

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

# mütefekkir

cilt / volume: 7 • sayı / issue: 13 • haziran / june 2020

Aksaray Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 7 • sayı / issue: 13 • haziran / june 2020

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## Kapsam

*Scope*

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din), İslam Araştırmaları, Sosyal Bilimler  
*Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences*

## Yayın Aralığı

*Publishing Period*

Yılda 2 Sayı (30 Haziran - 31 Aralık)  
*Biannually (30 June - 31 December)*

## Basım Yeri

*Place of Publication*

Salmat Basım 0.312 341 10 24

## Basım Tarihi

*Publication Date*

30 Haziran 2020  
*June 30, 2020*

## Yayın Dili

*Publication Language*

Türkçe, Arapça, İngilizce  
*Turkish, Arabic, English*

## Yayın Türü

*Publication Type*

Uluslararası bilimsel hakemli dergi  
*International peer-reviewed academic journal*

## Kapak

*Cover*

Abdullah SİNGİN - Osman DURMAZ

## İç Düzen

*Interior Design*

Osman DURMAZ

## Yönetim Yeri ve Adresi

*Executive Office*

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,  
Türkiye  
*Aksaray University, Faculty of Islamic Education, 68100,  
Aksaray, Turkey*

## İletişim

*Contact*

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10  
mutefekkirdergisi@gmail.com  
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

**Sahibi***Owner*

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN  
aygunnecmettin@gmail.com

**Yazı İşleri Müdürü***Director of the Editorial  
Office*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞEN  
mustafasen@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Editör***Editor*

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ  
suayipkaratas@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Alan Editörleri***Field Editors*

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr  
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr  
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com  
Zahit KAPLANGÖZ | zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr  
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr  
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr  
Gülşen BUDAK | gulsenbudak@aksaray.edu.tr  
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com  
Hanefi ŞOLA | hanefisola@aksaray.edu.tr  
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr  
Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

## Yayın Kurulu

### Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, Ankara Üniversitesi

ahmet.nedim.serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

turan.koc@izu.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniversitesi

ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi

zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi

mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehterhan FURKANI, Aksaray Üniversitesi

mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi

necattinhanay@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi

ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman KOYUNCU, Aksaray Üniversitesi

koyuncusuleyman@hotmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan

dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya

bazun@interia.pl

## **Danışma Kurulu**

### *Advisory Board*

- Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üni.  
Prof. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üni.  
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üni.  
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üni.  
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bil. Üni.  
Prof. Dr. Celal TÜREER, Ankara Üni.  
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üni.  
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üni.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üni.  
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üni.  
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, N. Erbakan Üni.  
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üni.  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üni.  
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üni.  
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S. Demirel Üni.  
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üni.  
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üni.  
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üni.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üni.  
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üni.  
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Tek. Üni. (Malezya)  
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üni.  
Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üni.  
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üni.  
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üni.  
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üni.  
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üni.  
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üni.  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN Aksaray Üni.  
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bil. Üni.  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK, Selçuk Üni.  
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin GÜNEY, N. Erbakan Üni.  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üni.

## Dizinlenme

### Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®  
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference  
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the  
Humanities and the Social Sciences)  
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of  
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography  
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly  
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services  
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul Accepted: 24.04.2019)

## İÇİNDEKİLER / Contents

EDİTÖRDEN / Editorial

11

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE FIKHÎ İHTİLÂF

*Juridical Controversies in The History of Islamic Thought*

13-34

İsa ATCI

SAHÂBÎ BÜDEYL B. VERKÂ' EL-HUZÂÎ'NİN HAYATI

*The Life of Şahâbî Budayl b. Warqâ' al-Khuzâ'î*

35-52

Mithat ESER

AKIL ANLAYIŞLARI İLE TEMEL İLKELERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

AÇISINDAN BİR MU'TEZİLE-EŞ'ARİYYE MUKAYESESİ

*A Comparison Between Mu'tazilites and Ash'arites on Reason And Their Basic Principles* 53-74

Hüseyin KAHRAMAN

XV. YÜZYIL OSMANLISINDA HAKİKATE AŞKLA BİR YOLCULUK: YÛSUF  
HAKİKÎ'DE FELSEFE, AKIL VE AŞK

*A Journey to Truth with Love in the 15th century of Ottoman period:  
Philosophy, Reason and Love in Yûsuf Hakîkî Baba*

75-100

Zübeyir OVACIK

CEMÂLEDDİN AKSARÂYYÎ'NİN FIKHÎ KONULARI ÇÖZÜMLEME  
METODU: EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE KİTABI ÖRNEĞİNDE

*An Overview to Syntax and Semantic Interpretation in the First Fiqh al-  
Lugha Books*

101-128

Mehterhan FURKANİ

BEYAZPERDENİN SAHTE KURGUSU: HOLLYWOOD DÜNYASINDAN  
ÖRNEKLERLE HİPERGERÇEKLİĞİN İNŞASI

*Fake Fiction of Cinema: Construction of Hyperreality with Examples from  
Hollywood World*

129-152

Mustafa SARMIŞ

İSLAM YARGILAMA HUKUKUNDA İSTİNÂBE

*Rogatory in Islamic Judiciary Law*

153-176

Mustafa HAYTA

---

BİR VAKİT NAMAZI TERK EDENİN DURUMUYLA İLGİLİ BAZI RİVAYETLERİN KRİTİĞİ <i>Evaluation of Some Narrations About the One Who Abandons Prayer</i> Abdulvehhab GÖZÜN	177-200
EL-HANSÂ' BİNT 'AMR: ESKİ ARAP ŞİİRİNDE ÖNCÜ BİR MERSİYE ŞAİRİ HANIM <i>Al-Khansâ' Bint 'Amr: A Pioneering Elegiac Poetess in Ancient Arabic Poetry</i> Esat AYYILDIZ	201-224
ŞER'Î NASLAR BAĞLAMINDA NİKÂH LAFZI VE FİKHÎ TESİRİ <i>The Word Nikaah in Shariah Texts and Its Fiqhî Effect</i> Fatih ÇİNAR	225-240
SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'NİN GAZELLERİNDEN ÖRNEKLERLE FARŞÇA BAĞIMLI BİRLEŞİK CÜMLE ÇEŞİTLERİ <i>Persian Dependent Compound Sentence Types with Examples from Ghazals of Saadi-e Shirazi</i> Pelın Seval ESEN	241-256
TÜRK SİYASAL HAYATINDA SIRA DIŞI BİR TEŞEBBÜS OLARAK SİNE-İ MİLLET DENEMELERİ <i>The Bosom of the Nation Trials as Extraordinary Attempts in Turkish Political Life</i> Murat YILDIZ	257-282

---

### ÇEVİRİLER / Translations

---

CÜNEYD-İ BAĞDÂDİYE GÖRE VELÂYET <i>Walāya According to al-Junayd</i> Temmâm HASSÂN / çev. Melek GÜNDÜZ KARACAN	283-290
ENDÜLÜS'ÜN BÜYÜK FİLOZOFU İBN BÂCCE <i>Avempace The Great Philosopher of Andalus</i> M. Saghır Hasan MASÛMÎ / çev. Bayram TAMTÜRK	291-306

---



## İNCELEMELER / Reviews

---

HADİSLER VE ZİHİNLERDEKİ SORULAR: BÜYÜK MUHADDİS ŞUAYP  
ARNAVUT İLE SÖYLEŞİ, ENBİYA YILDIRIM

*Ahadith and Questions in Mind: An Interview with Muhaddith Suayp  
Arnavut* 307-312

Kemal TAŞKIN

---

İMÂM MÂTURÎDÎ'NİN ÂLEMİN ONTOLOJİK YAPISI HAKKINDA  
FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ, TAHİR ULUÇ

*Imam Maturidi's Criticism of Philosophers on Ontological Structure  
of the Universe* 313-318

Halil İbrahim DELEN

---

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

*Publishing and Writing Principles* 319

---



## EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

*Mütefekkir*'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, iki çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on altı çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2020 yılının Haziran sayısını yayımladığımız bu günlerde, Aralık sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I ve II kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2019 yılı sayılarımızda da uygulandığı üzere hakemler listesine bu sayımızda yer verilmemiştir. Bu doğrultuda 2020 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine aralık sayımızda topluca yer verilecektir.

