak, hüküm aramaktır. Çünkü Kitâb ve Sünnet, ulaşılmaması gereken gerçeğin esasını teşkil eder.*¹⁹⁹ Şâfiî, başka bir yerde bu örnekleri zikrettikten sonra da: “*İşte bunların*

¹⁹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 59, 70, 119 vd.; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 546.

¹⁹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1326.

¹⁹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 104-121.

tamamı ictihâd ve kıyastır"²⁰⁰ demektedir. Ayrıca onun kıyası ictihâdla eşanlamlı bir terim olarak kabul etmesi aynı zamanda ictihâdın şartlarını ortaya koymaktadır. Kendisi bu yönüyle de Şâfiî usûlcülerden ayrılmaktadır.²⁰¹

Şâfiî'nin bu yaklaşımına karşılık genel olarak Şâfiî usûlcüler İmâmlarının ismini doğrudan zikretmeseler de "*ictihâd, kıyastır*" şeklindeki ifadesine katılmadıklarını ortaya koymuş ve onu eleştirmişlerdir. Onlar, buna gerekçe olarak ictihâdın kıyastan daha genel, kıyasın ise daha özel olduğunu ve ictihâdın yoruma dair faaliyetler içerdiğini öne sürmektedirler.²⁰² Nitekim Şîrâzî, "*kim 'ictihâd, kıyastır' derse bu doğru değildir,*" şeklindeki sözleriyle net bir tavır ortaya koymakta ve ictihâdın, kıyastan daha genel olduğunu savunmaktadır. Diğer Şâfiî usûlcüler de benzer ifadelere yer vermektedirler.²⁰³

Kanaatimize göre ictihâd/kıyas tartışması, daha çok Şâfiî döneminde kıyas terimi ile bu teriminin istikrar bulduğu Şâfiî sonrası dönemindeki kıyasın işlev ve kapsamının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca kıyas mefhumunun kapsamını daha geniş tutan İmâm Şâfiî'nin, kıyas ve ictihâdı aynı anlamda kullanması kendi metodolojisinin bir gereğidir.²⁰⁴

4.2. Kıyasın Tanımı

Kıyasın terim anlamı konusunda usûlcüler arasında ittifak edilen bir tanım bulunmamaktadır.²⁰⁵ İmâm Şâfiî, her ne kadar teknik

²⁰⁰ Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihsân* (Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011, IX, 76.

²⁰¹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1469-1476; Abdulkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsân ve İstislah*, DİB. Yay. Ankara 1974, s. 81.

²⁰² Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 198; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 685; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 545; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 186.

²⁰³ Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 685; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 546; II, 545; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 186.

²⁰⁴ bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1456 vd.

²⁰⁵ Kıyasın tanım ve tanım etrafındaki tartışmalar için bk., Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 198; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 680-687; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 545-546; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 147-154.

anlamda kıyasa dair bir tanım sunmasa da beyânın beşinci türü olarak gördüğü kıyas için şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Kıyas, bir şey hakkında Kitâb ve Sünnet’te bulunan naslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır.*”²⁰⁶ İmâm Şâfiî’nin usûlî anlamda bir kıyas tanımından söz edebilmek için, onun kıyas yaparken kullandığı kelime, üslûp ve dil unsurlarına bakmak gerekmektedir.²⁰⁷ İmâm Şâfiî’nin bu yaklaşımı sonraki usûlcüler tarafından farklı değerlendirilmekle birlikte onun kıyası; aslın anlamında “*illet kıyası*” ve “*şebek kıyası*” diye ikiye ayırması, Şâfiî usûlcülerin zikrettiği tanımları da etkilediği görülmektedir.²⁰⁸ Nitekim Şîrâzî: “*Kıyas, aralarındaki illet birliği sebebiyle fer’in hükmünü aslın hükmüne hamletmek ve aslın hükmünü fer’de icra etmektir.*” şeklinde tanımlamaktadır.²⁰⁹ Sem’ânî hocası Şîrâzî’nin verdiği bu tanımının sahit olduğunu belirtmektedir.²¹⁰ Şîrâzî ve Sem’ânî’nin tercih ettikleri bu tanım, aynı zamanda Şâfiî usûlcüler arasında ittifak edilen bir kıyas tanımının olmadığını da göstermektedir.

Cüveynî ve Gazâlî başta olmak üzere Şâfiî usûlcülerin ekseriyeti ise İmâmlarının aksine kıyas tanımını ictihâd terimini dışarıda bırakacak şekilde salt kıyas kelimesini göz önünde bulundurarak yapmaktadırlar. Onlar birden fazla kıyas tanımını ele alıp tartıştıktan sonra genel olarak Bâkillânî’nin şu tanımını tercih ettiklerini belirtmektedirler: “*Kıyas, bir hükmün veya vasfın varlığına ya da yokluğuna aralarında bulunan ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisi için de ispat veya nefyetmek üzere bilineni bilenene hamletmektir.*”²¹¹ Mütekellim usûlcüler kıyasın, “*doğruya ulaştırıcı delil*” veya “*düşünme/nazar/inceleme yoluyla malum hakkında vaki olan bilgi*” şeklindeki Şâfiî’nin kıyas tanımına yakın sayılabilecek tanımların bir kısmının kıyastan daha genel, bir kısmının ise daha özel olduğunu gerekçe göstererek tutarsız görmekte ve bu yüzden de kabul

²⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 122.

²⁰⁷ Örnekler için bk., *er-Risâle* ve *el-Umm*’daki ilgili konu başlıkları.

²⁰⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1334.

²⁰⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, II, 755.

²¹⁰ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, II, 544-545.

²¹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 681; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 185.

etmemektedirler.²¹² Bu gerekçelerle birlikte İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüleri arasındaki kıyas tanımını konusundaki görüş ayrılıklarının temelini, daha önce ictihâd/kıyas kavramı başlığı altında zikrettiğimiz hususlara dayandığını söyleyebiliriz.²¹³

Sonuç olarak Cüveynî, birçok kıyas tanımını arasında Kâdî'nin tanımını tercih etmekle birlikte, nefy, ispat, hüküm ve illetten mürekkep bir şeyin tanımlanmasının zor olduğunu belirtmektedir.²¹⁴

4.3. Kıyasın Hücciyeti

Şer'î deliller hiyerarşisinde Kitâb, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil olarak kabul edilen kıyas, kendisinden hüküm istinbât etme cihetiyle müctehidin en çok zorlandığı delildir. Çünkü ilk üç delilin dayanağı nakildir. Kıyasın dayanağı ise hükümlere dair illetlerin bilinmesine ve bu illetlerin furû'daki varlığına dayanmaktadır.²¹⁵ Bu bağlamda İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler, ictihâd/kıyası temellendirirken kullandıkları kanıtlanma yöntemleri hususunda aynı yaklaşımı sergilemedikleri gibi kıyasın mahiyet ve işlevinden hareketle kıyasın bir delil mi, yoksa bir istinbât yöntemi mi olduğu hususunda da farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.²¹⁶ Mamafih kıyasın hücciyeti konusundaki görüş ayrılıklarının detaylarını şu üç başlık altında özetlememiz mümkündür: 1. Kıyasın delil mi yoksa istinbât metodu mu olduğu hususundaki ihtilaflar. 2. Kıyasın hüccet oluşunun dayanağı ve buna dair arz edilen örnekler hususundaki ihtilaflar. 3. Kıyasın tespiti ve buna ilişkin olarak sunulan örnekler hususundaki ihtilaflar.

²¹² Cüveynî, *el-Burhân*, md., 680-687; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 185; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1149-1150; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 147-154.

²¹³ Kıyasın tanım ve tanım etrafındaki tartışmalar için bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 680-687; Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 545-546; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 147-154.

²¹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, md., 686.

²¹⁵ Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Şerhu'l-Meâlim*, (Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, Beyrût 1999 s. 72.

²¹⁶ Apaydın, "Kıyas", DİA, TDV, Ankara 2002, XXV, 534; Dîb, *a.g.e.*, s. 243.

İmâm Şâfiî'ye göre, İslâm hukukunda sadece nassa itimat edilir. Hükmü, Kitâb, Sünnet ve icmâ ile sabit olmayan konularda kıyasa başvurulur.²¹⁷ Fakat kıyas delillerin en zayıfıdır. Kıyasa ancak zorunlu hallerde müracaat edilir. Çünkü haber varken kıyas yapmak caiz değildir. Bu tıpkı yolculukta su bulunmadığında teyemmümle temizlenmeye benzemektedir. Su bulununca teyemmümle temizlik caiz değildir.²¹⁸ İmâm Şâfiî, kıyasın hüccet oluşunu aklî ve naklî delillere dayandırırken daha çok uygulamalı olarak ispatlamaya çalışır. Kıyasın meşru olduğunu göstermek üzere âlimlerin genel olarak Sünnet'ten delil gösterdiği Muâz b. Cebel ile ilgili meşhur hadisi İmâm Şâfiî de delil olarak göstermektedir.²¹⁹ İctihâd/kıyası bu hadise dayandıran İmâm Şâfiî, ayrıca kıyasın Allah'ın bir emri olduğunu ve Peygamber'in de ictihâd/kıyası teşvik ettiğini özellikle belirtmektedir.²²⁰ Kısacası İmâm Şâfiî'ye göre: 1. Nasta bir haber bulunmaksızın hüküm vermek ve kıyas yapmak caiz olmadığı gibi re'y yoluyla ictihâd da caiz değildir. 2. Şâri'in ictihâd emretmesi, işin hakikatine delâlet eden bir delil ve karîneye bağlıdır. 3. İctihâd ancak muayyen bir manayı aramak için yapılır. Bu arama ve talep kendisine delâlet eden deliller, onu gösteren emârelerle olur. Bu ise nasların manalarını araştırıp benzeyen ve en yakın olan şeyleri ona katmak için yapılır. Diğer bir ifade ile ictihâd ancak bir şeyi aramak için yapılır. Bir şeyi araştırmak ise ancak delillerle olur, bu da kıyastır.²²¹

Cüveynî ve Gazâlî, en başta kıyasın bir delil olmaktan ziyade bir istinbât yöntemi olduğu hususuna vurgu yapmakta, mahiyetinden ve işlevinden hareketle kıyasın fıkıhın delillerinden olmadığını savunmaktadır.²²² Kıyasın hüccet oluşunun dayanağı hususuna gelince, Gazâlî, kıyasın hüccetine dair ortaya konan âyet ve hadislerin

²¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1321, 1806-1810.

²¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1817.

²¹⁹ Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihsân*, IX, 73.

²²⁰ Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihsân*, IX, 72-73.

²²¹ Şâfiî, *er-Risâle*, md., 11456-1460; a.mlf., *el-Umm*, (Thk.) Rifat Fevzî Abdulluttalib), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011, VII, 494-498.

²²² Apaydın, "Kıyas", XXV, 534; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 487, 1176; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 138, II, 7, 127; Dîb, *İmâmu'l-Harameyn*, s. 243.

kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğunu ve bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağını söylemektedir.²²³ Çünkü ona göre, bu konudaki âyet ve hadisler soyut anlamlarıyla sarîh naslar olmayıp karinelere ihtiyaçları vardır.²²⁴ Ancak her ne kadar bu âyet ve hadisler, tek başına kesin olarak delâlet etmezse de bunların benzerlerinin bir araya gelmesi durumunda sahâbeye kıyas ile amel etmeleri gerektiğini hissettirmede etkili olması uzak değildir.²²⁵ Diğer bir ifade ile muhakkik usûlcülerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullandıkları ve en güçlü olduğunu savundukları delil sahabenin kıyasa başvurmasının meşruluğu konusundaki icmâdır.²²⁶

Sonuç olarak İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasından cereyan eden tartışmalar kıyasın hücciyetine bir hâlel getirmemektedir. Zira görüldüğü kadarıyla buradaki fikir ayrılıkları daha çok lâfzî düzeydedir. Belki ilk bakışta Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerde haklılık payı olabilir. Ancak Şâfiî dönemi kıyas terimi ile bu teriminin istikrar bulduğu Şâfiî sonrası dönemin kıyasın işlev ve kapsamının belirlenip birlikte değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

4.4. Birden Fazla İlet İle Hükümün Ta'lîli

Şer'î bir hükümün birden çok illetinin bulunup bulunamayacağı hususu ihtilafli olup, temelinde illet kavramına yüklenen anlamın önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim şer'î bir hükümün birden çok illetinin bulunup bulunamayacağı meselesinin “*aklî, cedelî ve fikhî-ictihâdî*” yaklaşımlara taalluk ettiğini ifade eden Gazâlî, konu etrafında oluşan ihtilafların temelinde âlimlerin “*illet*” kavramına yükledikleri anlamların bulunduğu dikkat çekmektedir.²²⁷ Aslında İmâm Şâfiî, bu meseleyi müstakil olarak ele almamıştır. Ancak gerek eserlerinde yer verdiği bilgi ve örneklerden gerekse Şâfiî usûlcülerin

²²³ Apaydın, “*Kıyas*”, XXV, 538: bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 208.

²²⁴ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 208.

²²⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 208.

²²⁶ Apaydın, “*Kıyas*”, XXV, 538; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 708; Dîb, *a.g.e.*, s. 243.

²²⁷ Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl fi Beyâni's-Şebih ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Tal'lîl*, (Thk. Nâcî es-Suveyd), el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2008, s. 234.

ona nispet ettiği görüşlerden onun bu konudaki yaklaşımının ne olduğu hususunda bir fikir edinmek mümkündür.²²⁸ Şâfiî'nin aksine Şâfiî usûlcüler, konuyu genel olarak müstakil bir başlık altında ele almışlardır.²²⁹ Netice itibariyle tüm tartışma ve yaklaşımlar sonucunda konu etrafında oluşan görüşleri şu üç gurup altında toplamak mümkündür:

1. Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîl edilebileceğine mutlak anlamda (aklen ve şer'an) cevaz verenler. Bu görüş, Şâfiî ve Şîrâzî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun görüşüdür.²³⁰

2. Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîl edilebileceğine hem mansûs hem mustanbat illetlerde (aklen ve şer'an) mutlak anlamda cevaz vermeyenler. Âmidî bu görüşte olup Cüveynî'nin de bu görüşte olduğunu ileri sürmektedir.²³¹ Ancak Cüveynî, *el-Burhân*'da açıkça külli maslahatlara nazaran aklen caiz şer'an caiz olmadığı söylemektedir.²³² Dolayısıyla ona göre bu husus mansûs ve mustanbat illetlerde sadece aklen caizdir.

3. Sadece mansûs illetlerde cevaz verenler. Gazâlî ve Râzî de bu görüşü tercih etmişlerdir.²³³

Bu görüşleri, şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini şer'an vaki olduğunu kabul edenler ve etmeyenler şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmak da mümkündür.

4.5.1. Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîlini Kabul Edenler

Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhur, Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin şer'an vaki olduğuna kail olmuşlardır. Onlar, temel görüş ve gerekçelerini teorik ve pratik yaklaşımlarla

²²⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 157; bk., Şâfiî, *el-Umm*, IV, 122-123.

²²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 777; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 836; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 277; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188.

²³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 777.

²³¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188.

²³² Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 791.

²³³ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1313; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188.

belirlemeye çalışmışlardır. Onlara göre, bir hükmün bir illetle sübutu aynı hükmün bir başka illetle de sübutuna mani değildir. Çünkü hükmün konuluş gerekçesini teşkil eden şer'î illetler, birer *emâre*, *alamet ve muarrif' tirlere*. Yoksa mucip değildirler. Zira bir hükmü vacip kılma, sadece Şari'in yetkisi dâhilindedir. Hal böyle olunca Şari'in bir hükmün ta'lîli için iki veya daha fazla emâre kılması mümkündür.²³⁴ Ayrıca bir hükmün ta'lîli birden çok illetle mümkün olmasaydı fiilen de vaki olmayacaktı.²³⁵ Şîrâzî, şer'î bir hükmün bir, iki veya üç ve hatta daha fazla illetle sübutunun mümkün olduğunu söylemektedir.²³⁶ Bu görüşte olan usûlcüler, böyle bir ta'linin imkânı açısından birçok örnek arz etmektedirler. Mesela, aynı zaman diliminde hem oruçlu, hem ihramlı, hem i'tikâfta bulunan hem de iddet bekleyen bir kadınla cinsel ilişki kurulmasının haramlığı böyledir. Burada dört ayrı vasıf aynı hükmün yani kadınla cinsel ilişki yasağının farklı illetlerle olduğu görülmektedir.²³⁷

Şer'î bir hükmün birden fazla illetle ta'lîlini benimseyenlere göre bir mahalle izafe edilen sebeplerin taaddüdü, hükmün de taaddüdünü gerektirmez.²³⁸ Ayrıca bunlara göre, şer'î bir hükmün hem mansûs, hem de mustanbat kapsamına giren birden çok illetinin bulunması mümkündür. Ancak Şâfiî usûlcülerden Gazâlî ve Râzî şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini kabul etmekle birlikte bu durumu mansûs ve mustanbat illetlerin tamamında değil sadece mansûs illetlerde öngörmektedirler.²³⁹ Gazâlî ve Râzî'nin bu yaklaşımı bir yönüyle Şâfiî ile aynı görüşte olmadıklarını göstermektedir. Burada daha çok Şâfiî usûl geleneğinde bu görüşün

²³⁴ Sabri Erturhan, "Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (5), s, 104; Geniş bilgi için bk., Basrî, el-Mu'temed., II, 268-269; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 940-941; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 697.

²³⁵ İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 220.

²³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 836.

²³⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 836.

²³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1317; Erturhan, a.g.m., s. 107-108; İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 220.

²³⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 277-278; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1313, 1317.

öncülerinden olan Gazâlî'nin yaklaşımları öne çıkmaktadır.²⁴⁰ Gazâlî, bu konuda görüşünü desteklemek için birçok usûlcünün de ele aldığı en yaygın örnekleri arz etmektedir. Şöyle ki: Ona göre, kendisinde aynı anda abdest bozma nedenleri oluşan bir kimsenin abdesti bozulur ve abdestin bozulması bu sebeplerden birine havale edilemez.²⁴¹ Gazâlî, söz konusu şeylerin bazı durumlarda akla gelebilecek evham/kuruntular olduğunu, bu meselelerde tek bir hükmün, birden çok illetle ta'lîl edilebileceğini ve bu hükmün vukûuna iki alâmet naspedilmesinin mümkün olduğunu göstermek için arz ettiklerini söylemektedir.²⁴² Gazâlî, ayrıca bir hükmün kaynağı nas ve icmâ olan ve kendisine "müessir illet" adı verilen birden çok illetle ta'lîlinin caiz olduğuna, sebre ihtiyaç duyulan ta'lillerde ise illetin tek olma (ittihadu'l-ille) zorunluluğu bulunduğuna vurgu yapmaktadır. Bunun aksi olan bir durumda ise hükmün illete şahitliğinin (münasebeti) ortadan kalkacağını ileri sürmüştür.²⁴³

4.5.2. Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîlini Kabul Etmeyenler

Bu konuda Cüveynî ve Âmidî'nin öne çıktığı görülmektedir. Ancak Cüveynî'ye nispet edilen üç görüş söz konusudur. Ancak Cüveynî'nin *el-Burhân*'da tercih ettiği görüşü net bir şekilde beyan etmesi diğer iddiaları zayıflatmaktadır.²⁴⁴ Cüveynî'nin *Burhân*'daki açıklamaları onun çok illetle ta'lîli kabul ettiğini kanıtlamaktadır. Buna göre, bir hükmün iki illetle ta'lîli aklen ve küllî maslahatlar açısından mümkün, fakat şer'an vukû mümkün değildir. Cüveynî bunu şöyle gerekçelendirmektedir: "Çünkü eğer bu şer'an sabit olmuş olsaydı, bunun üzerine asırlar geçmesine rağmen nadiren de olsa birkaç kez vukû bulması gerekirdi. Eğer söz konusu nadir olma durumu, bu meselenin meydana gelmesine uygun düşmemiş ve hiç kimse onu talep etmemişse, bir hükmün iki illetle ta'lîlinin şer'an mümkün olmadığı apaçık ortaya çıkmış

²⁴⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 277-278.

²⁴¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 278.

²⁴² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 278.

²⁴³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 279; Erturhan, a.g.m., s. 112.

²⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 791; İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 219.

demektir. Ancak bu durum aklen mümkün olup maslahattan da uzak değildir.”²⁴⁵ Cüveynî, bu görüşünü âlimlerin ribânın illetini belirlerken ortaya koydukları tercih yöntemleri bağlamında açıklamakta ve söz konusu nedenlerden dolayı onlar gibi düşünmediğini ifade etmektedir.²⁴⁶

Bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini kabul etmeyen Şâfiî usûlcülerden biri de Âmidî'dir. Ancak kendisi gerek mansûs gerekse mustanbat olsun bir şer'î hükmün birden çok illetle ta'lîline cevaz vermemekle yani mutlak anlamda böyle bir ta'lîli mümkün görmemekle diğer Şâfiî' usûlcülerden ayrılmaktadır.²⁴⁷

Netice olarak usûlcülerin şer'i bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin mümkün olup olamayacağı yönündeki düşüncelerinin şekillenmesinde genel olarak onların illet kavramına yükledikleri anlam ve usûlî prensipler belirleyici olmuştur. Bizim kanaatimiz ise Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun görüş ve gerekçelerinin daha isabetli olduğu yönündedir.²⁴⁸

Sonuç

Mütekellimîn metodu karakteristik yapısı gereği teorik bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden Şâfiî usûl geleneğinde Şâfiî usûlcüler furûun etkisinde pek kalmamışlardır. Zira onlar her şeyden önce kendi yorum sistemlerini oluşturma ve geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu nedenle mezhep gayreti, ilmî düşüncelerini etkilememiştir. Kendilerine ulaşan usûlî gerekçelerle iktifa etmeyerek -usûlî meseleleri temellendirme noktasında- öncekilerden farklı delil ve yorumlara başvurmuşlardır. Bu çabanın bir ürünü olarak Şâfiî usûlcülerle Şâfiî arasında hatta bizzat Şâfiî usûlcüler arasında zaman zaman farklı görüşler tezahür etmiştir.

²⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 791; İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 219.

²⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 791; İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 219.

²⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188; Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhît*, IV, 157.

²⁴⁸ Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 157; Erturhan, *a.g.m.*, s. 118.

Şâfiî usûl tarihinde İmâm Şâfiî'ye yapılan pek çok muhâlefetin temelinde Sayrafi ve Bâkillânî'nin olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu iki âlimle birlikte ortaya çıkan yeni usûlî yaklaşımlar sonraki Şâfiî usûlcüler tarafından da devam ettirilmiştir. Şîrâzî ve Sem'ânî'nin az, buna karşılık Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcülerin ise daha çok muhâlefet ettikleri gözlenmiştir. Ayrıca birçok tartışmada Cüveynî ve Gazâlî'nin görüşleri öne çıkmış ve genel itibariyle sonraki Şâfiî usûlcüleri yakından etkilemiştir. Râzî ve Âmidî ile de İmâm Şâfiî'ye muhalefet edilen hususların ana çerçevesi netlik kazanmıştır.

İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki ihtilaf, muhtevadan ziyade kavramsal düzeydedir. İmâm Şâfiî'nin metodolojisinde "beyân" merkezi bir konumunda olup diğer hususlar onun etrafında yer almaktadır. Buna karşılık Şîrâzî, Cüveynî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcülerde "delil", Gazâlî'de ise "hüküm" merkezi bir konumda bulunmaktadır. Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki birçok ihtilaf bu temele dayanmaktadır. Mesela Şâfiî'nin Kur'an'da Arapça dışında yabancı kelimelerin varlığını kabul, Kur'an'ın "beyân" vasfıyla telif edilemez. Şâfiî'nin nesih konusundaki şahsına münhasır yaklaşımı, Şâfiî usûlcüler nezdinde kabul görmeyen en belirgin mesele olmuştur. Benzer ihtilaflar Sünnet, icmâ ve kıyasa dair pek çok meselede de kendini göstermiştir.

İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında söz konusu olan birçok usûlî ihtilaf bunların delil ve burhan anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle edille-i erbaa bağlamında Şâfiî usûlcüler ile İmâmları arasındaki tartışmaları üç başlık altında değerlendirmemiz mümkündür. Birincisi, amelî bir neticesi olan hakiki tartışmalardır. Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı fiiller hususundaki tartışmalar buna örnek verilebilir. Zira bu fiiller hususunda müstehab, vücûb ve tevakkuf gibi görüşler ortaya konulmuştur. İkincisi, lâfzî tartışmalardır. Kur'an'da Arapça dışında yabancı kökenli bir kelimenin varlığı buna örnek verilebilir. Üçüncüsü ise farklı bakış açılarından kaynaklanan ve değişik delillerden hareketle müşterek bir hükmü ispat eden tartışmalardır.

Mesela gerek Şafîî gerekse Cüveynî Hz. Peygamber tarafından Allah'a yaklaşma kastıyla yapılan fiillerin müstahab olduğu görüşündedirler. Ancak ileri sürdükleri gerekçeler farklılık arz etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âmidî, Seyfuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Nâcî es-Suveyd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 2010.

Apaydın, Yunus, "Kıyas", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXV, TDV Yayınları, Ankara 2002.

Aybakan, Bilal, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

_____, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer, *et-Takrîb ve'l-İrşâd fi Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. Muhammed es-Seyyid Osman), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2012.

Beroje, Sahip, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve ilk Şâfiî usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", DÜİF Dergisi, (9), s. 79-80.

_____, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'ân'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı", Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu, İstanbul 2010, Kent Işıkları, 7-8 05- 2010, 860-877.

_____, "Gazzâlî'nin Nesh Meselesinde İmâm Şâfiî'ye Muhâlefeti", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu, İstanbul 2012 (7-9-11-2011), 187-209.

Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah el-Mağribi, *Hâşiyetu'l-Bennânî*, Dârû'l-Fikr, Beyrût 1995.

Buhârî, Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed Keşfu'l-Esrâr, (Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer Haşiyesi ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 1997.

Cessâs, Ahmed b. Ali Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Thk. M. Muhammed Nâsır), Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2010, I, 240-246.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, Kitabu't-Telhîs fî usûli'l-Fıkh, (Thk. Abdullâh Cûlem en-Neybâlî, Şubbeyr Ahmed el-Umerî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2007.

_____, *el-Burhân fî Usûli'l fikh* (Thk.) Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l Vefâ, Kâhire 2012.

Dîb, Abdulazîm, *İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, Dâru'l-Vefâ, Mensûra 1988, s. 212.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "*Beyân*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 23.

Ebû Zehra, Muhammed, *eş-Şâfiî, Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fihuhu*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire t.y.

_____, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî Kâhire t.y.

Edîb Sâlih, Muhammed, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 2008.

Erturhan, Sabri, "*Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli*", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (5), 95-124.

Ezherî, Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, (Thk. İbrahim el-Enbârî), yy, t.y.

Fîrûzâbâdî, Muciddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Thk. Halil Me'mun Şeyhâ), Dâru'l-Maârif, Beyrût 2009.

Gazâlî, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (Thk. Nâcî es-Suveyd), el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2008.

_____, *Şifâu'l-Galîl fi Beyâni's-Şebih ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Tal'lîl*, (Thk. Nâcî es-Suveyd), el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2008.

_____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2009.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekerriyâ b. Muhammed, *es-Sâhibey*, (Thk. Ömer Farûk et-Tabbâ'), Dâru Mektebutu'l-Maârif, Beyrut 1993.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarrem b. Ali b. Ahmad, *Lisânu'l-Arab*, (Thk. Komisyon), Dârû'l-Maârif, Kâhire t.y.

İbnu's-Subkî, Tacuddin Abdülvahhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib*, (Thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah), Dârû'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2009.

Kırbaşoğlu, M. Hayri Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin şekil ve muhteva açısından eleştirisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitâbiyat, Ankara 2000.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dârû'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1998.

Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Bedru't-Tâli' fi Helli Cem'i'l-Cevâmi'*, (Thk. Murtazâ ed-Dâgistânî), Muessetu'r-Risâle en-Nâşirûn, Beyrût 2012

Özafşar M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

Polat, Sabahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönündeki Değeri*, TDV Yayınları, Ankara 2010.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Tâha Câbir el-Alvânî) Dâru's-Selâm, Kâhire 2011.

_____, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâti'u'l-Edille Fi'l-Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Nazâr Mustafa el-Bâz), Mektebetu Nazâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1998.

Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Mustafa Dîb el-Buğa), Dâr İbn Kesîr, Beyrut 2002.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru't-Turâs, Beyrut 2005.

_____, *el-Umm*, (Thk.) Rifat Fevzî Abdulmuttalib), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.

_____, *Cimâi'l-İlm* (Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib), (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.

_____, *İbtâlu'l-İstihsân* (Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib), (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.

Şener, Abdulkadir, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsân ve İstislah*, DİB. Yay. Ankara 1974.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2007.

Şîrazî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, *et-Tebşira Fî Usûli'l-Fıkh* (Thk. Muhammed Hasan Heytû) Dâru'l-Fıkr, Şam 1983.

_____, *Şerhu'l- Luma'* (Thk. Abdulmecîd Turkî), Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Tunus 2008.

_____, *el-Luma' fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Meşârî', Beyrût 2006.

Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-Meâlim*, (Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, Beyrût 1999.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fikh*, (Thk. Muhammed Tâmir), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007.

Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Vefâ, Mansura 1987.

Zeydân, Abdulkerîm, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fikh*, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2006.

Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Şâm 1986.

SELEF VE HALEF ALİMLERİNİN HADİS TENKİDİ METODU

Ali MUSTAFA*

Özet

Son zamanlarda bilimsel ortamlarda, hadis tenkidinde münekkitleri halef ve selef olarak ayırma ve aralarındaki metod farklılıkları konusu yaygınlaştı. Bu husus bu farklılıkları kabul eden ve etmeyen ilim adamları ve araştırmacılar arasında tartışılır hâle geldi. Bu meselenin kökleri, halef ve selef kavramından kastedilen mânâyı tespit etmeye, sonra iki grubun teori ve pratik açıdan gösterdikleri gayretler üzerinde durup mukayese yapmaya, daha sonra da tenkitte iki grubun en önemli ihtilaf sebeplerini bulmaya kadar gitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis tenkidi, Halef münekkitler, Selef münekkidler, Rivayet asrı.

منهج نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين

ملخص

شاعت في الأوساط العلمية مؤخرا قضية تقسيم النقاد إلى متقدمين ومتأخرين والتباين المنهجي بينهم في نقد الحديث، وصارت هذه القضية مثار أخذ ورد بين عدد من طلاب العلم والباحثين بين موافق ومخالف، وترجع أصول هذه المسألة إلى ضبط المقصود بمصطلح المتقدمين والمتأخرين، ثم الوقوف على جهود

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ouggad1971@gmail.com

الفريقين في الجانب النظري التأسيلي والجانب العملي التطبيقي والموازنة بينها، ثم الوقوف على أهم اسباب الاختلاف بين الفريقين في النقد.

الكلمات المفتاحية: نقد الحديث، النقاد المتقدمون، النقاد المتأخرون، عصر الرواية

Methodology of Criticism of Hadith in Accordance with the Precedent and the Late

Abstract

The issue of dividing critics into two categories of precedent and late has recently been widespread among scholars as well as a methodological variety of criticism of Hadith; this issue has been a debate among a number of students and researchers divided into proponents and opponents; the origins of this issue refer to setting what is meant by the terminology of the precedent and the late, then reviewing the efforts of both of them in the theoretical founding side and the practical applied side, making balance between the two parties and exploring the most important reasons of difference between both in criticism.

Key Words: Criticism of Hadith, precedent critics, late critics, the era of narration.

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه أجمعين، ومن اتبع سنته إلى يوم الدين.

وبعد: فقد شاعت في الأوساط العلمية مؤخرًا قضية تقسيم النقاد إلى متقدمين ومتأخرين والتباين المنهجي بينهم في نقد الحديث، وصارت هذه القضية مثار أخذ ورد بين عدد من طلاب العلم والباحثين بين موافق ومخالف، فأردت أن أبحث هذه المسألة لأفك على وجه الصواب فيها، ولما بدأت أقرأ وأبحث وجدتها مسألة أكبر من أن يحتويها بحث موجز؛ فهي متشعبة الفروع، وتحقيق المسائل فيها يحتاج إلى جهد ووقت أكبر مما يسعه بحث هذه

المادة؛ فقررت أن أقف على أصول هذه القضية بإيجاز ضمن هذا البحث؛ وقد قسّمته إلى مقدمة، وتمهيد، وأربعة مطالب، وخاتمة، وهي كما يلي:

أما المقدمة: فذكرت فيها منهج البحث.

و التمهيد: عرضت فيه إلى طبيعة التطور في العلوم الشرعية.

المطلب الأول: المقصود بالمتقدمين والمتأخرين.

المطلب الثاني: الجانب التأصيلي النظري في نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين.

المطلب الثالث: الجانب التطبيقي في نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين.

المطلب الرابع: أسباب الاختلاف في نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين.

الخاتمة: سجّلت فيها أهم النتائج.

ثم فهرس المراجع .

وبعد، فهذا جهد المقلّ، فإن كان صواباً، فالحمد لله، وإن كان غير ذلك، فالله يغفر لي، والحمد لله رب العالمين.

تمهيد

إن من سنن الله تعالى التي أودعها الكون، سنة التغيّر والتحوّل من طور إلى طور، فلا تلزم الأشياء حالاً واحدة، وإنما يكون لها أطوار مختلفة، منذ النشأة حتى الانتهاء.

وما يجري على الأشياء يجري على العلوم كلها، فكل علم كانت حاله عند نشأته، ليست كحالته عند كماله ونضجه، وهو يمرّ بمراحل قوة ومراحل ضعف تبعاً لعدّة عوامل ذاتية تعود إلى طبيعة العلم ذاته، وعوامل غيرية تعود إلى تأثير هذا العلم بعوامل أخرى من خارجه.

والعلوم الشرعية¹ جري عليها هذا القانون، وهذا أمر يعرفه كل من شدا شيئاً منها؛ ففي باب الاعتقاد هناك مذهب السلف المتقدمين، ومذهب الخلف المتأخرين، وفي باب الفقه هناك منهج الفقهاء المتقدمين القائم على الاجتهاد والدليل، وهناك منهج المتفقهة المتأخرين الذين لا يعرفون من الفقه إلا المختصرات والحواشي، والتعصب لأهلها.

وكذلك المحدثون؛ فالنقاد المتقدمون في عصر الرواية لهم اهتمامات، وتصرفات نقدية تختلف عن اهتمامات المتأخرين من المحدثين وتصرفاتهم النقدية في ما بعد عصر الرواية، فما مدى هذا الاختلاف؟ وما أهم جوانبه؟ وما آثاره على نقد الحديث؟ وما أهم أسبابه؟ هذا ما سوف تبينه هذه الدراسة إن شاء الله، ومهما كان الأمر فلا يجوز أن ينتقص من منزلة أحد الفريقين، أو يغض من قيمة جهده، فكلٌ قد خدم هذا العلم من زاوية؛ فكان مأجوراً أصاب أم أخطأ، وكل منهم يتمتع بميزات منهجية سد بها ثغرة في المكتبة الحديثية، وأثرى ميدان النقد؛ فبارك الله في الجميع، وجمعهم في جنّات ونهر، في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

المطلب الأول: المقصود بالمتقدمين والمتأخرين

كثيراً ما يرد هذان المصطلحان في ثنايا كلام المحدثين وهم يعالجون مسائل مصطلح الحديث وعلومه، فيقولون: غالب استعمال المتقدمين كذا، أما المتأخرون فيرون كذا. فمن هم المتقدمون؟ ومن هم المتأخرون؟ وما الحد الفاصل بين الفريقين؟ وهل التباين بينهم زمني أم منهجي؟!.

ذكر الذهبي في مقدمة الميزان منهجه في إيراد الرواة المتكلم فيهم في كتابه، فقال²: "وكذلك من قد تكلم فيه من المتأخرين لا أورد منهم إلا من قد تبين ضعفه، واتضح أمره من الرواة؛ إذ العمدة في زماننا ليس على الرواة، بل على المحدثين والمقيدين والذين عرفت

1 - انظر: ناصر الفهد، منهج المتقدمين في التديس، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1422هـ، 2001م، من مقدمة احدث عبد الله السعد للكتاب، ص(8).

2 - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الفكر(1/4).

عدالتهم وصدقهم في ضبط أسماء السامعين. ثم من المعلوم أنه لا بد من صون الراوي وسنّته، فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاثمئة، ولو فتحت على نفسي تليين هذا الباب لما سلم معي إلا القليل؛ إذ الأكثر لا يدرون ما يروون، ولا يعرفون هذا الشأن، إنّما سمّعوا في الصغر، واحتيج إلى علو سندهم في الكبر، فالعمدة على من قرأ لهم، وعلى من أثبت طباق السماع لهم."

وقال ابن حجر³: "للفظة" عن" ثلاثة أحوال: أحدها أنّها بمنزلة حدثنا وأخبرنا بالشرط السابق، الثاني: أنّها ليست بتلك المنزلة إذا صدرت عن مدّلس، وهاتان الحالتان مختصّتان بالمتقدمين. وأما المتأخرون - وهم من بعد الخمسمائة وهلم جرا - فاصطلحوا عليها للإجازة، لكنه إخبار جملي كما سيأتي تقريره في الكلام على الإجازة، وهذه هي الحالة الثالثة."

يتبيّن من كلام الذهبي وابن حجر أنّ هناك اختلافاً بينهما في تحديد الفاصل الزمني بين المحدّد بين المتقدمين والمتأخرين: فالذهبي على أنّه رأس سنة ثلاثمئة، بينما ابن حجر يرى أنّه سنة خمسمائة.

وإذا تجاوزنا هذا التحديد الزمني، ونظرنا في أسباب هذا التحديد عندهما يتبيّن أنّهما نظرا إلى طبيعة علوم الحديث، واهتمامات المحدّثين المتقدمين والمتأخرين؛ فالمتقدمون كانوا يتناقلون الروايات شفاهاً، فكان جل اهتمامهم يتصل بعلوم الرواية من الضبط، والعدالة، وألفاظ التحمّل، والأداء، ومجالس التحديث، أما المتأخرون فقد كانوا يتناقلون الروايات بواسطة الكتب التي جمعت هذه الروايات، فهم يسمعون هذه الكتب ويجازون بسماعها حفاظاً على خصيصة الإسناد في هذه الأمة، فهي مرحلة رواية كتب لا رواية أحاديث؛ لذلك لم تتوفر في رواة المتأخرين عناصر الضبط والعدالة كما هي عندها المتقدمين.

3 - ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق محمد السعدني ومحمد فارس، دار الكتب العلمية، بيروت، ص(225 226).

وبناء على اختلاف الجو العلمي لدى المتقدمين والمتأخرين⁴ من الرواة، فإن هذا الاختلاف سوف يؤثر على النقّاد في كلا العصرين، فالنقاد المتقدمون عاصروا الرواة، وخبروا أحوالهم، وسبروا أحاديثهم، مكّنهم من ذلك سعة الحفظ، ودقة المقارنة، وغيرها من الصفات التي لا تنفك عن أهل ذلك العصر، أما النقّاد المتأخرون فاعتمادهم في نقد الرواة على ما وصلهم من كلام المتقدمين، وقدرتهم على سير الأحاديث ليست كقدرة المتقدمين.

قال المحدث محمد أنور شاة الكشميري⁵: "وليُعلم أن تحسين المتأخرين وتصحيحهم لا يوازي تحسين المتقدمين؛ فإنهم كانوا أعرف بحال الرواة لقرب عهدهم بهم، فكانوا يحكمون ما يحكمون به بعد تثبّت تام ومعرفة جزئية، أما المتأخرون فليس عندهم من أمرهم غير الأثر بعد عين، فلا يحكمون إلا بعد مطالعة أحوالهم في الأوراق، وأنت تعلم أنه كم من فرق بين المحرّب والحكيم؟ وما يبغي السواد الذي في البياض عند المتأخرين عما عند المتقدمين من العلم على أحوالهم كالعيان، فإنهم أدركوا الرواة بأنفسهم؛ فاستغنوا عن التساؤل، والأخذ من أفواه الناس، فهؤلاء أعرف الناس، فبهم العبرة."

وخلاصة القول أن المتقدمين هم نقّاد عصر الرواية، والمتأخرين هم نقّاد ما بعد عصر الرواية، والتباين بينهم ليست زمانياً فحسب وإنما هو تباين في طريقة النّقد ومجالات الاهتمام. لكن استوقفي كلام للإمام الذهبي في ترجمة الإسماعيلي صاحب المستخرج على صحيح البخاري، قال⁶: "صنّف مسند عمر - رضي الله عنه - طالعت، وعلقت منه، وابتهرت بحفظ هذا الإمام، وجزمت بأن المتأخرين على إياس من أن يلحقوا بالمتقدمين."

وصف الذهبي الإسماعيلي بأنه متقدم رغم أنه حدد رأس ثلاثمئة حداً فاصلاً لنهاية عصر المتقدمين، والإسماعيلي توفي سنة (371) هـ، مما يدل على أن التباين بين الفريقين

4 - انظر، حمزة عبد الله المليباري، الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليقها، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1422هـ، 2001م، ص(58).

5 - الكشميري، محمد أنور، فيض الباري على صحيح البخاري، نيودهي، (الطبعة الهندية)، (4/414).

6 - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، وضع حواشيه كزياً عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، (3/948).

منهجي أكثر منه زمني، فمن هذا حذو المتقدمين فهو منهم وإن تأخر زمانه، مثل ابن رجب الحنبلي المتوفى سنة (795) هـ، فقد أكثر من تحرير مسائل علوم الحديث من كلام النقاد المتقدمين، خاصة في شرح علل الترمذي، فهو متأخر زماناً، متقدم منهجاً.

المطلب الثاني: الجانب التأصيلي النظري في نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين

الناظر في كتب المصطلح يلحظ- أثناء تحرير مسائل علوم الحديث- الإشارة إلى ما اختاره المتقدمون والمتأخرون من المحدثين، والغالب أن المؤلف يقول: والذي عليه عمل المتقدمين كذا، أي أن المؤلف استنبط مذهبهم من خلال استقراء تطبيقاتهم العملية.

وقد اخترت بعض مسائل علوم الحديث لإبراز هذين الاتجاهين، فمنها:

أولاً: مسائل التحمل والأداء.

قال ابن حجر⁷: "للفظة عن ثلاثة أحوال: أحدها أنها بمنزلة حدثنا وأخبرنا بالشرط السابق، الثاني: أنها ليست بتلك المنزلة إذا صدرت عن مدّس، وهاتان الحالتان مختصتان بالمتقدمين. وأما المتأخرون- وهم من بعد الخمسمائة وهلم جرا- فاصطلحوا عليها للإجازة، لكنه إخبار جملي كما سيأتي تقريره في الكلام على الإجازة، وهذه هي الحالة الثالثة".

يتضح من كلام الحافظ أن لفظة الأداء عن تحمل على السماع عند المتقدمين إذا ثبتت المعاصرة أو اللقاء إلا في حالة المدّس، أما عند المتأخرين فلا تدل على ذلك وإنما تدل على الإجازة، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلاف الجو العلمي لدى الطرفين، فالأولون يروون الأسانيد، والآخرون يروون الكتب.

7 - ابن حجر، النكت، ص (225، 226).

ونقل ابن الصلاح كلام بعض النقاد المتقدمين في أقل سن يصح فيه سماع الصغير، فقال⁸: "اختلفوا في أول زمان يصح فيه سماع الصغير، فروينا عن موسى بن هارون الحمال أحد الحفاظ النقاد أنه سئل: متى يسمع الصبي الحديث؟ فقال: "إذا فرّق بين البقرة والدابة"، وفي رواية: "بين البقرة والحمار"، وعن أحمد ابن حنبل - رضي الله عنه - أنه سئل: متى يجوز سماع الصبي للحديث؟ فقال: إذا عقل وضبط، فذكر له عن رجل أنه قال: لا يجوز سماعه حتى يكون له خمس عشرة سنة، فأنكر قوله، وقال: بئس القول، وأخبرني الشيخ أبو محمد عبد الرحمن بن عبد الله الأسدي عن أبي محمد عبد الله بن محمد الأشيري عن القاضي الحافظ عياض بن موسى السبتي اليحصبي، قال: قد حدد أهل الصنعة في ذلك أن أقله سن محمود ابن الربيع، وذكر رواية البخاري في صحيحه بعد أن ترجم "متى يصح سماع الصغير؟" بإسناده عن محمود بن الربيع، قال: "عقلت من النبي - صلى الله عليه وسلم - بحجة مجّها في وجهي وأنا ابن خمس سنين من دلو"، وفي رواية أخرى أنه كان ابن أربع سنين. قلت: التحديد بخمس هو الذي استقر عليه عمل أهل الحديث المتأخرين، فيكتبون لابن خمس فصاعداً "سمع"، ولمن لم يبلغ خمساً "حضر" أو "أحضر"، والذي ينبغي في ذلك أن يُعتبر في كل صغير حاله على الخصوص، فإن وجدناه مرتفعاً عن حال من لا يعقل فهماً للخطاب ورداً للجواب ونحو ذلك صححنا سماعه وإن لم يكن كذلك لم نصحح سماعه وإن كان ابن خمسين".