Dergimizin bu sayısında İSNAD dipnotlu atıf sistemi (2. Edisyonu) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize tevccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize ve üstün gayretlerinden dolayı çalışma arkadaşlarımıza teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca dergimize özel ilgi gösteren, bizlere güvenerek editörlük görevini şahsıma tevdi eden İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e ve katkılarından dolayı üniversitemiz ve fakültemizin idari birimlerine çok teşekkür ederim. Son olarak, üstün gayreti ve özverili çalışmasıyla dergimizin çıkarıldığı ilk sayısından itibaren bugünlere ulaşmasında büyük pay sahibi olan, editörlüğü kendisinden devraldığım Arş. Gör. Osman DURMAZ'a emeği ve katkıları için çok teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

Editör



## İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE FIKHÎ İHTİLÂF

*Juridical Controversies in The History of Islamic Thought*

### İsa ATCI

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Islamic Law, Aksaray, Turkey*

isakonevi@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5198-3874>

### 📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.10.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

”” **Atıf / Cite as:** Atcı, İsa. “İslam Düşünce Tarihinde Fikhî İhtilâf”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 13-34.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757842>.

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University  
Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE FIKHÎ İHTİLÂF

### Öz

Yakın anlamlar ifade eden hilâf ve ihtilâf kavramları, çoğu zaman birbirlerinin yerine de kullanılmıştır. Fikhî meseleler üzerinde cereyân eden görüş ayrılıkları Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in hayatta oluşu ve sahabenin konuyu ona arz etmesi ciddi tartışmaların yaşanmasına engel olmuştur. Hulefâ-i raşidîn ve müctehid imamlar döneminde de fikhî ihtilâfların neden olduğu tartışmaların dozunun düşük olduğu söylenebilir. Ancak özellikle mezhepleşme süreci ile zuhûr eden taklid ve taassup ruhu, fikhî meseleler üzerinde ciddi tartışmaların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Günümüze kadar varlığını devam ettirmiş olan ihtilâf, kuşkusuz kıyamete kadar da var olmaya devam edecektir. Bu çalışmada fikhî konular üzerinde cereyan eden ihtilâfın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği evreler örneklerle incelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh, İslam Düşünce Tarihi, Hilâf, İhtilâf, Fikhî İhtilâf.

### Juridical Controversies in The History of Islamic Thought

#### Abstract

The concepts of dispute (khilaf) and controversy (ikhtilaf) which have similar meanings, are often used interchangeably. Differences in opinion on issues related to fiqh/jurisprudence started to appear during the period of the Prophet. However, the fact that the Prophet was alive and that the companions presented the subject to him directly, prevented serious problems. It can be said that the dose of discussions caused by juridical conflicts during the period of the first four caliphs and mujtahid imams was relatively low. However, especially the imitation and fanaticism spirit that emerged with the sectarianization process, prepared the ground for serious discussions on fiqh issues. The controversy, which has remained until today, will undoubtedly continue to exist until the Doomsday. In this study, the stages of the dispute on fiqh issues in historical process will be examined with examples.

**Keywords:** Islamic Law, Fiqh, History of Islamic Thought, Dispute, Controversy, Juridical Controversy.

## GİRİŞ

İhtilâf, insanlık tarihi kadar eskidir. Farklı özelliklerle yaratılmış olan insanoğlu bunun doğal bir sonucu olarak birçok konuda görüş ayrılığına düşmüş, bazen karşıt görüşü anlamaya bazen de kendi kanaatinin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Öyle ki görüş ayrılıkları zaman zaman sert tartışmalara ve hatta savaşlara dahi neden olabilmektedir.

Peygamber efendimizin vefâtı akabinde Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilâflar, siyasî, itikâdî ve fikhî alanlarda olmak üzere üç mecrada cereyân etmiştir. Siyasî ihtilâflar, savaşlara neden olurken itikâdî ihtilâflar, bazen tekfir ve dışlamayı beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte fikhî ihtilâflar, hararetli tartışma ve karşılıklı reddiyelere sahne olsa da hiçbir zaman tekfir veya savaşa sebebiyet vermemiştir. Bilakis fikhî meseleler üzerinde cereyan eden ihtilâflar, zaman zaman tefrikaya neden olmakla birlikte Müslü-

manlara ibadet, muamelât, ukûbât gibi alanlarda ictihâda açık konularda uygulama zenginliği sağlamıştır. Bu yönüyle “rahmet” olma vasfını muhafaza etmiştir.

Hicrî I. ve II. asırlarda “ihtilâf” ve “hilâf” isimlendirmeleri ile bazı müstakil eserler telif edilmiş olmakla birlikte görüş ve rivâyet farklılıkları fikhî meselelerin içerisinde ele alınmıştır. Mezheplerin teşekkülü sonrası, mezhep taassubu ve mezhepler arası üstünlük mücadelesi, telif edilen eserlere de yansımış ve böylelikle IV. asırdan itibaren reddiye, ihtilâf ve hilâfiyat türü eserler ile bu alan sistematik bir ilmî disiplin haline gelmeye başlamıştır.

Bu çalışmada henüz Hz. Peygamber döneminde örneklerine şahit olduğumuz fikhî ihtilâfların tarihsel süreç içerisinde geçirdiği evreler tespit edilmeye çalışılacaktır. İhtilâf ahlâkının asr-ı saadetteki esaslar üzerine yeniden tesisine en fazla ihtiyaç duyduğumuz bu dönemde maksadımız, bu alana olumlu bir katkı sunmaktır.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde hilâf, ihtilâf ve cedel kavramlarını incelenerek; usûl-i fıkıh, mantık, münâzara ve nazâr ilimleri ile anlam ilişkileri tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1.1. Hilâf ve İhtilâf Kavramları

Sözlükte, ayrılma, sapma, zıtlık, karşıtlık gibi anlamlara gelen “hilâf” kelimesi ile ittifak etmeme, eşit olmama, arkasından takip ettirme anlamlarına gelen “ihtilâf” kelimeleri<sup>1</sup> aynı kökten gelen iki kelimedir. Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre ihtilâf, doğrunun ispatlanması ve yanlışın ortaya çıkarılması için iki taraf arasında cereyân eden tartışmadır.<sup>2</sup> Râgıp el-İsfahânî (ö. 421/1030) *el-Müfredât* isimli eserinde hilâf ve ihtilâf kelimelerini incelemiş ve Kur'ân âyetlerinde kullanıldıkları anlamlara dikkat çekmiştir. Ona göre ihtilâf, taraflardan her birinin kendi halinde ya da fiilinde ötekinden başka bir yol tutmasıdır. İnsanlar arasında sözlü ihtilâf bazen bir çekişmeyi, münakaşayı gerektirdiğinden ihtilâf sözcüğü müsteâr olarak, ‘çekişmek, mücadele etmek, tartışmak ya da münâkaşa etmek’ anlamında da kullanılmıştır.<sup>3</sup>

Hilâf ve ihtilâfın anlam yönünden farklı iki kavram olduğunu söyleyen ve yaptıkları tanımlarda aralarındaki farka işaret eden müellifler de olmuştur. Söz konusu görüşlerden bazılarını şöyle özetleyebiliriz:

<sup>1</sup> Fîyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûp, *Kâmûsü'l-muhît*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 808; Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu'l-mekâyîsu fî'l-luga*, thk. Şehabeddin Ebû Amr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 327-329; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Suved, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/263.

<sup>2</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 105.

<sup>3</sup> Râgıp el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 508.