يتضح من كلام ابن الصلاح أن المتقدمين منهم من يعتمد العقل والضبط لجواز سماع الصغير، ومنهم من حدّه بخمس سنين كما فعل البخاري لحديث محمود بن الربيع الذي يدل على أن ابن خمس يعقل، أما المتأخرون فقد استقر العمل عندهم على كتابة سمع لابن خمس، وحضر لمن دون ذلك، حملاً على الغالب من أن ابن خمس يعقل ما يسمع، ولعل هذا المذهب بناءً على طبيعة الرواية في كلا العصرين؛ فالمتقدمون كانوا يهتمون بتحقيق العقل والضبط في الصغير حتى يسمع الحديث، وهو متفاوت في الأطفال لذلك جاءت الروايات عنهم مختلفة أكثر مما ذكر ابن الصلاح، وما ذلك إلا لأهمية العقل والضبط؛ لأن الاعتماد

8 - ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، المقدمة في علوم الحديث، تحقيق وتعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد ابن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416 هـ، 1995 م، ص(97).

كان على الرواية الشفهية للأسانيد، أما عند المتأخرين فصار الاعتماد على الكتب ولم يعد مهماً تحقق الضبط في الصغير؛ لأن السماع كان إبان ذلك العصر لحصول الشرف بالعلو بالإسناد، فاغتر ذلك في الصغير.

ثانياً: تعارض الوصل والإرسال

بحث الخطيب في الكفاية هذه المسألة، وذكر فيها مذاهب المحدثين، فقال⁹: "فقال أكثر أصحاب الحديث: إن الحكم في هذا أو ما كان بسبيله للمرسل، وقال بعضهم: إن كان عدد الذين أرسلوه أكثر من الذين وصلوه فالحكم لهم، وقال بعضهم: إن كان من أرسله أحفظ من الذي وصله فالحكم للمرسل، ولا يقدر ذلك في عدالة الذي وصله، ومنهم من قال: لا يجوز أن يقال في مسند الحديث الذي يرسله الحفاظ أنه عدل؛ لأن إرسالهم له يقدر في مسنده، فيقدر في عدالته، ومنهم من قال: الحكم للمسند إذا كان ثابت العدالة ضابطاً للرواية، فيجب قبول خبره ويلزم العمل به، وإن خالفه غيره، وسواء كان المخالف واحداً أو جماعة، وهذا هو القول الصحيح عندنا".

لكن هذه المذاهب ليست منقولة عن الحفاظ المتقدمين كما قال ابن رجب، وإنما هي مذاهب المتكلمين والفقهاء والأصوليين ومن تأثر بكلامهم من متأخري المحدثين، قال ابن رجب¹⁰: "ثم إن الخطيب تناقض، فذكر في كتاب الكفاية للناس مذاهب في اختلاف الرواة في إرسال الحديث ووصله، كلها لا تُعرف عن أحد من متقدمي الحفاظ، إنما هي مأخوذة من كتب المتكلمين".

أما طريقة المتقدمين فقد بيّنها العلائي بقوله¹¹: "كلام الأئمة المتقدمين في هذا الفن - كعبد الرحمن ابن مهدي، ويحيى بن سعيد القطان، وأحمد بن حنبل، والبخاري، وأمثالهم -

9 - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ص(411).

10 - ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق د. همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، ط1، 1407هـ، 1987(2/638).

11 - ابن حجر، النكت، ص (237).

يقتضي أنهم لا يحكمون في هذه المسألة بحكم كلي، بل عملهم في ذلك دائر مع الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند أحدهم في كل حديث حديث".

وقال السخاوي بعد أن استعرض مذاهب المحدثين¹²: "فالحق حسب الاستقراء من صنيع متقدمي الفن - كابن مهدي، والقطان، وأحمد، والبخاري - عدم المراد حكم كلي، بل ذلك دائر مع الترجيح، فتارة يترجح الوصل، وتارة الإرسال، وتارة يترجح عدد الذوات على الصفات، وتارة العكس، ومن راجع أحكامهم الجزئية تبين له ذلك".

ثالثاً: زيادة الثقة

لزيادة الثقة صور عدّة في الإسناد والمتن، فتشمل وصل المرسل، ورفع الموقوف، والمزيد في متصل الأسانيد إن وقعت في السند، وتشمل زيادات الألفاظ لبعض الرواة على بعض في المتن.

وقد سرد الخطيب مذاهب المحدثين في حكم هذه الزيادة، واختار قولاً ودافع عنه، وردّ غيره، و تصرفه يدل على أنه يقصد بزيادة الثقة زيادة ألفاظ من قبل رواة على آخرين .

قال الخطيب¹³: "قال الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث: زيادة الثقة مقبولة إذا انفرد بها... وقال فريق ممن قبل زيادة العدل الذي ينفرد بها: إنما يجب قبولها إذا أفادت حكماً يتعلّق بها، وأما إذا لم يتعلّق بها حكم فلا، وقال آخرون: يجب قبول الزيادة من جهة اللفظ دون المعنى، وحكي عن فرقة ممن ينتحل مذهب الشافعي أنها قالت: تقبل الزيادة من الثقة إذا كانت من جهة غير الراوي، فأما إن كان هو الذي روى الناقص، ثم روى الزيادة فإنها لا تقبل، وقال قوم من أصحاب الحديث: زيادة الثقة إذا انفرد بها غير مقبولة ما لم يروها معه الحفاظ، وترك الحفاظ لنقلها، وذهابهم عن معرفتها، يوهنها ويضعف أمرها، ويكون معارضاً

12 - السخاوي، غمّس الدين محمد بن عبد الرحمن، فتح للفتى شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1402هـ، 1983(1/175).

13 - الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص (424-425).

لها، والذي نختاره من هذه الأقوال أن الزيادة الواردة مقبولة على كل الوجوه، ومعمولٌ بها إذا كان راويها عدلاً حافظاً ومتقناً ضابطاً". ثم أخذ يستدل على ما رجّحه، ويرد على المخالفين.

وقد تعرض الخطيب بسبب ما قرره إلى جملة اعتراضات من النقاد الذين جاءوا بعده، والذي يعيننا هنا عدم ذكره لمذهب النقاد المتقدمين.

قال ابن دقيق العيد¹⁴: "من حكى عن أهل الحديث أو أكثرهم أنه إذا تعارض رواية مسند ومرسل، أو رافع وواقف، أو ناقص وزائد- أن الحكم للزائد، لم يصب في هذا الإطلاق؛ فإن ذلك ليس قانوناً مطرداً، ومراجعة أحكامهم الجزئية تعرف صواب ما نقول".

وقال العلاءي¹⁵: "كلام الأئمة المتقدمين في هذا الفن كعبد الرحمن ابن مهدي، ويحيى بن سعيد القطان، وأحمد بن حنبل، وأمثالهم يقتضي أنه لا يُحكم في هذه المسألة بحكم كلي، بل عملهم في ذلك دائر على الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند أحدهم في حديث حديث".

وقال ابن حجر¹⁶: "والذي يجري على قواعد المحدثين أنهم لا يحكمون عليه بحكم مستقل من القبول والرد، بل يرجّحون بالقرائن كما قدّمناه في مسألة تعارض الوصل والإرسال".

رابعاً: تفرد الثقة بالحديث

استقر في كتب المصطلح أن تفرد الثقة بالحديث لا يضر إذا لم يخالف من هو أولى منه، وهذا تأصيل ابن الصلاح في المقدمة، قال¹⁷: "إذا انفرد الراوي بشيء، نُظر فيه، فإن كان ما انفرد به مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط، كان ما انفرد به شاذاً

14 - الضعاعي، محمد بن إسماعيل الأمير، توضيح الأكار لمعاي تنقيح الأنظار، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد(1/343:344).

15 - المصدر السابق.

16 - ابن حجر، النكت، ص (282).

17 - ابن الصلاح، المقدمة، ص (63).

مردوداً، وإن لم تكن فيه مخالفة لما رواه غيره، وإنما هو أمر رواه هو ولم يروه غيره، فينظر في هذا الراوي المنفرد، فإن كان عدلاً حافظاً موثقاً بإتقانه وضبطه قُبِلَ ما انفرد به، ولم يقدح الانفراد فيه - كما سبق من الأمثلة - وإن لم يكن ممن يوثق بحفظه وإتقانه لذلك الذي انفرد به، كان انفرده حارماً له، مزحزحاً له عن حَيِّز الصحيح. ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه، فإن كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرّده استحسناً حديثه ذلك، ولم نَحْطَه إلى قبيل الحديث الضعيف، وإن كان بعيداً من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ والمنكر".

لكن يبدو أن للمتقدمين من النقاد نظراً آخر إلى تفرّد الثقة بالحديث، قال الإمام مسلم في مقدمة صحيحه¹⁸: "حكّم أهل العلم، والذي يُعرف من مذهبه في قبول ما يتفرّد به المحدث من الحديث أن يكون قد شارك الثقات من أهل العلم والحفظ في ما رَووا، وأمعن في ذلك على الموافقة لهم، فإذا وُجد كذلك، ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه، قبلت زيادته. فأما من تراه يعمد لمثل الزهري في جلالته وكثرة أصحابه الحفاظ المتقنين لحديثه وحديث غيره، أو لمثل هشام بن عروة، وحديثهما عند أهل العلم مبسوط مشترك، قد نقل أصحابهما عنهما حديثهما على الاتفاق منهم في أكثره، فيروي عنهما، أو عن أحدهما العدد من الحديث مما لا يعرفه أحد من أصحابهما، وليس ممن قد شاركهم في الصحيح مما عندهم، فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس".

يتضح من كلام الإمام مسلم أن تفرّد الثقة لا يُقبل على إطلاقه، وإنما يُنظر إلى قرائن الإكثار عن ذلك الإمام الذي انفرد عنه وملازمته له؛ فيقبل تفرّد المكثّر الملازم للشيخ، ويُرد تفرّد غير المكثّر ولا الملازم لذلك الشيخ، وإلا فأين أصحابه المكثرون الملازمون له عن هذا الحديث، يفوتهم ويحصّله هو؟!.

18 - مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق الشيخ خليل شنباع، مطبوع مع شرح النووي، دار المعرفة، بيروت، ط4: 1418هـ، 1997/1:19.

وقد أوضح ابن رجب طريقة المتقدمين في النظر إلى تفرّد الثقة، فقال¹⁹: "وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد وإن لم يرو الثقات خلافه أنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه، واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري، ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً، وهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم ضابط بضبطه".

وبهذا يتبيّن أن متقدمي الحفاظ لم يردّوا تفرّد الثقة مطلقاً، ولم يقبلوا تفرّده مطلقاً، وإنما قبوله أو رده يكون بناءً على مجموعة قرائن تحتف بتفرّده، وهم في كل حديث نقد خاص، وهذا يختلف عن نظر المتأخرين كثيراً.

المطلب الثالث: الجانب التطبيقي في نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين

الناظر في كتب التخرّيج ودراسة الأسانيد يلحظ أن كثيراً من المحدثين المتأخرين يغلب عليهم تصحيح أحاديث أهلها المتقدمون أو تضعيف أحاديث صححها المتقدمون، فمثلاً ترى المحدث المتأخر يسرد أقوال النقاد المتقدمين في إعلال الحديث، ثم يرد عليهم بناءً على قواعد المتأخرين وأصولهم، كقولهم: تفرّد به فكان ماذا؟ وتفرّد الثقة لا يضر، أو الوصل مقدم على الإرسال، أو زيادة الثقة مقبولة، والغالب أنهم ينقلون كلام المتقدمين للرد عليهم²⁰.

وقد اخترت مثالبين واضحين يبيّنان الاختلاف في الحكم على الأحاديث بناءً على اختلاف التقعيد والتأصيل النظري الذي سبق بيانه في المطلب السابق، أحدهما في تعارض الوصل والإرسال، والآخر في تفرّد الثقة.

19 - ابن رجب، شرح علل الترمذي (582/2).

20 - انظر، حمزة عبد الله اللببائي، نظرات جديدة في علوم الحديث، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1423هـ-2003م، ص(48).

المثال الأول:

قال الترمذي: "حدثنا هناد، حدثنا محمد بن فضيل، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن للصلاة أولاً وآخرأ...". قال أبو عيسى: وسمعت محمداً يقول: حديث الأعمش عن مجاهد في المواقيت أصح من حديث محمد ابن فضيل عن الأعمش، وحديث محمد بن فضيل خطأ، أخطأ فيه محمد بن فضيل. حدثنا هناد، حدثنا أبو أسامة، عن أبي إسحق الفزاري عن الأعمش عن مجاهد، قال: كان يقال: إن للصلاة أولاً وآخرأ، فذكر نحو حديث محمد بن فضيل، عن الأعمش نحوه بمعناه" ²¹.

يتضح أن البخاري قد غلط ابن فضيل في الرواية عن الأعمش مرفوعاً، وأن المحفوظ رواية أبي إسحق الفزاري عن الأعمش عن مجاهد.

ولم ينفرد أبو إسحق الفزاري بمخالفة ابن فضيل، وإنما تابع أبا إسحق الفزاري ثقتان، وهما زائدة بن قدامة، وعبث بن القاسم، فخالف ابن فضيل هؤلاء الثلاثة، فرفع الحديث وهو من قول مجاهد.

وقد أعل الرواية المرفوعة ²² إضافة إلى البخاري، ابن معين، وابن ثُمير، وأبو حاتم الرازي، والبخاري، والدارقطني.

قال ابن عبد البر ²³: "هذا الحديث عند جميع أهل الحديث منكر، وهو خطأ لم يروه عن الأعمش بهذا الإسناد إلا محمد بن فضيل، وقد أنكروه عليه".

لكن ابن الجوزي قال ²⁴: "ابن فضيل ثقة، ويجوز أن يكون الأعمش قد سمعه من مجاهد مرسلأ، وسمعه من أبي صالح مسندأ".

21 - الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن وهو بشرح المراكفوري، محمد بن عبد الرحمن، ثقة الأحمدي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت (398/1)، أبواب الصلاة، باب رقم (14).

22 - انظر، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدي ومحمد فارس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994 (278/1).

23 - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف الأندلسي، التهديد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى الطلوي ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1967 (86/8).

وأيدته أحمد شاكر، فقال²⁵: "وهذا التعليل منهم خطأ؛ لأن محمد ابن فضيل ثقة حافظ... والذي أختاره أن الرواية المرسلة أو الموقوفة تؤيد الرواية المتصلة المرفوعة، ولا تكون تعليلاً لها أصلاً".

وقال الألباني²⁶: "هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، وقد أعلوه بأن غير ابن فضيل من الثقات قد رووه عن الأعمش، عن مجاهد مرسلًا، وهذه ليست علّة قادحة لاحتمال أن يكون للأعمش فيه إسنادان؛ أحدهما عن أبي صالح عن أبي هريرة، والآخر عنه عن مجاهد مرسلًا، ومثل هذا كثير في أحاديث الثقات؛ فمثله لا يرد به الحديث، لاسيما وكل ما فيه قد جاء في الأحاديث الصحيحة؛ فليس فيه ما يستنكر".

يتبين من النظر في الخلاف بين الفريقين أنه ناتج عن اختلافهم في حكم تعارض الوصل والإرسال وقبول الزيادة، فقد سبق بيان مذهب المتقدمين، وأنهم يحكمون تبعاً للقرائن، وفي هذا الحديث رجح أهل الحديث من المتقدمين رواية الإرسال، لأنها أقوى من حيث عدد الثقات، ومن حيث مخالفتها للجادة، وحكموا على ابن فضيل بالوهم وإن كان ثقة؛ لأنه خالف من هو أولى منه، ولأنه سلك الجادة في إسناد الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة.

أما المتأخرون فهم يقبلون الزيادة فيحكمون لرواية الوصل دائماً؛ لأنها زيادة ثقة، والزيادة من الثقة مقبولة. وبناء على هذا الأصل صاروا يعضّدون رأيهم بالاحتمالات والتجوزات العقلية كما يظهر من كلامهم.

24 - ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف (278/1).

25 - التومذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن التومذي وهو الجامع الصحيح، تحقيق وشرح أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1937 (1/285-284).

26 - الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشرح من تفهّمها وفوائدها، المكتب الإسلامي بيروت، لبنان، 1980 (4/272)، رقم (1696).

المثال الثاني:

أخرج الإمام الترمذي من طريق محمد بن عبد الله بن الحسن، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك الحمل؛ وليضع يديه ثم ركبته."²⁷

أعل هذا الحديث البخاري، والترمذي بتفرد محمد بن عبد الله ابن الحسن عن أبي الزناد؛ فقد قال البخاري²⁸: "لا يتابع عليه، ولا أدري سمع من أبي الزناد أم لا"، وقال الترمذي²⁹: "حديث أبي هريرة حديث غريب لا نعرفه من حديث أبي الزناد إلا من هذا الوجه".

لكن المباركفوري أطال في الدفاع عن هذا الحديث، وبخصوص هذه العلة، قال³⁰: "وأما قول البخاري: محمد بن عبد الله بن الحسن لا يتابع عليه، فليس بمضّر؛ فإنه ثقة... قال ابن الترمذاني في الجوهر النقي: محمد بن عبد الله وثقه النسائي، وقول البخاري لا يتابع على حديثه ليس بصريح في الجرح؛ فلا يعارضُ توثيق النسائي. انتهى، وكذا لا يضّرّ قوله لا أدري أسمع من أبي الزناد أم لا؛ فإن محمد ابن عبد الله ليس بمدلس، وسماعه من أبي الزناد ممكن؛ فإنه قتل سنة 145 خمس وأربعين ومئة وهو ابن خمس وأربعين، وأبو الزناد مات سنة 130 ثلاثين ومئة؛ فيحمل عنعنته على السماع عند جمهور المحدثين." وأيدّه الألباني، فقال³¹: "ثم هو قد عاصر أبا الزناد، وأدركه زمنًا طويلاً... فالحديث صحيح لا ريب فيه".

27 - الترمذي، السنن (119/2) تحفة، أبواب الصلاة، باب (198).

28 - البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت (139/1)، رقم (418).

29 - الترمذي، السنن (120/2) تحفة.

30 - المباركفوري، تحفة الأحاديث (124/123/2).

31 - الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخرّج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ، (79/2).

يظهر لمن تأمل أقوال الفريقين أن خلافهم يعود إلى تأصيل مسألة تفرد الثقة، فالمتقدمون نظروا إلى إسناد أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، وهو إسناد مشهور يتسابق الرواة إلى سماعه، فأين أصحاب أبي الزناد الملازمين له عن هذا الحديث، فهل يفوتهم هذا الحديث، ويحصله راوٍ "قبل الحديث، كان يلزم البادية ويجب الخلو" ³² وهذا مستبعد.

وفوق كل هذا لم يثبت سماع محمد بن عبد الله لأبي الزناد، ولا يصح الاستدلال بالمعاصرة الطويلة بينهما لترجيح السماع بسبب ما عُرف عن محمد بن عبد الله من حب الخلو وعدم الاتصال بالناس.

ولعل إعلال هذا الحديث بالتفرد مثال تطبيقي واضح على ما أصله مسلم وابن رجب في حكم تفرد الثقة. أما المتأخرون فيكفي أن يكون الراوي ثقة كي يُقبل تفردّه دون النظر إلى الملابسات السابقة.

المطلب الرابع: أسباب الاختلاف في نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين

إن التأمل في اختلاف منهج نقد الحديث عند المتقدمين والمتأخرين يمكن أن يقودنا إلى إدراك بعض أسباب هذا الاختلاف، فمنها:

أولاً: اختلاف البيئة العلمية ³³

إذا كان المتقدمون هم نقاد عصر الرواية، والمتأخرون هم نقاد عصر ما بعد الرواية، فإن اختلاف الجو العلمي بين العصرين سوف يؤدي إلى تأثر النقاد وتكيفهم مع بيئتهم وحاجاتها.

ففي عصر الرواية كان الاهتمام بالنقل الشفهي للروايات، ونقدها بناءً على سعة الحفظ، وقوة الربط والاستنتاج حفاظاً على السنة من الوضع والوهم، أما بعد عصر الرواية،

32 - ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحذيب التهذيب، دار الفكر (9/225).

33 - انظر، للمليباري، الموازنة، ص (20).

عندما جمعت السنة في المصنفات احتاجت هذه المصنفات إلى صيانة، فابتكر المحدثون فن رواية الكتب عوضاً عن رواية الأحاديث، ولكل منهما خصائصها التي تميّزها عن الأخرى.

وقد سجّل ابن الصلاح هذا الاختلاف، فقال³⁴: "أعرض الناس في هذه الأعصار المتأخرة عن اعتبار مجموع ما بيّناه من الشروط في رواة الحديث ومشايخه، فلم يتقيّدوا بها في رواياتهم لتعذر الوفاء بذلك على نحو ما تقدّم، وكان عليه من تقدّم، ووجه ذلك ما قدّمناه في أول كتابنا هذا من كون المقصود آل آخرا إلى المحافظة على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد، والمحاذرة من انقطاع سلسلتها، فليعتبر من الشروط المذكورة ما يليق بهذا الغرض على تجرّده، وليكتف في أهلية الشيخ بكونه مسلماً، بالغاء، عاقلاً، غير متظاهر بالفسق والسخف، في ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم، وبروايته من أصل موافق لأصل شيخه".

وكلما ابتعد عصر الرواية المباشرة، تجددت للنقاد اهتمامات أخرى - سأذكرها بعد قليل - مما أثر على طريقتهم في النقد والحكم على الأحاديث.

ثانياً: تأثر المتأخرين بأقوال المتكلمين والفقهاء والأصوليين³⁵.

من العوامل التي أسهمت في وقوع التباين المنهجي بين الفريقين شيوع كتب الفلاسفة والمناطق التي عُزّيت في عصر المأمون، ولما ذهب عصر الرواية، اتجهت اهتمامات الناس إلى هذه الكتب، فتأثروا بها على اختلاف بينهم في مدى تأثرهم، ومن العلوم الشرعية التي تأثرت بالكلام والمنطق علم أصول الفقه وعلم الحديث.

أما المحدثون فقد صاروا يميلون إلى التعقيد والتأصيل المنطقي لعلوم الحديث، وصار جل اهتمامهم ضبط المصطلحات الحديثية بالحدود والرسوم المنطقية، لذلك كثرت المناقشات

34 - ابن الصلاح، المقدمة، ص (93).

35 - انظر، الشريف حاتم بن عارف العوني، المنهج المقترح لفهم المصطلح، دار المحررة، السعودية، ط1، 1416 هـ، ص(67-85).

الطويلة للتعريفات ومدى كونها جامعة مانعة، وقد ظهر هذا الاتجاه بقوة لدى ابن الصلاح في مقدمته، أما بوارده الأولى فقد ظهرت في كتاب الكفاية للخطيب البغدادي.

وهذا الاهتمام أدى إلى تأثر طريقتهم في النقد، فصارت تعتمد على الاحتمالات والتجوزات العقلية أكثر من اعتمادها على النقد الجزئي التطبيقي على الرواة والروايات، كما هو الحال عند المتقدمين الذين عايشوا الرواة، وخبروا أوهاهم فجاء نقدهم أكثر التصاقاً بواقع الرواة والمرويات.

وقد أسهمت دراسات الفقهاء والأصوليين لعلوم نقد الحديث إلى تأثر المحدثين المتأخرين بها، فتجد كتب المصطلح مشحونة بآراء الفقهاء والأصوليين، ونجد المحدثين ينصرون آراءهم ويتبنونها، وساعد على ذلك عدم اشتغال المتقدمين بصياغة التعريفات وضبط المصطلحات.

فهذا ابن رجب ينقد طريقة الخطيب في دراسة بعض علوم الحديث، ويقرر بعده عن منهج المتقدمين فيها، فيقول³⁶ (2): "ثم إن الخطيب تناقض، فذكر في كتاب الكفاية للناس مذاهب في اختلاف الرواة في إرسال الحديث ووصله كلها لا تعرف عن أحد من متقدمي الحفاظ، إنما هي مأخوذة من كتب المتكلمين، ثم إنه اختار أن الزيادة من الثقة تقبل مطلقاً، كما نصره المتكلمون وكثير من الفقهاء، وهذا يخالف تصرّفه في كتاب "تميز المزيد"، وقد عاب تصرّفه في كتاب "تميز المزيد" بعض محدّثي الفقهاء، وطمع فيه، لموافقته لهم في كتاب الكفاية".

وقال ابن الصلاح في تعارض الوصل والإرسال³⁷: "فحكى الخطيب أن أكثر أصحاب الحديث يرون الحكم في هذا وأشباهه للمرسل، وعن بعضهم أن الحكم للأكثر، وعن بعضهم أن الحكم للأحفظ، فإذا كان من أرسله أحفظ ممن وصله؛ فالحكم لمن أرسله، ثم لا يقدر

36 - ابن رجب، شرح علل الترمذي (638/2).

37 - ابن الصلاح، المقدمة، ص (58).

ذلك في عدالة من وصله وأهليته، ومنهم من قال: من أسند حديثاً قد أرسله الحفاظ، فأرسالهم له يقدح في مسنده، وفي عدالته، وأهليته، ومنهم من قال: الحكم لمن أسنده إذا كان عدلاً ضابطاً؛ فيقبل خبره، وإن خالفه غيره سواء كان المخالف له واحداً أو جماعة، قال الخطيب: هذا القول هو الصحيح، قلت: وما صححه هو الصحيح في الفقه والأصول".

ومما يدل على تباين النظر النقدي بين المحدثين والفقهاء قول ابن دقيق العيد عن الحديث الصحيح³⁸: "ومداره بمقتضى أصول الفقهاء والأصوليين على صفة عدالة الراوي في الأفعال مع التيقظ، العدالة المشترطة في قبول الشهادة على ما قرر في الفقه، فمن لم يقبل المرسل منهم، زاد في ذلك أن يكون مسنداً، وزاد أصحاب الحديث أن لا يكون شاذاً ولا معللاً، وفي هذين الشرطين نظر على مقتضى مذهب الفقهاء، فإن كثيراً من العلل التي يعلل بها المحدثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء".

ويزيد هذا القول توضيحاً ما نقله ابن حجر³⁹ عن العلاءي قوله: "فأما إذا كان رجال الإسنادين متكافئين في الحفظ أو العدد، أو كان من أسنده أو رفعه دون من أرسله أو وقفه في شيء من ذلك مع أن كلهم ثقات محتج بهم فهنا مجال النظر واختلاف أئمة الحديث والفقهاء؛ فالذي يسلكه كثير من أهل الحديث بل غالبهم جعل ذلك علة مانعة من الحكم بصحة الحديث مطلقاً، فيرجعون إلى الترجيح لإحدى الروایتين على الأخرى، فمتى اعتضدت إحدى الطريقتين بشيء من وجوه الترجيح حكموا لها وإلا توقفوا عن الحديث، وعللوه بذلك، ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص، وإنما ينهض بذلك الممارس الفطن الذي أكثر من الطرق والروايات، ولهذا لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم كلي يشمل القاعدة، بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده، والله أعلم. قال: وأما أئمة الفقه والأصول، فإنهم

38 - ابن دقيق العيد، تقي الدين القشيري، الإفراج في بيان الاصطلاح، تحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1417هـ، ص(186).

39 - ابن حجر العسقلاني، ص (296، 297).

جعلوا إسناده الحديث ورفعوه كالزيادة في متنه - يعني كما تقدم تفصيله عنهم⁴⁰ - ويلزم على ذلك قبول الحديث الشاذ... قال العلائي: ... إن التعليل أمر خفي لا يقوم به إلا نقاد أئمة الحديث دون الفقهاء الذين لا اطلاع لهم على طرقه وخفاياها".

يتبين مما سبق التباين المنهجي بين المحدثين والفقهاء في نقد الحديث؛ فإذا تبين أن من المحدثين من تبنى منهج الفقهاء والأصوليين في النقد، علمنا سبب الاختلاف العميق بين المنهجين.

الخاتمة

بعد هذه الجولة القصيرة تتبين الحقائق التالية:

(1) المقصود بالنقاد المتقدمين أي نقاد عصر الرواية، وأما المتأخرون فهم نقاد ما بعد عصر الرواية إلى وقتنا هذا.

(2) وقع هناك تباين في منهج نقد الحديث بين المتقدمين والمتأخرين في الجانب التأصيلي: فاختلقت أنظار الفريقين في مسائل عدّة، مثل مسائل التحمل والأداء، وتعارض الوصل والإرسال، وزيادة الثقة، وتفرد الحديث، وغيرها.

(3) نتيجة لهذا الخلاف في التأصيل تباينت أحكام المتقدمين والمتأخرين بشكل عام في تعليل الأحاديث وتصحيحها.

(4) من أهم الأسباب التي أدت إلى الاختلاف بين الفريقين عاملان:

الأول: اختلاف الجو العلمي لدى الفريقين.

الثاني: تأثر المتأخرين بأقوال المتكلمين والفقهاء والأصوليين.

40 - أي أنهم يقلون الوصل والرفع بحجة أنها زيادة ثقة مقبولة.

فهرس المراجع

الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ، 1985. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها، المكتب الإسلامي بيروت، لبنان، 1980م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح، تحقيق وشرح أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1937م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني ومحمد فارس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار الفكر.

حمزة عبد الله المليباري، الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليقها، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1422هـ، 2001م. نظرات جديدة في علوم الحديث، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1423هـ، 2003م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

ابن دقيق العيد، تقي الدين القشيري، الاقتراح في بيان الاصطلاح، تحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1417هـ.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، وضع حواشيه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الفكر.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق د. همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء، ط1، 1407هـ - 1987م.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1402هـ، 1983م.

الشريف حاتم بن عارف العوني، المنهج المقترح لفهم المصطلح، دار الهجرة، السعودية، ط1، 1416هـ، 1996م.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، المقدمة في علوم الحديث، تحقيق وتعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد ابن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416 هـ، 1995 م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف الأندلسي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1967م.

الكشميري، محمد أنور، فيض الباري على صحيح البخاري، نيودلهي، (الطبعة الهندية).

المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، دار الكتب العلمية، بيروت.

مسلم بن الحجاج النيسابورى، صحيح مسلم، تحقيق الشيخ خليل شىحاح، مطبوع مع شرح النووى، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ، 1997م.

ناصر الفهدى، منهج المتقدمين فى التذلىس، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1422هـ، 2001م.

ARAPÇA ZAMİRLER VE İNGİLİZCE KARŞILIKLARI

Tahsin DELİÇAY*

Hakan KUZAY**

Özet

Zamir ve kullanım alanları dilin mantalitesini yansıtır. Arapça bütün Müslümanlar için dinin kaynaklarını anlamada elzemdir. İngilizce ise neredeyse bütün dünyada kullanılan iletişim vasıtasıdır. Bu çalışmada Arapça zamirler ve bunların karşılığında İngilizcede kullanılan zamirler ele alınmış, zamirlerin her iki dildeki benzer ve farklı yönleri gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zamir, Arapça, İngilizce, Karşılaştırma.

Arabic Pronouns and Its Equivalents in English

Abstract

The pronouns and the fields of using them, represents the mentality of this language. Arabic is indispensable for Muslims to understand the sources of Islam. In this research it is studied the Arabic pronouns and its equivalents in English and it is shown the similar and different aspects in both languages.

Key Words: Pronoun, Arabic, English, Comparison.

* Prof. Dr., Bozok Ün. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagati Öğr. Üyesi, tahsindelicay@hotmail.com

** Bozok Ün., SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Yüksek Lisans Öğrencisi, hakankuzay@hotmail.com

Giriş

Bir dilin zamirleri ve kullanım alanları sadece o dilin mantalitesini yansıtmaz, aynı zamanda ifade gücünü ve netliğini de gösterir. Dünya dillerinden olan ve İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in dili olması itibariyle Müslümanlar arasında önemli bir yere sahip bulunan Arapçanın gramatik yapısının merkezinde *zamir* kavramı önemli bir yer tutar. Günümüz dünyasında hâkim bir pozisyonda bulunan İngilizcedeki zamir kavramı ve iki dilin zamirlerinin karşılaştırılması bu dillerin yapısal mantığını kavramak için önemli görülmektedir. Bir kısım özellikleriyle birbirlerinden ayrılan dillerde kimi kuralların diğerlerinde olması veya olmaması her zaman mümkündür. Kuralları gayet net ve yerleşmiş olan Arapçada zamir kullanımının yaygın olduğu belirgin bir şekilde görülmektedir.

“... {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}” ayetini en kudretli bir kalem şu suretle tercüme eder: ‘Şüphesiz o Kur’an’ı biz indirdik. Her halde onu yine biz koruyacağız.’ Bu tercüme doğrudur. Fakat ikinci fıkranın ‘Her halde onu biz koruyacağız.’ suretindeki tercümesi eksiktir. Çünkü bu cümlelerin Arapça metninde dört nevi tekid vardır: 1. **إِن**, 2, 3. Lâm-i ibtidaiye, 4. Cümle-i ismiye ile beraber irad edilmiş olması. Bu dört tekidin dördü de tercümede gösterilmek istenirse, tekid edatlarının mukabilleri bulunmadığı için, kelime ile ifade edilerek: ‘Her halde muhakkak surette Kur’an’ı şüphesiz biz kati olarak muhafaza edeceğiz.’ deriz. Bu tercüme tamamdır, eksik değildir. Fakat bunun aslı olan {... وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} vecizesi yanında gülünçtür. Bu cihetle dört tekidden üçü bırakılarak tercümede yalnız birisi gösterilmiştir.”¹

¹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif, Mısır Hayatı ve Kur’an Meali* (Kur’an tercüme ve Mehmed Akif’in Meâlî’ne dair Kamil Miras’ın yazısı ve hatıraları bölümü), İstanbul 2009, s. 172; Hicr 15/9. Kamil Miras’ın açıklamalarında **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا** ayetinin belagati sadedinde tekidler ifade edilirken dört başlıkta üç açıklama verilmiştir. Bunun 1. **إِن**, 2. Lâm-i ibtidaiye/tekid, 3. **له** ’nun takdimi, 4. İsim cümlesi olması, kanaatimizce daha uygundur.

Buraya kadar olan açıklama bir dilden diğerine mükemmel bir tercümenin imkânsızlığı sadedindedir. Konumuzla ilgili kısım ise ayetin ilk cümlesidir. {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ...} cümlesinde ‘biz’i ifade eden إِنَّا, نَحْنُ ve نَزَّلْنَا’daki نَا olmak üzere üç tane kullanılan biz zamirine mukabil Türkçede sadece bir zamir kullanılarak “... Biz onu indirdik...” denebilmektedir.

Arapçadaki zamir kullanımı iki yönüyle dikkat çekmektedir. İlki {...فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ...}²“...Onlara karşı Allah sana yeter...” ayetinde ve Abbasî dönemi şairlerinden Ebû’t-Tayyîb el-Mutenebbî’nin سُبُوخُهَا مِنْهَا عَلَيَّهَا شَوَاهِدُ “(Atım) çeviktir, onun için üzerinde ondan deliller vardır.”³ mısraında olduğu gibi zamirlerin peş peşe kullanılmasıdır. İkincisi ise isim, fiil ve zamirlerde cinsiyet ve adede göre birden fazla zamirin kullanımı söz konusudur ki, özellikle bu Arapçaya has bir durumdur. Zaten çalışmamızın ana temasını bu oluşturmaktadır.

Diğer taraftan zamirlerin çok kullanıldığı Arapçada, bu zamirlerin bazen diğer dillere birebir tercümesi mümkün olmamaktadır. مِنْهَا فَتُحَّةٌ يَدْخُلُ مِنْهَا الْمَاءُ cümlesinin tercümesinde مِنْهَا’daki هَا zamiri arada kaybolmaktadır. Çünkü bu cümlenin tercümesinde “Suyun ondan geçtiği bir delik buldu” ifadesi anlatım bozukluğu oluşturmaktadır. Bunun yerine “Suyun geçtiği bir delik buldu.” ifadesi tercih edilmektedir ki burada هَا zamiri Arapçada olması gereken, ama diğer bir dilde kullanılmayan bir zamir durumundadır.

² Bakara 2/137.

³ el-Mutenebbî, Ebû’t-Tayyîb, *ed-Divân* (Thk. Umar Fâruk et-Tabba’), Beyrut, trs., II,667; el-Kazvînî, *Telhîsu’l-miftâh*, (Nşr. Nevzat H. Yanık ve ark.), İstanbul, trs., s. 8.

Yine zamir-i şe'nde⁴ سَمِعْتُ أَنَّهُ بَحَّحَ صَدِيقِي / "Duydum ki, arkadaşım başarmış." ve zamir-i fasılada⁵ هَذَا هُوَ الرَّجُلُ / "Bu, işte o adamdır." cümlelerindeki هُ ve هُو gibi zamirler Arapçanın kendi karakteristiği içinde yer alan zamirlerdir. Bu iki zamir, cümleye doğrudan zamir olarak anlam katmamakta ancak dikkat çekme ve hasır gibi edebî ve belagî maksatlar için kullanılmaktadır.

Arapça ve İngilizcedeki zamirleri, karşılaştırmalı dilbilim açısından tahlil eden müstakil çalışmalar -en azından Türkçede-bulunmamaktadır. Bu konuya dair yaptığımız literatür araştırmasında, bizzat bu iki dilin zamirlerini karşılaştırmalı olarak ele alan Zaidan Ali Jassem'in "The Arabic Origins of English Pronouns: A Lexical Root Theory Approach"⁶ isimli İngilizce bir çalışmasını bulabildik. Yine bulduğumuz Khalil Hassan Nofal'in "Nouns And Adjectives of Old English and Modern Standard Arabic–A Comparative Study"⁷ ve Enas Abul Razzaq Hobi'nin "A Contrastive Study of Attributive Adjectives in English and Arabic"⁸ adlı isim ve sıfatların karşılaştırılması ile ilgili İngilizce çalışmaları da bizim makalemize kısmen yakın çalışmalardır.

Arapçadaki mevcut zamir ve fiil tablolarına bakıldığında 14 kip bulunurken İngilizcede bunun karşılığında sekiz kip bulunmaktadır.

⁴ Zamir-i şe'n hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hâcib, Ebû Amr Osman b. Umer, *el-Kâfiye* (Mecmuûatu'n-nahv içinde), İstanbul trs., s. 304; Nureddin Abdurrahman Câmî, *Kâfiye Şerhi el-Fevâid ez-Ziyaiyye Molla Cami Tercümesi*, (Ter. Abdurrahman Ercan Elbinsoy), İstanbul, 1999, s. 299 vd.; Abbâs Hasen, *en-Nahou'l-vâfi (I-IV)*, Mısır, 1966, I,226.

⁵ Zamir-i fasıla hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hâcib, *el-Kâfiye*, s. 302; Abbâs Hasen, *en-Nahou'l-vâfi*, I,224; Mustafâ Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1412/1992, I,126.

⁶ Zaidan Ali Jassem, "The Arabic Origins of English Pronouns: A Lexical Root Theory Approach", *International Journal of Linguistics*, Vol. 4, No. 4, 2012, s. 83-103.

⁷ Khalil Hassan Nofal, "Nouns And Adjectives of Old English and Modern Standard Arabic–A Comparative Study", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1, No. 18, s. 203-222.

⁸ Enas Abu'l-Razzaq Hobi, "A Contrastive Study of Attributive Adjectives in English and Arabic", *Mecelletu Kulliyeti'l-Me'mûni'l-Câmi'a*, Vol. 17, 2011, s. 264-274.

Dolayısıyla biz bu çalışmada, Arapçadaki 14 zamirin kullanım yerlerini örneklerle açıklayıp bunlara karşılık gelen ve gelemeyen İngilizce zamirleri kullanıp bu iki dil arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

Arapça Zamirler ve İngilizce Karşılıkları

Zamir, cümlede geçen ismin yerini tutan, birinci, ikinci ve üçüncü şahıslara delâlet eden câmid kelimedir.⁹

Arapçada zamirler munfasıl ve muttasıl olmak üzere ikiye ayrılırken İngilizcede böyle bir taksim yoktur.¹⁰

Munfasıllar merfû ve mansûb olmak üzere ikiye,

Muttasıllar da merfu, mansûb ve mecrur olmak üzere üçe ayrılır.

1. Munfasıl zamirler (Ayrı zamirler)

a. Özne konumundaki Arapça ayrı zamirler (Zamir-i munfasıl fi mahalli ref)

Cemi	Tesniye	Müfred	
هُمْ onlar	هُمَا o ikisi	هُوَ o	Gaib
هُنَّ b. onlar	هُمَا b. o ikisi	هِيَ b. ¹¹ o	Gaibe
أَنْتُمْ siz	أَنْتُمْ siz ikiniz	أَنْتَ sen	Muhatab

⁹ Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, I,196; Mustafâ Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, I,115-116; Bahire Şerif, *İngilizce Dilbilgisi*, İstanbul 1985, s. 73; Muharrem Ergin, *Türk Dilbilgisi*, İstanbul, 2005, s. 379.

¹⁰ A. J. Thomson, A. V. Martinet, *A Practical English Grammar*, Hong Kong 1986, s. 54; Betty Schramper Azar, *Fundamentals of English Grammar*, New York 2003, s. 157 vd.

¹¹ b. harfi; *bayan/dişili/müennesi* göstermektedir.

أَنْتُمْ <i>b. siz</i>	أَنْتُمَا <i>b. siz ikiniz</i>	أَنْتِ <i>b. sen</i>	Muhataba
نَحْنُ <i>biz</i>	نَحْنُ <i>biz ikimiz</i>	أَنَا <i>ben</i>	Müttekellim

Bu zamirler Türkçedeki özne zamiri konumundadır. İş yapandır, fail/mübteda hükmündedir.

أَنَا طَالِبٌ/Ben öğrenciyim, نَحْنُ طُلَّابٌ/Biz öğrencileriz, gibi.

Özne konumundaki İngilizce Zamirler (Personal Subject Pronouns)

I	<i>ben</i>
You (thou) ¹²	<i>sen</i>
He/she/it	<i>o</i>
We	<i>biz</i>
You	<i>siz</i>
They	<i>onlar</i>

Bu zamirler Türkçedeki özne zamiri konumundadır. İş yapandır, subject hükmündedir. I am a student./Ben öğrenciyim, We are students./Biz öğrencileriz, gibi.

İki dilin özne zamirleri karşılaştırmaları şöyledir:

هُوَ	'nin karşılığı	<i>he</i>
هُمَا	'nin karşılığı	–

¹² Eski dilde ve Kutsal Kitaplarda kullanılan ancak günümüzde kullanımdan düşmüş zamir. Geniş bilgi için bkz. Haney's Pub: Elizabethan Language Lexicon (<http://members.cox.net/hapnueby/lexicon.html>) (Erişim tarihi 20.10.2014)

هُمُ	'un karşılığı	they
هِيَ	'nin karşılığı	she
هُمَا	'nin karşılığı	-
هُنَّ	'nin karşılığı	they
أَنْتَ	'nin karşılığı	you
أَنْتُمَا	'nin karşılığı	you
أَنْتُمْ	'un karşılığı	you
أَنْتِ	'nin karşılığı	you
أَنْتُمَا	'nin karşılığı	you
أَنْتُنَّ	'nin karşılığı	you
أَنَا	'nin karşılığı	I
نَحْنُ	'nun karşılığı	we

Yukarıda görüldüğü üzere Arapçadaki هُما 'nin karşılığı İngilizcede yoktur. هُمُ sadece eril çoğulu, هُنَّ ise sadece dişil çoğulu karşılarken İngilizcede bunların karşılığı sadece they zamiridir. Bu zamir hem eril hem dişil için kullanılır.

Yine Arapçada muhatap (ikinci tekil ve çoğul şahıslar) eriller için أَنْتَ، أَنْتُمَا ve أَنْتُمْ, dişiller için de أَنْتِ، أَنْتُمَا ve أَنْتُنَّ olmak üzere toplamda altı zamir vardır. İngilizcede bunların karşılığı sadece you zamiridir. Bu zamir, Arapçadaki mezkûr altı zamirin karşılığı olarak kullanılır.

هُوَ، هِيَ، أَنَا ve نَحْنُ zamirlerinin İngilizcede birebir karşılığı vardır. Ancak aşağıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere Arapçada her cinsiyet için farklı cümleler kullanılabilirken İngilizcede bunun mümkün olmadığı görülmektedir.

Gaib kiplerde;

“O eve gidiyor.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında هُوَ, İngilizcesinde ise “He is going home.” şeklinde, dişil için kullanıldığında da يَذْهَبُ إِلَى الْبَيْتِ, İngilizcesinde ise “She is going home.” şeklinde kullanılır. Burada her iki dilin zamirleri birbirini tam karşılıkmaktadır.

“O ikisi eve gidiyor.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında هُمَا يَذْهَبَانِ إِلَى الْبَيْتِ, dişil için kullanıldığında da هُمَا تَذْهَبَانِ إِلَى الْبَيْتِ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Görüldüğü üzere her iki cümlede هُمَا zamiri kullanılmakla birlikte peşinden gelen fiillerin farklı kipte olması, zamirin cinsiyetini açıklığa kavuşturmaktadır. Bu cümlelerin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “They are going home.”dur.

“Onlar eve gidiyorlar.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında هُمْ يَذْهَبُونَ إِلَى الْبَيْتِ, dişil için kullanıldığında da هُنَّ يَذْهَبْنَ إِلَى الْبَيْتِ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlelerin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “They are going home.”dur.

Gaib kiplerde “O ikisi eve gidiyor.” ve “Onlar eve gidiyorlar.” cümlelerinin Arapça eril ve dişil karşılıkları dört ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bu dört formun karşılığında sadece bir form kullanılmak durumundadır.

Arapçadaki gaib zamirler هُوَ ve هِيَ 'nin karşılığında İngilizcede he ve she, cansız ve akılsızlar için de it zamiri kullanılmaktadır. Arapçada bu zamirin karşılığı yoktur. Ancak bunun yerine daha çok هَذَا ve هَذِهِ ile ذَلِكَ ve تِلْكَ işaret isimleri kullanılmaktadır ki, bu şekliyle eril-dişil ve yakın-uzaklığı işaret etmede daha rahat bir ifade tarzı mevcuttur. “O bir kitap.” cümlesi Arapçada eril olduğundan هَذَا كِتَابٌ, “O bir araba.” cümlesi Arapçada dişil olduğundan هَذِهِ سَيَّارَةٌ şeklinde iki

ayrı eril ve dişil işaret ismiyle söylenir. İngilizcede ise bu cümleler “It is a book” ve “It is a car” şeklinde sadece *it* zamiriyle ifade edilir.

Muhatab kiplerde;

“*Sen eve gidiyorsun.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında أَنْتِ تَذْهَبِينَ إِلَى الْبَيْتِ, dişil için kullanıldığında da أَنْتَ تَذْهَبُ إِلَى الْبَيْتِ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlenin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “*You are going home.*”dur.

Çoğul için kullanılan “*Siz eve gidiyorsunuz.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında أَنْتُمْ تَذْهَبُونَ إِلَى الْبَيْتِ, dişil için kullanıldığında da أَنْتُنَّ تَذْهَبْنَ إِلَى الْبَيْتِ şeklinde söylenir. Bu cümlenin de her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “*You are going home.*” dur.

Görüldüğü gibi “*Sen eve gidiyorsun.*” cümlesinin hem ikinci tekil hem ikinci çoğulunun İngilizcesinde öznenin cinsiyeti belli değilken Arapçada bunun anlaşılmasında bir kapalılık yoktur.

İki kişi için kullanılan “*Siz (ikiniz) eve gidiyorsunuz.*” cümlesinin karşılığı Arapçada eril ve dişil için أَنْتُمَا تَذْهَبَانِ إِلَى الْبَيْتِ, şeklinde söylenirken İngilizcede böyle bir kip yoktur. Bu cümlenin karşılığı da üstte geçen iki örnekteki gibi “*You are going home.*” ifadesiyle yetinilmektedir.

Muhatab kiplerde “*Sen eve gidiyorsun.*” cümlesinin Arapça eril ve dişil karşılıkları beş ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bu beş formun karşılığında sadece bir form kullanılmak durumundadır.

Mütekellim kiplerde;

Türkçedeki birinci tekil şahıs zamiri *ben* her iki cinsiyet için, Arapçada أَنَا, İngilizcede *I* zamirleriyle ifade edilir. “*Ben lisede okuyorum.*” cümlesi Arapçada, cümlenin haberi (yüklemi) fiil olarak

geldiğinde *أَنَا أَدْرُسُ فِي الثَّانَوِيَّةِ* 'de cinsiyet ayırt edilemezken, isim olarak geldiğinde *أَنَا دَارِسَةٌ فِي الثَّانَوِيَّةِ* ve *أَنَا دَارِسٌ فِي الثَّانَوِيَّةِ* 'de her cinsiyet için farklı cümle kullanılabilir. Ama İngilizcede her halükarda iki cinsiyet için de *"I am studying at the high school."* şeklinde tek cümle kullanılmak durumundadır.

Türkçedeki birinci çoğul şahıs zamiri *biz* her iki cinsiyet için, Arapçada *نَحْنُ*, İngilizcede *we* zamirleriyle ifade edilir. *"Biz Konya'da yaşıyoruz."* cümlesi Arapçada, cümlenin haberi (yüklemi) fiil olarak geldiğinde *نَحْنُ نَسْكُنُ فِي قُونِيَا* 'da cinsiyet ayırt edilemezken, isim olarak geldiğinde *نَحْنُ سَاكِنَاتٌ فِي قُونِيَا* ve *نَحْنُ سَاكِنُونَ فِي قُونِيَا* 'da her cinsiyet için farklı cümle kullanılabilir. Ama İngilizcede her halükarda iki cinsiyet için de *"We are living in Konya."* şeklinde tek cümle kullanılmak durumundadır.

Sonuç olarak özne zamirleriyle ilgili yukarıdaki cümlelerde, İngilizcedeki zamirlerin Arapçadaki *هُوَ* ve *هِيَ* dışındaki zamirlerini bire bir karşılayamamaktadır. Bu zamirlerin gaib ve muhatabında Arapçada 12 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 4 form kullanılabilir. Mutekellim kipindeki zamirlerde her iki dilde durum aynıdır. Ancak Arapçada bu kiplerin haberi/yüklemi isim soylu geldiğinde cinsiyet ve sayıları tayin edilebilirken İngilizcede bu mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla bu cümlelerin İngilizcesinde, zamirlerin iltibasa sebebiyet verebileceği açıkça görülmektedir.

b. Nesne konumundaki Arapça ayrı zamirler (Zamir-i munfasıl fi mahalli nasb)

Cemi	Tesniye	Müfred	
إِيَّاهُمْ onlara	إِيَّاهُمَا o ikisine	إِيَّاهُ ona	Gaib
إِيَّاهُنَّ b. onlara	إِيَّاهُمَا b. o ikisine	إِيَّاهَا b. ona	Gaibe
إِيَّاكُمْ sizlere	إِيَّاكُمَا siz ikinize	إِيَّاكَ sana	Muhatab
إِيَّاكُنَّ b. sizlere	إِيَّاكُمَا b. siz ikinize	إِيَّاكَ b. sana	Muhataba
إِيَّانَا bize	إِيَّانَا biz ikimize	إِيَّايَ bana	Mütekellim

إِيَّاهُ... Nesne konumundaki Arapça munfasıl zamirler sadece ..إِيَّاهُ kelimelerine bitişir. Bu zamirler Türkçedeki nesne zamiri konumundadır. Yapılan işten etkilenendir, mefulün bihtir. أَعْطَيْتُ إِيَّاهُ / Kalemî onlara verdim, كَلَمْتُ إِيَّاهُمْ / Kalemî ona verdim, gibi.

Nesne konumundaki İngilizce zamirler (Object pronouns)

Me	beni/bana
You	seni/sana
Him/her/it	onu/ona
Us	bizi/bize
You	sizi/size
Them	onları/onlara

Bu zamirler Türkçedeki nesne zamiri konumundadır. Yapılan işten etkilenendir, objecttir. I gave the pencil to him/*Kalemi ona verdim*; I gave the pencil to them/ *Kalemi onlara verdim*, gibi.

İki dilin nesne zamirleri karşılaştırmaları şöyledir:

إِيَّاهُ	'nun karşılığı	<i>him</i>
إِيَّاهُمَا	'nin karşılığı	–
إِيَّاهُمْ	'un karşılığı	<i>them</i>
إِيَّاهَا	'nin karşılığı	<i>her</i>
إِيَّاهُمَا	'nin karşılığı	–
إِيَّاهُنَّ	'nin karşılığı	<i>them</i>
إِيَّاكَ	'nin karşılığı	<i>you</i>
إِيَّاكُمَا	'nin karşılığı	<i>you</i>
إِيَّاكُمْ	'un karşılığı	<i>you</i>
إِيَّاكَ	'nin karşılığı	<i>you</i>
إِيَّاكُمَا	'nin karşılığı	<i>you</i>
إِيَّاكُنَّ	'nin karşılığı	<i>you</i>
إِيَّايَ	'nin karşılığı	<i>me</i>
إِيَّانَا	'nin karşılığı	<i>us</i>

Yukarıda görüldüğü üzere Arapçadaki إِيَّاهُمَا 'nin karşılığı İngilizcede yoktur. إِيَّاهُمْ eril çoğulu, إِيَّاهُنَّ ise dişil çoğulu karşılarken İngilizcede bunların karşılığı sadece *them* vardır. Bu zamir hem eril hem dişil için kullanılır.

Yine Arapçada muhatap (ikinci tekil ve çoğul şahıslar) eriller için *إِيَّاكَ* ve *إِيَّاكُمْ*, dişiller için de *إِيَّاكِ* ve *إِيَّاكنَّ* olmak üzere toplamda altı zamir vardır. İngilizcede bunların karşılığı sadece *you* zamiridir. Bu zamir, Arapçadaki mezkûr altı zamirin karşılığı olarak kullanılır.

إِيَّاهُ, *إِيَّاهَا*, *إِيَّايَ* ve *إِيَّانَا* zamirlerinin İngilizcede birebir karşılığı vardır. Ancak aşağıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere Arapçada *إِيَّايَ* ve *إِيَّانَا* kipleri dışında her cinsiyet için farklı cümleler kullanılabilirken İngilizcede bunun mümkün olmadığı görülmektedir.

Gaib kiplerde;

“*Kalemi ona verdim.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında *أَعْطَيْتُ إِيَّاهُ الْقَلَمَ*, İngilizcesinde ise “*I gave the pencil to him.*” şeklinde, dişil için kullanıldığında da *أَعْطَيْتُ إِيَّاهَا الْقَلَمَ*, İngilizcesinde ise “*I gave the pencil to her.*” şeklinde kullanılır. Burada her iki dilin zamirleri birbirini tam karşılamaktadır.

“*Kalemi o ikisine verdim.*” cümlesi Arapçada hem eril hem dişil için kullanıldığında *أَعْطَيْتُ إِيَّاهُمَا الْقَلَمَ* şeklinde söylenir. Bu cümlenin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı “*I gave the pencil to them.*”dir. Görüldüğü üzere her iki dilde de cinsiyetler ayırt edilemezken Arapça cümlede nesnenin ikil olduğu açıktır, İngilizce cümlede ise nesnenin ikil olmasının yanı sıra çoğul olma ihtimali de mevcuttur.

“*Kalemi onlara verdim.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında *أَعْطَيْتُ إِيَّاهُمْ الْقَلَمَ*, dişil için kullanıldığında da *أَعْطَيْتُ إِيَّاهُنَّ الْقَلَمَ* şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlenin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “*I gave the pencil to them.*”dir. Görüldüğü üzere Arapçada cinsiyet ve sayı ayırt edilebilirken İngilizcede ne cinsiyet ne de sayı ayırt edilebilmektedir.

Gaib kiplerde “*Kalemi o ikisine verdim.*” ve “*Kalemi onlara verdim.*” cümlelerinin Arapça eril ve dişil karşılıkları üç ayrı formda kullanılıp ikilerde sayı, çoğullarda da hem sayı hem cinsiyet net tayin edilebilirken İngilizcede bu üç formun karşılığında sadece bir form kullanılmak durumundadır.

Muhatab kiplerde;

“*Kalemi sana verdim.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında *أَعْطَيْتُ إِيَّاكَ الْقَلَمَ*, dişil için kullanıldığında da *أَعْطَيْتُ إِيَّاكِ الْقَلَمَ* şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlelerin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “*I gave the pencil to you.*”dur.

Çoğul için kullanılan “*Kalemi size verdim.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında *أَعْطَيْتُ إِيَّاكُمْ الْقَلَمَ*, dişil için kullanıldığında da *أَعْطَيْتُ إِيَّاكُنَّ الْقَلَمَ* şeklinde söylenir. Bu cümlelerin de her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “*I gave the pencil to you.*” dur.

Görüldüğü gibi “*Kalemi size verdim.*” cümlesinin hem ikinci tekil hem ikinci çoğul şahıslarının İngilizcesinde öznenin cinsiyet ve sayısı belli değilken Arapçada bunun anlaşılmasında bir kapalılık yoktur.

İki kişi için kullanılan “*Kalemi size (siz ikinize) verdim.*” cümlesinin karşılığı Arapçada eril ve dişil için *أَعْطَيْتُ إِيَّاكُمَا الْقَلَمَ*, şeklinde söylenirken İngilizcede böyle bir kip yoktur. Bu cümlelerin karşılığı da üstte geçen iki örnekteki gibi “*I gave the pencil to you.*” ifadesiyle yetinilmektedir.

Muhatab kiplerde “*Kalemi sana/siz ikinize/size verdim.*” cümlesinin Arapça eril ve dişil karşılıkları beş¹³ ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bu beş formun karşılığında sadece bir form kullanılmak durumundadır.

¹³ *إِيَّاكُمَا* 'de cinsiyet tam tespit edilemediğinden altı yerine beş formda gösterilebilmektedir.

Mütekellim kiplerde;

Türkçedeki birinci tekil şahıs zamiri *bana*, her iki cinsiyet için Arapçada إِيَّاي, İngilizcede *me* zamirleriyle ifade edilir. “O, kalemi bana verdi.” cümlesi Arapçada أَعْطَى إِيَّاي الْقَلَمَ şeklinde ifade edilirken İngilizcede “He gave me the pencil.” şeklinde ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; cinsiyetler belli değildir.

Türkçedeki birinci çoğul şahıs zamiri *bize* her iki cinsiyet için Arapçada إِيَّانَا, İngilizcede *us* zamirleriyle ifade edilir. “O, kalemi bize verdi.” cümlesi Arapçada أَعْطَى إِيَّانَا الْقَلَمَ şeklinde ifade edilirken İngilizcede “He gave us the pencil.” şeklinde ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; cinsiyetler belli değildir.

Sonuç olarak, nesne zamirleriyle ilgili yukarıdaki cümlelerin gaib ve muhatabında Arapçada 10 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece dört form kullanılabilir. Mütekellim kipindeki zamirlerde her iki dilde durum aynıdır. Dolayısıyla bu cümlelerin İngilizcesinde, zamirlerin itibasa sebebiyet verebileceği açıkça görülmektedir.

2. Muttasıl zamirler (Bitişik zamirler)

a. Özne konumundaki Arapça bitişik zamirler (Zamir-i muttasıl fi mahalli ref)

Mazi (Di’li geçmiş zaman)

Cemi	Tesniye	Müfred	
نَصَرُوا <i>onlar yardım ettiler</i>	نَصَرَ <i>o ikisi yardım etti</i>	نَصَرَ <i>o yardım etti</i>	Gaib
نَصَرْنَا <i>b. onlar yard. ettiler</i>	نَصَرْنَا <i>b. o ikisi yardım etti</i>	نَصَرْتُ <i>b. o yardım etti</i>	Gaibe

نَصَرْتُمْ sizler yardım ettiniz	نَصَرْتُمَا siz ikiniz yard. ettiniz	نَصَرْتُ sen yardım ettin	Muhatab
نَصَرْتِنَّ b. sizler yard. ettiniz	نَصَرْتُمَا b. siz ikiniz yard. ettiniz	نَصَرْتُ b. sen yard. ettin	Muhataba
نَصَرْنَا bizler yardım ettik	نَصَرْنَا biz ikimiz yardım ettik	نَصَرْتُ ben yardım ettim	Mütekellim

Simple past tense (Di'li geçmiş zaman)

I helped	ben yardım ettim
You helped	sen yardım ettin
He/she/it helped	o yardım etti
We helped	biz yardım ettik
You helped	siz yardım ettiniz
They helped	onlar yard. ettiler

Arapçada zamirler bariz (açık) ve müstetir (gizli) olarak ikiye ayrılır. Özne konumundaki bitişik Arapça zamirler fiillerde ya bariz ya da müstetirdir. Her iki halde de fiillerin kullanımında munfasıl (ayrı) zamir kullanmaya gerek yoktur. نَصَرْتُ/Ben yardım ettim, gibi. Özel bir maksat güdülmüyorsa bunun için ayrıca أَنَا نَصَرْتُ/Ben yardım ettim, demeye gerek yoktur. Ama İngilizcede her zamirin kullanılması zorunludur. *I helped, they helped*, gibi.

Gaib kiplerde;

“O yardım etti.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرَ, İngilizcesinde ise “He helped.” şeklinde, dişil için kullanıldığında da نَصَرَتْ, İngilizcesinde ise “She helped.” şeklinde kullanılır. Burada her iki dilin zamirleri birbirini tam karşılamaktadır.

“O ikisi yardım etti.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرَا, dişil için kullanıldığında da نَصَرْتَا 'dır. Bu cümlenin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı “They helped.”dır. Görüldüğü üzere cümlelerin Arapçasında cinsiyet ve sayı açıkken İngilizcede cinsiyet ve sayı belli değildir.

“Onlar yardım etti.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرُوا, dişil için kullanıldığında da نَصَرْنَ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlenin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “They helped.”dır. Görüldüğü üzere cümlelerin Arapçasında cinsiyet ve sayı açıkken İngilizcede cinsiyet ve sayı belli değildir.

Gaib kiplerde “O/o ikisi/onlar yardım etti.” cümlesinin Arapça eril ve dişil karşılıkları altı ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece üç form kullanılmak durumundadır. Dolayısıyla bu cümlelerin İngilizcesinde cinsiyet ve sayı belli değildir.

Muhatab kiplerde;

“Sen yardım ettin.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرْتَ, dişil için kullanıldığında da نَصَرْتِ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlenin her iki cinsiyet için de İngilizce karşılığı sadece “You helped.”dır.

Çoğul için kullanılan “Siz yardım ettiniz.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرْتُمْ, dişil için kullanıldığında da نَصَرْتُنَّ şeklinde söylenir. Bu cümlenin de her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “You helped”dır.

İki kişi için kullanılan “*Siz ikiniz yardım ettiniz.*” cümlesinin karşılığı Arapçada eril ve dişil için نَصَرْتُمَا, şeklinde söylenirken İngilizcede böyle bir kip yoktur. Bu cümlenin karşılığı da üstte geçen iki örnekteki gibi “*You helped.*”dır.

Muhatap kiplerde “*Sen/siz ikiniz/sizler yardım ettiniz.*” cümlesinin Arapça eril ve dişil karşılıkları beş¹⁴ ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bu beş formun karşılığında sadece bir form kullanılmak durumundadır.

Mütekellim kiplerde;

Türkçedeki birinci tekil şahıs zamiri “*Ben yardım ettim.*”, her iki cinsiyet için Arapçada نَصَرْتُ, İngilizcede “*I helped.*” cümleleriyle ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; cinsiyetler belli değildir.

Türkçedeki birinci çoğul şahıs zamiri “*Biz yardım ettik.*”, her iki cinsiyet için Arapçada نَصَرْنَا, İngilizcede “*We helped.*” cümleleriyle ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; cinsiyet ve sayı belli değildir.

Sonuç olarak, fiile bitişen zamirlerin gaib ve muhatabında Arapçada 11 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 4 form kullanılabilir. Dolayısıyla bu cümlelerin İngilizcesinde, zamirlerin iltibasa sebebiyet verebileceği açıkça görülmektedir. Mütekellim kipindeki zamirlerde her iki dilde durum aynıdır.

Muzari (Geniş zaman)

Arapça muzari (geniş, şimdiki zaman) fiillerin İngilizce present continuous tense ile karşılaştırılması, mazi ile simple past tense’in karşılaştırılması gibidir. Sadece Arapçada gaibe تَنْصُرُ ile muhatab تَنْصُرُ’nun birbirine iltibası söz konusudur. Bu iki kipin karşılığı İngilizcede

¹⁴ نَصَرْتُمَا ’da cinsiyet tam tespit edilemediğinden altı yerine beş formda gösterilebilmektedir.

“She is helping.” ile “You are helping.” cümleleriyle ayrı ayrı ifade edilir.

Emr-i hazır (Emir)

Cemi	Tesniye	Müfred	
أَنْصُرُوا sizler yardım ediniz	أَنْصُرَا siz ikiniz yardım ediniz	أَنْصُرْ sen yardım et	Muhatab
أَنْصُرْنَ b.sizler yardım ediniz	أَنْصُرَا b.siz ikiniz yardım ediniz	أَنْصُرِي b. sen yardım et	Muhataba

Imperative (Emir)

Help	sen yardım et
Help	siz ikiniz yardım edin
Help	sizler yardım ediniz
Help	b. sen yardım et
Help	b. siz ikiniz yardım edin
Help	b. sizler yardım ediniz

Muhatab kiplerde;

“Sen yardım et.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında أَنْصُرْ, dişil için kullanıldığında da أَنْصُرِي şeklinde ayrı ayrı söylenir.

“Siz ikiniz yardım edin.” cümlesinin karşılığı Arapçada eril ve dişil için أَنْصُرَا şeklinde söylenir. Bu beş kipin İngilizce karşılığı sadece “Help.”dir.

“Sizler yardım ediniz.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında *أَنْصُرُوا*, dişil için kullanıldığında da *أَنْصُرْنَ* şeklinde söylenir.

Sonuç olarak, “Sen/siz ikiniz/sizler yardım ediniz.” cümlelerinin Arapça eril ve dişil karşılıkları beş¹⁵ ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bu beş formun karşılığında sadece bir formda “Help.” kullanılmak durumundadır.

b. Nesne konumundaki Arapça bitişik zamirler (Zamir-i muttasıl fi mahalli nasb)

Mazi fiile bitişen zamirler (Di’li geçmiş zaman fiiline bitişen zamirler)

Cemi	Tesniye	Müfred	
<u>نَصْرُوهُ</u> <i>onlar ona yardım etti</i>	<u>نَصْرَاهُ</u> <i>o ikisi ona yardım etti</i>	نَصْرَهُ <i>o ona yardım etti</i>	Gaib
نَصْرُنَّهُ <i>b. onlar ona yr. etti</i>	نَصْرَتَاهُ <i>b. o ikisi ona yr. etti</i>	نَصْرَتَهُ <i>b. o ona yr. etti</i>	Gaibe
نَصْرُكُمْ <i>sizl. ona yr. ettiniz</i>	نَصْرُكُمْ <i>siz ikini. ona yr. ettiniz</i>	نَصْرَتَهُ <i>sen ona yr. ettin</i>	Muhatab
نَصْرَتُنَّ <i>b.sizler ona yr. ettiniz</i>	نَصْرَتُكُمْ <i>b.siz ikiniz ona yr. ettiniz</i>	نَصْرَتِهِ <i>b.sen ona yr. ettin</i>	Muhataba
نَصْرَانَاهُ <i>bizler ona yr. ettik</i>	نَصْرَانَاهُ <i>biz ikimiz ona yr. ettik</i>	نَصْرَتَهُ <i>ben ona yr. ettim</i>	Mütেকellim

¹⁵ نَصْرَتَاهُ 'da cinsiyet tam tespit edilemediğinden altı yerine beş formda gösterilebilmektedir.

Simple past tense used with the dependent pronouns (Di'li geçmiş zaman fiiline bitişik zamirler)

I helped him	<i>ben ona yardım ettim</i>
You helped him	<i>sen ona yardım ettin</i>
He/she/it helped him	<i>o ona yardım etti</i>
We helped him	<i>biz ona yardım ettik</i>
You helped him	<i>siz ona yardım ettiniz</i>
They helped him	<i>onlar ona yardım ettiler</i>

Tablodaki örneklerde *him* zamiri Arapçadaki muttasıl mansup ← zahirinin karşılığıdır. Aslında bu zamir grubu, 1. b. Nesne konumundaki Arapça zamirler (*Zamir-i munfasıl fi mahalli nasb*) başlığı altında geçen *me, you, him...* grubuyla aynıdır. Ancak o başlıktaki zamirlerin kullanımı ..إِيَّاهُ ile sınırlıdır. Muttasıl nasb zamirleri karşılığındaki *me, you, him...* grubunu burada tekrar zikretmemizin sebebi, nasb zamirlerinin Arapçada hem munfasıl hem de muttasıl olarak gelmesindedir.

Gaib kiplerde;

“*O ona yardım etti.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نُصَرَاهُ, İngilizcesinde ise “*He helped him.*” şeklinde, dişil için kullanıldığında da نُصَرَئُهَا, İngilizcesinde ise “*She helped him.*” şeklinde kullanılır. Burada her iki dilin zamirleri birbirini tam karşılamaktadır.

“*O ikisi ona yardım etti.*” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نُصَرَاهُ, dişil için kullanıldığında da نُصَرَئُهَا 'dur. Bu cümlelerin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı “*They helped him.*” dir. Görüldüğü üzere cümlelerin Arapçasında cinsiyet ve sayı açıkken İngilizcede cinsiyet ve sayı belli değildir.

“Onlar ona yardım etti.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرُوهُ, dişil için kullanıldığında da نَصَرَتْهُ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlenin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “They helped him.”dir. Görüldüğü üzere cümlelerin Arapçasında cinsiyet ve sayı açıkken İngilizcede cinsiyet ve sayı belli değildir.

Gaib kiplerde “O/o ikisi/onlar ona yardım etti.” cümlesinin Arapça eril ve dişil karşılıkları altı ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece üç form kullanılmak durumundadır. Dolayısıyla bu cümlelerin İngilizcesinde cinsiyet ve sayı belli değildir.

Muhatab kiplerde;

“Sen ona yardım ettin.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرْتَهُ, dişil için kullanıldığında da نَصَرْتِهِ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlenin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “You helped him.”dir.

Çoğul için kullanılan “Siz ona yardım ettiniz.” cümlesi Arapçada eril için kullanıldığında نَصَرْتُمُوهُ, dişil için kullanıldığında da نَصَرْتُنَّهُ şeklinde söylenir. Bu cümlenin de her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “You helped him.”dir.

İki kişi için kullanılan “Siz ikiniz ona yardım ettiniz.” cümlesinin karşılığı Arapçada eril ve dişil için نَصَرْتُمَاهُ, şeklinde söylenirken İngilizcede böyle bir kip yoktur. Bu cümlenin karşılığı da üstte geçen iki örnekteki gibi “You helped him.”dir.

Muhatab kiplerde “Sen/siz ikiniz/sizler ona yardım ettiniz.” cümlesinin Arapça eril ve dişil karşılıkları beş¹⁶ ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bu beş formun karşılığında sadece bir form kullanılmak durumundadır.

¹⁶ نَصَرْتُمَا 'da cinsiyet tam tespit edilemediğinden altı yerine beş formda gösterilebilmektedir.

Mütekellim kiplerde;

“Ben ona yardım ettim.”, her iki cinsiyet için Arapçada نَصْرْتُهُ, İngilizcede “I helped him.” cümleleriyle ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; cinsiyetler belli değildir.

“Biz ona yardım ettik.”, her iki cinsiyet için Arapçada نَصْرْنَا, İngilizcede “We helped him.” cümleleriyle ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; cinsiyet ve sayı belli değildir.

Sonuç olarak, fiile bitişen zamirlerin gaib ve muhatabında Arapçada 11 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 4 form kullanılabilir. Dolayısıyla bu cümlelerin İngilizcesinde, zamirlerin iltibasa sebebiyet verebileceği açıkça görülmektedir. Mütekellim kipindeki zamirlerde her iki dilde durum aynıdır.

Muzari (Geniş zaman)

Nesne konumundaki bitişik Arapça zamirlerin (Zamir-i muttasıl fi mahalli nasb) muzari fiile bitişmeleri, mazi fiile bitişmeleri ile aynıdır.

Emr-i hazır (Emir)

Nesne konumundaki bitişik Arapça zamirlerin (Zamir-i muttasıl fi mahalli nasb) emir kipine bitişmeleri, mazi fiile bitişmeleri ile aynıdır. İlgili örnekler özne konumundaki bitişik Arapça zamirlerdeki (Zamir-i muttasıl fi mahalli ref) emr-i hazır ile aynıdır.

Bu gruptaki zamirler mazi, muzari ve emre bitişmelerinin yanı sıra اِنَّ ve benzerlerine de bitişerek ...اِنَّهُ şeklinde gelirler. Bunlar da muttasıl nasb zamiridir. İngilizcede bu kullanımın karşılığı yoktur.

c. İyelik konumundaki Arapça bitişik zamirler (Zamir-i muttasıl fi mahalli cer)

Cemi	Tesniye	Müfred	
كِتَابُهُمْ onların kitabı	كِتَابُهُمَا o ikisinin kitabı	كِتَابُهُ onun kitabı	Gaib
كِتَابُهُنَّ b. onların kitabı	كِتَابُهُمَا b. o ikisinin kitabı	كِتَابُهَا b. onun kitabı	Gaibe
كِتَابِكُمْ sizlerin kitabı	كِتَابِكُمَا siz ikinizin kitabı	كِتَابِكَ senin kitabın	Muhatab
كِتَابِكُنَّ b. sizlerin kitabı	كِتَابِكُمَا b. siz ikinizin kitabı	كِتَابِكَ b. senin kitabın	Muhataba
كِتَابِنَا bizim kitabımız	كِتَابِنَا biz ikimizin kitabı	كِتَابِي benim kitabım	Mütellim

Possessive (pronoun) adjective (İngilizce iyelik zamirleri)

My	benim
Your	senin
His/her/its	onun
Our	bizim
Your	sizin
Their	onların

İyelik zamirleri kelimeye (isim veya edata) eklenir. كِتَابُهُ ve لَهُ gibi. İsim ve edattaki zamir karşılaştırmaları aynı olacağından burada sadece isme bitişen zamirlere örnek verilecektir.

Gaib kiplerde;

“Onun kitabı.” tamlaması Arapçada eril için kullanıldığında كِتَابُهُ, İngilizcesinde ise “His book.” şeklinde, dişil için kullanıldığında da كِتَابُهَا, İngilizcesinde ise “Her book.” şeklinde kullanılır. Burada her iki dilin zamirleri birbirini tam karşılamaktadır.

“O ikisinin kitabı.” tamlaması Arapçada eril ve dişil için kullanıldığında كِتَابُهُمَا 'dır. Bu cümlelerin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı “Their book.” tur. Görüldüğü üzere tamlamaların Arapçasında sayı belli olup cinsiyet belli değilken İngilizcesinde cinsiyet de sayı da belli değildir.

“Onların kitabı.” tamlaması Arapçada eril için kullanıldığında كِتَابُهُمْ, dişil için kullanıldığında da كِتَابُهُنَّ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu cümlelerin her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “Their book.”tur. Görüldüğü üzere tamlamaların Arapçasında cinsiyet ve sayı açıkken İngilizcede cinsiyet ve sayı belli değildir.

Gaib kiplerde “Onun/o ikisinin/onların kitabı.” tamlamalarının Arapça eril ve dişil karşılıkları beş¹⁷ ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece üç form kullanılmak durumundadır. Dolayısıyla bu tamlamaların İngilizcesinde üçüncü tekil şahıs dışında cinsiyet ve sayı belli değildir.

Muhatab kiplerde;

“Senin kitabın.” tamlaması Arapçada eril için kullanıldığında كِتَابُكَ, dişil için kullanıldığında da كِتَابُكِ şeklinde ayrı ayrı söylenir. Bu

¹⁷ كِتَابُكُمْ 'da cinsiyet tam tespit edilemediğinden altı yerine beş formda gösterilebilmektedir.

tamlamanın her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı sadece “*Your book.*”tur.

“*Siz ikinizin kitabı.*” tamlamasının karşılığı Arapçada eril ve dişil için كِتَابُكُمْ, şeklinde söylenirken İngilizcede böyle bir kip yoktur. Bu tamlamanın karşılığı “*Your book.*”tur.

“*Sizin kitabımız.*” tamlaması Arapçada eril için kullanıldığında كِتَابُكُمْ, dişil için kullanıldığında da كِتَابُكُمْ şeklinde söylenir. Bu tamlamanın da her iki cinsiyet için İngilizce karşılığı üstte geçen örneklerdeki gibi sadece “*Your book.*”tur.

Muhatap kiplerde “*Senin / siz ikinizin / sizlerin kitabı.*” tamlamalarının Arapça eril ve dişil karşılıkları beş ayrı formda kullanılıp şahısların sayıları net, cinsiyetleri ise ikil dışında tayin edilebilirken İngilizcede bu beş formun karşılığında sadece bir form kullanılmak durumundadır.

Mütekellim kiplerde;

Birinci tekil şahıs zamiri “*Benim kitabım.*”, her iki cinsiyet için Arapçada كِتَابِي, İngilizcede “*My book.*” tamlamalarıyla ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; sayılar belli cinsiyetler belli değildir.

Birinci çoğul şahıs zamiri “*Bizim kitabımız.*”, her iki cinsiyet için Arapçada كِتَابِنَا, İngilizcede “*Our book.*” tamlamalarıyla ifade edilir. Her iki dilde durum aynıdır; cinsiyet ve sayı belli değildir.

Sonuç olarak, isme bitişen zamirlerin gaib ve muhatabında Arapçada 12 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 6 form kullanılabilir. Dolayısıyla bu cümlelerin İngilizcesinde, zamirlerin iltibasa sebebiyet verebileceği açıkça görülmektedir. Mütekellim kipindeki zamirler için her iki dilde durum aynıdır.

SONUÇ

İki ayrı dil ailesine mensup olan Arapça ve İngilizce, zamirler yönünden incelenmiştir. Buna göre;

Özne konumundaki Arapça ayrı zamirlerin (zamir-i munfasıl fi mahalli ref) gaib ve muhatabında Arapçada 12 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 4 form kullanılabilir. Mütakellim kipindeki zamirlerde her iki dilde durum aynıdır. Ancak Arapçada mütakellim kiplerinin haberi/yüklemi isim soylu geldiğinde cinsiyet ve sayıları tayin edilebilirken İngilizcede bu mümkün olamamaktadır.

Nesne konumundaki Arapça ayrı zamirlerin (zamir-i munfasıl fi mahalli nasb) gaib ve muhatabında Arapçada 10 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 4 form kullanılabilir.

Özne konumundaki Arapça bitişik zamirlerin (zamir-i muttasıl fi mahalli ref);

Mazi fiillerinde gaib ve muhatabında Arapçada 11 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 4 form kullanılabilir.

Muzarilerin durumu maziler gibidir.

Emirlerde, eril ve dişil karşılıkları 5 ayrı formda kullanılıp şahıslar net tayin edilebilirken İngilizcede bu 5 formun karşılığında sadece 1 form kullanılmak durumundadır.

Nesne konumundaki Arapça bitişik zamirlerin (zamir-i muttasıl fi mahalli nasb) gaib ve muhatabında Arapçada 11 ayrı form kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 4 form kullanılabilir.

İyelik konumundaki Arapça bitişik zamirlerin (zamir-i muttasıl fi mahalli cer) gaib ve muhatabında Arapçada 12 ayrı form

kullanılabilirken İngilizcede bunların karşılığında sadece 6 form kullanılabilir.

Yukarıda özetlenen zamirlerin bütün hallerinde, mütekellim kipindeki zamirler için her iki dilde durum aynıdır.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Arapça zamirlerin İngilizceye göre daha ayrıntılı olması sebebiyle üstün bir ifade gücüne sahip olduğu görülmektedir. Bunun için zamirlerin kullanımında Arap dili kavram karmaşasına, anlam kaymasına fırsat vermez; muhatap tayininde, emir ve nehiy kiplerinde kastedilen şahısları net ifade etmede İngilizceye göre çok daha açıktır.

KAYNAKÇA

A. J. Thomson, A. V. Martinet, *A Practical English Grammar*, Hong Kong 1986.

Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi (I-IV)*, Mısır, 1966.

Bahire Şerif, *İngilizce Dilbilgisi*, İstanbul 1985.

Betty Schramper Azar, *Fundamentals of English Grammar*, New York 2003.

el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, (Nşr. Nevzat H. Yanık ve ark.), İstanbul, trs.

el-Mutenebbî, Ebu't-Tayyîb, *ed-Divân* (Thk. Umar Fâruk et-Tabba'), Beyrut, trs.

Enas Abu'l-Razzaq Hobi, "A Contrastive Study of Attributive Adjectives in English and Arabic", *Mecelletu Kulliyeti'l-Me'mûni'l-Câmi'a*, Vol. 17, 2011.

Haney's Pub: Elizabethan Language Lexicon, (<http://members.cox.net/hapnueby/lexicon.html>) (Erişim tarihi 20.10.2014)

İbn Hâcib, Ebû Amr Osman b. Umer, *el-Kâfiye* (Mecmuûatu'n-nahv içinde), İstanbul trs.

Khalil Hassan Nofal, "Nouns And Adjectives of Old English and Modern Standard Arabic–A Comparative Study", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1, No. 18, trs.

M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif, Mısır Hayatı ve Kur'an Meali*, İstanbul 2009.

Muharrem Ergin, *Türk Dilbilgisi*, İstanbul, 2005.

Mustafâ Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1412/1992.

Nureddin Abdurrahman Câmî, *Kâfiye Şerhi el-Fevâid ez-Ziyaiyye Molla Cami Tercümesi*, (Ter. Abdurrahman Ercan Elbinsoy), İstanbul, 1999.

Zaidan Ali Jassem, "The Arabic Origins of English Pronouns: A Lexical Root Theory Approach", *International Journal of Linguistics*, Vol. 4, No. 4, 2012.,

MÜFESSİR TAHİR İBN ÂŞUR'UN İKTİSAT/EKONOMİ KONUSUNA BAKIŞI

Yakup YÜKSEL *

Özet

İktisadi/ekonomik hayat toplumun her kesimini yakından ilgilendiren bir durumdur. Toplumun en küçük üyesi olan aile başta olmak üzere milletlerin varlıklarını devam ettirebilmesi için ekonomik gücün olması kaçınılmazdır. Dünya hayatı iktisadi/ekonomik hayat üzerine kurulmuştur. Hatta devletlerin gücü ve etkisi ekonomik seviye ile paralellik arz etmekte, bu alanda ileri seviyede olan devletler kendilerinden ekonomik bakımdan aşağı seviyede olanlara hükmetmekte ve etkisi altına almaktadır. Dinimiz İslam sadece ahireti ilgilendiren bir din değil, aynı zamanda dünyanın da önemli olduğunu kabul eden bir dindir. Dolayısıyla ekonomik hayatla ilgili yapılacak çalışmalara atıfta bulunmakta, haksızlık olmaması için belli hukuki kurallar koymakta, bu kurallara uymayanları ise yaptırıcı müeyyideler ile sorumlu tutmaktadır.

Bu makalemizde önemli bir ilim adamı olan Tahir İbn Âşur'un iktisadi/ekonomik hayatla ilgili görüşlerini kısaca da olsa ortaya koymaya çalıştık. Asrımıza yakın bir tarihte (1879-1973) yaşadığı için Kur'an âyetlerini sadece klasik şekilde ele almamış, sosyal hayatta insanların karşılaştıkları problemlerle birlikte düşünerek tefsir etmeye çalışmış olması önemlidir. O, yöneticilerin ekonomik hayatla ilgili çalışmalar yapmalarını, günümüz dünyasındaki gelişmeleri takip etmelerini savunmuştur. İbn Âşur'un bu konuyla ilgili yapılabilecek icraatları kendi anlayışına göre ifade ettiğini makalemizin ilerleyen

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

safhasında göreceğiz. İşte bu çalışmamızda onun iktisadi/ekonomik hayatla ilgili düşüncelerini ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Ekonomi, Ticaret, Üretim, Tüketim, Tedbir.

The Perspective of al-Mufassir Tâhir Ibn Ashur to the Economic Life

Abstract

Economic life pervades our lives in every aspect both individually and collectively. Economic strength and solidity have been found inevitable for households and countries to be able to maintain their existence. Standard of our daily life is closely related to our economic condition. Correspondingly, countries' power and influences are also truly determined by their economic condition, most powerful and most influential countries around the world are obviously those who are also economically in power globally. One of the most significant aspects of our religion Islam, a religion that is concerned with both this life as well as the hereafter, puts stress on a unique balance between life and afterlife. For this reason, Islam references to the principles of economics, makes legal rules for social justice, holds everyone responsible for strictly complying with these rules.

In this paper, we have studied, an eminent figure among Muslim scholars, Tahir ibn Asur's approaches in terms of economics and economic life. We had a strong interest to his works due to his way of commenting Kur'an, as he lived in recent century, he hasn't used the traditional approach but has interpret Kur'an by considering current issues in today's social life. He has advised governor to study and discover the link between life and economics, advocated that keeping an eye on current issues happening around the world. In this study, we are willing to discover some of his contributions in the literature of economics and economic life within Kur'an perspective.

Key Words: Economics, Business, Production, Consumption, Discretion.

Giriş

Son semâvi din olması sebebiyle İslam'ın, hayatın her alanıyla ilgili kuralları ve tavsiyeleri bulunmaktadır. İslam, insanın doğumundan ölümüne kadar belirlemiş olduğu prensiplerin yanında, çalışmak, helalinden kazanmak, evlenmek, aile kurmak, ticaret ahlâkı, tüketim gibi konularda da hukukî yaptırımları olan bir dindir. Bilindiği gibi dünya hayatı, maddi hayat anlamında iktisat/ekonomi üzerine kurulmuştur. İktisat ve ekonomi kelimeleri aynı anlama gelmekte ve birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır.¹

Sanayi ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte iktisadi/ekonomik hayat, toplum hayatında çok önemli bir yer edindi. Bu açıdan İslam'ın ekonomi alanındaki kurallarının neler olduğu iyi bilinmelidir. Ekonominin alt birimlerinden olan ticaret hukukuyla ilgili Kur'an'da ve sünnette bizlere yol gösteren mesajlar vardır.² Hz. Peygamber bir hadislerinde ilmin yanı sıra çalışıp ekonomik bakımdan da zengin olmayı teşvik etmektedir. O şöyle buyurmuştur: *“Ancak şu iki kimseye hased edilebilir. Birincisi Allah, bir kimseye ilim vermiştir o kişi de ilmini hem öğretmekte hem de onunla amel etmektedir. İkincisi de Allah bir kimseye mal vermiştir, o kişi de hak yolda malını harcamaktadır”*.³

Ekonomi bilimi, en genel anlamda insanların üretim ve tüketim ilişkilerini düzenleyen bir bilimdir. Bütün ekonomi sistemlerinin temel amacı, üretimi (maddi ve hizmet anlamında) çoğaltmak ve bunu (yani refahı) toplumun geneline yayabilmektir. Böylece insanların refah seviyeleri, dolayısıyla da mutluluğu artmış olacaktır.

İslam'ın Ekonomi anlayışında insan mutlak anlamda hür değildir. Mutlak güç ve her şeyin sahibi sadece Allah'tır. Dolayısıyla insan, diğer alanlarda olduğu gibi ekonomiyle ilgili faaliyetlerinde de Allah'ın koyduğu sınırlara uymak zorundadır. Kişisel kazanç, teşebbüs hürriyeti, bireysel kazanç yani bir anlamda serbest piyasa

¹ Ergin, Feridun, *İktisat*, Hamle Matbaası, İstanbul 1964, s. 1.