İhtilâf, delile dayanan konularda, hilâf ise delilin olmadığı konularda kullanılır.<sup>4</sup>

İhtilâfta, karşı tarafa zayıflık isnat etmek söz konusu değildir. Hilâf ilminde ise râcih görüş, mercûh görüşe karşı zikredilir. Yani hilâf ilmine göre muhâlif görüşe zayıflık isnad edilir. Mevcut bir icmaya, karşı gelen bir kimse- nin durumu gibi.<sup>5</sup>

İhtilâf, anlaşmazlık anlamına gelmektedir. Delilden kaynaklanan görüş ayrılığı demektir. "Nizâ" terimi ile aynı anlamda olup, anlaşmazlığın sulh ile halledilememesi durumunda "münâzaâ" halini alır. Hilâf ilmi ise, fikhî anlaşmazlıkları ve bunların sebeplerini inceleyen ilimdir.<sup>6</sup>

İhtilâf, karşıt görüşlerden birini daha güçlü olarak kabul etmeyip taraf- sız kalma veya zayıf da olsa birini tercih etme, hilâf ise karşıt görüşlerden birini tercih edip diğer görüşe karşı tavır alma anlamına gelir.<sup>7</sup>

Güçlü olup genel kabul gören görüş genellikle ihtilâf kavramı ile zayıf veya yaygınlık kazanmamış görüş ise hilâf kavramı ile ifade edilir.<sup>8</sup>

İslam hukukçularının bu iki kavramı genellikle eşanlamlı olarak birbir- lerinin yerine kullandıkları görülmektedir. Aynı metodla eser telif etmelerine rağmen âlimlerden bazıları "hilâf", diğer bazıları da "ihtilâf" kelimesini kul- lanmışlardır. Bununla birlikte bu kavramlara farklı anlamlar yükleyerek kul- lanılanlar da olmuştur. Örneğin, yaşadığı dönemde eğitim sistemi ve medrese- lerde okutulan eserleri inceleyen Saçaklızâde (ö. 1145/1732), "hilâf ilmi, fu- kahâ nezdinde ortaya çıkan görüş farklılıklarını inceler"<sup>9</sup> diyerek hilâf ilmi- nin; bir görüşü savunma ve karşıt görüşü çürütme gibi temel fonksiyonlarını tanım dışında bırakmış, "hilâf" kavramını muhakkiklerin "ihtilâf" için kullandıkları vasıflarla tanımlamaya çalışmıştır.

Hilâf ilmini usûl-i fikhî üzerinden tanımlamaya çalışanlar da olmuştur. Örneğin, Arapça gramer kâideleri üzerine önemli eserler telif etmiş olan Mâliki fakih İbn Hâcib'e (ö. 646/1249) göre hilâf ilmi, istinbât edilmiş olan hükümleri bilmeyi sağlayan kaide ve usulleri ortaya koyan bir ilim olup hü- küm istinbat etmeyi öğretmez. Ona göre, hüküm istinbat etmek usûl-i fikhînin konusudur.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Beyrut: Mektebet-i Lübnân Nâşirun, 1996), 1/116.

<sup>5</sup> Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/116, 117.

<sup>6</sup> Erdoğan, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 4. Basım, 2013), 198, 237.

<sup>7</sup> Özen, Şükrü, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/527.

<sup>8</sup> Özen, "Hilâf", 17/527.

<sup>9</sup> Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr, *Tertîbu'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1988), 143.

<sup>10</sup> İsfahânî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, Ebûssenâ Şemseddin, *Beyânu'l-muhtasar şerhu muhtasar-i İbnu'l-Hâcib*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ, (Suud: Dâru'l-Medenî, 1986), 1/16.



Yukarıda verilen tanımlamalar dikkatle incelendiğinde esasen her iki kavramın da karşıt görüşü ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte ihtilâf ilmi, karşıt görüşlerin tespit edilmesi, telif edilen eserlerle kayıt altına alınması, sonraki nesillere aktarılması ve farklı görüşler arasında tercihte bulunulması gibi çalışmaları konu edinmektedir. Hilâf ilmi ise, bir yöntem belirlemede, karşıt görüşü çürütme, geçersiz kılma ve hasmı ilzâm etme usullerini ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, ihtilâf ilmi vakıanın tespitini konu edinirken hilâf ilmi, tartışmada üstün gelme mücadelesini temsil etmektedir.

## 1.2. Hilâf-İhtilâf ve Cedel Kavramları

Hilâf ile cedel arasında da bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Cedel, tartışmada rakibi susturma yöntemlerini araştıran,<sup>11</sup> herhangi bir iddiayı ispat etme veya nakzetme yollarını ortaya koyan ilimdir.<sup>12</sup> İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre cedel ilmi, fikhî mezhepler ve diğer ilim dalları müntesipleri arasında meydana gelen münâzaralarda, münâzara adâbını, kâide ve usullerini ortaya koyan, onları yanlış yöntemler kullanmaktan koruyan ilimdir.<sup>13</sup>

Bu açıdan değerlendirildiğinde konusunu fıkıhtan alan hilâf ilminin cedel ilmi ile yakından alakalı olduğu görülmektedir. Çünkü hilâf ilmi, yöntemi cedelden almaktadır.<sup>14</sup> Hilâf ve cedel ilmi aynı zamanda usûl-i fikhın da alt dallarındandır.<sup>15</sup> Bu bağlamda hilâf, cedel yönteminin fıkha uygulanmasıdır denilebilir.<sup>16</sup> Zira örneklerin fıkıhtan seçilmesi ile yapılan bir tartışma sanatıdır. Diğer bir ifadeyle, fikhî usûlü bağlamında savunulan görüşü, karşı tarafın itirazlarına karşı koruma işlemidir.<sup>17</sup> Bundan dolayıdır ki fakîhler, cedel konusuna çokça rağbet etmişlerdir. Oysa cedel, bazen hükmü savunmak bazen de karşıt görüşü çürütmek için kullanılan bir yöntemdir.<sup>18</sup>

Bu iki ilim arasında bazı farklar da bulunmaktadır. Şöyle ki cedel, delillerin içeriklerini inceler, hilâf ise şekilleriyle meşgul olur.<sup>19</sup> Esasen cedelin

<sup>11</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 68.

<sup>12</sup> Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftahu's-saâde ve mesâbihu's-siyade fi mevzâati'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985), 1/281.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman, *Tarihu İbn Haldûn (Mukaddime)*, Dîvânü'l-mübteda ve'l-haber fi tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm men zevi's-şe'ni'l-ekber, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 578, 579.

<sup>14</sup> Demir, Halis, "Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (15 Aralık 2015), 116.

<sup>15</sup> Taşköprizâde, Miftahu's-saâde, 1/284.

<sup>16</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. (Beyrut: Dâru lhyâti't-türâsi'l-Arabî. ts.), 1/721.

<sup>17</sup> Taşköprizâde, *Miftahu's-saâde*, 2/556.

<sup>18</sup> Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer, *Şerhu't-telvih ale't-tavzih*, (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts), 1/34, 35; Abu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed el ma'rûf bi İbn Emîru'l-Hâc, İbnu'l-Muvakkıt, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/26.

<sup>19</sup> Taşköprizâde, *Miftahu's-saâde*, 2/556.

alanı hilâftan daha geniştir. Çünkü cedel diğer ilim dallarından da faydalanmaktadır. Bununla birlikte cedel, hilâf ve münâzara kavramları birbirlerinin yerine de kullanılmıştır. Bu, bir müellifin hilâf için verdiği tanımı başka bir müellifin cedel için vermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>20</sup>

İbn Haldûn, cedel ilmini, “tartışma sanatının adabı” cümleleri ile tanımlayarak Pezdevî<sup>21</sup> ve Amidî'nin (ö. 631/1233) yöntemlerini hilâf ilmi altında değil, cedel ilmi altında ele almıştır. Onun bu tasnifi cedel ilmini daha kapsamlı gördüğünü göstermektedir. İbn Haldûn, Pezdevî'nin yönteminin şerî delillerden nass, icmâ ve istidlâl'e özgü olduğunu; Amidî'nin yönteminin ise, bütün delilleri kapsadığını, diğer ilim dallarında da kullanılabildiğini ve bu yöntemin ağırlıklı olarak şerî delillere değil, istidlâl'e dayandığını belirtmiştir. Âmidî, *el-İrşâd* isimli eseri ile bu yöntemi ilk defa ortaya koyan müelliftir.<sup>22</sup>

Âmidî yöntemi ile Burhâneddîn en-Neseffî (ö. 687/1289) tarafından telif edilen *el-Fusûl fî İlmi'l-Cedel* ile onun özeti mahiyetinde ki *Menşeu'n-nazar* isimli eserler, yine Neseffî'nin öğrencisi Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) telif ettiği *er-Risâle fî âdâbi'l-bahs* konu ve yöntem açısından birbirlerine yakındır.<sup>23</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki, münâzara ve hilâf cedelin, cedel de mantık ilminin birer alt dalıdır. İhtilâf ilmi ise fakîhlerin ihtilâflarını konu edinen literatürün ismidir.<sup>24</sup>

## 2. İHTİLÂFIN TARİHSEL GELİŞİMİ

Tarihsel süreçte Müslümanlar arasında vukû bulan ihtilâfların daha çok itikâdî ve fikhî/amelî alanlarda meydana geldiği görülmektedir. Esasen burada hilâfet meselesi ekseninde ortaya çıkan ancak süreç içerisinde itikâdî ve fikhî rivâyetlerle zenginleşen bir siyasî ihtilâftan da bahsetmek yerinde olacaktır. Bu ihtilâfların bir neticesi olarak, genel bir bakış açısıyla İslam düşünce tarihinde siyasî ihtilâfların savaşlara, itikâdî ihtilâfların ise zaman zaman tekfire yol açtığı söylenebilir. Buna karşın fikhî ihtilâflarda bu iki sonuca da rastlanmaz. Zira fikhî ihtilâflar uygulama zenginliği sağlaması açısından ibtidâen “rahmet”<sup>25</sup> olarak tavsif edilmiştir. Esasen müctehid imamlar döneminin sonuna kadar da bu vasfını muhafaza etmiştir. Ancak bu dönemden

<sup>20</sup> Özen, “Hilâf”, 27/528.

<sup>21</sup> Cedel ve hilâf ilmi bağlamında kendisine ait bir yöntemi/tarîkatı olduğu belirtilen Pezdevî'nin kim olduğu net değildir. Şükrü Özen, Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089), cedelle ilgili herhangi bir eserinin olmadığını ancak Ebû'l-Yusr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye* adlı cedele dair bir eserinin bulunduğunu belirtir. bk. Özen, “Hilâf”, 27/531.

<sup>22</sup> İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn (Mukaddime)*, 579.

<sup>23</sup> Koçinkağ, Mansur, “Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 688-1289) Hilâf İlmine Dair Yazma Eserinin İncelenmesi”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2017), 191.

<sup>24</sup> Koçinkağ, “Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 688-1289) Hilâf İlmine Dair Yazma Eserinin İncelenmesi”, 187, 188.

<sup>25</sup> İhtilâfın meşruiyeti hususunda hemen her yerde zikredilen “ümmetimin ihtilâfı rahmettir”

sonra belli bir görüşe veya şahsa taassup derecesinde bağlanma, taklid ruhunun yerleşmesi vb. nedenler zaman zaman “rahmet”in yerini “tefrika”ya bırakmasına da yol açabilmektedir.

### 2.1. Vahiy Dönemi

Kur’ân’ın ifadesi ile “Hüküm ancak Allah’a aittir” (Yûsuf, 12/40). Bu ifade Allah Teâla’nın, Rasulüne (s.a.v.) vahyini ifade etmekle birlikte sadece Kur’ân’ı değil sünneti de kapsamaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber döneminde bakıldığında bu âyetin tezahürleri çokça görülmektedir. Zira Hz. Peygamber de birçok konuda hüküm tesis etmiştir. Sahabe, Kur’ân ve sünnetin ahkâmı çerçevesinde hayatlarını yeniden tanzim etmeye gayret etmiştir. Kaldı ki vahiy de esasen fert ve toplum hayatına doğrudan müdahale ederek değişim ve gelişimi 23 yıl gibi bir sürede büyük ölçüde tamamlayarak dini kemâle erdirmiştir. Tüm bu sürece bakıldığında şu görülmektedir ki sahabe vahiy ışığında yaşamaya gayret etmiş, hükmünü bilmediği veya hükmünde ihtilâf ettiği hususları tefrika boyutunda tartışmamış bilakis Allah (Kur’ân) ve Rasulüne (s.a.v.) intikal ettirmiştir.<sup>26</sup>

Sahabe arasında meydana gelen ihtilâflar hususunda bazen konu ile ilgili âyetler nazil olmuş bazen de Hz. Peygamber ihtilâfları bizzat çözüme kavuşturmuştur. Hatta bazı durumlarda sahabe ile istişare etmeyi ihmal etmemiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki, Hz. Peygamber hayatta iken sahabenin kendi aralarında ve hatta Hz. Peygambere karşı ihtilâfı (farklı görüş beyanı) hiçbir zaman tefrikaya yol açmamış, Müslümanlar Kur’ân ve sünnetin hükmüne râzı olmuşlardır. Hz. Peygamber’in ihtilâflı meseleler hakkında ortaya koyduğu hüküm, sahabeyi râzı etmiş ve kendi görüşlerinden anında ve ebediyyen vazgeçmişlerdir. Hatta bazen Hz. Peygamber kendi kararını değiştirerek sahabenin görüşüne uymuştur. Örneğin, Bedir savaşı öncesinde İslam ordusu Bedir’e yakın bir yere yerleştirmiştir. Ancak burası Bedir kuyularına çok yakın değildir. Bu durumu gören Hubab b. Munzîr, Allah Rasulüne orduyu buraya vahiy doğrultusunda mı yoksa kendi kararı ile mi yerleştirdiğini sormuş, kendi kararıyla bunu yaptığını öğrenince Bedir köyünün en sonundaki kuyunun etrafına yerleşerek diğer bütün kuyuları düşmanın istifade etmemesi için kapatmayı önermiştir. Nitekim efendimiz bu görüşü uygun bulmuş ve orduyu Hubab’ın söylediği yere yerleştirmiştir. Keza benzer bir durum Hendek savaşı öncesinde de yaşanmış ve Hz. Peygamber Selmân-ı Fârisî’nin görüşünü değerlendirerek Medine etrafına hendekler kazılmasını emir buyurmuştur.<sup>27</sup>

---

hadisi sened açısından zayıf olmasına rağmen anlam olarak sahihtir. Ancak burada bahsedilen ihtilâf, tefrikaya düşüren değil, ictihâdî konularda farklı çözüm yolları sunan ve böylece insanlara kolaylık sağlayan ihtilâftır. bk. Kutlay, Halil İbrahim, “Kashf al-Gummah, bi-takhreej hadith Ikhtilaf Ummaty Rahmah” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 2/1, (2004), 100, (81-104).

<sup>26</sup> Ali el-Haffif, *Esbâb-u ihtilâfi’l-fukaha*, (By: Dâru’l-Fikri’l-İslamî, ts.), 9, 10.

<sup>27</sup> Daha geniş bilgi için bk. Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, (İstanbul: Gonca Yayinevi, 1997),

Hız. Peygamber'in vefatı ile vahiy son bulduğu gibi vahyin tefsiri mahiyetindeki sünnetin vürûdu da son bulmuştur. Bu gelişmeler sahabe ile başlayıp tâbiîn ve sonraki fakîhler ile devam ederek günümüze kadar süregelen, ancak zaman zaman "tefrikaya" yol açan farklı görüş ve ictihadların başlangıç noktasını oluşturmuştur. Hız. Peygamber'in bu günleri görerek ashabına bir yöntem sunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira Hız. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ne ile hüküm vereceğini sormuş, Muaz'ın Allah'ın Kitabı, onda bulamazsa Rasulünün sünneti ile onda da bulamazsa kendi reyî ile hükmedeceği cevabından memnun olmuştur.<sup>28</sup> Bu örnekliden hareketle sahabe, O'nun vefatından sonra ihtilâf ettikleri hususlarda Kur'ân'a müracaat etmiş, onda çözüm bulamazsa sünnete yönelmiştir. Sünnette de bulamazsa kendi reyleri ile ictihad etmiştir.