² Bakara 2/245, 275, 280, 282; Nisa 4/29; Maide 5/1.

³ Buhari, *İlim*, 15.

ekonomisi vardır. Rekabet kavramı olsa da kapitalist anlayıştaki rekabetten ziyade insafli rekabet veya yardımlaşma esasına dayalı gelişme veya tatlı rekabet denebilecek olumlu bir zihniyet vardır. Çünkü mü'min mü'minin kardeşidir, onun batmasını ya da iflasını istemez. Çünkü müminin dünyadaki esas amacı Allah'ın memnuniyetini kazanmaktır.

1. Ekonomik Sistem ve İşleyişi

Ekonomik sisteme bakış açısını Kur'an endeksli geniş bir şekilde ortaya koyan İbn Âşur, meselenin kökünde ahlâki ilkeye dayalı sosyal bir toplum oluşturmanın hedeflendiğinden bahseder. Müslümanların birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamaları kendileri için Kur'an'î bir emirdir. Güçlü olanların zayıf olanları gözetmesi, servet sahiplerinin kendilerine bahşedilen maldan fakirlere infak etmeleri aslında İslam'ın ekonomik sisteminin temelini oluşturmaktadır.⁴ İbn Âşur'un da tespit ettiği gibi Kur'an âyetlerine baktığımız da namaz ibadetinden hemen sonra zekâtın zikredildiğini görmekteyiz. Bu durum çok önemlidir. Çünkü ona göre kardeşliği en iyi pekiştiren ibadetler bunlardır.⁵

İslami evrensellik özellikle günümüzde kendi bünyesine uymaz görünen başka içtimâi değişmelere de direnmektedir. "O, Batıda da Rönesanstan beri gelişmekte olan topyekün dünyevileşme anlayışının İslam dünyasında sağlam bir mekan tutmasına razı olmamıştır. İnançtan ve ahlaktan güç almayan iktisadi ve siyasi hayattan daima rahatsız olmuştur."⁶ Ekonominin en önemli unsuru olan paylaşmakla ilgili aşağıdaki âyetler dikkatlerimizi çekmektedir.

"Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuş nedir bilir misin? Köle azat etmek, Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir

⁴ İbn Âşur, Muhammed et-Tahir b. Muhammed, *et-Tahrir ve't- Tenwir*, Dâr-ü Sehnun, Beyrut 2000, c. 1, s. 232; İbn Âşur, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi*, Şeriketü't-Tunusiyye, Tunus 1985, s.192.

⁵ İbn Âşur, *age*, c. 18, s. 12.

⁶ Aydın, Mehmet, *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2006, s.18-19.

yetimi, yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır.”⁷; “Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.”⁸ Bu âyetlere bakıldığı zaman müslümanlar arasında sosyal bir dayanışmanın tesis edilmesinin hedeflendiğine şahit oluruz. Aynı zamanda müşrik toplumun helakine sebebiyet veren nedenler arasında malı kendi aralarında paylaşmamaları zikredilmektedir. Konuyla ilgili Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?” Onlar şöyle cevap verirler: Biz namaz kılanlardan değildik, Yoksulu doyurmuyorduk, (Batıla) dalanlarla birlikte dalıyorduk, Ceza gününü de yalan sayıyorduk”⁹

İbn Âşur bu âyetler ışığında önemli bir tesbitte bulunur. O, Müslümanların mallarından ihtiyaç sahiplerine vermelerinin isminin henüz zekat farz kılınmadan önce bile mutlak anlamda zekat olarak adlandırıldığını savunur. Böyle bir değerlendirmeyi ondan önceki müfessirlerin eserlerinde görememekteyiz.¹⁰ Aynı zamanda Kur’an, müşrikleri zemmederken de bunun sebebi olarak onların zekatı vermediklerini örnek verir. “Ortak koşanların vay haline! O müşrikler ki zekât vermez, âhireti de inkâr ederler.”¹¹ Buna dayanarak İbn Âşur, farklı bir yorum getirmiş ve maldan yapılan sosyal paylaşımın genel anlamda zekat ile ifade edildiğini savunmuştur.¹² Ayrıca miskinlere hakları olan malı vermemek onlara yapılan en büyük düşmanlıktır. Bununla birlikte bazı ilim adamlarının iddia ettiği gibi inanmayanların, dinin emirleri ile muhatab sayılacakları, şeklinde bu âyetten bir çıkarımda bulunmalarının yanlış olduğunu savunur.¹³ Her

⁷Beled 90/ 11-16.

⁸ İnsan 76/8.

⁹ Müddessir 74/42-46.

¹⁰ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyan Fî Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut, 1992, c. 12, s. 319; ez-Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyunu'l-Akâvil Fî Vucuhi't-Te'vil*, Mısır 1977, c.4, s.187; el-Kurtubi, EbuAbdillah Muhammed b. Ahmed el Ensari, *el-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1993, c.19, s.57; el-Âlusi, Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meâni Fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's- Seb'il-Mesâni*, Beyrut 1994, c.15, s.147.

¹¹ Fussilet 41/6-7.

¹² İbn Âşur, *age*, s.193.

¹³ İbn Âşur, *age*, c. 24, s. 304.

ne kadar bu konu İslam âlimleri arasında tartışmalı ise de, İbn Âşur isabetli olanın imanla muhatab olduklarını fakat dinin ibâdet kısımlarıyla mükellef olamayacaklarını düşünür. Müfessirlerden Konevi (ö.1195) ise kafirlerin İman etme, muâmelat ve ukûbât ile muhatab olduklarının, âlimler arasında icmâi bir fikir olduğunu söyler. Ancak bunları edâ etme konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır.¹⁴

Ekonomiyle ilgili olarak İbn Âşur, insanların geçimlerini temin etmek için ihtiyaç duydukları her şeyi mal olarak değerlendirir.¹⁵ İki çeşit maldan bahseder. Birincisi; herkesin kendisine ait olan özel malıdır. Meşru yollardan çalışıp kazanan, kendisi, çocukları ve geçindirmekle mes'ul olduğu kimseler için elde ettiği servet kişinin kendi mülküdür. Cenab-ı Hâk bunu Kur'an'da bizzat kendisi beyan etmiştir. Kişinin malından bahsederken, mallarınızdan şeklinde hitap etmesi bunu göstermektedir. Aynı zamanda Kur'an, malın kişinin haremî olduğuna, onun rızası olmadan alınamayacağına, kısacası malın dokunulmazlığına vurgu yapmaktadır.¹⁶ "Mallarınızı batıl yollarla yemeyin"¹⁷ yine "Mallarınızı birbirine katarak haram yollarla yemeyin"¹⁸ âyetlerinden bunu kolaylıkla anlamaktayız. Hz. Peygamber de: "Sizin canlarınız ve mallarınız birbirinize haramdır"¹⁹ buyurarak malı kişiye nispet etmiştir. Nakit paralar, akar olan mallar, hayvanlar, ekinler, meyveler vb. tüm mallardan hangisi olursa olsun kişi bizzat kendisi bunları mal edinmiş ise bu mallar onundur.²⁰

İkincisi ise devlete ait olan mallardır. Devlet başkanı tasarruflarında herkesin bu malda hakkı vardır düşüncesiyle hareket eder. Malı olmayan kişiler, mal edinmeye güç yetiremeyenler vb.

¹⁴ Konevi, İsmâ'uddîn İsmâil b. Muhammed, *Hâşîye*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 2001, c. 19, s. 437.

¹⁵ İbn Âşur, *age*, c. 30, s. 472.

¹⁶ İbn Âşur, *age*, c.4, s. 100-101.

¹⁷ Nisa 4/29.

¹⁸ Nisa 4/3.

¹⁹ Heysemi, Nurettin Ali b. Bekr, *Mecmâü'z-Zevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, c.3, s. 273.

²⁰ İbn Âşur, *age*, c.4, s. 124.

durumda olan herkesin bu malda hakkı vardır. Aslında bunun hakiki anlamda sahibi olmadığı için Allah'ın malı da denebilir. Çünkü herkesin hakkı olduğu düsturunu koyan ve mal sahibi olan bizzat Allah'dır. Dolayısıyla bu gibi mallara Allah'ın malı da denir. Çünkü bu mal cinsinin belli bir sahibi yoktur. Allah insanlar için bu malları yaratmış, onlara çalışıp bunu elde etme imkanı ve gücünü vermiştir. Bu yolu kullanan herkes o mallara erişebilir. Bu mânada Kur'an'ı Kerim şöyle demektedir: *"Mûsâ, kavmine, "Allah'tan yardım isteyin ve sabredin. Şüphesiz yeryüzü Allah'ındır. Ona, kullarından dilediğini mirasçılar. Sonuç Allah'a karşı gelmekten sakımanlarıdır" dedi."*²¹ Yine *"Allah'ın size vermiş olduğu malından siz de onlara verin."*²² İbn Âşur'un değerlendirmesine göre bu ve benzeri âyetlerde malın Allah'a ait olduğu vurgusunu görürüz. Yeryüzü Allah'ındır vurgusu yapılarak gerçek mâlike işaret edilmiştir. Yani o yeryüzünü size veren güç onu alma kudretine de sahiptir.²³

Dolayısıyla devlet malı konusunda çok titiz davranılmalı ve adâlet ölçüleri içerisinde dağıtım yapılmalıdır. Bu konuda Hz. Peygambere bir mal geldiğinde onu dağıtma konusunda çok aceleci davranması konunun ne kadar önemli olduğunu bizlere öğretmektedir. Sabah vakitlerinde kendisine gelen bir malı öğle vaktine kadar elinden çıkarır, gece geldiğinde de sabah olmadan yine o malı elinden çıkarır ve hakkı olan müslümanlar arasında pay ederdi.²⁴ Bu konuda İslam tarihinde sayılamayacak kadar örnekler çoktur. Bazen de Hz. Bilal'e teslim edilen mallar olurdu, yine bu mallarda Peygamberin izniyle Müslümanlara dağıtılırdı. İlk Beytü'l-Mal'i kuran Hz. Ebubekir olmuştur. Sorumlu olarak da Ebu Ubeyde b. Cerrah'ı tayin etmişlerdi. Hz. Ömer döneminde daha da sistemleştirilerek bazı vilayetlerde de oluşturulmaya başlandı.²⁵

²¹ A'raf 7/128.

²² Nur 24/33.

²³ İbn Âşur, *age*, c. 8, s.244.

²⁴ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982, c.2, s.72,

²⁵ Hamidullah, Muhammed, *İslam'a Giriş*, DİB Yayınları, Ankara 1995, s.233.

İbn Âşur, Beytü'l-Mal denilen devlet hazinesinin Hz. Peygamber döneminde başlıca şu servetlerden ya da kaynaklardan oluşmaktaydı. Zekat, Ganimetlerin beşte biri, Fey', Cizye, Haraç, Zimmilerden alınan %10 vergi, Öşür, Sahipsiz mallar, yeryüzünden çıkarılan madenler. İslam devletinin sınırları genişleyip nüfus arttığına başta halifeler olmak üzere onlardan sonra gelen yöneticiler bu konuda tedbirler almaya başladılar. Örneğin kaleler inşa edildi, ribatlar, silah depoları, mahzenler, deniz filoları, mescidler, medreseler, kütüphaneler, köprüler, yollar, kervansaraylar vb. yerler oluşturuldu. Devlet hazinesinin yetersizliği durumunda yetkililerin ek vergi koyma hakkının doğması kaçınılmaz bir gerçektir. Hatta sınırlar genişleyince bu konuda gerekli adımlar atılmış, borç alma cihetine bile gidilmiştir. İslam'ın israfı haram kılması, müslümanların mallarını fakirlerle paylaşmalarının dini bir vecibe olması, isteyen kişilerin kendi mallarını devlet hazinesine vakfetmesi gibi sosyal dayanışma esaslı olan bu gibi yardımlaşmalar devlet hazinesinin güçlü bir temeli olmuştur.²⁶

İbn Âşur'a göre devlet malını korumak, çoğaltmak ve halkın istifadesine sunmak yöneticilerin görevleridir. Bunun nasıl sağlanacağı ise müfessire göre Kur'an'da ve hadislerde önemli bir şekilde açıklanmıştır. Hatta ona göre Hz. Ebubekir'in zekâtlarını vermek istemeyen kişilere karşı bir mücadele için hazırlık yapmasının temelinde yoksulların hakkı olan zekâtı almak ve insanlar arasında sosyal ekonomik düzeni korumak hedefi vardır.²⁷

Her ferdin kaynaklardan en iyi şekilde istifâde etmesi, bugünkü tâbirle geçim standartlarından azâmi ölçüde pay alması ekonominin hedeflerinden biridir. Akıllı kullanmak ve bu doğrultuda çalışmak ekonomik anlamda iyi bir neticeye götürecektir. İbn Âşur'a göre devlet hazinesini geliştirmek, toplumu ve devleti korumak şu üç şekilde mümkündür.

²⁶ İbn Âşur, *age*, c. 1, s. 233; İbn Âşur, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi*, s.196-197.

²⁷ İbn Âşur, *age*, c. 25, s. 15.

a. Tedbir

Tedbir servetin esasıdır. Az bir mal, alınan tedbirlerle uzun süre insanları idare edebilir, tam tersi olan savurganlıkla da çok olan bir servet kısa sürede yok olabilir. İbn Âşur'a göre üretim, üretim yolları, zamanı en uygun biçimde kullanma, iş verimliliği ve istekle çalışma, malı kullanma ve dağıtma, yerine göre stok yapma gibi unsurlar tedbir olarak değerlendirilebilir. Nitekim Kur'an'da bunun örneği şöyle geçmektedir: *"Sonra bunun ardından yedi kurak yıl gelecek, saklayacağımız az bir miktar hariç bu yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek."*²⁸ Bu ve benzeri âyetler tedbir başlığı altına girebilir. Ayrıca Hz. Yusuf hapisten çıktıktan sonra kraldan kendisini bugünkü anlamda maliyeden sorumlu bakan yapmasını istemesi, devlet malını daha iyi yöneteceğinin işareti olarak algılanabilir. İbn Âşur'a göre Hz. Yusuf'un kendisi için bir şey istemeyip sadece maliyeden sorumlu kılınmasını istemesi de mânidardır. Çünkü o, devlet malını kurtarmayı öncelemiştir.²⁹

b. Çalışmak

Çalışmanın alanı geniş bir sahadır. Ekonomiye katkısı olan ve meşru olan her alanda çalışmak gerekir. Ziraat, Sanayi, Ticaret, Deniz Ürünleri, Su kaynakları, Madenleri işleme, Kara ve deniz taşımacılığı vb. alanlarda çalışarak ekonomiyi güçlendirmek, devlet hazinesine katkı bakımından çok önemlidir.³⁰ Yine gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde çalışmakla ilgili haberler çoktur. Örneğin şu âyette şöyle buyurulmuştur: *"Bir kısmınızın Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşacağını"*³¹; İbn Âşur'a göre bu âyette ifade edilen "Allah'ın fazlından" maksat, rızıktır.³² Konuyla ilgili diğer âyetler ise şöyledir: *"Allah'ın lütfundan istemeniz ve şükretmeniz için gemilerin orada*

²⁸ Yusuf 12/48.

²⁹ İbn Âşur, *age*, c. 12, s. 82; İbn Âşur, *age*, s.199.

³⁰ İbn Âşur, *age*, c. 1, s. 233.

³¹ Müzzemmil 73/20.

³² İbn Âşur, *age*, c. 29, s.266.

suyu yara yara gittiğini görürsün."³³; Allah o (yüce) varlıktır ki, emri gereğince içinde gemilerin yüzmeye ve lütfedip verdiği rızkı aramanız için ve de şükredesiniz diye denizi size hazır hale getirmiştir.³⁴ Yukarıda verdiğimiz âyetler çalışmakla ilgili insanlara yol gösteren önemli âyetlerdir. Hem karada hem de denizlerde çalışmanın yollarını gösteren önemli mesajlar içermektedir. Denizlerde gemilere işaret edilmesi deniz ürünlerinden istifade etmek, başka ülkelere ulaşımı sağlamak, ticaret yolları elde etmekten tutunda, deniz havası alıp gezip dolaşmaya kadar ilgili âyetlerden değişik anlamlar İbn Âşur'a göre çıkarılabilir.³⁵

Hz. Peygamberin çalışmak, ağaç dikmek ve ticaretle uğraşmanın önemiyle ilgili hadisleri mevcuttur. Aynı zamanda çalışmadan insanların sırtından geçinen, miskinliği meleke edinenleri yeren hadislerini görmekteyiz. İnsanlardan dilenmek yerine bir ip olsun edinip dağdan odun toplayarak geçim maişetinde bulunmanın, iş üretmenin daha hayırlı olduğunu belirten ifadelerini hepimiz bilmekteyiz. Abdullah b. Ömer de çalışmanın ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için şöyle demiştir. "Allah yolunda ölüm dışında en çok arzu ettiğim ölüm çeşidi tüccar olarak ölmektir. Çünkü Allah kendi yolunda ölenlerle birlikte yeryüzünde dolaşıp ticaret yapanları birlikte anmıştır."³⁶

c. Kaynakları Kullanmak

İbn Âşur'a göre doğal kaynakları kullanmak yine ekonominin en önemli unsurlarındandır. Yer altı, yer üstü ve deniz kaynaklarından önemli ölçüde istifade etmek gerekir. Bu konuda yine Kur'an hiç şüphesiz bizlere en güzel yolu göstermektedir. "O, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. Haydi onun üzerinde yürüyün ve Allah'ın rızkından yiyin. Dönüş ancak O'nadır."³⁷ ; O, yerde ne

³³ Fâtır 35/12.

³⁴ Câsiye 45/12.

³⁵ İbn Âşur, *age*, c. 25, s. 356.

³⁶ İbn Mâce, *Ticârât*, 1; Tirmizi, *Büyük*, 4; İbn Âşur, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi*, s.200.

³⁷ Mülk 67/15.

varsa hepsini sizin için yarattı.³⁸ ; İçinden taze et (balık) yemeniz ve takacağınız bir süs (eşyası) çıkarmanız için denizi emrinize veren O'dur. Gemilerin denizde (suları) yara yara gittiklerini de görüyorsun. (Bütün bunlar) onun lütfunu aramanız ve nimetine şükretmeniz içindir.³⁹ ; İki deniz birbirine eşit olmaz. Bu tatlıdır, susuzluğu keser, içilmesi kolaydır. Şu da tuzludur, acıdır (boğazı yakar). Hepsinden de taze et (balık) yersiniz ve giyeceğiniz süs eşyası çıkarırız. Allah'ın lütfundan (nasibinizi) arayıp da şükretmeniz için gemilerin, denizi yarıp gittiğini görürsün.⁴⁰

İbn Âşur'a göre "yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı" âyetinden şunlar anlaşılabilir. Yeryüzü ifadesi küre şeklinde olan dünyamızın ismidir. Dolayısıyla denizleri, karaları, hayvanât, nebatât ve madenler başta olmak üzere gördüğümüz her şeyi kapsamaktadır. İşte bütün bunlar insanlık için yaratılmış ve onların istifadesine sunulmuştur.⁴¹ Ayrıca o, bu âyete dayanarak "eşyada asıl olan mübahlık ilkesidir" şeklindeki umûmi kâidenin de çıkarılabileceğine işaret olduğunu söyler.⁴²

Yine yeryüzünü sürmek, ekmek, denizde avlanmak, barajlar kurmak, üretim yerleri kurmak insanoğlunun ihtiyaç duyduğu en önemli ticaret kaynaklarıdır. Bir taraftan Allah'ın doğal olarak yeryüzünde ve yer altında yarattığı ve bizim hiçbir dahlimizin olmadığı kaynakları kullanmamıza işaret olduğu gibi, bazı delillerle de aklımızı kullanarak daha ileri gidilmesi gerektiğine Kur'an işaret eder. Örneğin "Göğün boşluğunda emre boyun eğdirilmiş olarak uçuşan kuşları görmediler mi? Onları orada Allah'tan başkası tutamaz. Kuşkusuz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır."⁴³ âyetiyle uçak yapımına ve

³⁸ Bakara 2/29.

³⁹ Nahl 16/14.

⁴⁰ Fâtır 35/12.

⁴¹ İbn Âşur, *age*, c. 2, s. 372-373.

⁴² İbn Âşur, *age*, c. 2, s. 375.

⁴³ Nahl 16/79.

yukarı tabakaların da ekonomiye katılması konusunda çalışmamıza işaret etmektedir.⁴⁴

Bütün bunlarla birlikte en önemli sermaye kaynağı İbn Âşur'a göre hiç şüphesiz üretilimdir. Malların ticaret yoluyla el değiştirmesi de ekonomiye canlılık kazandırır. Bu konuda yine Kur'an çizgiyi belirler ve sermayenin sadece zengin olanların elinde kalmasını onaylamaz. Bu manada insanların aleyhine olan stok yapmayı yasaklar. Bu konuda Allah şöyle buyurmaktadır: *"O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir)."*⁴⁵ İbn Âşur bu âyeti yorumlarken İslam'dan önce Araplar arasında savaştan elde edilen malların haksız bir şekilde dağıtıldığından bahseder. Savaşlarda elde edilen malların dörtte birini ordu kumandanı alırdı ve buna *المرباع* "el-mirba'" denirdi. Ganimetler içerisinde benzeri olmayan ve paylaşılabilen güzel mallara da *الصفايا* "es-safâya" denirdi ki bunu da komutan tercih ederdi. Yine savaş alanına varmadan önce ordunun yolda bulup elde ettiği mallara da *النشيطه* "en-neşita" denirdi. Bir başka uygulama da *الفضول* "el-füdûl" denilen mal cinsi idi ki ganimetlerin taksiminden sonra arta kalan ve ileri gelen komutanların kabul etmeyeceği katır ve at gibi mallardı.⁴⁶ Hatta Abdullah b. Ğunme adındaki bir şahıs komutanları olan Bistam b. Kays'a ithafen şöyle demiştir:

"(Ey kumandan!) O ganimetin dörtte biri ve iyi olanları senin, yolda bulunanlar ve ganimetin taksiminden arta kalanlar da senin hükmüne bağlıdır."⁴⁷

Bu konu başka kaynaklarda da şu şekilde geçmektedir. "İslam'dan evvel Araplar gazveye gidip de zaferden sonra ele geçirdikleri eşyaya ve mala "ganimet" derler, bunun dörtte birini mirba' namıyla ordunun komutanına yahut kabile reisine verirlerdi. Komutan yahut reis, mirba'ı aldıktan sonra beğendiği bir şeyi de

⁴⁴ İbn Âşur, *age*, c. 2, s. 372-373.

⁴⁵ Haşr 59/7.

⁴⁶ İbn Âşur, *age*, c. 2, s. 375.

⁴⁷ İbn Âşur, *age*, c. 28, s. 76.

safiyy ve hukm namıyla alabilirdi. Bunlardan başka neşitâ ve fudûl denilen şeyler de şeyhe ait olup neşita, harbden önce ele geçirilen, fudûl ise bölünmesi mümkün olmayan eşya ve mal demektir.”⁴⁸

Görüldüğü gibi cahiliye Arapları arasında taksim edilen bu adâletsiz ganimet taksimini İslam düzeltmiş ve beşte birini devletin kasasına koymuştur. Bir bakıma bugünkü kapitalizmin getirdiği servetin belli ellerde dolaşması anlayışı hemen hemen her devirde görülmektedir. Bunun önlemine almak ve servetin bütün insanlar arasında dolaşımını sağlamak İslam’ın getirdiği en güzel ekonomik bir sistemdir. Hatta müellif İslam’ın ölü arazilerle ilgili -ki bu gibi araziler ard-ı mevat olarak bilinmektedir-, kayıp eşya, madenleri işleme ve fey gibi müslümanların ortak malı olan konularda belli bir düzen koymuş olduğunu savunur.⁴⁹

İbn Âşur bu konuda devlet görevlilerine büyük sorumluluklar düştüğünü ifade eder ve malın en iyi şekilde kontrol edilerek haksız kazançların önüne geçilmesi gerektiğinin altını çizer.⁵⁰ Özellikle ganimet mallarının taksiminde İslam döneminde çok hassas davranılmıştır.⁵¹ Bilhassa Hz. Ömer’in uygulamaları çok önemlidir. Malın hakkaniyet ölçüleri içerisinde dağıtımının temel ilkesi adâlet ve eşitlik ilkesidir. Kişilerin özel mal edinmeleri ve mülkiyet sahibi olmaları da yine şahsi hürriyet ve hukuk temeline dayanmaktadır. Pazarı tekelleştirenlere karşı tedbirler alınmış bunun yolları kapatılmıştır. Hz. Ömer bu konuda şöyle demektedir: “Bizim pazarımızda hiç kimse ihtikâr yapmaya yeltenemez. Allah’ın verdiği rızık insanlardan toplayıp bizim havalimizde stok yapamaz. Fakat hangi satıcı olursa olsun, eşyasını omuzuna atıp yaz kış dolaşarak ticaretini yapma, para kazanma yolunu tutarsa o kişi de Ömer’in misafiridir. İsteddiğini satar istediğini yanında tutar.”⁵² İmam Malik’in

⁴⁸ Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Haz. Cemal Kurnaz, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s.202.

⁴⁹ İbn Âşur, *age*, c.28, s. 76.

⁵⁰ İbn Âşur, *age*, c. 9, s.106; İbn Âşur, *age*, s.201-202.

⁵¹ İbn Âşur, *age*, c. 9, s./11.

⁵² Muvatta, Büyü’, 56.

bu konudaki şu görüşü de çok önemlidir. Eğer bir kimse piyasayı kırmak niyetiyle ihtikâr yapmaya kalkarsa bu kişiye engel olunur.⁵³ Hz. Ömer piyasayı kontrol etmek için bugün zabıta teşkilatı anlamında olan Hisbe kurumunu tesis etmiştir. Bazı tarihçilere göre bu kurumun Hz. Peygamber döneminde de olduğu vâkidir.⁵⁴

Ekonomide iki sınıfın varlığı tarih boyunca kaçınılmazdır. İş veren ve işçi sınıfı. Bu iki sınıf insanlar bir arada çalıştıklarından haksızlıkların önlenmesi ve tarafların haklarının korunması için ekonomik bir sistemin varlığı zorunludur. Karşılıklı sözleşmelere dayanan ortaklıklar ve ticaret çeşitlerinin varlığı kaynaklarda işlenmiştir. Müzâraa, Müsakât, İcâre, Müdârebe, Karz vb. ticaret çeşitleri bunun örneklerindedir. İslam kaynaklarında bu ve benzeri ortaklıklarda çalışan ve işverenlerin karşılıklı hakları en geniş şekliyle ele alınmıştır. Bugünkü anlamda iş ve işçi hakları diyebileceğimiz konularda İslam en hassas şekilde konunun üzerinde durmuştur. Herkesin konumunu belirlemiş, hangi tasarruflarda bulunup bulunamayacaklarını izah etmiştir. Özellikle adâlet duygusuna vurgu yaparak yapılacak tasarrufların adâlet ölçüleri içerisinde yapılmasını salık vermiştir. Örneğin zengin bir kişinin malını, hakkı olmayan bir kimsenin o zenginden alıp fakir olan insana vermesi yasaklanmıştır. Çünkü adâlet merhametin üstündedir. Başkalarına ait olan mala el uzatmaması, mal sahibi olma ve harcama yapmak gibi icraatlar belli kurallara bağlanmıştır.

İbn Âşur adâlet konusunda ne yazık ki müslümanların yanlış bilgi sahibi olduklarını üzüntüyle karşılar. Sanki merhametin olduğu yerde her şey mübah bir şekilde işlenebilir gibi bir düşüncenin müslümanlar arasında yaygın olmasının, adâlet kavramının iyi anlaşılmadığının bir sonucu olarak değerlendirir.⁵⁵ Hatta bazı âyetlerde geçen terazi, ölçü, mizan anlamındaki ifadeleri İbn Âşur, adâlet kelimesi ile izah eder. Bir uygulamada eğer denge, ölçü ve tartı

⁵³ Dârimi, *Büyu'*, 13; İbn Mâce, *Ticârât*, 6; İbn Âşur, *age*, s.202.

⁵⁴ Kallek, Cengiz, *DİA "Hisbe"* c. 18, s.135.

⁵⁵ İbn Âşur, *age*, c.1, s.234; İbn Âşur, *age*, s.203-204.

işlemleri tam yapılmıyorsa aynı zamanda âdil bir iş yapılmıyor demektir.⁵⁶

2. Üretim

İnsan; işletmelerde verimliliğin, etkinliğin ve rasyonelliğin en önemli ve ümit verici unsuru olan sosyal bir varlıktır. Dünyadaki bütün gelişmeler, teknolojinin ürünü olan araçlar ve gereçler insan akıl ve yaratıcılığının ürünüdür. Çeşitli maliyetler karşılığında üretilen bütün mal ve hizmetler ancak ve ancak, oldukça değişken fiziki ve moral değerlere sahip insanlar tarafından satın alınabilir, onlar tarafından verimli olarak kullanılabilir ve sadece onlara ekonomik bir fayda sağlayabilir. O halde eğitilmiş, kaliteli ve yetenekli personele sahip olmak, bütün kurumların arzuladığı bir durumdur. Çünkü bütün işletmeleri yöneten ve işletmeleri başarıya taşıyan en etkin üretim faktörü, insan kaynaklarıdır.

Üretim konusunda müellif başta yazmış olduğu tefsiri olmak üzere, bütün çalışmalarında iş alanları oluşturmanın önemine değinir. İnsana verilen aklın bu doğrultuda kullanılması için Kur'an'da işaretler olduğunu, bu işaretlerden yola çıkarak çalışmanın ve üretime katkıda bulunmanın gerektiğini savunur.⁵⁷ Şu âyet o örneklerden birisidir: *"Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır."*⁵⁸ İbn Âşur bu âyetin yorumunda çok hikmetli noktalara değinir. Devirlere ve kıtalara göre binek hayvanlarının toplumun örfü ve alışkanlıklarına göre farklılık arzettiğini belirtir. Hatta iklime göre de binek hayvanlarının cinslerinin farklı farklı olduğu bilgisine yer verir. Bazı yerlerde fil, deve, eşek, katır binit hayvanı olarak kullanılırken örneğin kutuplarda buz ayılarının binit hayvanı olarak kullanıldığını söyler.⁵⁹

⁵⁶ İbn Âşur, *age*, c. 27, s. 223.

⁵⁷ İbn Âşur, *age*, c. 1, s. 233-234.

⁵⁸ Nahl 16/8.

⁵⁹ İbn Âşur, *age*, c.13, s. 88.

Yeryüzünde çeşitli binit hayvanlarının kullanılmakta olduğunu hatta bizim bilgilerimizin bu konudaki detayların tamamına ulaşamadığını savunur. Örneğin Habeşistan, Hindistan, Arabistan bölgelerinde hangi binek hayvanlarının kullanıldığı bilinirken, İslam'ın indiği dönemde Amerika kıtasında neler kullanıldığı o dönemde yaşayan insanlar tarafından bilinmemekteydi. Hatta âyetin sonunda geçen *"Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır"*⁶⁰ ifadesinden gelecek asırlarda çok farklı binit vâsitalarının icat edileceğine dâir işaret olduğunu iddia eder. Çok ilginç bir yorum daha yapar. Âyette geçen وَيَخْلُقُ yaratır fiilinin burada muzâri olarak kullanılmasının anlamı; insanlık hayatı devam ettiği müddetçe çok yeni şeyler üreteceklerine işaret ettiği gibi, ona göre bir anlamda cennette sizin bilemeyeceğiniz daha nice binit vasıtaları yaratır anlamını çıkarmak da mümkündür.⁶¹ Tabi cennette yaratılacak olan binit vasıtaları da oraya girecek olan insanlara mahsus olacaktır. Yani müslümanlar istifade edecek, inanmayan kişiler ise doğal olarak bundan mahrum kalacaklardır.

Hatta İbn Âşur'a göre yukarıdaki âyette ilmi anlamda gelecekte yapılacak olan icatlara ve üretilere işaret etmesi bakımından gaybi işaretlere delaletinden dolayı önemli mucizeler içermektedir. İlmin ilerleyen zamanda neler yapacağı insanlık için gaybi bir durum olduğuna göre, bu âyet de gaybi ilimlere işaret etmesi bakımından mûcizevidir. Geçmişteki binit hayvanlarından yola çıkarak insanlık eski zamandakilerden daha hızlı ve daha iyi binit vasıtaları üreteceklerdir. Buna asrımızda icat edilen ve kullanılmakta olan vasıtaları örnek vererek konuyu izah etmeye çalışır. Bisiklet, tren, tramvay, petrolle çalışan otomobil, havada yine petrolle uçan uçaklar bunun örnekleridir. Bütün bu üretimler zamana göre değişiklik arzeden, insanlığın kendi döneminde icat ettiği ancak kendi dönemlerinden önceki insanların bilemediği ve kullanamadığı binit vasıtalarıdır. Bütün bunlar elbetteki Allah'ın insanlığa bahşetmiş

⁶⁰ İbn Âşur, *age*, c.13, s. 88-89

⁶¹ İbn Âşur, *age*,c.13, s. 88.

olduğu nimetleridir. Beşeriyet aklını ve zekasını kullanarak, Allah'ın yarattığı ilk örneklerden de ilham alarak çok farklı icatlarda bulunmuş ve bulunmaktadır. Üretim bu anlamda insanlığın ortak malıdır. Medeniyet geliştikçe yeni icatlarda keşfedilmeye devam edecektir. Çünkü insanlar birbirlerinin çalışmalarından ve icatlarından iktibasta bulunmaktadır.⁶² Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

“Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda her ne harcarsanız karşılığı size tam olarak ödenir. Size zulmedilmez.”⁶³

İbn Âşur yukarıdaki âyetin tefsiri sadedinde şöyle der: “Kuvvet, âzaların iş görebilmesi için sağlıklı ve kıvamında olması anlamındadır. Genel olarak ise eser üzerinde görülen etki ve güçtür. Bir ordunun gücü kuvveti ise düşman karşısındaki etkisidir. Bu etki ve güç geçmiş devirlerde belki de Kur'an'ın işaret ettiği şekilde kılıç, mızrak, ok, kalkan v.b. hazırlıklar idi. Ancak artık asrımızda farklı hazırlıklar yapılmalıdır. Örneğin tanklar, savunma rampaları, savaş uçakları, füzeler vb. çağın şartlarına göre çalışmalar yapmak ve üretimde bulunmak gerekir.⁶⁴ Yine konuyla ilgili aşağıda vereceğimiz âyetler önemlidir.

“O, gökten sizin için su indirendir. İçilecek su ondandır. Hayvanlarımızı otlattığımız bitkiler de onunla meydana gelir. Allah o su ile size; ekin, zeytin, hurma ağaçları, üzüm ve her türlü meyvelerden bitirir. Elbette bunda düşünen bir kavim için bir ibret vardır. O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır. Yeryüzünde rengarenk şeyleri de sizin için yaratmıştır. Bunda, öğüt alan kimseler için ibret vardır. O, taze et yemeniz ve

⁶² İbn Âşur, *age*, c.13, s.89.

⁶³ Enfal 8/60.

⁶⁴ İbn Âşur, *age*, c.9, s.144.

*takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir. Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün. (Bütün bunlar) O'nun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz içindir. Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler, yollar ve nice işaretler meydana getirdi. İnsanlar yıldızlarla da yollarını bulurlar. Şu hâlde yaratan, yaratamayan gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz? Hâlbuki Allah'ın nimetini saymaya kalksanız onu sayamazsınız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*⁶⁵

Bu ve bu anlamda şüphesiz Kur'an'da birçok âyet mevcuttur. Ancak konu birbiriyle irtibatlı olarak burada daha detaylı olarak işlendiği için bu âyetlerle ilgili müellifin yorumunu vermeye çalışalım. Bu âyetlerde yaratıcı olarak yegâne güç olarak sadece Allah'tır vurgusu yapılmaktadır. İnkâr eden müşriklere karşı onların taptıkları nesnelere böyle bir şey yapmaya güçlerinin yetip yetmeyeceği hususunda meydan okunarak Allah'ın birliğine işaret edilmektedir. Aynı zamanda yaratılan her şeyin menfaatinin insanlık için olduğu gerçeği hatırlatılmaktadır. Kâinattaki bütün nimetlere dikkat çekilmekle birlikte sulardaki olan nimetlerin çok yönlülüğü de çıkarılabilir. İbn Âşur'a göre denizlerin nimetlerini şöyle sayabiliriz. Su ihtiyacının karşılanması, tarlaların sulanması, deniz taşımacılığı ve yolculuk için gemilerin sulara yürütülmesi gibi. Yine ona göre bu nimetlerin sayılmasının temel esprisi olarak verilen nimetlere şükretme görevini de unutmamak gerekir. Birçok nimetten bahsedildiğine göre o alanlarda üretim yapmak, daha farklı neticelere götürecek çalışmalar yapmak ve o nispette de nimetlere karşı olan şükürümüzü artırmak gerektiğinden bahseder.⁶⁶

Üretimde hem dünya hem de dünya dışı varlıklardan yararlanma imkânı da vardır. Çünkü konuyla ilgili âyetler yararlanma kapsamını evrenin derinliklerine kadar yaymaktadır. Tarım ürünlerini yetiştirmek için insanoğlu toprağı hazırlar, tohumu eker, gübreleme, ilaçlama ve gerekirse sulama yapar. Üretim için

⁶⁵ Nahl 16/10-18.

⁶⁶ İbn Âşur, *age*, c.13, s. 91-99.

kendine düşen bütün görevleri yaptıktan sonra aşırı sıcak, soğuk, kuraklık, fırtına, sel baskını ve haşere salgını gibi beklenmedik zararlara karşı Allah'a güvenip dayanır. Tarım üreticisi elindeki imkânları kullanır, fakat sonuçta Cenâb-ı Hakk'ın dilediği kadar ürün elde edebilir. Diğer yandan insanın çalışması ve çeşitli tedbirleri alabilmesi de Yüce Allah'ın ona verdiği güç ve yetenekleri kullanması sayesinde gerçekleşir.⁶⁷

3.Tüketim

Tüketim, ekonomi ilminde; ihtiyaçları karşılamak amacıyla yapılan aynî ve nakdî harcamalar olarak tarif edilmiştir.⁶⁸ Hz. Peygamber rızkı; kişinin yiyip tükettiği ve giyip eskittiği şey olarak tarif etmiştir.⁶⁹ Arapça "istihlâk" kelimesi tüketimle eş anlamlıdır. Harcamak, tüketmek, zorlanmak, candan gayret etmek anlamlarına da gelmektedir.⁷⁰

İslam orta yolu tutan, insanları ifrat ve tefritten her zaman alıkoymaya çalışan bir dindir. Her konuda hem müntesiplerini hem de bütün insanlığı mutedil davranmaya çağırın ilkeleri vardır. İnsanoglunun kendi bedeni başta olmak üzere bütün kâinat emânet olarak insanlığın hizmetine tevdi edilmiştir. Bu konuda her şeyin sahibi olan Yüce Allah iktisatlı bir hayat sürmemizi, israf ve savurganlıktan uzak durmamızı bizlere emretmektedir. İslâm, müslümanların yeme, içme, giyim ve barınma gibi ihtiyaçlarının karşılanmasında bir takım ölçüler getirmiştir. Tüketimin ölçüsü zenginlik ve yoksulluk durumuna göre değişiklik gösterir. Tüketimi sınırlayan esaslardan birisi de "israf"ın yasaklanmasıdır. İsrâf; aşırı gitmek, yanılmak, gâfil ve câhil olmak demektir. Terim olarak ise; malını yersiz olarak saçıp savuran, gereksiz harcamalar yapan kimseye israfçı veya müsrif denir.⁷¹ *"Ey Âdemoğulları! Her mescitte*

⁶⁷ İbn Âşur, *age*, c.13, s. 91-99.

⁶⁸ Döndüren, Hamdi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, c.6, s.230-231.

⁶⁹ Müslim, *Kader*, 5.

⁷⁰ Manzûr, *Lisanü'l Arab*, c.10,s.507.

⁷¹ Döndüren, Hamdi, *age*,c.6, s.230-231.

ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat isrâf etmeyin. Çünkü O, isrâf edenleri sevmez.”⁷² Müellif bu âyette geçen emir ifadesi vücup anlamında olmamakla birlikte, israf konusunda insanların dikkatli olmaları gerektiğinden bahseder şeklinde yorumlar. Hatta ona göre sağlık konusunda bu âyet insanlar için en önemli yolu çizmiştir. Özellikle yeme içme konusunda aşırı gitmemeye insanları davet ederek, sağlıklarını korumanın en önemli yolunun yeme içmelerindeki dikkatleri ile paralellik arzedeceğini savunur.⁷³ Bu ve benzeri âyetlerde isrâftan uzak durulması, tüketimde ihtiyaca göre hareket edilmesi bizlerden istenilmektedir. Sofradan kalkarken biraz açken kalkmak, tıka basa yememek, ihtiyaç kadar elbise edinmek, konuşurken ihtiyaç kadar konuşmak, fazla ve gereksiz sözlerden kaçınmak, ihtiyaç kadar uyumak, kişiyi bu konularda düşülebilecek israflardan korur. Yine Kur'an'ın şu pasajıyla ilgili müellifin yorumu çok önemli ve dikkatlerimizi çeken bir yorumdur. “De ki: “Rabbim adâleti emretti.”⁷⁴ âyetinde geçen “القسط” kelimesi her ne kadar adâlet anlamında olsa da bünyesinde iktisatlı olmayı, her şeyi ihtiyacı kadar tüketmeyi ifade eden bir anlamı da barındırmaktadır. İbn Âşur bu âyeti tefsir ederken adâlet anlamının yanı sıra giyim kuşamda, yeme içmede mutedil olmak anlamını da vermektedir.⁷⁵

Yine Kur'an-ı Kerim'de, kocanın eşi için yapacağı harcamaların ölçüsü şöyle belirlenir: “Hali vakti yerinde olan zenginliğine göre harcasın. Rızkı kendisine daraltılan da, Allah'ın kendisine verdiği kadar harcasın”⁷⁶ ; “Onların yiyeceği ve giyeceği ma'rûf üzere, çocuk kendisine ait olan babanın üzerine gereklidir”⁷⁷ ; “Hısımlara, düşkünlere, yolda kalan yolcuya haklarını ver. Olur olmaz yere de elindeki malını saçıp savurma. Şüphesiz malını saçıp savuranlar, şeytanların kardeşleridir. Şeytan ise, her zaman Rabbinin nimetlerine karşı çok nankördür”⁷⁸ ; “Sakın eli boynuna

⁷² A'raf 7/31.

⁷³ İbn Âşur, *age*, c. 8, s. 73.

⁷⁴ A'raf 7/29.

⁷⁵ İbn Âşur, *age*, c. 8, s. 67.

⁷⁶ Talak 65/7.

⁷⁷ Bakara 2/233.

⁷⁸ İsrâ 17/26-27.

kelepçelenmiş gibi cimri olma. İsrâfa dalarak da elini tamamen açma. Sonra kınanır açıkta kalırsın"⁷⁹ Yukarıda verdiğimiz âyetlerde geçen "ma'rûf"; örfleşmiş, İslâm toplumunda örf halini almış, iyi ve güzel olarak kabul edilmiş esas ve ölçüler demektir.⁸⁰ Buna göre, kocanın eşinin ve çocuklarının yeme, içme ve barınma ihtiyaçlarını karşılarken ailenin sosyal seviyesini, toplum içindeki durumunu dikkate alarak, benzer ailelerin hayat standardına uygun bir harcama yapması esastır. Ancak ölçü alınacak benzer ailelerin sosyal yaşantısı da islâmî ölçü ve sınırlar içinde bulunmalıdır. Meselâ; içki, kumar gibi İslâm'ın yasakladığı şeyler için yapılan harcamalar ma'rûf sayılmaz ve ölçü olarak da alınmaz. Müellife göre zamana ve insanların ekonomik şartlarına göre harcamaların miktarı değişebilir. Ma'ruf kelimesinden anlaşılan örfi uygulamalardır.⁸¹ Şu konunun da bilinmesi gerekir. İslâm'ın yenilmesini, içilmesini veya kullanılmasını yasakladığı şeylerin müminlerce tüketim malları arasına karıştırılması da yasaklanmıştır. Bu yüzden mü'minin tüketebileceği şeyler meşrû olan şeylerdir. İçki, kumar vb. yasaklar müminlerce tüketime konu yapılamaz. Yine gasb, hırsızlık, zimmete mal geçirme gibi hâram yollarla elde edilen şeyleri de mü'min tüketmemeli, bunları sahiplerine iade etmelidir. Ancak bu, hak sahipleri ortada yoksa veya bilinmiyorsa, malları veya bedelleri onlar adına tasadduk edilir.⁸²

İslâm toplumunda, üretim toplamının bütününe tüketilmesi amaç değildir. Mümin kazancından ihtiyacı kadarını harcar, fazlasını tasarruf ederek, bununla hac ve zekât gibi ibadetleri ifa eder, cihat ve Allah için yoksullara tasaddukta bulunur. Ancak bu arada aile fertlerinin ihtiyacını karşılamada da ne çok cimri davranmalı ve ne de ölçüsüz şekilde saçıp savurmalıdır. Gelir düzeyine göre buzdolabı, çamaşır makinası, özel otomobil ve meşrû bir şekilde oturulabilen yazlık ev teminine gücü olan kimse, kendisini ve aile fertlerini bunlardan mahrum etmemelidir. Çünkü bu araç ve gereçler "ma'rûf"

⁷⁹ İsrâ 17/29.