Hız. Peygamber hayatta iken sahabe arasında da zaman zaman fikhî ihtilâflar meydana gelmiştir. Selâsil gazvesinde Amr b. As, cünüb olmuş ancak hava çok soğuk olduğu için gusül abdesti almamış ve teyemmüm yaparak sabah namazını kıldırmıştır. Medine'ye dönüp konuyu Hız. Peygamber'e intikal ettirdiklerinde Hız. Peygamber: "Ey Amr! Cünüp iken namaz mı kıldırdın?" diye sormuş, Amr da: "Ya Rasulallah, Allah'ın 'Kendinizi tehlikeye atmayın' âyeti (en-Nisa 4/29) ile amel ettim" demiştir. Bunun üzerine Hız. Peygamber gülmüş ve bir şey dememiştir.<sup>29</sup>

Başka bir rivayette de iki sahabe bir yolculuğa çıkmışlardır. Yanlarında su bulunmamaktadır. Derken namaz vakti girmiş ve her ikisi de teyemmüm ederek namazlarını kılmışlardır. Sonra vakit çıkmadan suya ulaşma imkânı elde ettiklerinde ihtilâf etmişlerdir. Birisi su ile abdest alarak namazını tekrar kılmış diğeri ise teyemmüm ile kıldığı namazı yeterli görerek namazını iade etmemiştir. Döndüklerinde konuyu Hız. Peygamber'e sormuşlar, Hız. Peygamber, namazını iade etmeyene "sünnete isabet ettin" demiş, su ile abdest alarak namazını iade eden sahabeye de "sana da iki ecir vardır" demiştir.<sup>30</sup>

Sahabe arasındaki ihtilâfın sebepleri arasında, bazen onların farklı bir ülkede veya seferde olmaları sebebiyle nâzil olan hükümden, bazen de Resulullah'ın verdiği hükümden haberlerinin olmaması sayılabilir. Böyle durumlarda sahabe, bazen ittifak etmiş bazen de ihtilâfa düşmüştür. Onlar, ihtilâflı konuları Allah Resulü'ne arz edip onun verdiği hükme gönül rızasıyla razı olmuş ve aralarındaki ihtilâfî sona erdirmişlerdir. Sahabenin kendi aralarında ihtilâf etmeleri, onlara ictihad izni verilmesiyle de yakından alakalıdır.<sup>31</sup>

1/358, 391.

<sup>28</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Akziye", 11 (No: 3592).

<sup>29</sup> Alvânî, Taha Cabir, *Edebû'l ihtilâf fi'l İslam*, (Virginia: el-Ma'hedi'l-Âlemî fi'l-Fikri'l-İslamî, 1987), 36; Ali el-Hafif, *Esbâb-u ihtilâfî'l-fukaha*, 10.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâret", 127, (No. 338).

<sup>31</sup> Avcı, Aykut, "Fikhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (2015), 120.

## 2.2. Hulefâ-i Raşidîn Dönemi

İhtilâfın tefrikaya dönüşme sürecini Hz. Peygamber'in vefatına kadar götürmek mümkündür. Zira vahiy kesilmiş ve sünnetin vürudu sona ermiştir. Bunun yanı sıra, hilâfet meselesi<sup>32</sup> özelinde vuku bulan tartışmalar, günümüze kadar sürecek köklü bir ihtilâfın meydana gelmesine de zemin hazırlamıştır. Esasen sahabeyi tefrikaya götüren bu ihtilâfın, ibadetler hususunda değil siyasi görüş ayrılıkları nedeniyle ortaya çıktığı açıktır. Ancak bu ihtilâf, ilerleyen süreçlerde itikâdi ve fikhî meselelerde de kendisine zemin bulmuş ve kardeşlik bağları zayıflamaya, ümmet bilinci sarsılmaya başlamıştır. Mezheplerin teşekkül sürecinde Ehl-i Sünnet ve Şia fırkalarının ortaya çıkışı, her ne kadar siyasi görüş ayrılıklarına dayanıyorsa da bazı sahabilerin Şia tarafından tekfir edilmesi, o sahabilerden gelen rivâyet ve ictihadları kabul etmemelerine yol açmış ve böylelikle fikhî birçok konuda Ehl-i Sünnet ile Şia mezhepleri arasında ihtilâflar meydana gelmiştir.

Hilâfet meselesi ekseninde sahabe nezdinde ortaya çıkan hassasiyetin farkında olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, hilâfetleri döneminde vukû bulan yeni meselelerde tek başlarına karar vermemişlerdir. Sahabenin ileri gelenlerini toplamış, onlarla istişâre etmiş, Hz. Peygamber'den bu hususta bir şey duyup duymadıklarını sormuşlardır. Hatta Hz. Ömer bu konuda Hz. Ebû Bekir'den bir şey intikal edip etmediğini de sormuştur. Tüm bu süreçlerden sonra bir hükme varmıştır.<sup>33</sup>

Bu dönemde fikhî ihtilâfın henüz rahmet vasfını kaybetmediği görülmektedir. Örneğin, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fatma arasında Fedek arazisinin Hz. Peygamber'in mirası olarak intikali hususunda vuku bulan ihtilâf,<sup>34</sup> gönül kırıklığına yol açsa da hiçbir zaman siyasi bir muhalefete dönüşmemiş, tefrika vasfını kazanmamıştır.

Bu hususta bir diğer örnek de Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında Hz. Peygamber'in vefatından sonra zekât vermek istemeyen kişilere müdahale edilmesi konusunda yaşanan ihtilâftır. Hz. Ebû Bekir, peygamberlik iddiasında bulunan Müseyleme'ye yakın duran bir grup üzerine yürümek istemiştir. Hz. Ömer ise Müseyleme konusunda aynı fikirde olmasına rağmen insanların zekât vermemelerinin onları dinden çıkarmayacağını savunmuş ve Hz. Ebû Bekir'e bu konuda muhâlefet etmiştir.<sup>35</sup> Yapılan istişareler sonucunda Hz. Ebû Bekir, hem Hz. Ömer'i hem de onun gibi düşünen sahabileri ikna ederek askeri müdahale başlatmıştır.

<sup>32</sup> Daha geniş bilgi için bk. Algül, *İslam Tarihi*, 2/208-216.

<sup>33</sup> Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Esbâb-u ihtilâfî'l-fukaha*, 3. Basım, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 26.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsır (b.y., Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Farzu'l-Humus", (No. 3093); Daha geniş bilgi için bk. Uzun, Mustafa. "Fatma/Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/223-224.

<sup>35</sup> Alvânî, *Edebû'l ihtilâf fi'l İslam*, 57-59.

Râşid halifeler, hükme isabet etmeyen fikhî ihtihadlarının düzeltilmesinden hak ve adaletin tesis edilmesi adına son derece memnun olmuşlardır. Örneğin, Hz. Ömer bir kişi ile olan davasında, alacaklının talebi üzerine hakemlik yaparak kendisi aleyhine hükmetmiş olmasına rağmen, Ebû Umeyye el-Şureyh'i (ö. 80/699) Kûfe'ye kâdı olarak tain etmiştir. Kendisine yazdığı mektupta Allah'ın kitabına ve Rasulullah'ın sünnetine göre hükmetmesini, orada delil bulamazsa kendi reyî ile hükmetmesini tavsiye etmiştir. Keza Hz. Ali bizzat açtığı bir davada oğlu Hasan'ı şahit olarak göstermek istemiş ancak Kâdı Şureyh bunu uygun bulmayarak halifeye muhalefet etmiştir. Hz. Ali onu kâdılık görevinden azlettiyse de bir müddet sonra aylığına da zam yaparak tekrar görevlendirmiş ve "sen Araplar'ın en iyi kâdısın veya en iyi kâdılarından" diyerek onu taltif etmiştir.<sup>36</sup>

İslam hukuk tarihine bakıldığında ihtilâfın, Hz. Peygamber ve sahabe döneminden günümüze kadar devam eden bir gelenek haline geldiği görülmektedir. Hz. Aîşe'nin sahabe'ye itirazları<sup>37</sup>, sahabe ve tâbiînin yukarıda birkaç örneğini zikrettiğimiz gibi kendi aralarındaki ihtilâfları bu hususta önemli örneklerdendir. Kuşkusuz sahabe ve sonraki nesillerin aynı fikhî mesele hakkında farklı kanaatlere varmalarının temel nedeni Kur'ân'ın hükme delâleti ile sünnetin sübût ve delâleti hususundaki ihtilâfları olmuştur.<sup>38</sup>

Özellikle fakîh sahabiler, ortaya bir mesele çıktığında kendi görüşlerini açıklamaktan geri durmamışlar, farklı görüşlere de müsamahalı davranmışlardır. Aralarında ihtilâf ettikleri meselelerde şûra neticesinde bir fikir birliği (icma) oluşmasına oldukça önem vermişlerdir. Bununla birlikte her yeni meselenin hükmünde icma oluşmasını da şart koşmamışlardır.

### 2.3. Müctehid İmamlar Dönemi

Müctehid imamlar ve mezheplerin teşekkül döneminde; istinbât metodlarının tespit edilmiş olması, fetihler, farklı kültürlerle etkileşim, hadis uydurma faaliyetlerinin artması vb. nedenlerle fikhî ihtilâf konuları da çeşitlenmiştir. Sahabenin referans aldığı Kitap ve sünnete ek olarak sahabe icmaı da delil olarak kullanılmaya başlanmıştır. Keza Ebû Hanîfe (ö. 150/767), kıyas ve istihsân yöntemlerini ortaya koyarken İmam Mâlik (ö. 193/808) ictihadda, Medine örfü, maslahat, sedd-i zerâi ve istihsân gibi delil ve yöntemleri esas almıştır. Daha sonra her iki mezhebin de fetva usullerini öğrenmiş olan İmam Şafîî (ö. 204/820) gelmiş ve *er-Risâle* isimli eseri ile hüküm çıkarma yöntemlerini ilk defa kayıt altına almıştır.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Özen, Şükrü, "Kâdı Şureyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 24/120.

<sup>37</sup> Daha geniş bilgi için bk. Zerkeşi, Bedruddin, *el-İcâbe bi irâdi mâ istedrekethu Aîsete ale's-sahabe*, thk. Said el-Afgânî, (Beirut: Mektebetu'l-İslâmî, 1970).

<sup>38</sup> Ali el-Haff, *Esbâb-u ihtilâfi'l-fukaha*, 21.

<sup>39</sup> Tarsûsî, Necmeddin İbrahim b. Ali, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, thk. Abdulkarim Muhammed el-Hamedâvi, (b.y. y.y., ts.) 1/22.

Bu dönemde fakîhler yoğun ilmî paylaşımlarda bulunarak imkân buldukça birbirlerinden istifade etmekten geri durmamışlardır. İmam Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'in sohbet ve tartışmaları, İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd'ın (Ebû'l-Leys) (ö. 175/791) yazışmaları, İmam Şâfiî'nin; İmam Mâlik ve İmam Muhammed'e, İmam Muhammed'in İmam Mâlik'e, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Şâfiî'ye talebe olmaları, bir ilim ailesi teşkil eden bu kişilerin imkân buldukça birbirlerinden istifade ettiklerini, doğruluğuna kanaat getirince rey ve delillerini değiştirmek suretiyle hakkın izhârına ve ilmin tekâmülüne çalıştıklarını göstermektedir.<sup>40</sup>

Şâfiî'nin, *el-Üm* isimli eserini yazmadan önce İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserini ezberlemiş olması<sup>41</sup> ve İmam Muhammed'in İmam Mâlik'in *el-Muvatta* isimli eserini ezberleyerek nakletmiş olması<sup>42</sup> Müctehid imamlar döneminde mezhepleşmenin henüz tekâmül etmediğini bilakis ilim taliblerinin mezhep taassubundan uzak olarak birbirlerinden istifade edebildiklerini göstermektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki; fikhî ihtilâflar üzerine bina edilmiş olan münâzara meclisleri ve karşılıklı yazılan reddiye ve mektuplar, kuru bir ihtilâf ve karşıt görüşü çürütme fonksiyonu icra etmemiş bilakis, en doğru hükme ulaşma gayreti olarak temâyüz etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin, "Benim ulaştığım en doğru hüküm budur. Her kim daha doğru bir hükümde bulunursa onun hükmünü alınız"; Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778), "İhtilâflı bir meselede senin gibi amel etmeyen kişiyi kınama" sözleri müctehid imamların fikhî ihtilâfları bir uygulama zenginliği olarak gördüklerini göstermesi açısından kayda değerdir.<sup>43</sup>

Bu dönemde telif edilen eserlerin en bâriz özelliği, müelliflerin ictihadlarını aklî ve naklî delillere dayanarak savunmaya çalışmalarıdır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki kullanılan dil ve uslûp son derece nâziktir. Temel hedef, hasmı altetmek değil, doğruyu açığa çıkarmaktır.<sup>44</sup>

Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in gazâları ile ilgili görüşlerine reddiye olmak üzere Şam fakîhi İmam Evzâî'nin (ö. 157/774) telif ettiği esere bir reddiye yazan Ebû Yûsuf, bazı hususlarda Evzâî'nin görüşlerini kabul etmiştir. Oysa Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve onun temel görüşlerini benimseyen bir fakihidir. Hem Evzâî'nin hem de Ebû Yûsuf'un görüşlerini *el-Üm* isimli eserinde

<sup>40</sup> Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, 4. Basım, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 197.

<sup>41</sup> Dağcı, Şamil, "İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 32/2, (1996), 82.

<sup>42</sup> Dağcı, Şamil, "İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", 82.

<sup>43</sup> Başnefer, Said b. Abdulkâdir b. Sâlim, *Edebu'l-ihtilâf*, (b.y., y.y., ts.), 11.

<sup>44</sup> İmam Mâlik'in Leys b. Sa'd ile yazışması için bk. Abdulfettah Ebû Gudde, *İslam'da Tartışma Âdâbı*, 35-38; Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye yazdığı mektup için bk. Öztürk, Abdülvahap, *İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2012), 109-117.



bir araya getiren Şâfiî, birçok konuda Evzâî'nin görüşlerini desteklemiş ancak bazı konularda Irak fakihlerinin görüşlerini benimsemiştir.<sup>45</sup> Bu ilmî anlayış, mezhep taassubunun ileri seviyelere ulaşmasına kadar böyle devam etmiştir.

Örneğin, Ebû Yusuf'un *İhtilâf-u Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli eseri<sup>46</sup> mezhep taassubundan uzak bir suretle yazılmış ve en doğruya ulaşmayı hedefleyen mukayeseli eserler hicri 3. asrın sonlarına kadar telif edilmeye devam etmiştir. Bu çalışmaları, mukayeseli hukuka karşılık gelmek üzere hilâfiyat veya ilmu'l-ihtilâf olarak isimlendirmek de mümkündür.<sup>47</sup>

Diğer taraftan bu dönemde yapılan ilmî münazaraların bir görüşe sempati duyma ve o görüşü savunmak için yapılması, bir mezhebe taassupla bağlanma tehlikesini barındırmıştır. Nitekim bu dönemi takip eden taklid devrinde yapılan münâzaralar, daha çok kendi mezhebinin haklılığını ortaya çıkarmak için bir savunma psikolojisi içerisinde yapılmıştır.<sup>48</sup>