⁸⁰ İbn Âşur, *age*, c. 2, s. 432.

⁸¹ İbn Âşur, *age*, c. 2, s. 432.

⁸² Döndüren, Hamdi, *age*, c.6, s.230-231.

kapsamına girer. Nitekim nakledildiğine göre Hz. Peygamber, velilerin çocuklarına "ata binmeyi, yüzmeyi ve ok atmayı" öğretmesini istemiştir. Günümüz şartları bakımından ata binme yerine otomobil kullanma, ok atma veya kılıç kullanma yerine silâhlı eğitimin geçtiği konusunda açıklık vardır. İslâm'da zamanın değişmesi ile özellikle örfe dayalı bazı hükümlerin de değişmesi esas benimsenmiştir. İslâm'ın tâli delillerinden birisi olan "örf" ise şer'î bir delildir.

Sonuç olarak İslâm toplumunda tüketimin esas ve ölçüsünün toplumun gelişmesi ile yakından bağlantısı vardır. Daha önceki yüzyıllarda veya günümüzde bazı yöre ve ailelerde israf sayılan ve tüketimi meşrû olmayan malların tüketimi, günümüzde başka şartların ve gelişmişliğin içinde bulunan toplumlarda israf sayılmaz. Meselâ; aile fertlerini güç geçindiren bir kimsenin Türkiye şartlarında uçak yolculuğu yapması veya yolcu otobüsü ile gidebileceği bir yere tek başına özel otomobille gitmesi belki israf sayılabilirken, herkesin uçak yolculuğu yapabileceği bir ekonomik ve sosyal ortamın meydana geldiği bir ülkede böyle bir yolculuk "israf" olmaktan çıkabilir. Aynı esası, aile fertlerinin geçimini sağlarken de dikkate almak gerekir. Nafakanın kapsamı bir bölgede dar tutulurken aynı sayıdaki bir ailenin kalkınmış başka bir bölgede alacağı nafaka geniş tutulabilir. Bu iki türlü uygulama ya da tüketim miktar ve ölçüsü de İslâm'ın ruhuna uygun düşer. Çünkü İslâm toplumlarında tüketimin miktar ve ölçüsünü önemli ölçüde "örf" ve "ma'rûf" belirler.⁸³

4. Ticaret

Değeri olan bir malı yine değeri olan başka bir mal veya para karşılığında değiştirmek ticaretin adıdır.⁸⁴ Alış-veriş tarafların karşılıklı onayı ile yani icab ve kabûl ile gerçekleşir.⁸⁵ İki taraftan biri malı, diğeri karşılığı olan para veya kıymet taşıyan başka bir malı ele

⁸³ Döndüren, Hamdi, age, c.6, s.230-231.

⁸⁴ Merğınani, Ebubekir Burhanüddin Ebu Hasan Ali, *Hidâye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 2000, c.3,s.23

⁸⁵ Merğınani, age, c.3,s.23

geçirmeleri netîcesinde satışın gerçekleştiği söylenebilir.⁸⁶ İnsanlar dünya hayatlarında geçimlerini sağlamaları için belirli bir ölçü içinde karşılıklı mal mübâdelesinde bulunmak zorundadırlar, buna da 'rızık temini' denilir. "Ticaret, insan toplumlarının tekâmülünde, baştan beri önemli bir rol oynamıştır. Bu itibarla onun, İslam medeniyetinde daima özel bir yeri vardır. İslâmiyet, bir köy ve çöl dini değil, her şeyden evvel bir tüccar dini idi. Mekke ticaret merkezliği yapmış ve Medine'de ziraat ovaları mevcut olan bir şehir olarak ilk Müslümanların yerleşim alanları idi."⁸⁷

Bu konuda Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: "*Yeryüzünü size boyun eğdiren (ondan yararlanmanız için size itâat ettiren) Allah Teâlâ'dır. O halde yeryüzünün sırtlarında (dağlarında tepelerinde ve ovalarında) dolaşın da Allah'ın size verdiği rızıklardan yararlanın.*"⁸⁸ İbn Âşur'a göre bu âyette çok önemli bir konuya dikkat çekilmektedir. O da insanın yaratılmasının dağların yaratılmasından daha kolay olduğu gerçeğidir. Çünkü insan yeryüzünde gezip dolaşan oraya yerleşen ve oradan rızıkını arayan bir parçadır. Yaratıcı yeryüzünü âdeta binit aracı gibi insanların ayaklarının altına sermiş ve rızıklarını arayıp bulma vasıtası kılmıştır.⁸⁹ Yeryüzünde dolaşmaktan maksat insanlara faydalı olan nîmetlerin ortaya çıkarılmasını sağlamak ve bunun için araştırma yapmaktır.⁹⁰

Cenâb-ı Allah yeryüzünü insanlar için rızık sağlama yeri kılmıştır. Abdullah b. Mes'ud (r.a.)'dan rivâyet edilen bir hadîste Hz. Peygamber (s.a) şöyle buyurmuşlardır: "*Rızık sağlamak gayesiyle çalışmak her müslüman üzerine farzdır.*"⁹¹ Buna göre müslümanlar helâl ve haramlara dikkat ederek kendilerinin ve aile ferdlerinin rızıklarını sağlamak zorundadırlar. Ancak bu rızıkı sağlamak için çalışıldığında mutlaka Allah'ın rızası ve O'nun koyduğu sınırlar gözetilmelidir. Hz.

⁸⁶ Merğınani, age, c.3,s.23

⁸⁷ Montgomery Watt, *İslam Avrupa'da*, trc. Hulusi Yavuz, İstanbul 2000, s. 35.

⁸⁸ Mülk 67/15.

⁸⁹ İbn Âşur, age, c. 29, s. 29-30.

⁹⁰ İbn Âşur, age, c. 29, s.31-32.

⁹¹ Buhari, *Büyu'*, 15.

Ebû Bekir'in: "Haram ile beslenen bir vücûda ancak Cehennem ateşi yakışır." sözü müslümanın rızık temini ve alış-veriş anlayışını en güzel bir şekilde belirtmektedir. Ashâbın helâl alışveriş yapmak ve haramlardan uzak durmak için şüpheli olan hususları bile terk ettiklerini biliyoruz. Ticaretle uğraşan bir müslümanın, İslâm'ın alışverişe dair koyduğu bütün hükümleri ana hatlarıyla bilmesi gerekir. Günlük hayatta yapılan alış-verişleri Allah'ın razı olacağı bir usûlde yürütebilmek için de bu hükümleri asgarî ölçüde bilmek her müslüman için farzdır.

İslâm fıkhnına göre bir müslümanın kendisinin ve ailesinin nafakasını sağlamaya ve varsa borçlarını ödemeye yetecek kadar para kazanması 'farz'dır. Bunun dışında, fakîr müminlerin ihtiyaçlarını karşılamak ve akrabalarına ikram etmek için kazanmak da 'müstehap'tır. Güzel ve müreffeh bir hayat sürmek için bundan fazlası için çalışmak 'mübah'tır. Başkalarına karşı kibirlenmek, dünyevî hırsa kapılarak başkasının servetiyle yarışmaya kalkışmak ve bu mal ile azgınlık ve taşkınlık yapmak için kazanmak, böyle bir kazanç helâl yolla dahi olsa da 'haram'dır. Buna karşılık, küfre karşı verilen mücadelede maddî katkıda bulunmak ve malını Allah yolunda infak için samimî bir niyetle çok çalışıp para kazanmak da güzel bir ibadettir. Bu gaye için çalışıp para kazanan kişi sürekli ibadet hâlinde sayılır. Aynı şekilde İslâm, çalışıp kazanabilme gücüne sahip olan bir kimsenin dilenmesini yasaklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: *"Allah'a yemin ederim ki sizden birinizin, ipini alıp da, dağdan bir bağ odunu taşıyıp getirmesi ve bu odunu satıp onunla ailesinin ve kendisinin geçimini sağlaması, başka birinden istemesinden çok daha hayırlıdır. Kimbilir yardım istediğiniz kimse ya verir minnetine girersin, yahut vermez zilletini çekersin."*⁹² ; *"Güvenilir, doğru ve müslüman tacir, kıyamet günü şehidlerle beraberdir."*⁹³

İbn Âşur'un değerlendirmesine göre, İslâm'da rızık temin etmenin en faziletli yolu cihad'tan (ganimetten) sonra ticarettir. Sonra

⁹² Buhari, *Musâkât*, 13.

⁹³ İbn Mâce, *Ticârât*, 1.

ziraat ve sonra da zanaattır. Bütün bu rızık temin etme yollarında alış-veriş işlemi sözkonusu olmaktadır. Gerçekte insanın ihtiyacını gideren eşya, tarım veya sanayi ürünüdür. Bundan dolayı bazı ekonomik sistemler, insanların, tarım ve sanayi dışındaki yollarla kazanç temîn etmesini kabul etmezler. Fakat bir malın üretilmiş olması, ihtiyaçların giderilmesi için yeterli değildir. İhtiyaç, ancak üretilen eşyanın, muhtaç olanlara ulaştırılmasıyla giderilir. Çiftçi veya sanayicinin ürettiği malı, ihtiyacı olanlara ulaştırabilmesi ise mümkün değildir. Türkiye şartlarında düşünecek olursak, bir fabrikanın ürettiği malları tüketicisine ulaştırabilmesi için birçok yerde şube açması ve bunlarla dağıtımını yapması gerekir. Diğer taraftan tüketicilerin, ihtiyaç duydukları eşyayı elde edebilmeleri için doğrudan üretici ile ilişki kurmaları da imkânsızdır. Öyleyse, eşya ile tüketici arasında köprü olacak, bunları birbirine ulaştırarak yukarıda zikredilen mahzûrları ortadan kaldıracak, fakat yaptığı bu hizmet için belirli bir kâr elde edebilecek bir hizmet sektörüne ihtiyaç vardır. İşte bu da, 'Ticaret Sektörü'dür. İnsanlara hizmet anlayışıyla yapılan bu manadaki ticareti İslâm meşru ve makbûl saymıştır. Bu konuda değişik yerlerden mal getirip insanların hizmetine sunan dürüst tüccarları övmüştür.⁹⁴

5. Tarım

İbn Âşur'un değerlendirmesine göre insanlık hayatını devam ettirebilmesi için Allah'ın kendilerine vermiş olduğu nimetleri kullanmak durumundandır. Yeryüzünde yaşadığımızı göre orayı ma'mur etmek, ekip biçmek ve maişet için gerekli olan bütün ürünleri elde etmek gerekir. Tarım insanlık tarihi ile başlamıştır denilebilir. Her devirde insanlar o günkü örf ve kültürlerine göre toprağı işlemiş ve geçimlerinin çoğunu topraktan sağlamışlardır. Medeniyetlerin gelişmesiyle birlikte tarım alanında da yenilikler başlamış, gelişmiş tarım aletleri kullanılmış ve bu doğrultuda kaliteli verim yolları da aranmıştır. Kur`ân-ı Kerîm`de: *"Yerin (toprağın) ekim ve verime müsait*

⁹⁴ Dârimi, *Büyu'*, 8; İbn Mâce, *Ticârât*, 1; Tirmizi, *Büyu'*, 4.

kılındığı⁹⁵ ; “Ziraatte kullanılmak üzere yağmur ve akarsuların yaratıldığı”⁹⁶; “Rüzgârın hem bulutları taşımak, hem de bitkilerin aşılmasına (tozlaşma) memur kılındığı”⁹⁷ ifade edilmektedir. Bütün bu âyetler ziraatın önemini ve kazanç yolları içindeki yerini ortaya koymaktadır. Peygamber Efendimiz birçok hadislerinde ümmetini ziraatçiliğe teşvik etmişlerdir. Bir rivâyette şöyle buyurmuşlardır:

“Bir müslümanın ektiğinden veya diktiğinden, insan, hayvan, herhangi bir varlık yiyecek olsa, onun nâmına sadaka yazılır.”⁹⁸ diğeri bir rivâyet ise şöyledir:

“Kuşların, yırtıcı hayvanların yedikleri, insanların çalıp çırtıkları bile, eken ve diken nâmına sadaka olur...”⁹⁹ Kur’an’da çalışıp kazanmakla ilgili bilgiler mevcut olduğu gibi, tarımdan sanayiye kadar her alanda ilerlemenin de mesajları verilmektedir. Bu bakımdan şu âyet önemlidir. “Yeryüzünde birbirine komşu kara parçaları, üzüm bağları, ekinler; bir kökten çıkan çok gövdeli ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır ki hepsi aynı su ile sulanır. Ama biz ürünleri konusunda bir kısmını bir kısmına üstün kılıyoruz. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir kavim için (Allah’ın varlığını gösteren) deliller vardır.”¹⁰⁰

İbn Âşur’a göre bu âyette Allah çalışmanın önemine vurgu yapmakta olup; orayı ekmek, ağaçlandırmak ve canlı kılmak için insanlığa çalışmayı ilham etmektedir. Aynı zamanda yeryüzü parçalarının farklılık arzettiği, bitki örtülerinin farklı farklı olduğu anlatılmaktadır.¹⁰¹ Yine bu ve benzeri âyetlerde helal mal kazanma ve helal mal yeme yolları da insanlara gösterilmektedir. Örneğin; “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah,

⁹⁵ Nuh 71/20.

⁹⁶ En’am 6/ 99; Abese 80/28.

⁹⁷ Hicr 15/19-22.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.6, s. 363; Mirâs, *Tecrid-i Sarih*, c. 7, s. 120.

⁹⁹ Mirâs, *Tecrid-i Sarih*, c. 12, s. 129.

¹⁰⁰ Ra’d 13/ 4.

¹⁰¹ İbn Âşur, *age*, c. 12, s. 141-142.

*her bakımdan zengindir, övülmeye lâyıktır.*¹⁰² âyetinde İbn Âşur'a göre ticaret, kiralama, avlanma ve benzeri kazanç yolları ile helalinden kazanmaya işaret de vardır. Özellikle ona göre güzel kazanç ifadesiyle, helal olan kastedilmiştir.¹⁰³ "İyilerinden verin" pasajı, müfessirler arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazılarına göre burada geçen iyi, helâl olanından verin ya da güzel olanından verin anlamına da gelmektedir.¹⁰⁴ Konuyla ilgili olarak Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

*"O, gökten su indirendir. İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinde üstüste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşillik; hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar; üzüm başları; bir kısmı birbirine benzeyen, bir kısmı da benzemeyen zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır."*¹⁰⁵

Müellif bu âyette geçen meyve ile ilgili kelimeleri tek tek ele alarak inceler. Yörelere göre farklı anlamlarda kullanıldığına işaret eder. Asıl olan burada toprağı işlemek, tarıma elverişli hale getirmek, bunlardan da önemli olanı bu nimetleri veren Allah'ı her zaman anmak ve şükretmek gerektiğini belirtir.¹⁰⁶

Sonuç

Müfessir Tahir İbn Âşur öncelikli olarak en kapsamlı eseri olan *et-Tahrir ve't-Tenvir* adlı tefsirinde iktisat/ekonomi ile ilgili âyetleri günümüz anlayışında tefsir etmiş ve diğer eserlerinde de konuya yer vermiştir. Ona göre ekonominin unsurlarından olan ticaret, tarım, üretim ve tüketim konuları önemlidir. Müslümanların ekonomik alanda meşru çerçevede çalışıp kazanarak ileri seviyeyi yakalamaları

¹⁰² Bakara 2/267.

¹⁰³ İbn Âşur, *et-Tahrir*, c.2, s. 526.

¹⁰⁴ Kocevi, *Hâşiyet-ü Şeyhzâde*, c. 2, s. 653.

¹⁰⁵ En'am 6/99.

¹⁰⁶ İbn Âşur, *age*, c.6, s. 240-242.

gerekir. İbn Âşur'un değerlendirmesine göre yöneticiler dünyayı yakından takip etmeli ve gelişmelere ayak uydurmalıdırlar.

Ekonomik bakımdan zengin olan devletlerin, zayıf olan ülkeleri etkisi altına almaları ve onlara hükmetmeleri İbn Âşur'a göre kaçınılmaz bir sonuçtur. Kur'an'da dış aleme yönelik dikkatlerimizi çeken; gezmek, görmek, ibret almak, düşünüp akli kullanmak gibi âyetlerin varlığı, aslında dünyayı tanımamızı, orayı imar etmemizi ve geliştirmemizi tavsiye eden âyetlerdir. İbn Âşur'a göre yeryüzünün kullanımının insanların emrine verilmesinin hikmeti yerüstü ve yeraltı zenginliklerini gün yüzüne çıkarıp insanlığın istifadesine sunmaktır.

İbn Âşur'un hayatı devam ettirebilmek için ekonominin önemli olduğunu, Kur'an'da mallarınız şeklinde geçen âyetlerde, özel mülkiyetin olduğu, serbest ticaret anlayışının benimsendiği sonucuna ulaşmış olduğunu gördük.

Kaynakça

ÂLUSÎ, Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meâni Fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve' s-Seb'il-Mesâni*, Beyrut 1994.

-AYDIN, Mehmet, *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2006, s.18-19.

-BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.

-DÂRİMÎ, İmam Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.

-DÖNDÜREN, Hamdi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, c.6, s.230-231.

-ERGİN, Feridun *İktisat*, Hamle Matbaası, İstanbul 1964, s. 1.

-HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam'a Giriş*, DİB Yayınları, Ankara 1995, s.233.

-HEYSEMİ, Nurettin Ali b. Bekr, *Mecmâü'z-Zevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, c.3, s. 273.

-İBN ÂŞUR, Muhammed et-Tahir b. Muhammed, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Dâr-ü Sehnun, Beyrut 2000, c. 1, s. 232.

-----*Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi*, Şeriketü't-Tunusiyye, Tunus 1985, s.192.

-İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982, c.2, s.72.

-İBN MACE, Ebu Abdillan Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.

-İBN MANZUR, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b Mükerrrem b. Ali er Rûveyfii, *Lisânü'l- Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.

KALLEK, Cengiz, *DİA "Hisbe"* c. 18, s.135.

KOCEVİ, Muhammed b. Muslihuddin Mustafa, *Hâşiyet-ü Şeyhzâde*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1999, c. 2, s. 653.

KONEVİ, Isamuddin İsmail b. Muhammed, *Hâşiyet*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 2001, c. 19, s. 437.

KURTUBİ, Ebu Abdillan Muhammed b. Ahmed el Ensari, *el-Câmi Li Ahkâmi'lKur'an*, Beyrut 1993.

-MALİK, Malik b. Enes, *Muvatta*, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.

-MERĞİNANİ, Ebubekir Burhanüddin Ebu Hasan Ali, *Hidâye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut,200.

MİRAS, Kâmil, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, DİB yayınları, Ankara 1984, c. 7, s. 120.

-MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1981.

-OLGUN, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Haz. Cemal Kurnaz, Akçağ Yayınları, Ankara 1998,

TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyan Fî Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut, 1992

-TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1981.

-WATT, Montgomery, *İslam Avrupa'da*, trc. Hulusi Yavuz, İstanbul 2000, s. 35.

ZEMAŞERİ, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil Fî Vucuhi't-Te'vîl*, Mısır 1977.

İHVÂN-I SAFÂ'DA BİLGİ, BİLİM VE İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

Mahmut MEÇİN*

Özet

Bu makale İhvân-ı Safâ'nun bilgi, bilim anlayışı ve ilim tasniflerini konu almaktadır. İhvân-ı Safâ'nun bilimler ansiklopedisi türündeki risaleleri temel alınarak hazırlanan bu çalışmadan amaç, yararlı buldukları her ilmi öğrenmeye değer bulan İhvân'ın geniş tabanlı bilim mecmuasında hangi bilimlerin yer aldığını ve bu bilimleri nasıl sınıflandırdıklarını ortaya koymaktır. Bazı bilimlerin yeni yeni kurumsallaşmaya başladığı bir dönemde yaşayan İhvân-ı Safâ'nun yaptıkları ilim tasnifi orijinal sayılabilecek özelliklere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Bilgi, Bilim, İlim Tasnifi.

Knowledge, Science and Classification of Sciences in Ikhwan-i Safâ

Abstract

The subject of this article objectives of Ikhwan-i Safâ's knowledge, their sciences approach and classification of sciences. The aim of study which was prepared on the basis of treatise such science encyclopedia is to demonstrate Ikhwan who useful they find worth every science learning broad-based science journal science of what had taken place in and how they classify these sciences. Some scientists recently began to be

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi, mahmutmecin@gmail.com

institutionalized in a period which living Ikhwan-i Safâ's Ikhwan-i Safâ's scientific classification of the original features which can be considered.

Key Words: Ikhwan-i Safâ, Knowledge, Science, Classification Sciences.

Giriş

İlk İslam ansiklopedistleri olarak bilinen İhvân-ı Safâ dinî, ahlâkî, felsefî ve siyasi birtakım gayretleri olan ve bâtil düşüncelerle kirletilen dini, felsefe ile yeniden temizlemeyi ve ahlâkî değerleri yükseltmeyi gaye edinen bir grup düşünürün ortak adıdır. İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı X. yüzyıl (hicri IV. yüzyıl) İslam düşüncesinin "altın çağı" olarak kabul edilmekle beraber aynı zamanda toplumsal kamplaşmaların ve düşünsel yarılmaların yoğun bir biçimde yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemin konjoktürel yapısına bağlı olarak aldatma ve hileye dayalı anlayışı protesto ederek sosyal ve ahlâkî değerlerin zayıflığına dikkat çekmek ve herhangi bir maddi çıkar gözetmeksizin sosyal dayanışma ihtiyacını vurgulamak üzere kendilerini bizzat "halis/arınmış kardeşler, sadık yoldaşlar, adalet ehli ve övgünün çocukları" anlamına gelen "*İhvân-ı Safâ ve hullânu'l vefa ve ebnâu'l-hamd*" olarak tanıtırlar.¹ Gizli ve organize bir cemiyet etrafında bir araya gelen ve faaliyetlerini büyük bir titizlik ve gizlilik içinde icra eden İhvân-ı Safâ'nın kimlerden oluştuğu, kaç kişi oldukları, ne zaman ve nerede yaşadıkları, amaçları ve mezhepleri gibi konular hakkında Doğuda ve Batıda birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen bin yılı aşkın süredir üzerlerindeki esrar perdesi hala kalkmış değildir. Kendilerini risalelerinin bir başka yerinde "Âdem babanın mağarasında uyuyanlar"² olarak tanımlayan bu gizemli düşünür fırkası hakkında bilinen malumatların en sağlam ve net olanı ansiklopedi tarzındaki risaleler geride bıraktıklarıdır. "*İlim isteklileri, hikmet seçicileri, özgürlük âşikları ve kurtuluş arayıcılarına*"³ ithaf ettikleri

¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân-ı Safâ*, (neşr. Butrus el-Bustânî), Darü's-Sadr, Beyrut, 1957, c. I, s. 21.

² İhvân-ı Safâ, *Resâils*. 18.

³ İhvân-ı Safâ, *Resail*, c. I . s. 43.

risalelerinde din ile felsefeyi hikmet mayası ile yoğurmaya çalışırlar. Eklektik bir üslup ve şiirsel bir dille kaleme aldıkları risaleler matematikten astronomiye, müzikten aşka ve psikolojiden felsefeye kadar hemen hemen her bilime ait muhtevalar içeren adeta bir bilimler ansiklopedisi niteliğindedir. Dönemin düşünsel hayatını yansıtmaya ve mevcut malzemeyi özenle işleyerek sistematize etmesi bakımından böyle nitelenen risalelerin İslam dünyasının kadim felsefe ile tanışmasında önemli bir rol üstlenerek düşünce hayatına yeni bir ivme kazandırdığı söylenebilir.⁴

Bu çalışmada İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde bilgi ve bilim anlayışları ile bilimlerini nasıl sınıflandırdıklarını konu edilmiştir. Kaleme aldıkları elli iki seriden oluşan risalelerinde nerdeyse tüm ilimleri ansiklopedik bir tarzda ele aldıkları görülen İhvân'ı Safâ, ilmi bir değer taşıyan hiçbir kaynağı dışarıda bırakmadan doğru buldukları her türlü bilgi ve ilmin varisi olduklarını belirtir ve üyelerine şu tavsiyede bulunurlar: *"Kardeşlerimize, Allah onları desteklesin, ilimlerden hiçbirini hasım görmemeleri, kitaplardan hiçbirine yüz çevirmemeleri, mezheplerden hiçbirine taassupla bağlanmamaları yaraşır. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz bütün mezhepleri içine alır ve bütün ilimleri bir araya getirir."*⁵ Nitekim doğru yolu bulmak ve tertemiz (*hanîf*) dine tabi olmak isteyenlere yaptıkları tavsiyelerde bu noktanın altını çizdikleri görülür.

"O halde, şeriatın hükümleri, peygamberlerin tavsiyeleri ve filozofların işaretlerine göre davran, düşmanca tutumları, kötü huyları ve çirkin davranışları terk et, yanlış ve bozuk düşüncelerden uzak dur, hiçbirini diğerinden ayırmaksızın ister felsefi ister şer'î,

⁴ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, c. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 1-2; Enver Uysal, "Resâilü İhvâni's Safâ", *DİA*, c. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, s.577-579; Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1999, s. 16-45; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 34-35; Netton, I.Richard, *Muslim, Neoplatonists; An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, 1982, s. 6.

⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, s. 41-42;

matematikselsel, tabîi veya ilahi hiç fark etmez ilim öğren, çünkü tüm ilimler dünya ve ahirette nefsin gıdası ve onun hayat pınarıdır."⁶

İhvân-ı Safâ için istisnasız bütün bilimler varolanları anlamaya yardımcı olduğu oranda değerlidir. Böylece hiçbirini dışarıda bırakmadan kendi dönemlerinde ulaşabildikleri her tür bilgiyi derleyip değerlendirmiş, tümünün kendilerine göre olumlu yönlerini alarak alabildiğine eklektik bir felsefi anlayış ortaya koymuşlardır.

Bilgiye karşı duydukları bu önyargısız tutum, düşüncelerinin kaynağı olarak gösterdikleri şu dört ana kaynaktan da anlaşılabilir.

- a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılan matematik ve tabîi bilimlere dair eserler
- b) Tevrat, İncil ve Kur'an gibi vahiy yoluyla Peygamberlere indirilen kutsal kitaplar ve sahifeler
- c) Mevcut varlıkların şekilleri, yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler
- d) Temiz ve saf insanlara Allah'ın ilham yoluyla bildirdiği ilâhî kitaplar⁷

Çalışmamızda İhvân'ın risalelerinden yola çıkarak önce bilgi ve bilim anlayışlarını ele alacak, ardından ilimleri nasıl tasnif ettiklerine bakacağız. Kendilerine göre bilgi değeri taşıyan hiçbir bilgiyi göz ardı etmeksizin geniş tabanlı bir bilim mecmuası tesis eden İhvân bu yaklaşımlarını yaptıkları ilim tasnifine de yansıtır. Yaşadıkları dönem göz önüne alındığında yaptıkları ilim tasnifinin bir çok yönden özgün özellikler taşıdığını söyleyebiliriz.

Bilgi Anlayışları

İhvân-ı Safâ, "ilim" kavramı ile ifade ettikleri bilgiyi, bilenin (*alimin*) nefsinde/zihninde oluşan bilinenin (*malum*) formu olarak

⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.III, s. 538.

⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.IV, s. 42.

tanımlar ve zıddının ise bu formun zihindeki yokluğu anlamına gelen cehalet olduğunu söyler.⁸ Risalelerinin bir başka yerinde ise “*bilgiler, nefsin bilinenlerin suretini/formunu soyutlaması ve bu formu zihninde tasavvur etmesinden başka bir şey değildir. Böylece bilgi bilinenlerin sureti olarak nefsin ceoheri haline gelmektedir*”⁹ diye tanımlar. Tıpkı âlimin nefsindeki cömertlik, yiğitlik, adalet ya da bunların zıddı bir davranışın nefsin bir parçası haline gelmesi gibi.¹⁰

İhvân-ı Safâ’ya göre bilgi edinme duyularla başlar. Bu anlamda bilgilerin sonradan elde edildiğini savunarak insanın doğuştan birtakım bilgilerle dünyaya geldiği düşüncesini reddederler. İhvân-ı Safâ’nın epistemolojisinde önemli bir yeri olan bu teoride “*Tabula Rasa*” (boş levha) önermesini ortaya atan John Locke’tan yaklaşık altı asır önce insanın doğum anındaki zihnini üzerine henüz herhangi bir şey yazılmamış boş bir kâğıda benzetirler.¹¹ “*Sizi annelerinizin karnından, hiçbir şey bilmez bir halde çıkaran Allah’tır.*”¹² “*O, insana bilmediğini öğretti*”¹³ ayetleri ile de bu tezlerini desteklerler. Ayrıca risalelerinde adını sık sık andıkları Platon’un “*bilgi hatırlamaktır*” sözünün de yanlış anlaşıldığını söyleyerek onun bu sözünü tevil yoluna giderler. Onlara göre Platon bu sözü ile nefsin potansiyel olarak bilici olduğunu, ancak nefsin bi’l-fiil bilici hale gelmesi için eğitimin (*talim*) gerekli olduğunu kastetmiştir. Öğrenmenin/bilgi edinmenin ilk adımı ise duyular yoluyla. Sonraki adım akıl, ondan sonra ise burhan gelir. Duyular olmaksızın ne akıl ile ne de burhan yoluyla bilinenlerin hiç biri bilinemez.¹⁴

İhvân-ı Safâ’nın epistemolojisinde öne çıkan bu adımlar, bir bakıma biri diğerinin temelini oluşturur. Başka bir ifade ile bilgi edinme süreci, duyular varlıklardan akledilir varlıklara (*mahsusattan*

⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.I, s.262; c.IV, s. 65.

⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil* c.II, s.9; c. III, s. 385.

¹⁰ Koç, *a.g.e.*, s. 75.

¹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. III, ss. 423,457; c. IV, s. 51.

¹² Kur’ân, Nahl 16/78.

¹³ Kur’ân, Âlak, 96/5.

¹⁴ Uysal, “*İhvân-ı Safâ*”, s. 2; Koç, *a.g.e.*, 70-71.

ma'kulata) doğru bir seyir izler. Akledilirlerin bilinmesi için önce duyulur olması gerekir. Bir şeyin kanıtlanması için ise onun akledilir olması gerekir.¹⁵ İhvân, bu anlayışı doğrultusunda, görünen ve görünmeyen diye ikiye ayırdığı âlemin önce görünen tarafını tanımaya çalışır. Çünkü görünen/zahir alem, görünmeyenin/gaibin açık delili ve belirgin örneğidir. Görünmeyenin doğru kavranabilmesi için, görünenin iyi bilinmesi gerekmektedir. Buna göre İhvân için bilgide fiziki âlem, ilk unsuru oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile yakından uzağa ve bilinenden bilinmeyene doğru bir yol izlenmektedir. Böylece fizikten analoji yoluyla metafizik bilgilere ulaşılmaktadır. Fiziki dünyada ise insana en yakın varlık; bir bakıma, kavramaya çalıştığımız bu kainatın (büyük âlemin) küçük bir örneği (mikrokozmos) olan insandır. Bu nedenle, önce insanın bilinmesi gerekir. Dolayısıyla İhvân'a göre, bütün ilimlerin girizgâhı insanın kendini bilmesidir.¹⁶

Bilgi edinmede yakından uzağa, bilinenden bilinmeyene veya onların tabiri ile mahsusattan *ma'kulata* doğru sıralamayı çok önemseyen İhvân-ı Safâ'ya göre bu hiyerarşinin ilk adımı psikoloji (*ilmü'n-nefs*), bilgelerin son hedefi ve gerçek bilgilenme (marifet) ile ulaşılabilen son derecesi ise teolojidir (*ilm-i ilahi*). Kâinatın bütün numuneleri kendisinde mündemiç olan insan önce kendini, yani mikrokozmosu tanımalı, ardından kâinatı (makrokozmos) kavramalıdır. Bütün bunlar onun Tanrı anlayışının temelini oluşturacak ve onu doğru anlamasını sağlayacaktır. Dolayısıyla insanı, âlemin ve sonra da Tanrı'nın bilgisine götürecektir en önemli ipucu "kendini bilmesi" dir.¹⁷ İhvân bu anlamdaki ünlü " *من عرف نفسه* " *"Nefsini bilen kimse Rabbini bilmiştir"* hadisini sık sık zikrederek bu konudaki düşüncelerine dayanak kılmayı ihmal

¹⁵ Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 3; Koç, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. II, ss. 378-379,462; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslam Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II (2002), s. 95.

¹⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I s. 76; c. II, s. 356-363; Uysal, *a.g.m.*, s. 95.

etmez.¹⁸ İhvân, kendini tanımadan eşyanın hakikatlerini bildiğini iddia edenin durumunu kendisi aç olduğu halde başkalarını doyuran, kendisi çıplakken başkalarını giydiren, kendisi hasta iken başkalarını tedavi eden kimseye benzetir.¹⁹ Yine başka bir yerde kendi nefsinden bigâne olduğu halde evreni tanımaya kalkışanın durumunu, daha yüz kiloluk bir yükü kaldıramazken, bin kiloluk bir yükü taşıma teşebbüsüne ya da henüz yürümeye gücü yetmeyen birinin koşmaya çalışmasına benzetir.²⁰

İhvân-ı Safâ'ya göre insanda bilgi elde etme ve sanat yapma kabiliyeti potansiyel olarak vardır ancak bu kuvvenin fiil haline gelmesi için bir öğreticiye ihtiyaç vardır. İnsanlar için bu öğretici peygamberlerdir. Burada Peygamberin konumunu bir ebenin konumuna benzeterek onun mevcut olmayana değil, potansiyel olarak varolanı fiil haline getirdiğini savunurlar.²¹ Bu potansiyelin farkında olmayıp onu kullanmayan, dolayısıyla nefsini cahil bırakan kişinin nefsine zulmettiğini söyleyen²² İhvân-ı Safâ'nın bu değerlendirmesini tıpkı elinde münbit bir toprak olduğu halde onu ekip biçmeden terk eden ve amacına uygun kullanmayıp heba eden birinin durumuna benzetebiliriz.

İhvân-ı Safâ bilginin salt duyular ve içgüdüsel (*garizî*) akılla elde edilen nazari bilgiden ibaret olmadığını, bu çeşit keşbî bilginin yanı sıra ilahî mevhibe/lütuf ile gerçekleşen vahiy ve ilham yoluyla da bilgi elde edilebildiğini savunurlar.²³ İhvân-ı Safâ'ya göre tüm bilgilerden amaç insanın kendini ve âlemi tanınması, eşyanın hikmetini ve hakikatini kavrayarak nihai hedef olan yaratıcısını bilmesidir. İnsan bunu hedefini gerçekleştirebildiği ölçüde mükemmeldir²⁴ diyen İhvân'ın bu yaklaşımı erdemi bilgiye eşdeğer gören Sokrates'in

¹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.I, s.76; c.II s. 357; c.III, s.375; c.IV, s. 192-194.

¹⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.III, s.375; c. IV, s. 169; Koç, *a.g.e.*, s. 63-64.

²⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.II, s. 356-357; Uysal, *a.g.m.*, s. 95.

²¹ Koç, *a.g.e.*, s. 75; Uysal, "İhvân-ı Safâ", s.3.

²² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.III, s. 299.

²³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.III, s. 303, 414; *er-Risaletu'l Camiâ*, s. 32-34; Koç, *a.g.e.*, s.72.

²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.III, s. 155; Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 2

düşüncesi ile paralellik arz etmektedir. Yine Sokrates'i andırırçasına "bilme"nin insanın varlık şartı olduğunu, insanın ancak bilgisi sayesinde değer kazandığını, yaratılanların bilinmek için var edildiğini söyleyen İhvân, Allah'ın cömertliğinin, yaratılanların hikmetlerinin ve hakikatlerinin ancak bilim ile bilineceğini ifade eder.²⁵

Bilim Anlayışları

Bilgi ve bilim kavramları risalelerde birçok yerde birbiri yerine kullanılır ve "ilim" veya "marifet" sözcükleri ile ifade edilir. Risalelerden yola çıkarak bu ayrımı yapmak kolay olmamakla beraber İhvân'ın bilgi kuramının bir devamı olan bilim anlayışlarını ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük. Bilimlerin çok ve tümünün de değerli olduğunu söyleyen İhvân, bununla birlikte kimi bilimlerin değer bakımından daha üstün olduğunu ifade ederler:

*"Şüphesiz ilimler çok ve tümü yücedir. Her birinin marifetinde değer, talebinde kurtuluş vardır. Elde edilmesinde nefisler için hayat, kalpler için huzur vardır... Ancak bazı ilimler daha değerli ve daha üstündür. Nitekim ilimlerin en paha biçilmez olanı Ma'rifetullahtır (Teoloji). İkinci derecede önemli olan ilmu'n-nefstir. Üçüncüsü meâd ilmi dir."*²⁶

İhvân-ı Safâ geniş tabanlı bir kültürel altyapıya dayanarak edindikleri engin bakış açısı ile mezhebi taassuplardan uzak bir biçimde erişebildikleri tüm bilimlerden kendilerine göre yararlı bulduklarını repertuarlarına katmayı bir ilke olarak benimsemişlerdir. Bunun doğal bir sonucu olarak eklektik bir felsefe anlayışı geliştirmiş ve kendi dönemlerinde ileri sayılabilecek bir bilimler ansiklopedisi oluşturmuşlardır. Âlemdeki bütün varlıklar hakkında inceleme yapmayı kendilerine amaç edinen²⁷ İhvân-ı Safâ,

²⁵ İhvân-ı Safâ, *er-Risaletü'l-Camia* (Tahkik: Mustafa Galib), Beyrut, 1984, s.281; Uysal, a.g.m., s. 94-95 Sokrates'in görüşleri için bkz: Platon, *Diyaloglar 1(Menon)*, (çev. Adnan Cemgil), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1996, s.149-188.

²⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.III, s. 302.

²⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.I, s. 48.

Pisagorcucu-Eflâtuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun biçimde bilgi araştırmasına matematikle başlar. Çünkü İhvân-ı Safâ matematiğin kişiyi tevhid bilgisine ve yaratana ikrara götürdüğü kanaatindedir.²⁸ Aynı zamanda İhvân, akıl ile nakil arasında bir insicam yaratıp felsefe ve din sentezli bir bilimler ansiklopedisi oluştururken dayandıkları epistemolojik temelin mihenk taşı, akledilmeyenin akledilenle uyum içinde aklileştirilmesidir.²⁹

Din ile felsefeyi hikmet mayası ile yoğurarak bilgi-eylem bütünlüğü içerisinde tüm ilimleri ele alan İhvân'a göre pratik sanat ve teorik ilimlerin iki temel amacı vardır: Birincisi bedeni onunla iyileştirmek ve daha iyi bir duruma gelmesini sağlamak; ikincisi, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki hayatında mutluluğunu temin etmek. Bu nedenle İhvân'a göre bütün zahiri bilimler beden sağlığını temin ederken batını bilimler ise ruh sağlığını gerçekleştirir.³⁰

Bilimler arasında felsefeyi “külli bilim” olarak insanın eşyanın/varlıkların hakikatini sebep, sonuç ve mahiyetleri ile bilmesi şeklinde tanımlayan³¹ İhvân bir başka yerde felsefenin üç aşamalı tedrici yapısına dikkat çekmektedir. İhvân'a göre;

“Felsefenin başlangıcı ilim sevgisi, ortası insani güç oranında varlıkların hakikatlerinin bilgisi, sonu ise ilme uygun söylem ve eylemdir.”³²

Bu tanımları ile İhvân, felsefeyi salt akli yürütmelerle hakikatin araştırılmasından ibaret olan teorik bir ilim değil, belki kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâkî boyutu da olan bir ilim olarak görmektedir. Bu iki boyut arasında sıkı bir bağlantının varlığına inanan İhvân-ı Safâ'ya göre pratik hayatta elde edilen faziletler teorik gerçekler için bir zemin oluşturur. Bu bağlamda felsefeyi hikmetle özdeşleştirerek bilgi-davranış bütünlüğü içerisinde

²⁸ Uysal, “Resâilu İhvânı's Safâ”, *DİA*, c. 34, s. 577, meselâ bkz. I, 47; III, 78; IV, 22-23

²⁹ Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 108.

³⁰ Uysal, *a.g.m.*, s. 95.

³¹ İhvân-ı Safâ, *er-Risaletü'I-Camia*, s.60.

³² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.I, s. 48; Uysal, *a.g.m.*, s. 97.

ikisini mezcederler.³³ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak risalelerinde birçok yerde Eflatun ve Kindî'de olduğu gibi felsefeyi hikmet ile eş anlamlı olarak "*insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi*"³⁴ şeklinde tanımlarken hâkîmle özdeşleştirdiği filozofu da "*bilgileri dosdoğru, sanatı mükemmel, davranışları yerinde (hekimâne), ahlaki güzel, düşünceleri sahih*" olarak niteler.³⁵ Bu niteleme bir bakıma Tanrı'ya benzemenin keyfiyetine de bir izahtır.

İhvân'ın bilim anlayışında dikkat çeken hususların başında hiçbir bilimi dışlamadan ve herhangi bir görüş veya mezhebin belirgin bir biçimde taassubunu yapmadan tümüne sahip çıkmaları ve kendilerini tüm bilimlerin mirasçısı kabul etmeleridir. "*Mezhebimiz bütün mezhepleri/görüşleri içine alır ve bütün ilimleri bir araya getirir*" şiarı ile hareket ederek oluşturdukları bilimler ansiklopedisi niteliğindeki risalelerinde matematikte ve musikide Pisagor (mö. 497), geometride Öklid (mö. 374) ve Nikomakhos'un (ms. 120); ahlâkta Sokrates'in (mö. 369), metafizikte Platon'un (mö. 347); mantık, fizik ve biyolojide Aristoteles'in (mö. 322); astronomide Batlamyus'un (ms. 165); din felsefesinde Fârâbî'nin (ms. 950); tasavvufta ise Yeni Platoncuların etkisi görülür.³⁶ Bunun yanında zühd, sihir, kehanet ve rüya yorumlama gibi mistik ve ezoterik muhtevalara itibar ederek bunların her birini birer ilim olarak kabul eden İhvân'ın, Hint ve İran kökenli doğu bilim ve kültüründen de etkilendiklerini rahatlıkla

³³ Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 2; Ayrıca risalelerde bkz, c. I, s. 225, 399, 427; c. II, s. 10, c. III, s. 345.

³⁴ Krş. Kindi, İlk Felsefe Üzerine, *Felsefi Risaleler* içinde (çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 139; s. 17; Platon, *Theaitetos* (çev. Macit Gökberk), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997. s. 91; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 225, 399, 427; c. II, s. 10, c. III, s. 41.

³⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. III, s. 371.

³⁶ Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 2; I. Richard Netton, "İhvân-ı Safâ", İslam Felsefesi Tarihi (ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leman,) çev. Şamil Öçal –Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 270-272; Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 83-84; Ayrıca risalelerde bkz: c. I, s. 48-49, 208, 292, 297; c. III, s. 178,199-200; c. IV, s. 73, 175, 179.

söyleyebiliriz.³⁷ Böylesi zengin bir bilgi repertuarından beslenen İhvân'ın risalelerinde ele aldıkları bütün bilimlere ait engin bilgilere sahip oldukları görülür. Bu engin bilgileri işleyerek oluşturdukları bilim anlayışları ile onuncu yüzyıl İslam düşüncesinin panoramasını ortaya koyan İhvân birçok konuda dönemin ilerisinde oldukları söylenebilir. Yaptıkları bilim sınıflandırması da bunun bir örneğidir.

Bilimleri Sınıflandırmaları

Bilim felsefesinde önemli bir yeri olan bilimlerin sınıflandırılması veya tasnifi daha ilk çağlardan beri filozofların ve bilim adamlarının üzerinde durdukları bir konudur. Birçok filozof farklı temellerden yola çıkarak bilim algularına göre bilimleri sınıflandırmışlardır. Birçok bilimin sistemleştirilmesinde olduğu gibi bilimlerin sınıflandırılmasında da öncülük eden antik Yunan filozofları olmuş, sonra onları İslam filozofları takip etmiştir. Ardından Batı felsefesinde ve modern çağda bu gelenek sürdürülmüştür. Ancak günümüzde hala genel geçer bir bilimler sınıflandırmasından söz etmek mümkün görünmemektedir.

Peki, filozofları böyle bir çabaya sevk eden gerekçe nedir? Bilimleri böyle sınıflandırmaya tabi tutmanın ne gibi yararları vardır? Bunun gerekçesini İlhan Kutluer şöyle özetlemektedir: “Bilimlerin/ilimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı bilimlere ait birikimleri sistematik şekilde değerlendirmek ve nihayet eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere İslâm düşünür ve bilginleri çeşitli dönemlerde bilimleri tasnif etme yoluna gitmişlerdir.”³⁸ Bu gerekçenin bir başka ifadesini Eyüp Erdoğan'ın şu yorumunda bulabiliriz: “insanların anlama ve öğrenme isteğine koşut olarak gelişen yaşam olanaklarını yükseltme arzusu daha iyi hayat şartlarına kavuşma beklentisi, belli bir amaca yönelik bilgi edinme çabasını

³⁷ Nitekim çizdikleri “ideal insan” profilinde de tüm bu etkilerin izlerini taşıdıklarını görebiliriz. Bkz. Resail, c. II, s. 386.

³⁸ İlhan Kutluer, “İlim” *DİA*, c. 22, s. 113, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 113.

artırmış ve bilimlerin doğuşuna ortam hazırlamıştır. Peyderpey sistemli bir araştırma süreci halini almış olan bilgi edinme çabasının artarak gelişmesi, bilimlerin sayısında bir artış sağlamıştır. Bu artış ise, bilgi dizgesi içinde çeşitli açılardan bilimlerin yerini saptama ihtiyacını, dolayısıyla bilimlerin sınıflandırılması gereksinimini doğurmuştur. İşte bu ihtiyacı gidermek isteyen filozoflar, çeşitli bilimlerin amaçlarını, konularını, yöntemlerini, sadelik veya karmaşıklıklarını, işlevlerini, yararlarını ya da insan ihtiyaçlarını dikkate alarak, her bilimin doğuşunu, gelişimini ve diğer bilimlerle arasındaki karşılıklı bağımlılığını ortaya koyabilmek adına bilimleri tasnif etmişlerdir.”³⁹ Bu nedenle salt entelektüel kaygılarla açıklanamayacak olan ilimleri sınıflama çabası filozofların ilim anlayışlarını, hangi ilimlere öncelik verdiklerini, hangilerini ilimden sayıp hangilerini saymadıklarını ve ilimlerin konu, gaye ve yöntem bakımından yekdiğeri ile ilişkilerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Düşünce tarihinde bilimleri ilk defa sistematik olarak sınıflandıran Aristoteles genel olarak bilimleri *teorik* (nazari), *pratik* (amelî) ve *poetik* (üretken, sinaî) olmak üzere üç ana kategoriye ayırmış ve en temel bilimin felsefe olduğunu savunmuştur.⁴⁰ İslam düşünce geleneğinde ise bilim sınıflamasının tarihi Cabir bin Hayyan'ın (ö. 815) Kitâbü'l-Hudûd'una kadar geri götürülür. Harezmi (ö. 850) ve Kindî (ö. 873) ile devam eden bilim sınıflaması İslam düşüncesindeki ilk sistematik örneğini konuya verdiği önemi müstakil bir eserle ortaya koyan Fârâbî vermiştir.⁴¹ Bu yöndeki çalışmalar İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Haldun gibi düşünür

³⁹ Eyüp Erdoğan, “Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 7 (2009 Bahar), s. 138.

⁴⁰ Ross, David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002. s. 36; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi III*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 40.

⁴¹ Kutluer, *a.g.md.*, s. 113; Uysal, *a.g.m.*, s. 97; Hasan Aydın, “İhvân es-Safâ'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi www.e-sosder.com*. Yaz-2007 C.VI, S.21, s.41.

ve bilginlerle devam etmiştir.⁴² Felsefi ilimler tasnif edilirken genelde Aristo'nun sınıflaması esas alınmıştır. Ancak ortaya çıkan her yeni kültür ve medeniyette yeni ilimlerin ortaya çıkması ve bazı düşünürlerin ilim anlayışının Aristo'dan farklı olması nedeniyle sınıflamada sayısal artışlar görülmüştür.⁴³

İhvân-ı Safâ, bu konuya ayırdıkları risalelerinde yaptıkları bilim sınıflaması sabık ve kendi dönemlerindeki sınıflamalardan farklılık arz eder. İhvân'ın ilim sınıflamasında Aristo'nun ve Fârâbî'nin etkisi görülmeyle beraber gerek yelpazeyi geniş tutarak tasniflerinde sihir, astroloji, rüya ve kehanet gibi ilimlerin yanında Aristo'nun ilim olarak kabul etmediği tarihi de ilim kabul etmeleri, gerekse de farklı dinamiklerden yola çıkarak ilimleri kategorize etmeleri bakımından yeni ve özgün sayılabilecek noktalar bulunmaktadır. "Ortaçağda yaygın *trivium* (sözdizimi ve gramer, diyalektik ve hitabet) ve *quadrivium* (geometri, astronomi, matematik ve müzik) şeklindeki basit ve sathi tasniften çok ileri bir düzeyde olan İhvân'ın bilim tasnifi Fârâbî'nin *ihsâu'I-Ulum*'undan etkilenmekle beraber ondan daha kapsamlı ve detaylı bir tasniftir."⁴⁴ İhvân'ın bilim sınıflaması, salt bilimleri tanıtmak gibi teorik bir gayeden çok, üyelerinin eğitiminde adeta müfredat olarak uygulanacak bir pedagojik program ve üyelerine ruhanî ve ahlâkî davranışları öğreten pratik bir hedef de taşımaktadır.⁴⁵ Nitekim bilimleri sınıflamaya geçmeden önce ortaya koydukları gerekçede de bu hedeflerine işaret etmektedirler.

"Şimdi biz, bilim taliplilerinin gayelerine ulaşmada ve arzuladıklarına doğru yol bulmada onlara rehberlik etsin diye bilimlerin sınıflarını ve bunların türlerini açıklamak istiyoruz. Çünkü nefislerin, farklı bilimlere ve

⁴² Kutluer, *a.g.md.*, s. 113; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1989, s. 21; Uysal, *a.g.m.*, s. 97-98.

⁴³ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesi Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 117-118

⁴⁴ Uysal, *a.g.m.*, s. 98; Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 274; Koç, *a.g.e.*, s. 178; Aydın, *a.g.m.*, s. 42.

çeşitli sanatlara duyduğu istek tıpkı bedenlerin; tadı, rengi ve kokusu farklı yemeklere duyduğu iştah gibidir."⁴⁶

Ayrıca, sınıflamanın sonunda, zikredilen her bir bilim için bir risale kaleme aldıklarını belirterek bu pratik hedefi bir kez daha vurgulamaktadırlar:

*"Gafiller için bir uyarı, arzulayanlar için bir rehber, ilim talipleri için bir teşvik ve öğrenciler bir yöntem olsun diye bu bilimlerden her birinin bir kısmını zikrettik"*⁴⁷

Risalelerini *matematiksel ve eğitsel bilimler, cisimsel ve doğal bilimler, psikolojik ve aklî bilimler ve metafizik (dinî-ilâhi) bilimler* olmak üzere dört ana başlık altında işleyen İhvân'ın bu üslubu kimi araştırmacılar tarafından bir bilim sınıflaması olarak algılanmış ve İhvân-ı Safâ'nın bilim sınıflaması bu kaba tasnif üzerinden yapılmıştır.⁴⁸ Ancak risalelerin yazımında takip edilen bu ayrımın her ne kadar İhvân'ın yedinci risale ve er- Risaletu'l Camiâ'da yaptıkları bilim tasnifi ile benzer yönleri varsa da söz konusu ayrım bir bilim sınıflaması olmayıp risalelerin yazımında takip edilen pratik amaçlı bir ayrımdır.

İhvân-ı Safâ bilimleri pratik (*riyazî*), dinî (*şerî*) ve felsefi bilimler olmak üzere üç ana kategoriye ayırır. Bunlardan pratik bilimler geçim talebi ve dünya hayatının iyileştirilmesini düzenlemek; dinî bilimler ise nefisleri tedavi etmek ve ahiret hayatını elde etmek için konulmuştur.⁴⁹ Felsefî bilimleri dört başlık altında inceleyen İhvân, basitten karmaşığa doğru bir yöntemle matematikten başlayıp mantıkla devam eden, sonra doğa bilimleri ve nihai gaye olan metafizik ile zirveye ulaşan aşamalı bir sıralama takip etmektedir.

⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 266.

⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 274.

⁴⁸ Örnek olarak bkz. Emrullah Yüksel, "İhvân-ı Safâ'ye Göre İlimlerin Sınıflandırılması" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 7, s. 149-152.

⁴⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 266-267.

1) Pratik Bilimler (el-Ulûmu'r-Riyâziyye): Bunlar dokuz çeşittir:

- a. Okuma ve yazma (*Kıraat ve kitabet*)
- b. Dil ve gramer (*Lügat ve nahiv*)
- c. Muhasebe ve iş muameleleri (*Hesap ve muamelat*)
- d. Şiir ve aruz
- e. İyi ve kötü kehanet (*Zecr, fal*)
- f. Sihir, büyü vb.
- g. Çeşitli meslek ve sanatlar
- h. Alış-veriş, ticaret ve ziraat
- i. Siyer ve Tarih

2) Dinî Bilimler (el-Ulû's-Şer'îyye): Bunlar altı çeşittir

- a. Vahiy ve ilmi (*İlmu't-Tenzil*)
- b. Tefsir ilmi (*İlmu't-Te'wil*)
- c. Hadis ilmi (*İlmu'r- Rivayet ve'l Ahbaâr*)
- d. Fıkıh ilmi (*İlmu'l-Fıkh ve Sünen ve'l Ahkâm*)
- e. Zikir, zühd ve tasavvuf ilmi (*ilm't-Tezkâr ve'l Mevâız ve'z-Zühd ve't-Tasavvuf*)
- f. Rüya yorumlama ilmi (*İlmu't-Te'vil ve Menâmat*)

3) Felsefî Bilimler: Bunlar dört çeşittir.

- a. Matematik bilimler (Riyazîyât)
 - 1- Aritmetik
 - 2- Geometri
 - 3- Astronomi
 - 4- Musîki
- b. Mantık bilimleri (Mantıkîyât)
 - 1- Analitika (*Şiir Sanatı*)⁵⁰

⁵⁰ Analitiklerde Kıyas konusunu işleyen İhvân'ın burada Analitikler'i "şiir" olarak tanımlaması bir yanlış olsa gerektir. Şiir sanatı ola Poetika ise Pratik bilimlerde zikredilmişti.

- 2- Retorika (*Hitabet*)
- 3- Topika (*Cedel*)
- 4- Politika (*Burhan ilmi*)⁵¹
- 5- Sofistika (*İkna ilmi*)

c. Tabiat Bilimleri (*Tabîyyaât*)

- 1- Cismanî ilkeler Bilimi (*İlmu'I-Mebâdiu'I-Cismaniyye*)
- 2- Gök ve Âlem Bilimi (*İlmu's-Semâ ve'l Âlem*)
- 3- Oluş ve Bozuluş bilimi (*İlmu'l Kevn ve Fesad*)
- 4- Meteoroloji (*İlmu'I-Havadisi'I-Cevviyye*)
- 5- Mineraloji (*İlmu'I-Meâdin*)
- 6- Botanik (*İlmu'n-Nebat*)
- 7- Zooloji (*İlmu'I-Hayvan*)
- 8- Tıp ve Veterinerlik bilimleri

d. Teoloji ve Metafizik Bilimler (*el- Ulûmu'l-Îlâhiyye*)

- 1- Tanrı ve Sıfatları bilimi
- 2- Metafizik âlem bilimi (*İlmu'r-Ruhâniyyât*)
- 3- Psikoloji (*İlmu'n-Nefsâniyyât*)
- 4- Siyaset bilimi (*İlmu's-Siyase*)
- 5- Ahiret Bilimi (*İlmu'l Meâd*)⁵²

İhvân-ı Safâ bilimleri bu şekilde tasnif ederken her bilimden ne anladıklarını, söz konusu bilimin neyi konu edindiğini ve bilimi ele almadaki amaçlarını kısaca zikrederek her bilimin bir çerçevesini de çizmektedirler. Şimdi onların bazı bilimler hakkındaki bu tanımlayıcı açıklamalarını inceleyerek bu bilimleri nasıl değerlendirdiklerine bakalım:

⁵¹ Analitikler konusunda olduğu gibi burada da kastedilen ile ifade edilen aynı değildir. Zira ifade edilen "burhan" İkinci Analitikler dir. Oysa burada kastedilen siyaset ilmidir.

⁵² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 266-274; *er-Risâletu'l-Camiâ*, s. 110-113; Koç, a.g.e., s.177-178; S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 51-52; Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e., s..64-66; Uysal, a.g.m., s. 98-9.

Matematik: Risalelerin genelinde Pisagoryen etkiye bağlı olarak sayıların sembolik değeri bariz bir biçimde kendini gösterir. Risaleler M.Fahri'nin de tabiri ile "ilginç bir Yeni Pisagorcucu ve Yeni Eflâtuncu fiziko-matik fikirler terkiibini ihtiva eder. Bu fikirler onların profesyonel filozoflarınkinden daha popüler bir üslûpla açıkladıkları son derece karmaşık eklektik bir metafiziğin temelini teşkil eder."⁵³ Felsefi bilimlerin kategorisinin ilk sırasında yer alan matematik bilimi (*ilmu'l âded*), İhvân'a göre ilimlerin temeli ve anahtarı, hikmet ve marifetlerin başlangıcı ve anlamların kaynağı⁵⁴, diğer ilimlerin sultanı⁵⁵, bütün ilimlerin hareket noktası, nefse yerleşen aklın ilk ürünü, tevhid bilgisine ve Allah'ı anlamaya götüren yoldur.⁵⁶

İhvân, ilimlerde matematikle başlanmasını onun diğer ilimlere nazaran en kolay idrak edilen ilim olması ile açıklar. Onlara göre sayı en üsüm aleminden bir varlık olup nefsinin arındırmaya çalışan kimse matematiği öğrendikten sonra diğer ilimleri öğrenme düzeyine erişebilir.⁵⁷ Matematiği aritmetik, geometri, astronomi ve müzik diye dört kısma ayıran İhvân'a göre matematiğin başında ise sayıların niteliklerinin bilgisi (aritmetik) gelir. Çünkü bu, diğer ilimlere göre anlaşılması daha kolay olandır

Geometri: İhvân'a göre matematik bilimlerin ikincisi olan geometri (*hendese*) boyutları olan ölçülerin mahiyetinin, çeşitlerinin, çizginin başı olan noktadan nasıl başladığının bilgisidir. Geometride nokta, sayı bilimindeki "bir" gibidir.⁵⁸ Eflâtun'un akademiasının kapısında asılı olan ünlü "geometri bilmeyen bu kapıdan içeri girmesin"

⁵³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 153.

⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, s. 410.

⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, s. 410.

⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. III, s. 200-201; Koç, *a.g.e.*, s. 181.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, ss.21,49.

⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, (çev. Enver Uysal vd.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 181; Ömer Bozkurt, "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri" *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 2012/18, s. 135-136.

sözüne telmihte bulunan İhvân, geometri için “hiç kimsenin kendisinden müstağni olmadığı sağlam bir sanat” olarak söz eder.⁵⁹

Astromomi: Yıldız bilimi olarak ele aldıkları Astronomi İhvân'a göre, feleklerin, yıldızların ve burçların sayısını, cisimlerin uzaklıklarını, hareketlerinin hızını, devirlerinin niteliğini, tabiatlarının özelliklerini, var olmadan önceki oluşa nasıl tanıklık ettiklerini bilmektir.⁶⁰ Gök cisimleri ve onların bu âleme etkileri üzerinde oldukça duran İhvân bu bilimi incelleme konusu yapmasının amacını şöyle açıklar: “*temiz nefisleri felekler alemine ve göklerin tabakaların, ruhânî varlıkların, mukarreb meleklerin, mele-î â'lâ'ya, en üstün ceoherlerin konaklama yerlerine yükselmeye ve Ruhû'l Emin'e (Faal Akla) ulaşmaya teşvik etmek*”⁶¹

Musiki: Bilim sınıflamasında matematik bilimlerden biri olan musiki İhvân'a göre uyum ve harmoni (telif) bilimidir. İhvân'a göre müzik dinleyenler üzerinde gerek sevinç ve mutluluk anlarında gerekse hüznün ve kederli zamanlarında etkili olmakla kalmaz ayrıca ibadethanelerde, çarşı pazarda, savaş ve barış anlarında da dinlenir. Müziğin savaşlarda insanlara cesaret vermek için kullanılmasından hareketle müziğin bedenler için zor ve zahmetli gelen işleri başarmada da insana güç verip onu diri tuttuğunu belirterek müziğin hemen her düzeyde insan üzerinde etkili olduğunu savunurlar.⁶²

Mantık: Risalelerinde mantık ilmini iki ayrı anlamda ele alan İhvân ilk anlamında Aristoteles ve sonraki geleneğe tabi olarak onu felsefenin ölçüsü ve filozof için bir alet ilmi olarak tanımlar. İhvân, felsefenin peygamberlikten sonra beşeri uğraşlarının en değerlisi olduğu düşüncesinden hareketle felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti olan mantığın da ölçü ve aletlerin en sağlamı olması gerektiğini söyler.⁶³ Bir araç ilmi olmanın ötesinde mantık, İhvân'a göre müstakil

⁵⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 79-80; Koç, *a.g.e.*, s. 181.

⁶⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 79-80

⁶¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, s. 16.

⁶² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 184-185.

⁶³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 427.

bir ilim olma özelliğine de sahiptir. Bu anlamıyla mantığı, lafzî mantık ve felsefi mantık olarak ikiye ayırarak Aristo'nun analitik dediği disiplini felsefi mantık olarak isimlendirerek dil mantığını felsefi mantığa bir girizgah olarak görürler.⁶⁴

Sihir: Sihri pratik bilimlerden biri olarak kabul eden İhvân'a göre, o hikmetin parçalarından biridir. İhvân için sihir, maddi cisimlerde ruhani bir etkidir. Bununla beraber sihri helal ve haram diye ikiye ayırarak, Hak ve doğru sözle Allah'a davet eden sihir helal; Allah'ın yolundan saptırmak için insanları şek ve şüpheye düşüren sihir ise haramdır. Sihrin gerek Kur'ân'da Bakara süresinde gerekse diğer kutsal kitaplarda yer aldığını söyleyen İhvân, sihri ilimden saymayanları gafil olarak niteler.⁶⁵

Coğrafya: Yeryüzünün ve iklimlerin çeşitleri/suretleri olarak tanımladıkları Coğrafya ilmine dair bir risale kaleme alan İhvân Sözkonusu risalede yeryüzünün, üzerindeki, dağlar, denizler, çöller, akarsular, şehir ve köyler ile birlikte küre şeklinde ve canlı olduğu ve canlı suretindeki uzuvları ile zahir ve batını ile Allah'a ibadet ettiği; yeryüzünün haritasının, ölçüsünün, yollarının ve ülkelerinin nasıl olduğu üzerinde dururlar.⁶⁶ Bunun yanında atmosferin konumu, kürelerin tasnifi, şehirlerin isimleri ve bilhassa İklim sayıları, çeşitleri, nitelikleri coğrafya risalesinde ansiklopedik açıklanır.⁶⁷

Mineraloji: "İlmu'1 Meâdin" dedikleri mineralojiyi tabiat bilimleri arasında sayan İhvân-ı Safâ, bu bilimde madenlerin oluşumunun niteliği, madeni cevherlerin niceliği ve farklı oluşlarının nedeni, bunların yerin dibinde nasıl oluştuklarını konu edinirler. Madeni cevherlerin külli nefsin güçlerinden biri olan ve ay altı alemde bulunan tabiatın -Allah'ın izniyle- etki ettiği ilk cisimler

⁶⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 392vd. Krş: İhvânı Safâ Risaleleri c. I, (çev. Ali Durusoy vd.), s. 272

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, ss. 285-294; 313-315; Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 80.

⁶⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, s. 16.

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 158-182.

olduğunu söyleyen İhvân, cüz'i nefislerin madeni cevherlerden başlayarak en aşağıdan yüceler yücesine, göklerin üzerine ve felekler alemine yükseleceğini savunurlar. İnsanın bu yolda ilk adımı madeni cevherler ile atar, bundan sonra oluş ve büyüme suretiyle bitkiler; sonra oluş, büyüme ve hissetme suretiyle hayvanlar; sonra oluş, büyüme, hissetme, akletme, soyutlama –ve melekler topluluğuna katılmak suretiyle- adım adım yükselir.⁶⁸

Botanik: Botanik bilimi çerçevesinde bitkilerin çeşitleri ve türler ile nefsin büyüme güçlerinin bitkilere nasıl nüfuz ettiğini konu edinirler. Botanik ile bitki çeşitlerini belirlemek, onların nasıl oluşup geliştiklerini, yapraklarının, çiçeklerinin, meyvelerinin, tanelerinin, tohumlarının, reçinelerinin, kabuklarının, köklerinin ve dallarının, şekil ve renklerinin, tat ve kokularının farklılığını, bitkilerin alt derecesinin madenlerin üst derecesine; üst derecesinin ise hayvanların alt derecesine bitişik olduğunu izah ederler.⁶⁹

Zooloji: Hayvanların çeşitleri, bedenlerindeki mucizeler ve ilginç durumlarını ele aldıkları zoolojiden amaçlarını şöyle açıklarlar: Hayvanların çeşitlerini, onların türlerinin niceliğini, suretlerinin, tabiatlarının ve huylarının farklılığını, üremelerinin, yavrulamalarının nasıl olduğunu, hayvanî varlık mertebesinin başlangıcının bitkilerin son varlık tabakasına; son mertebesinin ise insanî varlık mertebesinin başlangıcına bitişik olduğunu ortaya koymaktır.⁷⁰

Psikoloji (İlmü'n-Nefs): Nefs ilmini metafizik ilimler arasında sayan İhvân, bu ilmi tabiiyyat ilimleri arasında sayan düşünürlerden ayrılmaktadır. İhvân'a göre bu ilim, felek-i muhitten dünyanın merkezine kadar mevcut doğal ve feleki cisimlerde akan ruh ve nefisleri, onların felekleri idrak edişlerinin, yıldızları hareket ettirmelerinin, bitkilerin ve hayvanların yetişmelerine vesile olmalarının, hayvanların bedenlerine girmelerinin ve öldükten sonra

⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, s. 19.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, s. 19.

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, s. 19.

yeniden dirilmelerinin mahiyetini bilmektir.⁷¹ İnsanın kendini tanıması, nefsinin mebde ve meâdının farkında olmasını çok önemseyen İhvân'a büyük alemin tüm özelliklerini kendisinde barındıran küçük alemdir. İnsan eğer büyük alemi ve dolayısıyla Tanrı'nın bilgisine ulaşmak istiyorsa önce kendi nefsinin, nereden geldiğini ve nereye döneceğini bilmelidir. Embriyonun şekil alması, gelişim seyri ile feleki unsurların bu sürece etkisi İhvân'ın risalelerinde sık sık kullandığı bir retorik tarzıdır. Onlara göre çocuğun gelişimi akıl çağına erişmekle en yüksek seviyesine ulaşır. Şayet iyi bir talih burcunun altında doğmuşsa onun nefsi sonunda ruhani bir cevher olarak tekrar ebedi yurduna ulaşmaya çalışacaktır.⁷² Özellikle ölüm ile doğum arasında yaptıkları mükerrer analogilerle nefsin yeniden dirilişinin keyfiyetini izah etmeye çalışan İhvân, nefsin asıl vatanını tabî dünya görmediklerinden bu ilmi metafizik ilimler arasına dâhil etmişlerdir.

Meâd (Eskatoloji): Ölüm sonrası hayat, diriliş, sûr, kıyamet, hesabın mahiyeti ve mi'racın niteliğini ele aldıkları meâd ilmini teoloji ve psikolojiden sonra ilimlerin en yücesi olarak kabul ederler.⁷³ İhvân-ı Safâ'ya göre bilginlerin en üstün olanı meâd ilmi hakkında taklidi bir iman ve bilgi ile değil, yakın ve basiretle bir bilgi ile inanandır.⁷⁴ Meâd'ı ilimler arasında özlerin özü olarak niteleyen İhvân, meâd ilminin doğru anlaşılabilmesi için önce nefis ve beden ilişkisinin bilinmesini şart koşar.⁷⁵ Meâd ilmini oldukça önemseyen İhvân bu ilimden habersiz olanı dünyada kör, ahirette ise yolunu kaybetmiş sapkınlar olarak niteler.⁷⁶

⁷¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, s. 184.

⁷² Fahri, *a.g.e.*, s. 160.

⁷³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, s. 24.

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. III, s. 287.

⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. III, ss. 288, 302.

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. III, s. 310.

Değerlendirme ve Sonuç

İhvân'ın bilim anlayışı ve sınıflaması incelendiğinde antik Yunan felsefesinin izlerinin yanı sıra İran ve Hint kaynaklarının da dini, irfanî ve batnî etkileri göze çarpmaktadır. Zira doğu kültüründe bir karşılığı olan tasavvuf, rüya yorumlama, sihir, ve kehânet gibi mistik ve ezoterik muhtevaları İhvân'ın birer ilim olarak kabul ettiğini müşahede ediyoruz. İhvân'ın bilim sınıflamasında dikkat çeken bir diğer nokta, sınıflamanın pratik bir amaç gözetilerek yapılmış olmasıdır. Risalelerin özel mekanlarda, grubun üyeleri tarafından belli bir disiplin içinde okutulduğu, İhvân'ın gizli yürüttüğü bu gizli meclislerine katılabilme yaşının en az on beş olduğu ve grup üyeleri arasında hiyerarşik bir düzen bulunduğu dikkate alındığında bilim sınıflaması ve elli iki risalenin sıralanışının grup üyeleri için bir eğitim programı titizliği ile hazırlandığı görülecektir. Bu programda nesnelere dünyası üzerinde düşünmeye, onu anlamaya ve dönüştürmeye yardımcı olabilecek matematik, mantık ve doğaya ilişkin bilimler ilahiyat için birer merdiven düşünülmüş ve bütün beşeri, dinî ve tabîî ilimler ilahiyatın öncülü olarak gösterilmiştir.⁷⁷ Basitten karmaşığa doğru ilimlerin sıralandığı bu tasnifte İhvân, pratik ve dini ilimlerden sonra ele aldığı felsefî ilimlere Auguste Comte gibi matematik ilimlerle başlayıp, mantık ve tabîî ilimlerle devam ederek son olarak metafizik ilimleri işlemektedir.

İhvân-ı Safâ'nın ilim sınıflamasına dikkat edildiğinde kendinden önceki ve sonraki Müslüman düşünürlerin sınıflamalarından farklı birçok husus göze çarpmaktadır. En basit ve en önce öğrenilmesi gereken okuma yazma gibi ilimlerden başlayıp öğrenilmesi en zor olan metafizik ilimlere doğru devam eden, kolaydan zora ve basitten karmaşığa doğru basamak basamak ilerleyen hiyerarşik bir düzen içerisinde ilimleri sınıfladıkları görülür. Kendilerinden önce yaşadığı söylenen ve İslam düşüncesinde ilk sistematik ve en geniş ilim sınıflamasını yapan Fârâbî de her ne kadar

⁷⁷ Koç, *a.g.e.*, s. 179-180; Aydın, *a.g.m.*, s. 54.

ilimlerin ilk basamağında ilmü'l lisan dediği gramer ilimlerine yer vermiş ve riyaziyat, mantikiyat ve tabiiyat üzerinden ilahiyata giden bir tasnife gitmişse de iki tasnif arasında önemli farklar bulunmaktadır. Örneğin Fârâbî dini ilimlere metafizik ilimlerinden sonra yer verirken İhvân, gramer ilimlerinden hemen sonra ve felsefi ilimlerden önce yer vermektedir. Burada İhvân'ın felsefeden önce mutlaka dini bilimlerin öğrenilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu anlayabiliyoruz. Yine Fârâbî'den farklı olarak riyaziyat, mantikiyat ve tabiiyat ilimlerini felsefi ilimler başlığı altında toplayan İhvân, felsefi ilimleri matematik ilimleri (riyâziyât) ile başlatmaktadır.⁷⁸ Pisagor'un sayı mistizminin etkisinin bir sonucu olsa gerek İhvân "sayı ilmini diğer ilimlerin kaynağı" olarak görür.⁷⁹

Meşşâî filozofların Aristo temelli bilim tasniflerinden ayrı olarak İhvân'ın bilim tasnifinin kendinden önce ve sonraki bilim sınıflamalarından birçok farklılıkları vardır. Örneğin bilimleri sistematik olarak ilk defa tasnif eden Aristo, mantığı bağımsız bir bilim değil "her hangi bir bilimle uğraşmadan önce edinilmesi gereken genel kültürün bir parçası" yani onu bilimler için bir araç olarak görürken İhvân, mantığın bu işlevine ek olarak kendi başına bir ilim olduğunu savunur.⁸⁰ İlimleri beş kategori altında ele alan Fârâbî ve ilimleri teorik ve pratik diye ikiye ayıran İbn Sina'dan farklı olarak İhvân; pratik, dini ve felsefi olmak üzere üç kategoriye ayırır.⁸¹ Yine Fârâbî ve İbn Sînâ'da tabiiyat bilimleri arasında sayılan psikoloji (ilmü'n-nefs) İhvân-ı Safâ'da metafizik ilimlerinden sayılmaktadır. Nefs ilmini Teoloji'den (marifetullah) sonra en kıymetli ilim olarak gören İhvân'ın bu tutumu, Yeni Platoncuların ruh-beden düalizmine dayalı öğretilerinin etkisinde olduklarına bir işaret olarak

⁷⁸ Krş. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l-Ulum)*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul, 2011.

⁷⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, s. 410.

⁸⁰ Krş. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s.78-79; Ross, *a.g.e.*, s. 36.

⁸¹ Krş: Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l- Ulum)*; İbn Sina, *Risale fi aksâmi'l-hikme* (Halide Yenen, İbn Sina'da İlimler Tasnifi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001, içinde) s. 24; Ahmet Kamil Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina" *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 9 (2000). s. 242-246.

yorumlanabilir. Çünkü nefsi ruh anlamında kullanan İhvân'a göre ruh fiziki dünyaya ait bir varlık olmadığından metafizik ilimler arasında ele alınmalıdır.⁸² Ruhânî varlıklar ile nefis ilmini de birbirinden ayıran İhvân'a göre bunlardan ilki faâl, bilici ve basit cevherler olan Allah'ın meleklerinin ilmidir ki onlar heyuladan soyutlanmış suretlerdir. Bir başka ifade ile ruhânî varlıklar ilmi, ay feleğinin üstünde yer alan soyut varlıkların ilmi iken, nefis ilmi ise ay feleğinin altında bulunan fiziki cisimlerde sereyan eden nefislerin ilmidir.⁸³

Aristo ve Meşşâî filozoflarda pratik felsefi ilimler arasında yer alan siyaset ilmini de metafizik ilimler arasında sayan İhvân, diğer İslam filozoflarında bireysel, sosyal ve aile ahlakı şeklinde ayrılan siyaset/idare ilimlerini nebevi siyaset, kralların siyaseti, genel siyaset, özel siyaset ve şahsi siyaset olmak üzere beş alt başlıkta ele alırlar.⁸⁴ Risalelerinin her nabız atışında ahlaki öğretilere yapılan vurgu ve üyelerine bu doğrultuda yaptıkları nasihatler, İhvân'ın ahlak ilmini ne kadar önemseydiğini ortaya koymaktadır. Üyelerine eylemlerinde idealist olmalarını öğütleyerek yaptıkları iyi davranışları bir çıkar temin etme veya bir zarardan uzak durmak gayesiyle yapmamalarını tembihler.⁸⁵ Ahlak ilmini siyaset ilimlerinden olarak metafizik bilimler arasında zikretmelerinin nedeni ise ahlakı, nefsin arındırmasına dayandırmaları ve ahlakı ilimden, aksiyonu teoriden üstün tutmaları ile izah edilebilir. Ya da ahlakın teolojik boyutunu öne çıkararak nefsin gerçek mutluluğunun ölüm sonrasında gerçekleşeceğine inanmaları ile açıklanabilir. Nitekim dünyevi ve cismani hazları ahlakî iyilik ve mutluluktan ayırarak bunları ruhun gerçek erdemlere ve asıl gaye olan ahiret saadetine ermesi için bir vasıta olarak görürler.⁸⁶

⁸² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 273.

⁸³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 272-273.

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 273-274.

⁸⁵ Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (çev. İlhan Kutluer), ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 111.

⁸⁶ Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, ss. 137, 140.

Ahlak İhvân'ın ilim tasnifinde öne çıkan bir diğer husus ise ilk defa tasavvufu ilim olarak ele alıp şerî ilimler başlığı altında zikretmeleridir. Özellikle Gazzâlî sonrası tasniflerde şerî ilimler arasında sayılmaya başlanan tasavvufun henüz kurumsallaşma aşamasında olduğu bir dönemde İhvân-ı Safâ tarafından ilim olarak kabul edilmesi anlamlıdır. Bu ilmin bilginlerini de abidler ve zahidler olarak tanımlayan⁸⁷ İhvân'ın risalelerinde öne çıkan tasavvufî riyazet ve ahlakî öğretiler dikkate alındığında tasavvufu ahlak ilmi ile birleştirdikleri söylenebilir. Zira İhvân'ın felsefi eğitimden önce dini/şerî bilgilerle beraber ahlaki eğitimin de gerekliliğini savunduğu hatırlandığında tasavvufu ahlaki eğitimin ilk basamağı olarak gördükleri şekilde yorumlanabilir.

Şerî ilimler arasında zikrettikleri vahiy ve te'vili de birbirinden ayrı iki ilim olarak kabul eden İhvân'a göre, vahiy ilminin bilginleri kurrular/okuyanlar ve hafızlar iken te'vil ilminin bilginleri imamlar ve peygamberlerin halifeleridir.⁸⁸ Bu kısa açıklama ile yetinen İhvân'ın bu ayrımından te'vil ilmini vahiy ilminin açıklaması ve yorumlaması olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yani vahiy ve nüzulü te'vilinden ayrı tutarak risalelerinde çok sık rastlanan ayetlerin mecazî ve batınî te'viline işaret etmektedirler. Nitekim onlara göre Kur'ân ayetlerinin te'vili dakik ve ince bir sır ve ilmi ise derin bir okyanus gibidir.⁸⁹ Fârâbî'nin dini bilimler kategorisinde yer almayan -belki henüz o dönemde kurumsallaşma evresini tamamlamayan- hadis ve tefsirin yanında te'vil ve tasavvufun da ilim olarak ele alınması şayan-ı dikkat bir noktadır. Yine dini bilimler arasında kabul ettikleri rüya yorumlama ilmi de İhvân'ın ilim sınıflamasını spesifik kılan bir diğer husustur. Bu ilmin hangi türden rüyalarla ilgilendiğine (rüyay-ı sadıka vs.) değinmeyen İhvân, bu ilmin bilginlerini sadece rüya tabircileri olarak tanıtmakla yetinir.⁹⁰ Kehanet, büyü ve astrolojide olduğu gibi rüya yorumlamayı da ilim olarak kabul

⁸⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 267.

⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 267.

⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *er-Risaletu'l Camiâ*, s. 108.

⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 267.

etmeleri batnî düşüncelere oldukça önem veren yaklaşımlarının bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

İhvân’ın sınıflamasını özgün kılan bir diğer husus ise, Aristo’nun bilgileri değişken diye ilimden saymadığı tarihi, ilim olarak kabul etmeleridir. Tarihi *ilmü’l-ahbar* olarak siyer ile beraber pratik ilimler (*ulûmu’r-riyaziye*) arasında zikreden İhvân bu ilmin neyi konu aldığına değinmez.⁹¹ Ancak Sosyoloji ile birlikte tarihi de ilim sınıflamasına dahil edenin İbn Haldun olduğunu iddia eden kimi araştırmacıların İhvân-ı Safâ’nın ilim sınıflamasındaki bu noktayı atlamış oldukları görülmektedir.⁹²

İhvân’ın, dünyevî meselelerin ıslahı ve gündelik yaşam için gerekli gördükleri pratik bilimler başlığı altındaki sihir ve büyü gibi bilimleri, Meşşailerin bilim olarak kabul etmediğini belirtmek gerekir.⁹³ Bu durum felsefelerinde gnostik unsurların baskın olması ve astrolojiye yükledikleri anlamla izah edilebilse de birçok araştırmacı İhvân’ın bu batnî yönünün bilim anlayışı üzerindeki yansımalarını eleştirir. Örneğin Macit Fahri, “İhvân-ı Safâ’nın bilimden saydığı astroloji ve sihir hakkındaki açıklamalarını boş menkıbeler” olarak değerlendirirken, eklektik bilim anlayışlarını ise “kötü tertiplenmiş, lüzumsuz sözlerle dolu ve onuncu yüzyıldaki Müslüman ilminin mükerrer hülasası” olarak değerlendirir. Fahri’nin getirdiği bir diğer eleştiri ise İhvân’ın risalelerindeki kimi görüşlerinde diğer İslam düşünürlerine dayandıkları kesin olmakla beraber anonim kalma arzularından dolayı bunu belirtmemiş olmalarıdır. Örneğin belirgin bir biçimde Pisagoryen etkileri yansıtan Râzi, kendilerine mal ettikleri âlemin hadis olduğu görüşünü savunan Kindî ve yeryüzü olaylarının üzerinde yıldızların tesirinin olduğuna inanan Mu’tezile’den bariz bir biçimde etkilenmelerine rağmen isimleri risalelerde zikredilmez.⁹⁴ Mahmut Kaya ise İhvân’ın

⁹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 267.

⁹² Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117.

⁹³ Aydın, *a.g.m.*, s. 50.

⁹⁴ Fahri, *a.g.e.*, s. 164.

kendi dönemlerindeki bütün ilimleri kolay bir üslupla avamîleştirirken gnostik mülahazaları daima ön planda tuttuğunu, sayı sembolizminden yararlanarak bilgiye bir derinlik ve efsunî bazı anlamlar katmayı alışkanlık haline getirdiklerini öne sürer. Mahmut Kaya yukarıda zikredilen tutumlarından dolayı ayrıca İhvân-ı Safâ'nın rasyonel düşüncenin yanı sıra birtakım hurafelere de yer veren, nasları keyfi bir şekilde yorumlayan ve İslam düşünce ve biliminin gelişmesine olumlu bir katkı yapmayan bir felsefe akımı olduğunu savunur.⁹⁵

İhvân'ın bilim anlayışlarına getirilen bir diğer eleştiri ise bilimlerine Kur'an'ın yanında Tevrat ve İncil gibi kutsal kitapları da referans olarak göstermeleridir ki bu duruma İslam müellifleri çoğunlukla ihtiyatla yaklaşmışlardır.⁹⁶ Ayrıca felsefelerinin eklektik karakteri ve sistematik bir metot anlayışından uzak olmaları gerekçesi ile ilim tasnifinin felsefelerine bağdaşık olmadığını, başka bir ifade ile ilim tasnifleri ile düşüncelerinin paralel olmadığını savunanlar da bulunmaktadır.⁹⁷ Risalelerinde ele aldıkları bilimlere dair engin bilgilerini ispat ederken kimileri de İhvân'ın kendilerine ulaşan bilgiyi özetlediklerini ve bilimlerin gelişimine bir katkıda bulunup bulunmadıklarını tartışmalı bulmaktadırlar.⁹⁸ İhvân-ı Safâ'nın bilim anlayışına getirilen eleştiriler genel olarak yukarıda belirtilen hususlar cihetiyledir. Getirilen eleştirilerin gerekçelerini genel olarak; İslami teamüllere uygun olmayan kimi görüşleri, batınî yorumları öne çıkararak nasları tevil etmeleri ve felsefelerinin eklektik yapısını sayabiliriz. Bu gerekçelerle İbn Teymiyye, Gazzâlî ve İbn Hazm İslam düşünürlerinin zındıklık ve tekfire varan suçlamalarına maruz kalmışlardır.⁹⁹ Nitekim hakîm ve cömert bir kimsenin bahçesine benzeterek *"gelin, bu bahçeye girin. Arzu ettiğiniz meyvelerden yiyin.*

⁹⁵ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 212-213.

⁹⁶ Fahri, *a.g.e.*, s. 163.

⁹⁷ Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 62; Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniv. IFAV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 53.

⁹⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 60.

⁹⁹ Koç, *a.g.e.*, s. 31.

İsteddiğiniz kokulardan koklayın. Gönlünüzce eğlenip, istediğiniz yerde dolaşın. Sevinip neşelenin"¹⁰⁰ dedikleri bilimler ansiklopedisi niteliğindeki risaleleri tehlikeli fikirler içerdikleri gerekçesiyle bütün kütüphanelerden toplanarak yakılır. Ancak Kurtuba ahalisinden bir bilgi tarafından bir nüshasının Endülüs'e taşınmasıyla risalelerin bu günlere kadar gelmesi sağlanır.¹⁰¹

Sonuç olarak, İhvân-ı Safâ'da bilgi edinme yollarının ilki duyular, ikincisi akıl, üçüncüsü ise burhan dedikleri analitik yoldur. Bilgi edinmede takip edilen bu metodolojinin İhvân'ın felsefesinin hareket noktasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim İhvân bilim sınıflamasında da duyular bilimlerden akledilir bilimlere doğru, başka bir ifade ile somuttan soyuta doğru bir izlek takip eder. Bilgi kaynaklarının tümüne ulaşmaya çalışan ve hiçbirini ötelemeden her birinin olumlu gördükleri yönlerini düşüncelerine katık eden İhvân'ın bilim anlayışı olabildiğince eklektiktir. Böyle bir anlayışla kaleme aldıkları risalelerinde neredeyse tüm bilim dallarına değinerek ortaya koydukları fotoğrafla bir anlamda yaşadıkları dönemin fikir hayatından bir görüntü yansıtırken diğer taraftan kendilerini varis gördükleri tüm din ve bilimlerin ilmi mirasını iki kapak arasına almış olmaktadır.

Bilimleri pratik, dini ve felsefi olmak üzere üç ana kategoriye ayırarak öğrenilmesi kolay, nesnelere dünyasına ait bilimleri, öğrenilmesi zor olan metafizik bilimler için birer basamak olarak görürler. İlimlerin temeli ve anahtarı diye tanımladıkları matematik bilimleri ile başlayan tasnifleri mantıkla devam eder, sonra doğa bilimleri ve tüm ilimlerin meyvesi olan metafizik ve ilahiyat ile zirveye ulaşır. İhvân'ın bilim tasnifini özgün ve önemli kılan hususların başında o dönemde daha teşekkül aşamasını tamamlamayan tasavvuf ile Aristo'da değişen nesnelere bilgisi

¹⁰⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I, s. 43.

¹⁰¹ İbn Ebî Useybiâ, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtil-Etibbâ*, (Tah. Nizâr Rızâ), Daru'l Meketebeti'l Hayat, Beyrut, (trz), s. 484-485; Fahri, *a.g.e.*, s. 152; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 92-93; Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 38-39.

olduğu gerekçesiyle ilim sayılmayan tarihi bir ilim olarak kabul etmeleri gelir. Ayrıca ilim tasnif geleneğinde pratik ilimler arasında sayılan ahlak ilmini *ilmu's-siyase* adı altında ele alıp metafizik ilimler arasında saymaları ve tefsir ile vahyi birbirinden ayrı ilimler olarak görmeleri de yaptıkları tasnifi farklı kılan hususlardandır. İhvân'ın ilim tasnifini önemli kılan hususlardan bir diğeri ise ilimleri tanıtmak gibi salt teorik bir amaçtan ziyade üyelerin eğitimindeki metodolojilerini ortaya koyan pratik bir amaç taşımasıdır. Tasniflerinde şayan-ı dikkat bir diğeri husus ise felsefelerinde etkili olan bâtnî temayüllerin yansımalarıdır. Bu yansımadan olarak İslam düşünürleri arasında itibar edilmeyen sihir, büyü, simya ve kehânet gibi ezoterik mülâhazaları bilim olarak kabul etmeleri pek çok eleştiriye maruz kalmalarına sebep olmuştur. Aldıkları diğeri eleştiriler ise bilim anlayışlarının sistemden uzak eklektik yapısı, orijinal bir öğretilerinin olmaması ve Kur'ân yanında, Tevrat ve İncil'i de bilgilerine referans görmeleri yönüyledir. Bununla beraber İhvân'ın kendi dönemlerindeki malzemeyi işleyerek oluşturduğu bilimler ansiklopedisi niteliğindeki risaleleri ve bilim anlayışları ile İslam bilim ve düşünce tarihinde emsalsiz bir yer işgal ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi III*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Aydın, Hasan, "İhvân es-Safâ'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi www.e-sosder.com*. Yaz-2007 C.6, S.21, ss.41-59.

Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara, 1989.

_____, *İslam Felsefesi Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 1997.

Bozkurt, Ömer, "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri" *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 2012/18, ss. 123-152.

Cihan, Ahmet Kamil, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina" *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı. 9 (2000), ss. 435-451.

Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniv. IFAV Yayınları, İstanbul, 1989

Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

_____, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Erdoğan, Eyüp "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 7 (2009 Bahar), ss. 137-162.

Fahri, Macit *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992.

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l- Ulum)*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul, 2011.

Ferruh, Ömer A., "İhvân-ı Safâ", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (çev. İlhan Kutluer), ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 95-1119.

İbn Ebî Useybiâ, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtil-Etibbâ*, (Tah. Nizâr Rızâ), Daru'l Meketebeti'l Hayat, Beyrut, (trz).

İbn Sînâ, *Risale fi aksâmi'l-hikme* (Halide Yenen, ibn Sina'da İlimler Tasnifi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001, içinde)

İhvân-ı Safâ, *er-Risaletü'I-Camia* (Tahkik: Mustafa Galib), Beyrut, 1984.

_____, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. I, (çev. Komisyon- Enver Uysal), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

_____, *Resâil-u İhvân-ı Safâ*, I-IV, (neşr. Butrus el-Bustânî), Darü's-Sadr, Beyrut, 1957.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Kindi, İlk Felsefe Üzerine, *Felsefi Risaleler içinde* (çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

Koç, Ahmet, *İhvân- ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1999.

Kutluer, İlhan "İlim" *DİA*, c. 22, s. 113, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 109-114.

Nasr, S. Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Netton, I.Richard, *Muslim, Neoplatonists; An Introduction to the Thought of the, Brethren of Purity*, London, 1982.

_____, "İhvân-ı Safâ", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leman,) çev. Şamil Öçal –Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.

Platon, *Diyaloglar,1(Menon)*, (çev. Adnan Cemgil), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1996.

_____, *Theaitetos* (çev. Macit Gökberk) Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, . İstanbul, 1997.

Ross, David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

Uysal, Enver, "Resâilu İhvânı's Safâ", *DİA*, c. 34,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 576-579.

_____, "İhvân-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslam Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II (2002), ss. 93-106.

_____, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, c. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 1-6.

Yüksel, Emrullah "İhvân-ı Safâ'ye Göre İlimlerin Sınıflandırılması" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 7, ss. 149-152.

ÜRDÜN'DE FIKIH DERSLERİ

Yusuf EŞİT*

Özet

Ürdün'de fıkıh dersleri örgün ve yaygın olarak verilmektedir. Fıkıh dersleri ilköğretimin ilk yılından başlayarak lisans ve lisansüstü eğitimde uzmanlık seviyesinde eğitime devam etmektedir. Ürdün'de liselerin hangi programından olursa olsun mezun olan öğrenciler Fıkıh ve Usulünün tüm konularından haberdar olacak şekilde mezun olmaktadır. Lisans öncesi eğitimin mukaddime niteliğindeki eğitiminden sonra lisans ve lisansüstü eğitimlerinde belli amaçları olan program şeklinde fıkıh dersleri işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ürdün, Fıkıh, Ders, Ürdün'de Müfredat Programı, Fıkıh Müfredatı, Arap Yükseköğretimi.

The Course of Fıkh in Jordan

Abstract

Fiqh courses are given as formal and informal education in Jordan. From the first year of primary education and it continues to undergraduate and post graduate educations at the specialist level. No matter which program students who graduated from high school in Jordan, they have graduated to be aware of all the issues of fiqh and procedure. After pre-license educations which are given preface training, fiqh lectures are taught with specific objective at the undergraduate and

* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, yusufesit11@hotmail.com

postgraduate educations. Although training higher education respond to social and state needs at the same time, teaching of fiqh have also played an important role in Jordan.

Key Words: Jordan, Fiqh, Education, Circulum Programme in Jordan, Fiqh Circulum, High Education Arabic.

Giriş

Suriye, Irak, Suudi Arabistan ve Filistin’le sınırı olan Ürdün’ün resmi adı Ürdün Haşimî Krallığıdır (el-Memleketü'l-Ürdiniyyetü'l-Haşimiyye). Ürdün olarak adlandırılmasının sebebi batı sınırından geçen Ürdün nehri sebebiyledir. Ülke monarşik yapıya bağlı parlamenter sistemle yönetilmektedir. 2005 genel nüfus sayımına göre beş milyon yedi yüz bin nüfusu vardır. Nüfusun çoğunluğunu (% 98) Araplar oluşturmakla beraber (%1) Çerkezler ve (%1) Ermeniler de bulunmaktadır. Ülkenin resmi dini İslam olup ülke nüfusunun %92’sini Sünni Müslümanlar oluşturmaktadır. Ülke nüfusu içerisinde Hıristiyanların oranı %6 iken Dürzîlerin oranı ise % 2’dir.¹

Kendisini çevreleyen ülkelerdeki iç karışıklıkların Ürdün’e olumlu ve olumsuz yansımaları olmaktadır. Ülke, Arap ve Sünnî yapısıyla Sünnîlerin sorun yaşadığı ülkelerden kaçış anlamında ilk durak yeri olmaktadır. Bu bağlamda ülkede Libya, Irak, Suriye ve diğer ülkelerden gelen mülteciler bulunmaktadır. Mülteciler beraberinde sorunlar getirmekle beraber kendi ülkelerinde barınamayan ilim ve bilim adamlarının ilk durağı olması sonucu zorunlu beyin göçüne ev sahipliği etmesi hasebiyle olumlu etkileri de olmaktadır. Şuayb Arnavut, Prof. Dr. Nablusî, Prof. Dr. Melik Sa’dî gibi alanlarında uzman ve tanınan şahsiyetler bunlardan bir kaçıdır. Akademik kariyeri olan bilim adamlarından kimileri Üniversitelerde kendilerine verilen kürsülerde ülkenin akademik eğitimine katkıda

¹http://www.jordan.gov.jo/wps/portal/lut/p/b1/04_SjzS0NDO2NDE3MrfUj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOLDLL0twrzdDQ3cA0yMDDy9LHzCzA1NjQ0CjfSDE4v0c6McFQFHSer8/, 15.46, 24.07.2014

bulunurken diğerleri cami dersleri ile başta öğrencilerin olmak üzere halkın bilgi birikimine katkıda bulunmaktadırlar.

Orta doğu ve Arap ülkelerindeki karışıklık ve istikrarsızlıklar istikrar sahibi ve eğitim altyapısı güçlü ülkelere eğitim göçünü beraberinde getirmektedir. Ürdün bu anlamda Uzak Doğu Müslümanlarının, Körfez Ülkelerinin ve son yıllarda ülkemizden de öğrencilerin yoğun rağbetine mazhar olmuştur. Ürdün’de İslam Hukuk eğitiminin çalışılması bir yandan buraya ilgi gösteren ve bu alanda çalışmak isteyen öğrencilere yol göstermesi, diğer yandan Ürdün’ün bu alandaki tecrübesinin tanıtılması açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamızı, Ürdün’ün resmi okullarında takip edilen müfredatlar ile ülkenin ilk ve köklü üniversitesi olan Ürdün Üniversitesinin Şeriat fakültesinde uygulanan program çerçevesinde hazırladık. Lisans öncesi derslerin içeriklerini detaya girmeden aktarmaya çalıştık. Lisans programında Külliyyetü’ş-Şerî’a ve Dirâsâtü’l-Ülyâ’nın resmi sitelerinden yayınladıkları program çerçevesinde sadece dersler ve içeriklerini zikretmekle yetindik. Derslerde takip edilen kitaplar hocaya göre farklılaştığından ayrıca belirtmeye gerek duymadık. Ürdün’de genel olarak din eğitimi özel olarak fıkıh öğretimini tam anlamıyla kavrayabilmek için başta Şerî’at Fakültesinin dekanı, fıkıh ve usulü bölüm başkanı ve din dersi hocalarıyla görüşme gerçekleştirdik. Çalışmamızda resmi okullarda uygulanan fakülte müfredatını ve ilgili şahıslarla yaptığımız görüşmeleri esas aldık.

1. ÖRGÜN VE YAYGIN EĞİTİMDE ŞER’Î İLİMLER

Ürdün’de Şer’î ilimler örgün (formel) ve yaygın (informel) olmak üzere iki şekilde verilmektedir. Örgün eğitimde on yıllık zorunlu eğitim sistemi içerisinde din dersleri birinci sınıftan itibaren “et-Terbiyetü’l-İslâmî” adı altında verilmektedir. Aynı şekilde tüm liselerde de Zorunlu olarak “es-Sekâfetü’l-İslâmî” dersi adı altında din eğitimi devam etmektedir. Lisenin edebiyat programında

“U’lumü’l-İslâmî” adında bir ders de bulunmaktadır. Ürdün eğitim sisteminde ayrıca Türkiye’deki imam hatiplere benzeyen Şerî’at programının uygulandığı liseler de bulunmaktadır. Bu liselerde diğer lise programlarına ek olarak İslami ilimlere daha fazla ağırlık verilmektedir.²

Ürdün’de yaygın din eğitimi camiler veya dernekler aracılığıyla yürütülmektedir. Camilerde görevli imamlar ek olarak Kuran öğretimi yapabilmekte ve bunun için ek ücret alabilmektedirler. Bunun dışında vaizeler kadınları irşat faaliyetlerinde bulunmaktadırlar. Derneklerde din eğitimini devletin belirlediği sınırlar içerisinde vererek ülkenin din eğitimine katkıda bulunmaktadırlar. Camiler veya derneklerde okuyan öğrenciler eğitimin sonunda başarılı oldukları sınavdan sonra kuran eğitimi aldıklarına dair belge alabilmektedirler.

Ulemanın ders halkaları yaygın eğitimin bir diğer çeşidini oluşturmaktadır. Ders halkaları olan ulemanın akademik kariyeri olabildiği gibi bizdeki mollalara tekabül eden ve şeyh olarak adlandırılan kendilerini ilme adanmış kişiler de olabilir. Dersler çoğunlukla metin takibi yöntemi ile verilmektedir. Ders yapılacak konuda seviyeye göre bir kitap belirlenip takip edilir. Örneğin Prof. Dr. Melik Sa’dî³ haftanın belirli gün ve saatlerinde Camiatü’l-Ulumiyeti’l-İslamiyye’nin camisinde farklı günlerde Arapça gramer (nahiv, sarf, belagat), mantık ve fıkıh dersleri yapmaktadır. Derste Şâfiî ve Hanefi fıkının usul ve furu’una dair birer kitap takip edilmektedir. Sa’dî hocanın derslerini takip ettiğimiz süre boyunca Şâfiî mezhebinden Nevevî’nin (ö. 676/1277) Minhâc’ı ile Mahallî’nin (ö. 864/1459) el-Bedrü’t-tâlî fî halli Cem’î’l-cevâmi’ (basılmamış kendi tahkiki) adlı eserlerini, Hanefi mezhebinden Merğinanî’nin (ö. 593/1197) Hidaye ve İbn Melek’in Menar şerhini okutmaktaydı.

² Yusuf Taravne (et-Terbietü’l-İslâmî dersinin öğretmeni), kişisel görüşme Eylül, 2014

³ Camiatü’l-Ulumiyeti’l-İslamiyye’de Fıkıh profesörü. Aslen Iraklı olup Irak’ta meydana gelen iç karışıklıktan sonra Ürdün’e yerleşmiştir.

Türkiye’de yüz yıllardır varlığını devam ettiren medreselere benzeyen eğitim kurumlarına (Arapların medreselerine) Ürdün’de şahit olmadık. Ürdün’de, Türkiye’den Ürdün’e giden Hâşimî eğitim kurumlarına bağlı Edep Eğitim Merkezinin açtığı bir medrese de klasik usul medrese tarzı eğitimi Türk öğrencilere verilmektedir. Ürdün’de genelde dersler; camiler, cemiyetler (dernekler) ve evlerde verilmektedir. Bazı ilahiyat hocaları kendi evlerinde haftanın belirli günlerinde dersler vermektedirler.⁴

2. İLKÖĞRETİM ve LİSE MÜFREDATINDA FIKIH DERSLERİ

2.1 İlköğretim Müfredatında Fıkıh Dersleri

İlköğretimin birinci sınıfından başlamak üzere “Terbiyetü’l-İslâmî” dersleri adı altında fıkıh eğitimi verilmektedir. Ders birinci ve ikinci dönem olarak verilmektedir. Her dönemde ayrı bir fıkıh dersi şeklinde işlenmektedir. Bu derslerle ilgili bilgileri öğretmenlerin kılavuz kitaplarından⁵ elde ettik.

Birinci sınıfın birinci döneminde abdest konuları işlenmektedir. İkinci dönemde namazla ilgili giriş mahiyetinde konular işlenmektedir.⁶ İkinci, üçüncü ve dördüncü sınıfın birinci döneminde namaz ve namaza ilişkin konular işlenmeye devam edilmektedir.⁷

⁴ Orhan Canpolat, “Arap Ülkelerinde İlahiyat Fakültelerinin Yapılanması, Eğitim Sistemi ve Mezunlarının İstihdam Alanları”, Dem Dergi, Ocak-Nisan, sayı 8, 2011, 85

⁵ <http://www.elearning.jo/datapool/qrc/Adellah-Index.htm> öğretmenler, internette kılavuz kitaplarını elektronik olarak indirebilmektedir. Biz de buradan tüm kılavuz kitapları pdf olarak indirip inceledik. Erişim tarihi: 14:21,25, 9,2014

⁶ Şâhîrî Ebû Şureyh ve diğerleri, Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfî’l-evvel, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2006, 72-78;112-122

⁷ Nevâl Fâlih ez-Zevâhire ve diğerleri, Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfî’s-sâlis, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008, 72-75;118-135; Macid Abdurrahman As’ad ve diğerleri, Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfî’r-rabî’, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2007,68; 70; 73-76; 80

İkinci dönemde orucun hükmü, anlamı, ramazan ayının fazileti, bey’in tanımı, hükmü, meşruiyet gerekçesi, şekli, hibenin anlamı, hükmü ve çeşitleri konuları ele alınmaktadır.⁸ Beşinci sınıftan itibaren konular “el-Kuranı Kerim ve ulûmuhu, el-Hadisü’ş-şerif ve ulûmühü, el-‘Akitedü’l-İslâmîyye, es-Siretü’n-nebeviyye, Fıkhü’l-İslâmî, en-Nizâmü’l-İslâmî ve Ahlâkü’l-İslâmîyye” şeklinde alanlarına göre tasnif edilmiştir. Birinci dönemin Fıkhü’l-İslâmî bölümünde orucu bozan durumlar, orucu tutamayacak olanlar ve fidye, orucun kazası, teravîh namazı, kadir gecesi, fıtır zekatı konuları yer almaktadır.⁹ İkinci dönemde ise meste mesh, teyemmüm, gece namazı, vitir namazı, i’are, çocukların yataklarının ayrılması konuları yer almaktadır.¹⁰ Altıncı sınıfın birinci döneminde kuşluk namazı, bayram namazı, mesbukun namazı, namazların cemi ve kasrı konuları ele alınmaktadır.¹¹ İkinci dönemde hastanın namazı, zekatın hükmü, meşruiyetine dair deliller ve zekata tabi mallar, sünnet oruçlar, vedia konuları işlenmektedir.¹² Yedinci sınıfın birinci döneminde umre ile ilgili konular, istiskâ namazı, ay-güneş tutulmaları namazları, cenaze namazı konuları işlenirken¹³ İkinci dönemde zekat, vekalet ve icare konuları işlenmektedir.¹⁴

Sekizinci sınıfın birinci döneminde nişanlılık, boy abdesti, hac, istihâre ve hacet namazları konuları işlenmektedir.¹⁵ Kitabın “En-Nizâmü’l-İslâmî ve’l-Ahlâkü’l-İslâmîyyeti” kısmında karı kocanın bir birleri üzerlerine düşen hakları ile alakalı fıkıh konuları da

⁸ Macid Abdurrahman As’ad, Delilü’l-Muallimin, 126;130; 162; 184

⁹ Halid Muhammed Abdülcilil Takâtaka ve diğerleri, Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfû’l-hâmîs, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008, 71-82

¹⁰ Halid Muhammed Abdülcilil Takâtaka, Delilü’l-Muallimin, 147-162

¹¹ Muhammed Avde ve diğerleri, Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfû’s-sâdis, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008, 75-86

¹² Muhammed Avde, Delilü’l-Muallimin, 155-166

¹³ Tarık Salih Azzâm ve Munîr İbrahim Rifa’î, Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfû’s-sâbî, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008, 48-55

¹⁴ Tarık Salih Azzâm, Delilü’l-Muallim, 100-105

¹⁵ ‘Arafât Reşâd Yâsîn ve diğerleri, Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâmin, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2006, 73-84

işlenmektedir.¹⁶ İkinci dönemde ise hayvanların ve ziraât ürünlerin zekatları, müzara'a ve müsâkât akitleri, rehine ve vakıf konuları işlenmektedir.¹⁷ Kitabın "En-Nizâmü'l-İslâmî ve'l-Ahlâki'l-İslâmîyyeti" kısmında fıkıhın konusu olan cihat ve onunla alakalı hükümler yer almaktadır.¹⁸ Dokuzuncu sınıfın birinci döneminde fıkıh ilminin tanımı, konuları, kaynakları, önemi gibi konular işlenmektedir.¹⁹ İkinci dönemde riba, bey'ü'l-iyne, sarf, nikah ve onunla alakalı güncel meseleler ele alınmaktadır.²⁰ Ayrıca bu kitapta en-Nizâmü'l-İslâmî ve'l-Ahlâki'l-İslâmîyyeti bölümünde İslam iktisat anlayışı, İslam siyasî fıkıhın konuları, İslam'ın ceza sistemi konuları işlenmektedir.²¹

Onuncu sınıfta daha önceki seviyelerde "Fıkühü'l-İslâmî" olan ad "el-Fıkhu ve usûlühü" olarak değişmektedir. Birinci dönemde usul konuları vasiyet, yemin, adak konuları işlenmektedir.²² İkinci dönemde ise ihtikâr, tes'ir, havale, kumar, teadüdü'z-zevcât konuları işlenmektedir.²³

2.2 Lise Müfredatında Fıkıh Dersleri

Lise iki sene dört fasıldan oluşmaktadır. Bu dört faslın üçünde "es-Sekâfetü'l-İslâmîyye" adında bir ders bulunmaktadır. Bu seviyede okutulan bu dersin birinci, ikinci ve üçüncü seviyeleri bulunmaktadır.²⁴

Birinci seviyede fıkıh için bir başlık konulmamış ve fıkıh konularına yer verilmemiştir. İkinci ve üçüncü seviyelerde "el-

¹⁶ 'Arafât Reşâd Yâsîn, Delilü'l-Muallim, 88-95

¹⁷ 'Arafât Reşâd Yâsîn, Delilü'l-Muallim, 159-170

¹⁸ 'Arafât Reşâd Yâsîn, Delilü'l-Muallim, 176-181

¹⁹ Tarık Salih Azzâm ve diğerleri, Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfü't-tasi', yayımlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2008, 54-65

²⁰ Tarık Salih Azzâm, Delilü'l-Muallim, 112-123

²¹ Tarık Salih Azzâm, Delilü'l-Muallim, 124-131

²² Yahya İsmail 'Âbid ve diğerleri, Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfü't-taşir, yayımlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2007, 106-129

²³ Yahya İsmail 'Âbid, Delilü'l-Muallim, 232-251

²⁴ Yusuf Tarâvne, kişisel görüşme, 27.9.2014

Fikhü’l-İslâmî” başlığı altında ve yine üçüncü seviyenin en-Nazmü’l-İslâmîyye başlığı altında da fıkha ait konular yer almaktadır.

İkinci seviye de ele alınan konular: bey’in hükümleri, çeşitleri, ribadan farkı, selem ve ıstısnâ’ akdi, ıstısnâ’ akdinin rükünleri, selem akdinin şartları, akitlere dair örnekler, nikah akdinin rükünleri, şartları, küçüğün nikahı, muta nikahının haramlığı, örfî-medenî ve misar evlilikleri, yiyecek ve içeceklere dair hükümler, miras, mirasın sebepleri, miras engelleri ve şartları.²⁵

Üçüncü seviyede ise şu konular ele alınmaktadır: talak, muhala’a, hakim kararıyla oluşan ayrılık, lian, iddet, doğum kontrolü, süt akrabalığı, yetim, yetimin kefaleti ile evlatlık alma arasındaki fark.²⁶ Nazmü’l-İslâmîyye başlığı altında ise namazın önemi, cihat, İslam’da insan hakları, İslam’da kadının hak ve görevleri, İslam toplumunda gayri Müslimlerle muamele, İslam’da yargı düzeni gibi fıkha ait konular işlenmektedir.²⁷

Şerî’a ve edebiyat liselerinin programlarında da fıkıh dersleri ve konuları işlenmektedir. Lisenin edebiyat programında ayrıca “el-’ulumü’l-İslâmîyye ve terbiyetü’l-İslamiyye” adında bir ders bulunmaktadır. Bu programda fıkha dair konular lise ikinci sınıfın birinci ve ikinci döneminde işlenmektedir. Birinci dönemde fıkıhın tarifi, konusu, önemi, fikhî mezhepler, taknin, te’min, adak, kefaretlar, tes’ir, vadeli alışveriş, organ bağışısı, tüp bebek, şer’î olan zaruretler konularına yer verilmektedir.²⁸ İkinci dönemde ise fıkıh

²⁵ Mecdî Süleymân el-Meşâ’ele ve diğarleri, Delîlü’l-Mu’alimmi’s-Sekâfeti’l-İslâmîyye el- Müsteveyânî’l-evvel ve’s-Sânî el-Merheletü’s-Sâneviyye, yayımlayan: Vizâretü’t-terbiyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008, 142-153

²⁶ Mecdî Süleymân el-Meşâ’ele ve diğarleri, Delîlü’l-Mu’alimmi’s-Sekâfeti’l-İslâmîyye el- Müstevâ’s-Sâlis, yayımlayan: Vizâretü’t-terbiyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008,67 -81

²⁷ Mecdî Süleymân el-Meşâ’ele, Delîlü’l-Mu’alim, 84-95

²⁸ İbrahim Taha el-Kaysî ve diğarleri, el-’ulumü’l-İslâmîyye ve terbiyetü’l-İslamiyye, Vizâretü’t-terbiye ve’t-ta’lim, İdâretü’l-menâhic ve’l-kütübü’l-medresiyeye, Amman, 2014, 323-361

usulü ilmi, şer'î hükümler ve kısımları, fıkıhın kaynakları (Kuran, sünnet, icma, kıyas, içtihat) konuları ele alınmaktadır.²⁹

Ürdün'de şer'î programı yedinci sınıftan itibaren başlamaktadır. Bu programda yedinci sınıftan onuncu sınıfa kadar "el-Mevâdü'ş-Şer'îyye" dersinde fıkıh ders kitabı içerisinde bölüm olarak ele alınmaktadır. On bir ve on ikinci sınıfta ise artık müstakil bir ders olarak işlenmektedir.

Yedinci sınıfta işlenen fıkıh konuları: taharet ve onunla ilişkili konular ele alınmaktadır.³⁰ Sekizinci sınıfta namaz ve muhtelif konular³¹ işlenmektedir. Dokuzuncu sınıfta işlenen fıkıh konuları: oruç ve ilişkili konular ele alınmaktadır.³² Onuncu sınıfta Cuma namazı, Zekat ve sadaka ile ilgili konular ele alınmaktadır.³³ On birinci sınıfta "el-fıkhu ve usûlühü" adında müstakil bir ders olarak

²⁹ İbrahim Taha el-Kaysî, el-'ulumü'l-İslâmiyye, 411-433

³⁰ Suların kısımları, necasetten taharet, misvak, abdestin farzları, sünnetleri, abdesti bozan durumlar, hayız ve nifas, beş vakit namaz, ezan, kamet, mescide gitme ve mescitte bulunma edepleri konuları işlenmektedir. Bkz. İzzüddin el-Hatib et-temimî ve diğerleri, el-Mevâdü'ş-şer'îyye li's-saffi's-sabi', Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüuni ve'l-Mukeddesâti'l-İslâmiyyeti, Amman, 141-190

³¹ İşlenen konular şunlardır: Allah yolunda cihat, sünnet, İslam Hukuku'nun kemaleti, İslam'ın zimmîleri himayesi, faizin haramlığı, cünüplük, boy abdesti, namaz, namazın şartları, rükunleri, sünnetleri, hey'etleri, namazı bozan durumlar, namaz sonrası dua ve zikirler, tedavi, cenaze namazı, defin işlemleri, cemaatle namaz. Bkz. İzzüddin el-Hatib et-temimî ve diğerleri, el-Mevâdü'ş-şer'îyye li's-saffi's-samin, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüuni ve'l-Mukeddesâti'l-İslâmiyyeti, Amman, 1992, 165-307

³² İzzüddin el-Hatib et-temimî ve diğerleri, el-Mevâdü'ş-şer'îyye li's-saffi't-tâsi', Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüuni ve'l-Mukeddesâti'l-İslâmiyyeti, Amman, 1993, 290-235

³³ İzzüddin el-Hatib et-temimî ve diğerleri, el-Mevâdü'ş-şer'îyye li's-saffi'l-'aşir, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüuni ve'l-Mukeddesâti'l-İslâmiyyeti, Amman, ikinci baskı, 2000, 253-309.

bulunmaktadır. Usul konuları³⁴, Furu’ konularından zekat ile hacca dair konular³⁵ işlenmektedir.³⁶

On ikinci sınıfın birinci döneminde muamelat konuları³⁷ işlenmektedir. Ders için hazırlanan kitap “el-’Ulumü’ş-Şer’iyye: Fikhü’l-Muamelat” adını taşımaktadır.³⁸ İkinci dönemde en-Nuzûmü’l-İslâmî adlı bir ders bulunmaktadır. Bu ders iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda nikah, talak ve miras gibi ahvalü’ş-şahsiye konularına yer verirken ikinci kısımda ise ceza hukukuna yer vermektedir.³⁹

3. LİSANS PROGRAMINDA FIKIH DERSLERİ

Biz, bu çalışmamızın lisans ve lisansüstü kısımlarını Ürdün Üniversitesi Külliyyetü’ş-Şerî’a programı çerçevesinde hazırladık. Tüm üniversitelerin ilgili programlarının incelenmesi çalışmamızın amacı dışına çıkacağından bu şekilde sınırlandırmayı uygun gördük. Söz konusu üniversite ve fakülteyi seçmemizin iki sebebi bulunmaktadır: Birinci sebep, Ürdün Üniversitesi ve Külliyyetü’ş-Şerî’a ülkenin en eski üniversite ve fakültesi olmasıdır. İkinci sebep ise bu üniversite ve fakültede 2013-2014 eğitim öğretim yılında misafir araştırmacı olarak

³⁴ Fıkıh Usulü ilmi, şer’î hükümler, vad’î hükümler, edille-işer’iyye (kuran, sünnet, icma), kıyas ve içtihat konuları yer almaktadır.

³⁵ Zekat, zekatın hikmeti, hükmü, vucûbiyyetinin şartları, zekata tabi mallar (altın-gümüş, hayvan, tarım, maden ve gömü v.s), zekatın harcanacağı yerler, fıtr, sadaka, hac, haccın vucûbiyyetinin şartları, ihram, ihram yasakları, tavaf, say, vakfe, müzdelife, şeytan taşlama, saç traşı, kurban, umre, Rasulullahı ziyaret konuları ele alınmaktadır.

³⁶ Sa’di Hüseyin Cebr ve diğerleri, el-fıkhu ve usûlühü, Vizâretü’t-terbiye ve’t-ta’lim el-Müdüriyyetü’l-’ammeti li’l-minhâci ve takniyyâtı’t-ta’lim, Amman, 1995

³⁷ Birinci dönem işlenen konular şu şekildedir: Akit, rükünler, ehliyet arızaları, velayet ve vekalet, bey’, caiz bey’, yasaklanmış bey’, muhayyerlikler (görme, ayıp, şart ve ta’yin), selem, istnsa’ akdi, icare, havale, rehin, vakıf, sarf, daman. İkinci dönemde işlenen konular şunlardır:

³⁸ Sa’di Hüseyin Cebr ve diğerleri, el-’ulumü’ş-şer’iyye: fikhü’l-Muamelat, Vizâretü’t-terbiyye ve’t-ta’lim el-Müdüriyyetü’l-’ammeti li’l-minhâc, Amman, 1996, 3-138

³⁹ Muhammed Müslim el-Hüveymel (şeriat lisesinde et-Terbiyyetü’l-İslâmî dersinin öğretmeni) kişisel görüşme Ekim 2014

bulunmamızdan ötürü fakülteyi ve programı tanıyor ve biliyor olmamızdır.

Programını esas aldığımız Ürdün Üniversitesi Külliyyetü’ş-Şerî’a Amman’da 1964 senesinde kurulmuştur. Dört bölümden oluşmaktadır: “Usulü’-d-Din, el-Fıkıh ve Usuluhü, el-Mesârifü’l-İslamiyye ve Dirâsatü’l-İslâm fi’l-‘Alemin’l-Muâsıra”.⁴⁰ Külliyyetü’ş-Şerî’a’ya kaydolmuş öğrenciler bu bölümlerden birine kaydolmaktadırlar. Bu programların her birinin kendine has hedefleri ve programları vardır. Her programın zorunlu ve seçmeli dersleri olmakla beraber üniversite ve fakültenin zorunlu derslerini de ihtiva etmektedir. Bölüm öğrencileri üniversite öğrencileriyle ve fakülte öğrencileriyle zorunlu ortak dersler almaktadırlar.⁴¹ Bu bölümler içerisinde Mesârifü’l-İslamiyye bölümünün müstakil bir bölüm olarak kurulmuş olması dikkatimizi çekmektedir. Söz konusu bölüm bir yandan kendi öğretim üyeleri ile üniversitenin ilgili diğer fakültelerdeki öğretim üyelerinden yararlanarak disiplinler arası bir program uygulamaktadır.⁴² Bu programda okuyan öğrenciler bazı dersler için Külliyyetü’l- ‘Amal fakültesine gidip oradaki öğrencilerle beraber aynı dersi görmektedirler.⁴³

Külliyyetü’ş-Şerî’a’dan mezun olan öğrenciler Evkaf Bakanlığında imam hatip, talim ve terbiye bakanlığında öğretmen ve kâdî’-Kudât dairesinde Kâdî veya kâdî yardımcısı olarak çalışma olanaklarına sahipler.⁴⁴ Ancak söz konusu alanlara Mesârifü’l-İslâm

⁴⁰<http://sharia.ju.edu.jo/ar/arabic/Lists/FacultyAbstract/FacultyAbstract.aspx#>, Erişim Tarihi, 18:31,16 Eylül 2014.

⁴¹ Prof. Dr. Muhammed Ahmed el-Hatîb (Fakülte Dekanı), Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014

⁴² Hiyâm ez-Zeydaniyyin (Mesârifü’l-İslâm bölümü başkanı), Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014

⁴³ Muhammed Beşir KARDAŞ (Mesârifü’l-İslâm bölümünde okuyan Türk öğrenci), kişisel görüşme, Eylül, 2014

⁴⁴ Dr. İmad Abdü’l-Hafîz ez-Ziyadât (Fıkıh bölümü başkanı), Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014

bölümü mezunlarının ataması yapılmamaktadır. Bu bölüm mezunları daha çok bankacılık sektörlerinde çalışmaktadırlar.⁴⁵

Lisansta okutulan dersler içerisinde fıkıh bölümünde okutulan zorunlu, seçmeli derslerin yanında ayrıca fakültenin zorunlu dersleri içerisinde de fıkıha ait dersler bulunmaktadır. Üniversitenin lisans ve sonrası eğitimde belirli bir mezhebin görüşlerinin aktarılması yerine mezhepleri mukayeseli olarak ele alınmaktadır.⁴⁶ Her bir ders için haftada tanınan süre üç saattir. Bu derslerin muhtevaları hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.⁴⁷

Üniversitenin Seçmeli Dersi:

Nizamü'l-İslâm: Derste, ibadat, eğitim, aile, ticari-siyasi-uluslararası ilişkiler- ceza hukuku alanlarında İslam'ın ortaya koyduğu düzen, genel olarak ele alınmaktadır.

Fakültenin Zorunlu Dersleri:

Fikhü't-tahareti ve's-salati ve's-siyâmi: Taharet, namaz ve oruç konuları işlenmektedir.

Fikhü'z-zekati ve'l-hacci: Bu ders, zekat ve haca ilişkin konuları içermektedir.

El-Medhal ila'l-fikhi'l-İslâmî: Bu ders, fıkıh ve usulünün tanımları, aralarındaki bağı, İslam Hukuku'nun özelliklerini, beşeri kanunla mukayesesi, fıkıh mezhepleri ve fıkıh tarihi ile bazıları açıklamalı ve uygulamalı fıkıh kaidelerini içerir.

⁴⁵ Prof. Dr. Muhammed Ahmed el-Hatib, Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014

⁴⁶ Canpolat, Arap Ülkelerinde İlahiyat Fakültelerinin Yapılanması, 83

⁴⁷ Dersler hakkında detaylı bilgileri Üniversitenin ilgili sayfasında bulunan programlardan elde ettik.

Bkz..<http://sharia.ju.edu.jo/ar/arabic/Departments/DeptStudyPlans.aspx?DeptName=%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%D8%A3%D8%B5%D9%88%D9%84%D9%87>, Erişim Tarihi, 19:02, 21. 09. 2014

Bölümün Seçmeli Dersleri:

Kadâyâ müsteciddetün fi'l-ibâdât: Ders, klasik fıkıh kitaplarında değinilmeyen, Müslümanların hayatında ortaya çıkan yeni konuları, özellikle ibadetler alanındaki yeni meseleleri içerir.

En-Nazâriyyâtü'l-fıkhiyyeti: Bu ders, fıkıh nazariyelerinin oluşumu, gelişimi bu konuda yazılmış önemli eserler ile hak nazariyesi, olağan üstü durumlar nazariyesi, akit nazariyesi gibi nazariyelerin tanıtılmasını içerir.

Fikhü'l-kitap ve's-Sünneti: Bu derste içerikler ders hocasının tercihine bırakılmıştır. Konular örneğin, kitap ve sünnette nesih, Fatıha'ya ilişkin hükümler, cemaatle namazda kıraat, müşrik ve ehli kitapla nikah, ana babaya iyilikle alakalı hükümler, cihadla ilişkin hükümler gibi Kuran ve sünnet naslarının değindiği ahkâma dair on beş konudan az olmayacak şekilde ele alınmaktadır.

El-İktisâd fi'l-İslâm: Ders, İslâm iktisadının önemi, hedefi, kaynağı, özellikleri, sorunları ve çözümleri ile mülkiyet hakkı ve buna dair meseleleri içerir.

Tarihü'l-kadâ fi'l-İslâm: Bu ders giriş mahiyetinde kadânın tarifi ve devlet içerisindeki diğer kurumlarla ilişkisi, tarihsel olarak Peygamber döneminden başlamak üzere fıkıh ilminin tedvin edilemeden öncesi, sonrası, Osmanlı ve modern döneme gelinceye kadar geçirdiği merhaleleri ele alır.

Usûlü'l-Muhâkemât ve't-tatbikâtü'l-kadâiyyeti: Bu ders, yargılama sisteminin esaslarını, Şer'î yargılama usulünün tanımı ve bu ilmin konularını ile Ürdün mahkemelerinin oluşumu, özellikleri, yapısı, Şer'î kâdılarının atanma şartları ve usulleri, Ürdün Şer'î mahkemesinde dava usulleri, Şer'î mahkemelerden çıkan kararlar ile bu kararlara itiraz yolları gibi konuları içermektedir.

Tahricü'l-furu' ale'l-usûl: furu'a dair ihtilafları ve sebeplerini, önemli usul kaideleri ve furu'a yansıyan ihtilafları, lafızların delâlet

şekillerine ilişkin usûlî kaideler, lafızların kapsam açısından delaletine ilişkin kaideler, emir-nehiy kaidesi, Kuran ve sünnete ilişkin kaideler, sünnet-icma-kıyasa ilişkin kaideler ile bu kaidelerin furu’a yansımaları gibi konuları içermektedir.

Bölümün Zorunlu Dersleri:

Mesâdirü’l-ahkâm fi usûli’l-fikh: Usul ilmine ve şer’î kaynaklara ilişkin konuları (Kuran-sünnet-icma-kıyas-istihsan-mesâlihimürsele-istishab-örf-şer’u men kablena-seddu’z-zera’i’- sahabe kavli-medine ehlinin ameli) mukaddime mahiyetinde içerir.

Fikhü’l-eyman ve’n-nüzûr ve’l-hazr ve’l-ibahâ: Yemin tanımı, meşruiyeti, kısımları, rükünleri, ona etki eden amiller, yemin kefaretni, adak, adağın manası, rükünleri, şartları ile yiyecek ve içeceklerle alakalı hükümleri, kurban ve akika gibi konuları içerir.

Fikhü’l-mu’avedât ve’l-müşârekât: Bu ders alışveriş (bey’) ile alakalı hükümleri, onun rükünlerini, şartlarını, fasit alışveriş ve hükümleri, ikale, alışveriş muhayyerlikleri olan meclis, görme, şart ve ayıp muhayyerliklerini, riba, ıstısnâ’, mürabaha gibi alışveriş çeşitlerini, şufâ ve kira ile alakalı hükümleri ile ortaklıkla alakalı konuları içermektedir.

Nizâmü’l-hükm fi’l-İslâm: Modern devlet ve unsurlarını, ehlü’l-hal ve’l-akd, biat, seçimler, anayasa, kanun devleti, siyaseti şer’iyyenin mefhumu ve modern devlette uygulanma keyfiyeti, erkler, devlet gücünün sınırlandırılması gibi konuları içermektedir.

Fikhu ahvâli’ş-şahsiyye I-II: Ahvâli şahsiye fıkının mefhumu, nikah-boşama-miras-vasiyetle alakalı konuları içerir.

El-Hükmü’ş-şer’î ve’d-delâlet: Usuldeki hükmü, onun iki kısmı olan teklifi ve vaz’i hükümleri kısımlarıyla ve delâlet konularını içermektedir.

Fikhü't-tevsîkât ve teberü'at: Rehin, kefâle, havâle, vakıf, hibe, ariye, lukata, sulh, gasp, ölü arazinin ihyası gibi konuları içermektedir.

Fikhü'l-kanûni'l-Ürdünî: Ürdün Medenî Kanununun ortaya çıkışını, kaynaklarını, hedeflerini, maddelerini, hükümleri ve fıkıh mezhepleriyle ilişkisini içerir.

El-'alakâtü'd-düveliyye fi'l-İslâm: Eski asırlardan devletlerin oluşum çağına kadarki zamanda toplumların siyasişeklini, devletlerarası ilişkileri açıklayan ekolleri, savaşın sebeplerini, dünyanın darü'l-harp ve darü'l-İslâm şeklindeki ayırım yerine darü'l-İslâm ve darü da've şeklinde adlandırılması, öldürülmesi yasaklananlar, sivillerle alakalı hükümler savaş ve anlaşmalar ile alakalı konuları içerir.

Fikhü'l-'ukubât: İslâm ceza hukukunun ilkeleri, hadleri, kisası ve akile konularını içerir.

Muamelâtün maliyetün mu'asiratün: Ders, İslâm muamele sisteminin özellikleri, yeni olaylara getirdiği çözüm yöntemi, manevi haklar, sigorta, para-çek-senet, İslam bankacılığı gibi konuları içerir.

Fikhü'l-kadâi ve turuku'l-isbât: Yargının tarifi, meşruiyeti, kâdî'nin tayini, dava açma ve onunla alakalı bahisler ile ispat ve ispat yolları konularını içerir.

El-Kava'idü'l-fıkhiyye: Fıkıh kaidelerinin kısımlarını, ehemmiyetlerini, hüccetlerini, ortaya çıkışlarını ve usul kaidelerinden farkını konu alır.

Fikhü'l-mukârin: Fikhü'l-mukârinin tanımı, önemi, kaynakları, ihtilaf sebepleri olmak üzere namazların kısaltılması ve cem'i, ramazan hilalin görülmesi, çocuğun malının zekatı, tes'ir, gibi en az on konuyu ihtiva eden bir derstir.

Menâhicü'l-bahs fi'l-fıkhi ve usûlihi: Bilimsel araştırma ve yöntemlerinin önemi, fıkıh ve usul alanında yapılan ilmi

araştırmaların ilkeleri, çerçevesi ve sınırları, fıkha ve usule has yöntem ve araçları gibi konuları ele alan bir derstir.

El-İçtihat ve't-taklît ve't-te'ârüz ve't-tercih: Üç saatlik bu ders bölümdeki zorunlu dersler arasındadır. Bu ders, Usul kitaplarında geçen içtihat, taklit, fetva verme, tearuz ve tercih konularını içerir.

4. LİSANSÜSTÜ PROGRAMDA FIKIH DERSLERİ

Yüksek lisansın tezli ve tezsiz olan iki kısmı bulunmaktadır. Dersler açısından bakıldığında tezsizde alınması gereken saat tezliye göre daha fazladır. Tezsiz programda her biri üç saat olan toplamda sekizi zorunlu-üçü seçmeli on bir ders bulunmaktadır. Tezli de ise ikisi seçmeli derslerden olmak üzere toplamda sekiz ders bulunmaktadır. Dolayısıyla tezsiz de otuz üç kredi ders alınırken tezlide yirmi dört kredi ders alınmaktadır. Yüksek lisans programına kabul için Küliyyetü’ş-Şerî’a fıkıh bölümünden veya genel olarak şerî’adan mezun olma şartı aranmaktadır. Dolayısıyla başka bölümlerden mezun olanlara bu alanda akademik çalışma yapma olanağı verilmemektedir.

Doktora programına fıkıh ve usulü alanında veya kadâü’ş-şer’î alanında yüksek lisans yapmış olma şartı bulunmaktadır. Bu program boyunca bir öğrencinin alması gereken dersler on beşi seçmeli derslerden olmak üzere toplamda otuz altı dersten oluşmaktadır.

Ürdün Üniversitesinin yüksek lisans programında fıkıhın yanında aynı zamanda kadâ’î şer’î alanında da yüksek lisans ve doktora programı bulunmaktadır. Bu programın derslerine baktığımızda yüksek lisans ve doktora programına büyük oranda uyduğunu ancak müstakil program olmasının gereği olarak kadâ’/yargı alanına ait derslerin konulduğunu görmekteyiz. Kadâ’î şer’î programının tüm derslerinden ziyade tekrara düşmekten kaçınmak için sadece kendisine ait olanları incelemekle yetineceğiz.

4.1 Yüksek Lisans Programında Fıkıh Dersleri

Tezli programda okutulan dersler: Her bir ders için belirlenen süre üç saattir.

Zorunlu Olanlar:

Delâlât: Bu derste delâlet konusunda yer alan lafızların açıklık, kapalılık, kapsam gibi lafızlarındelaleti konuları detaylı bir şekilde işlenmektedir.

Kıyâs: Kıyas ve içtihadın anlamları, alanları, kıyasın hüciyyeti, unsurları hadler, ibadetler ve teabbüdî hükümlerde kıyas gibi konuları detaylı olarak içerir.

Menâhicü'l-bahs fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Genel bilimsel araştırma yöntemleri, fıkıh ve usul araştırma yöntemlerinin ilkeleri, çerçevesi, uygulanması, şer'î ilimlerdeki bilimsel yöneme yöneltlen eleştirilerin reddi ve fıkıh ile usulündeki ilmi araştırmalar hakkında özel kaynakları ele almaktadır.

El-Cinâyetü ala'n-nefsi fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Giriş mahiyetinde İslam'da suç ve ceza konuları ile kısas ve onunla alakalı konular detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

Ez-Zevâc ve't-talâk fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Ürdün Ahvâlî Şahsiye Kanununun nişan, nikâh akdi, velayet, mehir, boşama-fesh-muhala'a ve bununla ilintili olan iddet, çocuk ve nafaka gibi konular ele alınmaktadır.

El-Muamelât fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Buyu', icare, riba, sarf, selem, muhayyerlikler, rehin, havale gibi muamelat konularından bir veya birçok konu klasik mutemet fıkıh kaynaklarından seçilerek detaylı olarak incelenir.

Seçmeli Olanlar:

Makâsidü’ş-şeri’atü’l-İslâmiyye: Zaruriyyâtın tanımı, örnekleri, tahsiniyyâtın tanımı ve örnekleri, adalet ile şer’î hükümlerin maslahat ile ta’lîli konuları ele alınmaktadır.

Eserü’l-kava’idi’l-usûliyyeti fi ihtilafi’l-fukahâ: Usûlî kaidelerin fıkıh ihtilaflarına tesirleri genel olarak işlendikten sonra, furu’u fıkhıdaki ihtilafların en önemli sebepleri, lafızların delalet şekillerine ilişkin usûlî kaideler ve fakihlerin ihtilafına etkisi, aslî delillere has olan kaideler, şazz kıraatin hücciyeti, nassa ziyade, haberi vahidin hücciyeti, umumü’l-belvâ’ya dair konularda haberi vahidin hücciyeti gibi konulardan biri veya bir kaç detaylı ve tahlilli olarak işlenir.

Menâhicü’l-fukahâi fi istinbâti’l-ahkâm: İctihadın tanımı, manası, çeşitleri, içtihat mertebeleri, fukahânın ihtilaf sebepleri, mezheplerin ortaya çıkışı ve tabiun asrından sonra farklı bölgelerde ortaya çıkan ve farklı fıkhi ekolleri temsil eden, Irak’ta Cafer b. Sadık, Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel Hicazda Malik b. Enes Mısır’da Leys b. Sa’d, Muhammed b. İdris eş-Şâfî, EndülüsteİbnHazm, Şam’da Abdurrahman el-Evzâ’i gibi fakihlerin içtihat yöntemleri ele alınmaktadır.

Kadâyâ fıkhiyyetün muasiretün: Sigorta, organ bağıışı, estetik müdahale, İslâmî katılım bankalarındaki kar gibi modern konular derinlemesine işlenmektedir.

El-Kavaidü’l-fukehâ: Kavâidü’l-fıkhiyye mefhumu ve nazariye ile fıkıh ilkeleri arasındaki fark, yakın şek ile zail olmaz, mefsedetlerden çatıştığında en az zararlı olan tercih edilir gibi fıkıh kaidelerinin açıklanması ile Karâfî’nin el-Furûk adlı eserinden bazı konular işlenmektedir.

Turuki’l-ısbât fi’l-fıkhi’l-İslâmi: Şahitlik, ikrar, karine, yemin, hakimin bilgisi gibi konular detaylı olarak ele alınmaktadır.

Tezsiz Programın Seçmeli Dersler Arasında Ayrıca Yer Alan Dersler:

Fıkhü'l-kânûni'l-medenî'l-Ürdünî: Ürdün Medeni kanunundaki birçok konu (iki tarafı bağlayıcı akitlerde fesih hakkı nazariyesi gibi konuların örneğinde) öğrencilerin ufuklarını açmak amacıyla Ürdün Medeni Kanunu ile mukayeseli bir şekilde ele alınmaktadır.

Nazariyyetü'l-akdi fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Bu ders fıkhî nazâriyeyi, ortaya çıkışını, fıkıh ve usul kaideleriyle ilişkisini, akit ve unsurlarını, akdin lazım, nafiz, batıl, fasit, şarta kabil olup olmaması gibi taksimatlarını ele almaktadır.

Kadâ'î Şer'î Yüksek Lisans Programına Ait Özel Dersler: Bu programdaki derslerin büyük çoğunluğu Fıkhın tezli ve tezsiz programında yer aldığından bu programa ait dersler hakkında bilgi vereceğiz.

Tezli Program

Zorunlu Dersleri İçerisinde Programa Has Olanlar: Bir öğrencinin alması gereken toplamda on sekiz saat ders bulunmaktadır.⁴⁸

El-Vasâyâ ve'l-mevârîs fi's-şer'îati'l-İslâmiyyeti: Bu derste mirasın şartları, mirasta pay sahipleri, asabe ve mirasla ilgili ele alınmaktadır.

Dirâsetu kânûni'l-Ahvâlî's-şahsiyye (akdü'z-zevâc ve âsârühâ): Bu ders, Ahvâlü's-şahsiyye Kanununun giriş anlamında tanıtımı (tarifi, konuları, dayandığı asıllar, tarihi), ile evlilik, nişanlılık, nikah velâyeti, nikah akdi, evliliğin kayıt altına alınması, kefaet, evlenilmesi haram olanlar, evlilik çeşitleri ve evliliğe dair (mesken, mehir, nafaka) hükümleri işler

⁴⁸ Zorunlu derslerin isimleri şöyledir: ed-Delâlât, Menâhicü'l-bahs fi'l-fıkhî ve usûlihi, el-Vesâyâ ve'l-Mevârîs fi's-şer'îati'l-İslâmiyyeti, Dirâsetu Kânûni'l-ahvâlî's-şahsiyyeti'l-Ürdünî (akdü'z-zevâc ve âsârühü), Dirâsetu Kânûni'l-ahvâlî's-şahsiyyeti'l-Ürdünî (fûrukü'z-zevâc ve âsârühâ), usûlü'l-muhâkemâti's-şer'îyyeti.

Dirâsatu kânûni'l-Ahvâli's-şahsiyye (furûkü'z-zevâc ve âsârühâ): Bu ders, talak ve onunla alakalı hükümler (boşayanın ehliyeti, talakın mahalli, boşamanın sayısı, boşamada vekalet, boşama çeşitleri v.s), muhala'a, tefrik ve sebepleriyle alakalı hükümler, nesep, hidâne ve akrabaların nafakası gibi konuları ele almaktadır.

Usûlü'l-Muhâkemeti's-şer'iiyyeti: Bu ders, usulün tanımı, yargı sistemi, çeşitleri ve hiyerarşisi, yargı sistemi için esas ilkeler, dava nazariyesinin modern ceza hukuku ile karşılaştırılması, yargılama usulü gibi konuları ele almaktadır.

Seçmeli Dersleri İçerisinde Programa Has Olanlar: On sekiz saatlik seçmeli derslerden altı saatini öğrenci almalıdır.⁴⁹

Kadâyâ ve Ahkâm: Bu dersin biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Teorik boyutunda, karının nafaka davası, hidane davası, akrabaların nafakası davası, eşe itaat davası, geçimsizlik davası, tefrik davaları, mehir (mü'accel- müeccel) davaları miras davaları teorik olarak ele alınır. Şer'î mahkemelerde on beş davayı izleme gerekliliği de dersin pratik yönünü oluşturmaktadır.

Sükûk ve tevsîkât: Noterin (tevsîk) manası, çeşitleri, tarihi, önemi, noterciliğin şartları, adabı, belgenin (vesikanın) yazılmasının hükmü, şartları, yazım adabı, evlilik akdinin tescil edilmesi, Ürdün ahvâli şahsiye kanununun bu konudaki konumu, Şer'î mahkemelerden sadır olan belgelerin tevsiki (noter den onaylatma), İslâmî bankalardan sadır olan murabaha İslâmî muamelelerin noter tasdiki gibi konular ele alınmaktadır.

Ahkâmü'd-diyât fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Bu derste, öldürme çeşitleri, diyetin tarifi, meşruiyeti, miktarları (kadın, zimmî, mecusî, ağırlaştırılmış diyet v.s), akile, akilenin tarifi, meşruiyeti, ferd başına

⁴⁹ Seçmeli derslerin isimleri şu şekildedir: Makasidü's-şer'ati'l-İslâmiyyeti, el-Kavâ'idü'l-Fıkhıyyeti, Turuku'l-isbâti fi'l-fıkhî'l-İslâmî, kadâyâ ve ahkâm, sukûk ve tevsîkât, ahkâmü'd-diyât fi'l-fıkhî'l-İslâmî.

düşen miktar, beytülmalin diyeti ödemesi gereken durumlar, uzuvların diyeti gibi konular işlenmektedir.

Tezsiz programın zorunlu⁵⁰ ve seçmeli⁵¹ dersleri içerisinde fıkıh ve kada'î şer'înin tezli programlarındaki derslerden farklı bir ders bulunmamaktadır: Bu programda öğrencinin alması gereken otuz üç saatin yirmi dördü zorunlu dokuz saati ise seçmelidir. Seçmeli dersler toplamda on sekiz saattir.

4.2 Doktora Programında Fıkıh Dersleri

Doktora programında yer alan dersler üçer saattir. Bir öğrenci toplamda on beş saati seçmeli derslerden olmak üzere otuz altı saat ders almalıdır.

Zorunlu Dersler:

Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie: Nazariyenin içeriği, nazariyenin dayandığı genel kaideleri ile nazariyelerin özel ve kamu hukukuna tatbiki konuları işlenmektedir.

Nazariyyetü't-te'assüfi fi isti'mali'l-hakk: Hakkın tarifi, kısımları, hakkın kötüye kullanılmasının anlamı, sahabe-tabiiun ve müçtehit imamlardan örnekler ile bu nazariyenin varlığına dair zera' ve istihsan gibi içtihadî delilleri ihtiva eder.

Et-te'arüz ve't-tercih: Tearuzun hakikati, mahalli, şartları, Hanefi ve cumhura göre hükmü, cem ve tercihin şartları, lafızların delaletlerinin tercih yöntemleri, naslar ve deliller arasındaki tearuzu giderme yolları gibi konular işlenir.

⁵⁰ Zorunlu derslerin isimleri şöyledir: ed-Delâlât, Menâhicü'l-bahs fi'l-fıkhi ve usûlihi, el-Vesâyâ l-Mevâris fi's-şeri'ati'l-İslâmiyyeti, Dirâsetu Kânûnî'l-ahvâlî's-şahsiyyeti'l-Ürdünî (akd'ü'z-zevâc ve asârühü), Dirâsetu Kânûnî'l-ahvâlî's-şahsiyyeti'l-Ürdünî (fûrukü'z-zevâc ve âsârühâ), Turuku'l-isbâti fi'l-fıkhi'l-İslâmî, kadâyâ ve ahkâm, usûlü'l-muhâkemâti's-şer'îyyeti.

⁵¹ Seçmeli derslerin isimleri şu şekildedir: el-Kıyâs, Makasidü's-şeri'ati'l-İslâmiyyeti, el-Kavâ'idü'l-fıkhiyyeti, Eserü'l-kavâidi'l-usûliyyeti fi ihtilafi'l-fukehâ, sukûk ve tevsikât, ahkâmü'd-diyât fi'l-fıkhi'l-İslâmî.

Eş-Şeriketu fi'l-fikhi'l-İslâmi: Şirketin manası, meşruiyetine dair deliller, şirketin unsurları, feshi ve a'mal-müfavade-müdarebe-vücûh gibi önemli şirket çeşitleri ile İslami ekonomik kurumlar ve bankalardaki mudarebe ortaklığına dayalı modern uygulamalar gibi konular işlenmektedir.

El-Menâhicü'l-Usûliyyetu fi'l-içtihadî bi'r-rey: İstihsan, sedü'z-zerâî', örf, şer'u men kablena, sahabe kavli, ıstışab, mesâlihi mürsele gibi usûlî kaideler ve yeni meselelerin çözümünde etkilerini ihtiva etmektedir.

Es-Siyâsetü'ş-şer'îyyeti ve tatbikâtühâ: Siyâsetü'ş-şer'îyyenin tarifi, meşruiyeti, önemi, hedefleri, kaide ve ilkeleri, kaynakları, alanları ile siyâsetü'ş-şer'îyyenin ahvâlü'ş-şahsiyye-muamelat-nizamü'l-hüküm alanlarında uygulanması şeklinde işlenmektedir.

Siyâğü'l-İstismâri'l-İslâmiyyeti'l-Muâsırati: Mudarebe ortaklığı, murabaha, temlik ile biten kira ve ortaklıklar, borç ve kredi senetleri, selem, ıstışna', e-alışveriş, İslâmî sigorta gibi konular işlenmektedir.

Seçmeli dersler

Nazarîyyetü'd-damân: İslam fıkıhındaki uygulamaları, vaz'î kanunla mukayesesi ele alınmaktadır.

El-içtihât ve't-taklîd: İçtihad, rey ve kıyasın tanımları, içtihadın usûlü'l-fıkıhla alakası, içtihat mertebeleri, şartları, alanı ve hükümleri, zamanımızda içtihat, gibi konular işlenmektedir.

El-furûkü'l-usûliyyeti: Usûlî ıstılah ve kaidelerin benzerlik-farklılıklarını benzer görünmelerinin sebeplerini, eşbah ve nezâir konularını içerir.

El-Muahedâtu fi'l-fikhi'l-İslâmî: İslâm Hukukunda anlaşmalarla alakalı genel bilgi ile devlette bireylerin hakları, ülkenin sınırları ve ona tabi olan unsurlar, devletlerarası eşitlik, cihad, İslam savaş hukuku ile devletler savaş hukukunun mukayesesi, barış, ateşkes gibi

konulardan bir konu veya daha fazlası detaylı ve tahlili olarak işlenmektedir.

En-Nizâmü'l-mâlî fi'l-İslâm: İslâm'da mal, haram ve mubah mal edinmenin sebepleri ile beytülmal ile alakalı konular genel olarak, İnfakın keyfiyeti, sadaka, sadakanın harcanacağı yerler, vergiler, gümrük, öşür, haraç, kredi ve arazi hükümleri detaylı olarak incelenir.

Nazariyyetü'd-da'va: Davanın tarifi, meşruiyeti, önemi, rükünleri, şartları, dava sigalarının uygulamalı öğretimi; taklidin tarifi, tarihi, ortaya çıkışı, ortaya çıkış sebepleri, alan ve hükümleri; Telfik, ruhsatlara uyma, ifta, istifta, müftünün konumu, şartları, içtihatla ilişkisi, fetva verme adabı ve günümüzde fetva konuları işlenmektedir.

Et-tahkîm fi's-şeri'ati'l-İslâmiyyeti: Tahkimin tanımı, sulh-kadâ-bilirkişiden farkı, meşruiyeti, hikmeti, hükmü, tahkim akdinin sigası, tarafları, mahalli ve hakem gibi konular ele alınmaktadır.

El-furûkü'l-fikhiyye: Furûk-ı fıkhiyye ilminin tarifi, furûki'l-usûliyye arasındaki farkları, ulemanın furûk-i fıkhiyyeyi araştırma metodları, furûkî fıkhiyye konusunda yazılmış önemli eserler, kaide-fark-eşbâh-nezâir-dabit kavramları arasındaki bağ ile Karâfî'nin Furûk kitabından seçmeli bazı meseleler işlenmektedir.

En-Nazariyyetü'l-Âmmetu li'l-ukubâti fi'l-fikhi'l-İslâmî: Suç mefhumu, çeşit ve kısımları, şer'î-maddi-edebî unsurları, cezayı kaldıran sebepler, cezalar ve kısımları (hadler, katil, tazir, kefaretlar) cezaların birden çok ve girift olması, cezayı hafifletiren ve ağırlaştırılan durumlar, cezaların uygulanması, düşmesi gibi konuları ele alınmaktadır.

Kadâyâ ictihâdiyyetün muasiratün fi'z-zekâti: Ders konuları iki kısma ayrılmaktadır. Genel olarak isimlendirilen kısımda zekâtın toplumun sosyal ve ticari hayatına katkıları, zekâtı kanunlaştırma, zekâtın toplanma ve harcama usulleri, zekât mallarının idaresi ve

zekat işini yürüten kurumlar işlenmektedir. Özel kısımda ise yeni bazı meseleler işlenmektedir. Ücret ve maaşların zekatı, zekat mallarının kullanılıp kar elde edilmesi, zekatın vergilerle ilişkisi, haram malın zekatı, modern dönemde zahir ve batın malların kapsamı, kamu mallarının zekatı, ortaklık mallarının zekatı gibi konular söz konusu meselelerdendir.

Kadâ’î Şer’î Doktora Programına Has Dersler:

Zorunlu Dersler İçerisinde Programa Has Olanlar: Bir öğrencinin alması gereken zorunlu ders saati yirmi birdir.⁵²

El-Ahkâmü’l-kadâiyyeti ve türûku’t-ta’nifîha: Yargısal hükmün (kararının) tanımı, diğer yargısal faaliyetlerden farkı, verililişi, çeşitleri, iptali, yargı hükmüne itiraz gibi konular işlenir.

Dirâsetün mütehasisetün fi def’î’d-da’va: Savunmanın tarifi, çeşitleri, şartları etkileri ile ahvâlü’ş-şahsiye, muamelat ve cinâyât kısımlarından bazı konular ders hocası tarafından seçilerek davanın savunulması veya davacının iddiasının çürütülmesi örnek olarak işlenir.

Seçmeli Dersleri İçerisinde Programa Has Olanlar: Bir öğrencinin otuz saatlik seçmeli derslerden alması gereken ders saati on beştir.⁵³

Ahkâmü’l-vakfi fi’l-fıkhî’l-İslâmî: Bu ders, vakfın tanımı, hükmü, meşruiyeti, vakıf çeşitleri, vakıf yöneticileri, vakfeden ve vakfedilene

⁵² Zorunlu derslerin isimleri şöyledir: et-Te’arüz ve’t-tercih, es-Siyasetü’ş-şer’iyye ve tatbîkâtühâ, el-Mü’ahedât fi’l-fıkhî’l-İslâmî, Nazariyyetü’d-da’va, Ahkâmü’l-kadâiyye ve turuku’t-ta’nifîhâ, Dirâsetün mütehasisetün fi def’î’d-da’va, et-Tahkîm fi’ş-şer’î’atî’l-İslâmiyyeti.

⁵³ Seçmeli derslerin isimleri şöyledir: Nazariyyetü’t-te’asüf fi isti’malî’l-hâkki, Nazariyyetü’d-damân, el-ictihâd ve’t-taklîd, eş-Şeriketü fi’l-fıkhî’l-İslâmî, el-Menâhicü’l-usûliyyetu fi’l-ictihadi, Ahkâmü’l-vakfi fi’l-fıkhî’l-İslâmî, en-Nizâmü’l-mâlî fi’l-İslâm, Tenfizü’l-ahkâmî’l-kadâiyyeti beyne’l-Fıkhî ve’l-kânûni, Hukuku’l-insân fi’l-İslâm, el-Fürûku’l-fıkhîyye.

ilişkin hükümler, vakıf mallarının tasarrufu ile vakfın toplumun sosyal ve içtimai hayattaki etkisi konularını ele almaktadır.

Tenfizü'l-ahkâmi'l-kadâiyyeti beyne'l-fıkhi ve'l-kânûni: Kanun ve fıkıhta hükümlerin uygulanması ile alakalı genel nazarîyeler, yargı işinde hükmün uygulanmasının anlam ve önemi ile muamelat, ahvâlü'ş-şahsiye, cinayet, had ve tazirlerde hükmün uygulanması, kanun ve fıkha göre mala haciz konuları işlenmektedir.

Hukûku'l-insân fi'l-İslâm: Bu ders, insan hakları kavramının manası, ortaya çıkışı, gelişimi, kaynakları, yaşam, din, düşünce gibi şahsi haklar, insan haklarının korunmasını sağlayan meşru araçlar, İslam, örf ve devletler anlaşmaları arasında İnsan hakları konularını ele alır.

Sonuç

Fıkıh ilköğretimin ilk yılından başlayarak eğitimin son merhalesine kadar uzanan bir silsilede eğitimi verilmektedir. Bu silsileye baktığımızda özellikle lise döneminden öncesinde tüm öğrencilere fıkıh ve usulünün konularından haberdar edilmek istendiği ve buna yönelik olarak dersler ve içerikleri hazırlandığını müşahede ediyoruz. Bu da fıkıhın sadece belli kesimlerin öğrenmesi gerekli bir ders olarak görülmediğini göstermektedir. Lisans fıkıh şer'i'a eğitiminde bağımsız bir bölüm olarak yer almaktadır. Bağımsız bir bölüm olarak yer alması kendisine ait ayrı hedefleri ve bu hedeflerin gerçekleştirilmesini sağlayacak ayrı bir programın olması anlamına gelmektedir. Fıkıh bölümü kendi içerisinde "İbâdât, Muamelât, Siyâsetü'ş-Şer'iyye, Ahvâlî'ş-şahsiye, Fikhü'l-'amm ve Usûlü'l-Fıkıh" şeklinde altı kısımda değerlendirilmiş ve dersler tüm bu alanlara yönelik olacak şekilde belirlenmiştir. Lisansüstü programlar yüksek lisans ve doktora lisansın aksine konular daha derinlemesine ve sınırları daha belirgin olacak şekilde dersler belirlenmiştir. Lisansüstünde ayrıca ülkenin yargı alanındaki eleman ve uzman ihtiyacını karşılamak üzere fıkıhın bir konusu olmasına rağmen "el-Kadâ'î Şer'î" adı altında yüksek lisans ve doktora

programı oluşturulmuştur. Bu programın dersleri ve içerikleri fıkıhın ders ve içeriklerine çoğunlukla aynı olmakla beraber kendine has dersler de bulunmaktadır.

Fıkıhın ayrıca Ürdün’de uygulanma alanını bulması ülkenin yargı yapısının buna uygun olarak oluşturulması (örneğin şer’î mahkemelerin olması, Darü’l-iftâ’ların olması”) fıkıh eğitimine olan ihtiyacı artırmaktadır. Lisans ve lisansüstü programları da toplumun ve ülkenin ihtiyacını karşılamak üzere fıkıhı ele almış gerektiğinde konularından bazılarını (İslam bankacılığı, kadâ’î şer’îde olduğu gibi) bağımsız bölüm ve programlar oluşturulmuştur.

Kaynakça

a-Web Kaynakları

http://www.jordan.gov.jo/wps/portal/!ut/p/b1/04_SjzS0NDO2NDE3MrfUj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOLDLL0twrzdDQ3cA0yMDDy9LHzCzA1NjQ0CjfSDE4v0c6McFQFHSer8/, 15.46, 24.07.2014.

<http://sharia.ju.edu.jo/ar/arabic/Lists/FacultyAbstract/FacultyAbstract.aspx#>, Erişim Tarihi, 18:31,16 Eylül, 2014.

<http://sharia.ju.edu.jo/ar/arabic/Departments/DeptStudyPlans.aspx?DeptName=%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%D8%A3%D8%B5%D9%88%D9%84%D9%87>, Erişim Tarihi, 19:02, 21. 09. 2014.

b-Kişisel Görüşme

Dr. İmad Abdü’l-Hafız ez-Ziyadât (Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Fıkıh ve usulu bölümü başkanı), Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014.

Hiyâm ez-Zeydaniyyin (Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Mesârifü’l-İslâm bölümü başkanı), Kişisel Görüşme Temmuz, 2014.

Muhammed Beşir KARDAŞ (Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Mesârifü'l-İslâm bölümünde okuyan Türk öğrenci), Kişisel Görüşme Eylül, 2014.

Muhammed Müslim el-Hüveymel (şeriat lisesinde et-Terbiyetü'l-İslâmî dersinin öğretmeni) Kişisel Görüşme Ekim, 2014.

Prof. Dr. Muhammed Ahmed el-Hatîb (Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakülte Dekanı), Kişisel Görüşme Temmuz, 2014.

Yusuf Taravne (et-Terbiyetü'l-İslâmî dersinin öğretmeni), kişisel görüşme Eylül, 2014.

c-Makale

Orhan Canpolat, *“Arap Ülkelerinde İlahiyat Fakültelerinin Yapılanması, Eğitim Sistemi ve Mezunlarının İstihdam Alanları”*, Dem Dergi, Ocak-Nisan, sayı 8, 2011.

d-Kitap

‘Arafât Reşâd Yâsîn, Cemil Fahrî, Yahya Mahmûd el-Kudât ve diğerleri, *Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfûs-Sâmin*, yayınlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2006.

Halid Muhammed Abdülcelil Takâtaka, Muhammed Avde, Nidâ' Musa 'Ubeydât ve diğerleri, *Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfû'l-hâmis*, yayınlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2008.

Halid Muhammed Abdülcelil Takâtaka, Musa Sâlim, İbrahim Hasan el-Munîs ve diğerleri, *Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfû's-sâlis*, yayınlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2009.

İbrahim Taha el-Kaysî, Said Muhammed er-Râkeb, Ali Muhammed es-Savâ ve diğerleri, *el-'ulûmü'l-İslâmîyye ve terbiyetü'l-*

İslamiyye, Vizâretü’t-terbiye ve’t-ta’lim, İdâretü’l-menâhic ve’l-kütübü’l-medresiyye, Amman, 2014.

İzzüddin el-Hatib et-temimî, Muhammed Haşim er-Reyân, Mahmud eş-Şabâdât ve diğçerleri, *el-Mevâdü’s-şer’iyye li’s-saffi’s-sabi’, Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüuni ve’l-Mukeddesâti’l-İslâmiyyeti, Amman, 1992*

...., *el-Mevâdü’s-şer’iyye li’s-saffi’s-samin, Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüuni ve’l-Mukeddesâti’l-İslâmiyyeti, Amman, 1992*

...., *el-Mevâdü’s-şer’iyye li’s-saffi’t-tâsi’, Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüuni ve’l-Mukeddesâti’l-İslâmiyyeti, Amman, 1993*

...., *el-Mevâdü’s-şer’iyye li’s-saffi’l-’aşir, Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüuni ve’l-Mukeddesâti’l-İslâmiyyeti, Amman, ikinci baskı, 2000.*

Macid Abdurrahman As’ad, Halid Muhammed Abdülcilil Takâtaka, Mahmûd İsâ Ebû Semûr ve diğçerleri, *Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfü’r-rabî’, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2007.*

Mecdî Süleymân el-Meşâ’ele, Yusuf Abdullah eş-Şerîfîn, Abdünnâsır Haşme ve diğçerleri, *Delilü’l-Mu’alimmi’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye el- Müsteveyâni’l-evvel ve’s-Sânî el-Merheletü’s-Sâneviyye, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008*

...., *Delilü’l-Mu’alimmi’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye el- Müstevâ’s-Sâlis, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008.*

Muhammed Avde, Nidâ’ Musa ‘Ubeydât ve diğçerleri, *Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfü’s-sâdis, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008.*

Nevâl Fâlih ez-Zevâhire, Musa Sâlim, İbrahim Hasan el-Munîs ve diğçerleri, *Delilü’l-Muallimi’t-terbiyyeti’l-İslâmîyyeti, es-Sâfü’s-sânî, yayınlayan: Vizâretü’t-terbiyyeti ve’t-ta’lim, Amman, 2008.*

Sa'di Cebr, el-'Abdu Halil, Halil Yakup ve diğerleri, *el-fıkhu ve usûlühü*, Vizâretü't-terbiye ve't-ta'lim el-Müdüriyyetü'l-'ammeti li'l-minhâci ve takniyyâtü't-ta'lim, Amman, 1995.

Sa'di Hüseyin Cebr, Muhammed Hasan Ebû Yahya, Muhammed Ömer eş-Şâmî, *el-'ulumü's-şer'iyye: fikhü'l-Muamelat*, Vizâretü't-terbiyye ve't-ta'lim el-Müdüriyyetü'l-'ammeti li'l-minhâc, Amman, 1996.

Şâhircî Ebû Şureyh, Musa Sâlim, Fedâ' Muhammedeş-Şenîkât ve diğerleri, *Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfü'l-evvel*, yayınlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2006.

Tarık Salih Azzâm ve Munîr İbrahim Rifa'î, *Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfü's-sâbi'*, yayınlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2008.

Tarık Salih Azzâm, Mahmûd İsâ Ebû Semûr, Cemil Fahrî ve diğerleri, *Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfü't-tasi'*, yayınlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2008.

Yahya İsmail 'Âbid, Eymen Muhammed Ali, İbrahim Hasan el-Munîs ve diğerleri, *Delilü'l-Muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmîyyeti, es-Sâfü'l-aşir*, yayınlayan: Vizâretü't-terbiyyeti ve't-ta'lim, Amman, 2007.

EL-KUTÛF MİN LUĞATİ'L-KUR'ÂN

Kitap adı

EL-KUTÛF MİN LUĞATİ'L-KUR'ÂN, Mu'cemu Elfâz ve Terâkibe Luğaviyye min Luğati'l-Kur'âni'l-Kerîm *

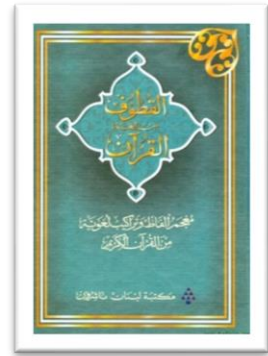
Müellifler

Muhammed Bâsim Mîkâtî, Muhammed Zührî Ma'sarânî, Abdullah Ahmed ed-Dendeşî.

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme

Abdullah TEMİZKAN**.

Sözlük, bir dilin sözlü ya da yazılı ifadelerinin anlamlarının belirlenmesinde başvurulan önemli araçlardan birisidir. Söz veya metinde yer alan kelime, terkîb ve ibarelerdeki kapalılıkların giderilmesi büyük oranda sözlüklerin yardımıyla sağlanabilmektedir. Sözlük, en genel anlamıyla, sözlü veya yazılı ifadelerin anlaşılmasında kullanılmakla birlikte bir yazım türü olarak daha ziyade yazılı metinlerin anlaşılmasında kullanılmıştır.



* Beyrût, Mektebetu Lübnan Naşirûn, 2007, 2475 s.

** Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

İnsanlık tarihinin en eski yazılı metinlerini ise dini metinler oluşturmaktadır. Bu yönüyle sözlük literatürünün gelişimine dini metinlerin anlaşılması yönündeki çaba da büyük oranda katkı sağlamıştır.

Sözlüklerin, metinlerin anlaşılmasındaki bu rolü İslam âlimlerini, ilk dönemden itibaren manaları bilinmeyen Kur'ân ayetlerini açıklamak için sözlük tarzında eserler telif etmeye sevk etmiştir. Bu eserler her ne kadar başta Arapça kelimelerin anlaşılmasını hedeflese de zaman içinde Kur'ân kelimelerinin manalarını ortaya koymaya çalışan eserlere doğru bir seyir takip etmiştir.

İslâmî ilimler tarihinde Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik sözlük çalışmalarını sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Tercümânul-Kur'ân lakabıyla meşhur olan İbn Abbâs'a Nâfi b. Ezrak, Kur'ân âyetlerindeki kimi kelimeler hakkında yaklaşık iki yüz soru sormuştur. Bu sorular ve cevapları daha sonra Garibu'l-Kur'ân adıyla kitap haline getirilmiştir. Bu eser, Kur'ân sözlüğünün ilk nüvesi olarak kabul edilebilir. Zira daha sonra bu isimle yazılan eserler, Kur'ân'da manası açıklanmaya muhtaç kelimelerin ele alındığı müstakil sözlükler şekline dönüşmüştür. Garibu'l-Kur'ân çalışmalarının yanı sıra, Vücûh-Nezâir ve Meâni'l-Kur'ân tarzındaki eserler de Kur'ân sözlüklerinin oluşum sürecinin diğer aşamalarına tekabül etmektedir.

Garibu'l-Kur'ân, Vücûh-Nezâir ve Meâni'l-Kur'ân aşamalarından mu'cemlere uzanan Kur'ân sözlükleri, günümüzde farklı isimlerle telif edilmekte ve Kur'ân'ın kelime ve ifadelerinin anlamlarının belirlenmesinde önemli bir boşluğu doldurmaktadırlar. Tanıtımını yapacağımız el-Kutûf min Luğati'l-Kur'ân adlı eser de bu çerçevede kaleme alınmış bir çalışmadır. Eseri yakından incelediğimizde, günümüz Kur'ân sözlükleri arasında gerek şekil gerekse muhteva açısından farklılığını açıkça göreceğiz. Eser, üç bölüm halinde hazırlanmıştır. İnce şamua kâğıda basılmıştır. Tek cilttir ve 2475 sayfadır.

El-Kutûf, Arap dili sözlükleri konusunda yetkin âlimlerden kabul edilen Hüseyin Nassâr'ın önsözüyle başlar. Nassâr, Kur'ân sözlüklerinin oluşum, gelişim ve sistemleşme süreci hakkında oldukça yararlı bilgileri ana hatlarıyla verir (s. ه-ط). Ayrıca sözlüğü -takdir dolu ifadelerle- muhteva ve yöntem açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutar (s. ط - ي). Nassâr'ın önsözünden sonra sözlük yazarlarından Muhammed Bâsim Mîkâtî'nin Kur'ân sözlüğü (s. ك - ص) ve Lübnan'lı dilcilerden Prof. Dr. Bessâm Bereke'nin de Arap dili hakkındaki takdimleri yer almaktadır (s. ق-ذ). Yazılan bu takdim yazılarında sayfa numarası yerine harfler kullanılmaktadır.

Bilindiği üzere alfabetik sistemi takip eden sözlükler, harflerin mahreçlerini veya alfabedeki sırasını esas almaktadırlar. İlim geleneğimizde sözlük olarak tasarlanıp yazılan ilk eser olarak kabul edilen Halîl b. Ahmed'in Kitâbu'l-Ayn adlı eseri, harflerin mahreçleri dikkate alınarak yazılmış ve kendisinden sonra gelen sözlüklere örneklik teşkil etmiştir. Alfabetik yazım sisteminin diğer bir türü olan kelimelerin alfabetik sıralamaya göre tertibinin en önemli örneği Zemahşerî'nin Esâsu'l-Belâğ'a'sıdır. Bu eserin telifinden sonra sözlüklerde alfabetik sıralama esas alınmış ve bu sistem sözlük yazım geleneğinde daha çok benimsenmiştir.

Alfabetik tertiple yazılan el-Kutûf sözlüğünde, mutâd sözlük yazım yönteminden farklı bir sistem takip edilmektedir. Eserde; kelimeler, fiil (s. 1-1195), isim (s. 1195-1864) ve harf (s. 1164-1975) şeklinde üç kategoride incelemektedir. Zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zarflar ve edatlar isim kategorisinde değerlendirilmiştir. Harf kısmında ise harfler, delaletlerine göre istifham, taaccüb, ta'lîl vb. şekilde düzenlenmiş ve bunlar Kur'ânî üsluplar olarak isimlendirilmiştir. Söz konusu kategoriler dışında eserin sonunda geniş bir fihrist yer almaktadır (s. 1975-2475). Bu fihrist, Kur'ân âyetleri (s. 1975-2263), sözlükte geçen kelimeler (s. 2263-2297), hadis-i şerifler (s. 2297-2359), şiir beyitleri (s. 2359-2429) ve luğavî lafızlar (s.

2429-2463) şeklinde düzenlenmiştir. Eser zengin bir kaynakça (s.2463-2475) ile son bulmaktadır.

İlerleyen satırlarda görüleceği üzere, sözlüğün fiil ve isim bölümlerindeki kelime incelemelerinde benzer bir yöntem kullanılmıştır. Harf bölümünde ise önceki bölümlerin tarzına yakın bir usûl takip edilmiştir. el-Esâlîbu'l-Kur'âniyye bölümünde ise istifhâm, taaccüb, ta'lîl, tafdîl, takdîm, te'kîd, hazf, şart, kasef, medh ve zemm, nidâ, nefy, çeşitli Kur'ân terkipleri, fasl ve vasl gibi Kur'ânî üslupların Kur'ân'daki kullanımları tespit edilmiştir. Ancak buradaki tespit işlemi, adı geçen üslupların kendilerinde var olduğu kabul edilen Kur'ân'daki örnekleri, sadece âyetlerin metinlerinin zikredilmesi şeklinde olmuştur.

Eserin fiil bölümünde, ilk aşamada, ele alınan kelimenin mâzî, muzârî ve masdar formları/kullanımları verilmekle beraber kelimenin kök anlam(lar)ı sunulmaktadır. İkinci aşamada, kelimenin Kur'ân'daki kullanımları, sûre adı ve âyet numaraları belirtilmek suretiyle sıralanmaktadır. Ancak zikredilen bu âyetlerde geçen ilgili kelimenin hangi anlam(lar)da kullanıldığı belirtilmemektedir. Üçüncü aşamada, incelenen kelimenin hadîslerde (el-eser) nasıl kullanıldığı; yer aldığı hadîs kitabı, bâbı ve numarası verilerek zikredilmektedir. Genel anlamda muteber hadîs kaynaklarının kullanılmasına karşın hadîslerin sıhhati konusunda herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Dördüncü aşamada, kelime -eğer eserde yer alıyorsa- Ebu Ubeyde'nin "Mecâzu'l-Kur'ân"ındaki açıklamalarına yer verilmektedir. Beşinci aşamada, ilgili sözcüğün cahiliyye şiirindeki örneklerine başvurulmaktadır. Lakin istişhad edilen şiirin kaynağı belirtilmemektedir. Altıncı aşamada, genel Arapça sözlükler ve Kur'ân sözlüklerine müracaat edilmekte ve verilen anlamlar özet olarak kaydedilmektedir. Bunun yanında kelimenin bu eserlerde geçtiği yer, cilt ve sayfa numaraları ile birlikte verilmektedir. Öte yandan yararlanılan sözlükler, klasik dönemden modern döneme, oldukça geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu çerçevede klasik dönem sözlüklerinden Halîl b. Ahmed'in Kitâbu'l-Ayn'ı, İbn

Dureyd'in Cemheretu'l-Luğa'sı, el-Ezherî'nin, Tehzîbu'l-Luğas'ı, Fârâbî'nin Divânu'l-Edeb'i, İbn Fâris'in Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa ve Muçmelu'l-Luğa'sı, İbn Sîde'nin el-Muhkem'i, İbnu'l Kûtîyye'nin Kitâbu'l-Ef'al'i, Fîrûzâbâdî'nin el-Kâmûsu'l-Muhît'i, İbn Manzûr'un Lisânu'l-Arab'ı, Zemahşerî'nin Esâsu'l-Belâğa'sı, ez-Zebîdî'nin Tâcu'l-Arûs'u, er-Râfiî'nin el-Misbâhu'l-Münîr'i, el-Cevherî'nin es-Sihâh'ı, ve Kur'ân sözlüklerinin en çok müracaat edilen kaynağı olan Râğîb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ı tercih edilmiştir. Modern dönem sözlüklerinden ise el-Mu'cemu'l Vasît, Abdullah el-Alâyilî'nin el-Merci'i ve yine Mısırlı ilim adamlarından oluşan bir komisyonun hazırlamış olduğu Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm'i sıklıkla başvurulan eserler arasındadır.

Fiil bölümü için sıraladığımız aşamaların sonuncusunda ise kelimenin eş/yakın anlamlı kelimelerden farkı ve konuşma dilindeki kullanımı verilerek fiillerin incelenmesi son bulmaktadır.

Sözlüğün fiil bölümü için tasvir etmeye çalıştığımız bütün aşamalar -bir kaç farklılık dışında- isim bölümü için de geçerlidir. İsim bölümünde sözcüğün genel anlamı, cahiliyye şiirindeki ve Kur'ân'daki kullanımları, sözlüklerdeki ve kitaplardaki karşılıkları, yaygın anlamları ve farklı yazım biçimleri zikredilmektedir. Şiirsel terkip, isim bölümüne eklenen yeni bir başlık olarak dikkat çekmektedir.

El-Kutûf'un harf bölümünde, incelenen harflerin sadece Kur'ân'daki kullanımları, sözlüklerdeki ve dil kitaplarındaki anlamlarına yer verilmektedir. İncelenen harfin farklı yazım biçimleri bir tablo içerisinde sunulmaktadır. Kur'ânî üsluplar bölümü harf bölümünün tamamlayıcısı konumundadır.

Sözlüğün müellifleri kendilerinden önce yazılan sözlükleri dikkatle incelemiş; okuyucunun, önceki sözlüklerden yararlanırken karşılaşmış oldukları sorunları gidermeye çalışmış ve büyük oranda bunda başarılı olmuşlardır. Detaylara fazla yer vermeyen bu çalışma, bir konuyu incelemek isteyen araştırmacıya Kur'ânî ifadelerin genel

bir resmini vermektedir. Ayrıca okuyucuyu, kullanımındaki sözlüklerin sayısının fazla oluşunun yanı sıra ayrıntılı anlatımlarındaki karmaşıklığından da kurtarmaktadır.

İncelenen kelimelerin sadece Kur'ân'da geçen kelimelerden seçilmesi, bu kelimelerin fasîh, edebî, mecâzî ve günlük dildeki yaygın kullanımlarının bir arada verilmesi, sözlüğün diğer Kur'ân sözlüklerinden farklılaşmasını sağlamaktadır. Kur'ânî üsluplar başlığının eserde yer alması eserin sadece kelime açıklamalarından ibaret olmadığını aynı zamanda Kur'ân'ın dilsel ve edebî boyutuna dikkatleri çekmeyi hedeflediğini göstermektedir. Söz konusu farklılıklar dışında kıraat farklılıklarının belirtilmesi ve er-resmu'l imlaî başlığıyla kelimenin resm-i osmanî dışındaki diğer yazım biçimlerinin sayfa sonlarında bir tablo içerisinde sunulması eserin mu'cem literatürüne kazandırdığı katkı olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak sözlük, sistem, düzen ve üslubuyla farklılığını tebarüz ettirmektedir. Yoğun ve titiz bir emeğin mahsulü olan bu eserin, ülkemizde yeterince tanınmamasını bir eksiklik olarak görmekle beraber söz konusu eserin hak ettiği ilgiyi görmesi durumunda islâmî ilimler sahasında yapılacak çalışmalara büyük katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Zira el-Kutûf, araştırmacılara özellikle Kur'ân kelimeleri hakkında mu'cem birikiminin özetini sunma imkânını hâizdir. Bununla birlikte sözlük, giriş ve önsözleriyle birlikte iki bin beş yüz sayfayı bulması taşıma ve kullanım açısından sıkıntı oluşturmaktadır. Bu sebeple, iki cilt halinde düzenlenmesi ve sistemli bir tarzda elektronik ortama aktarılması durumunda söz konusu sıkıntılar muhtemelen giderilecektir.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 10 (on) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltilmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

e-posta: alibudak@yahoo.com

Yazışma Adresi: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir. Çalışmada özel bir font varsa font da yazı ile birlikte gönderilmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,15 satır aralıkla, dipnotlar ise birden çok 1,1 satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar**, sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erünsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berika*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örnek: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyeye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

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

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age

Adı geçen makale : agm

Aleyhi's-selam : (s)

Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.

Aynı müellif : a.mlf.

Bakınız : bk.

Baskı : bs.

Celle celalühu : (cc)

Cilt : c.

Çeviren : çev.:

Editör : edit.:

Hadis numarası : h.no:

Hazırlayan : haz.:

Hazreti : Hz.

Hicrî : H.

Karşılaştırmamız : krş.

Kütüphane : Ktp.

Mektup numarası : m.no:

Miladî : M.

Milli Eğitim Bakanlığı İslâm

Ansiklopedisi : İA

Numara : no:

Ölümü : ö.

Sadeleştiren : sad.:

Sayfa : s.

Sayfadan sayfaya : ss.

Sayı : sayı:

Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : y.y.

Yayınevi, yayınları : Yay.