#### 2.4. Mezhepleşme Süreci ve Sonraki Dönemler

Hicri 3. asırda ictihad devam etmekle birlikte zayıflamıştır. Bu dönemde fakihler kendilerinden öncekilerin eserleri ve usûl esasları üzerinde çalışmaya ve tahriçler ortaya koymaya başlamışlardır. Bununla birlikte taklid ruhu henüz inkişaf etmemiştir.<sup>49</sup> Zira mezhep imamları öğrencilerini ictihad etmeye teşvik etmişlerdir. Keza mezhep taassubu henüz yerleşmemiştir. Bu dönemde birçok fakihin bağlı bulunduğu mezhebin kurucu imamına muhalefet ettiğini ve hatta mezhep değiştirdiğini görmek mümkündür. Örneğin Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) yirmili yaşlara kadar Şâfiî iken Hanefi mezhebine intikal etmiş, ancak bazı meselelerin hükmünde Hanefi imamlarına da muhalefet ederek özgün ictihadlar ortaya koymuştur. Onun ibadetler ile ilgili 26 meselenin hükmünde Hanefi mezhebi kurucu imamlarının her üçüne birden muhalefet ettiği görülmektedir.<sup>50</sup>

İbn Haldûn, ilm-i hilâfın bir ilmî disiplin olarak ortaya çıkma sürecini şöyle hikâye etmektedir:

“Müctehid imamların şerî delillerin kabulü ve onların yorumlanması hususundaki farklı kanaatleri, aralarında fikhî meselelerin hükmü hususunda ihtilâf etmelerine neden olmuştu. Müctehid imamlardan bir müddet sonra başlayan tak-

<sup>45</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 9/171-277. Şâfiî'nin Evzâî'nin görüşlerini isabetli bulduğu örnekler için bk. 175, 183, 275. Şâfiî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşlerini isabetli bulduğu örnekler için bk. 253, 254, 271.

<sup>46</sup> Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim el-Ensârî, *İhtilâf-u Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, tsh. Ebû'l-Vefâ el Afgânî, (b.y., Matbaatu'l-Vefâ, 1357).

<sup>47</sup> Özen, “Hilâf”, 27/528.

<sup>48</sup> Avcı, *Fikhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi*, 127.

<sup>49</sup> Alvânî, *Edebü'l ihtilâf fi'l İslam*, 135.

<sup>50</sup> Daha geniş bilgi için bk. Atci, İsa, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhalif Görüşleri*, (Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2018).



lid sürecinde fakihler bağlı buldukları imamların görüşlerini savunma, güçlendirme ve karşı tarafa kabul ettirme düşüncesi ile usûl ilmini öğrenmeye başladılar. Oysa müctehid imamlar usûl ilmini şerî delillerden hüküm çıkarmak için öğrenmiş ve bu amaçla öğrenmeye teşvik etmişlerdi. Fakihlerin kendi doğrularını hararetle savunma çabası aralarında çetin münazaralar yapmalarına da neden oldu. Hükmünde ihtilâf edilen fikhî meselelere “hilâfiyât” ismi verildi. İlm-i hilâf bu meselelere bina edilerek ortaya çıktı.”<sup>51</sup>

Bu bağlamda cedel, münakaşa ve karşıt görüşü çürütme üzerine bina edilen hilâfiyatın ortaya çıkış tarihinin özgün icthadların yerini taklide bıraktığı, taassubun arttığı ve işin tahrîciden öte gitmediği zamanlara rastladığını söylemek yanlış olmasa gerektir.<sup>52</sup>

Hicri 4. asırdan sonra, icthad yerini taklide bırakmaya başlamıştır. Fakihler yeni bir meselenin hükmü konusunda kendilerinden önceki fakihlerin eserlerine bakmaya ve farklı görüşler arasında tercihte bulunmaya meyletmişlerdir. Mezhep taassubu bu dönemde daha da yerleşmeye başlamıştır. *İhyâ-u ulûmiddin* adlı eserinde konuya değinen Gazzâlî durumu şöyle özetlemektedir:

“Hz. Peygamber ve Hulefâi Râşidîn dönemlerinde ortaya çıkan fikhî meseleler Hz. Peygamber hayatta iken onun rehberliğinde, vefatından sonra ise nass, istişare ve icthad ile çözülmeye çalışılmıştır. Bu dönemde Râşid Halifeler fakih sahipleri ile istişare etmekten geri durmamışlardır. Ancak hilâfetin saltanata evrilmesi ile fıkıh bilgisi yetersiz olan kişiler halife olmaya başladı. Bu halifeler, ilim sahibi fakihleri başta kadâ olmak üzere devlet nezdinde görevlere getirmek istediler. Ancak bu fakihler, idarecilerin yanında yer almak suretiyle onların siyasetlerine ortak olmak istemediler. Adaletle hükmetmelerine izin verilmeyeceğinden endişe ettiler. Hal böyle olunca, bu makamlara erişmek isteyen ilmî seviyeleri yeterli olmayan kişiler, fıkıh öğrenmeye ve verdikleri fetva ve eselerle hükümdarların gözüne girmeye çalıştılar. Böylece ilim değerini yitirmeye başladı. Fakihler aranan konumda iken arayan ve bulmak için türlü çabalar sarfeden konuma düştüler. Bazı fakihler bu meyillerini zamanla hırs haline dönüştürdüler. Hükümdarların mezhep tercihleri fakihler arasında çetin münazaraların yapılmasına, özellikle Hanefî ve Şafîî mezhepleri revaçta iken Malikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerinin ihmal edilmesine yol açtı. Bu durum tabî olarak Müslümanların birlik ve kardeşliğinin zedelenmesine de yol açtı.”<sup>53</sup>

İmam Gazzâlî'nin tespitlerinden de anlaşıldığı gibi, ihtilâfın bir diğer vechesini ise hukuk siyaset ilişkilerinde görmek mümkündür. Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra siyasi iradenin hukuka aykırı tasarrufları umerâ ile fukahâ arasında bazı ihtilâfların yaşanmasına yol açmış, bu tür tasarrufları onaylamayan ve verilmek istenen resmi görevleri kabul etmeyen fakihlerin siyasi baskı altına alınmasına, zulüm ve işkencelere maruz kalmalarına neden olmuştur.

Fikhî meseleler ekseninde vukû bulan bir diğer ihtilâf ise Ehl-i Sünnet

<sup>51</sup> İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn (Mukaddime)*, 577, 578.

<sup>52</sup> Özen, “Hilâf”, 27/530.

<sup>53</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâ-u ulûmi'd-din*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/41, 42.

mezhepleri ile Şîî mezhepleri arasında meydana gelmiştir. Ancak bu iki grup arasında cereyân eden fikhî ihtilâflar daha derin olmuştur. İtikâdi ihtilâflar bu iki kutba mensup Müslümanların kalplerini birbirlerine karşı soğuturken, fikhî alanlarda temel meseleler üzerinde meydana gelen görüş ayrılıkları, meseleyi birbirlerinin arkasında namaz kılmamaya kadar götürmüştür. Örneğin, mut'a nikâhını dört ehl-i sünnet mezhebi ittifakla caiz görmeyen Caferî mezhebi bunu caiz görmüştür. Keza abdest alırken ayakların meshedilip edilemeyeceği konusunda da ihtilâf edilmiştir. Dört ehl-i sünnet mezhebi abdest alırken ayakların yıkanmasını şart koşarken Caferîler ayakların meshedilmesini yeterli görmüş yıkanmasını gerekli görmemişlerdir.<sup>54</sup>

Sonuç olarak, bu dönemde itikâdi meseleler üzerinde meydana gelen ihtilâflar zaman zaman “tekfir” e kadar giderken, fikhî konular etrafında vukû bulan ihtilâflar mezhepleri doğurmuş, bir süre sonra da ne yazık ki mezhep mensubiyeti “taassub”a evrilmiştir.

İslam düşünce tarihinde tartışma ve eleştiriye verilen önem, Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Osmanlı medreselerinde cedel ve hilâfa dâir derslere ayrıca önem verilmiştir. Medrese öğrencilerinin ihtilâf ahlâkını öğrenmeleri için özel çabalar sarfedilmiştir.

“Taşkoprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Miftahu's-saâde* isimli eserinde; ders konularını karşılıklı münazara etmeyi, görüş alışverişini ve birlikte ders çalışmayı öğrencilerin görevleri arasında saymıştır. Tartışmanın amaçları ve tartışma adâbı üzerinde de duran Taşkoprizâde'ye göre tartışma, galip gelmek, karşısındakini alt etmek, utandırmak vb. amaçlarla gerçekleştirilmemeli bilakis hakikate ulaşma amacı taşımalıdır. Zira böyle olmayan bir tartışma dinen de sakıncalıdır. Böyle bir tartışmadan olumlu bir sonuç da alınmaz. O'na göre tartışmada düşünceli, hoşgörülü ve insafli olmak gerekir. Zira münazara istişareye mebni olmalıdır. İstişare, hakikate ulaşma çabasının bir sonucudur. Bu da akl-ı selim ve kalb-i selim ile mümkündür. Tartışmada hileye başvurmak, ancak karşı tarafın başvurması halinde caiz olabilir. Taşkoprizâde, güzel bir münazaranın tek başına ders çalışmaktan daha verimli olduğunu da ifade etmiştir.”<sup>55</sup>

Osmanlı medreselerinde eleştirel düşünceye karşı çıkılmamış bilakis eleştirinin usûl ve adâbı öğretilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda adâbu'l-bahs, ilmu'n-nazâr, ilmu'l-hilâf, ilmu'l-cedel ve ilmu'l-münâzara isimleri ile farklı dönemlerde farklı isimlerle dersler okutulmuştur. Bu konuda eser yazan Taşkoprizâde gibi Osmanlı âlimleri bu ilimlerin içerikleri hakkında da bilgiler vermişlerdir.<sup>56</sup>

İslam dünyasında 14. yüzyılda, Şemseddin es-Semerkandî, *er-Risâle fî âdâbi'l-bahs* isimli eserini telif etmiştir. Semerkandî'yi Adûduddin el-Îcî (ö.

<sup>54</sup> Ali el-Hafîf, *Esbâb-u ihtilâfi'l-fukaha*, 54.

<sup>55</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 1/34, 35.

<sup>56</sup> Çaldak, Süleyman, “Taşkoprizâde'nin Mevzû'âtı'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnîfi Üzerine”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/2 (Elazığ, 2005), 124; Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 1/280-283.

756/1355), Cürçânî (ö. 816/1413), Taşköprîzâde ve İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi âlimler takip etmiştir. Semerkandî, risâlesinde tartışma adâbını bütün ilimlere uygulanabilecek evrensel bir disiplin olarak değerlendirmiştir. Münâzaraya müstakil olarak ilk defa yer veren müelliflerden birisi de Molla Lûtfî'dir (ö. 900/1495). *er-Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-arabiyye* adlı eserini bu alanda telif etmiştir.<sup>57</sup>

Osmanlı döneminde 15. asrın sonlarında başlayarak 19. asrın sonlarına kadar devam eden ilmî hareketlilik içerisinde, bu alana ait eserlerde de telif çalışmalarının yoğun olduğu görülmektedir. Bu ilmî hareketlilikte, Fatih döneminde ulema nezdinde vuku bulan ilmî tartışmaların, Kâdîzâdeliler hareketi ile yükselen selefi akımın ve modernleşme çalışmaları ile klasik eserlerin Türkçeye çevrilme çabalarının etkili olduğunu söylemek mümkündür.<sup>58</sup>

İslam hukukçuları arasında cereyan eden ihtilâflar, tarihsel süreç içerisinde her zaman nezâket uslûbu ile gerçekleşmemiş, zaman zaman sert bir uslûbun kullanıldığı da olmuştur. Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480)<sup>59</sup>, azâd edilmiş köle ile aslen hür kadının evliliğinden olma çocuğun velâyeti ile ilgili telif ettiği *er-Risâle fi'l-velâ* adlı eseri ve Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488)<sup>60</sup> bu risâle üzerine aynı isimle yazdığı reddiye (*er-Risâle fi'l-velâ*), kullanılan dil ve uslûbun sertliğini ve aynı zamanda Osmanlı döneminde özgür düşüncenin, hilâf ve reddiye kültürünün ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından önemlidir. Molla Gürânî, reddiye olmak üzere kaleme aldığı bu risalesinde Molla Hüsrev'i ağır bir dille eleştirmiştir. Bu eleştiri üzerine Molla Hüsrev, Molla Gürânî'nin eleştirilerine cevap olmak üzere bir risale daha kaleme almış ve aynı sertlikte cevaplar vermiştir.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Büyükdinç, Nesibe Feyza, *Osmanlı Medreselerinde Bir Öğretim Metodu Olarak Münâzara ve Ahmet Cevdet Paşa'nın Âdâb-ı Sedâd Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, (2007), 25.

<sup>58</sup> Kömbe, İlker, "Osmanlı-Türk düşüncesinde münâzara ilmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevî adlı eseri", *Divan İlmî Araştırmalar*, 20/1 (2006), 122, 123.

<sup>59</sup> Fatih Sultan Mehmed devrinin önde gelen âlimlerinden olan Molla Hüsrev, kazaskerlik, Edirne ve İstanbul kâdılıkları görevlerinde bulunmuştur. Telif ettiği eserler asırlarca medreselerde okutulmuştur. bk. Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları. 2005), 30/252.

<sup>60</sup> Molla Gürânî, Fatih Sultan Mehmed'in hocası olup sırasıyla; kazaskerlik, Bursa kâdılığı, İstanbul müftülüğü ve şeyhyislamlık görevlerinde bulunmuştur. (bk. Yaşaroğlu, M. Kamil, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/249-250.

<sup>61</sup> Molla Gürânî bu risaleyi okuduktan sonra yazdığı reddiyede kullandığı dil oldukça serttir: "Fuzalâdan bazılarının "velâ sebebiyle miras" meselesi hakkında yazdıkları bir risâleye vâkif olduk. Bu risâlede yazar günümüz ulemâsını doğru yoldan ayrılmakla suçlamakta ve kendini onlardan üstün görmekte olup boş kuruntu çöllerinde bulunduğunu ve her yazdığı satırın hata ve dikkatsizliklerle doludur." Molla Hüsrev'in bu uslûba karşı kullandığı cümleler de aynı sertliktedir: "Risâlenin ifadelerini rekâket ve zayıflıkla ma'lûl görmesi onun (Molla Gürânî'nin) kötü karakterinden kaynaklanmaktadır. Tıpkı b.k böceğinin yellenme kokusunu güzel bulurken, gül, misk ve anber kokularını çirkin bulması ve diğer güzel kokulardan nefret etmesi gibi." bk. Özer, Hasan "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (2010), 24/175, 176.

Bu konuda bir diğer örnek de Birgivî'nin (ö. 981/1573) Şeyhulislam Ebüssuûd efendi'ye (ö. 982/1574) karşı yazdığı reddiyelerdir. Para vakfının câiz olmayacağı kanaatinde olan Birgivî, İmam Züfer'in görüşüne ve örfeye dayanarak bu tür vakıfların caiz olduğuna hükmeden Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye ve aynı görüşte olan Kâdı Bilâlzâde'ye reddiye olmak üzere *İnkâzu'l-hâlikîn*, *İkâzü'n-nâimîn*, *İfhâmü'l-kâsırîn* ve *es-Seyfu's-sârim* isimli risâleleri yazmıştır.<sup>62</sup>

Bu risâlelerin Şeyhulislam'a karşı yazılmış olması, dönemin düşünce ve ifade özgürlüğü konusunda ulaştığı yüksek seviyeyi göstermesi açısından da kayda değerdir. Bununla birlikte aynı dönemlerde nazâr, cedel ve hilâf ilimleri, ilim talimleri nezdinde eski önemini yitirmeye başlamış hatta bazı öğrencilerin cedel, hilâf ve münâzara arasındaki farkı bile bilmedikleri tespit edilmiştir.<sup>63</sup> Ancak her şeye rağmen tahlil ve tenkide dayalı tartışma geleneği, İslam düşünce tarihinde olduğu gibi Osmanlı eğitim sisteminde de devam ettirilmiştir. Medreselerde adâbu'l-bahs, münâzara, cedel, hilâf vb. isimlerle okutulan bu derslerde Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi İslam âlimlerinin meşhur eserleri mütalaâ edilmiştir. Bu gelenek Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir.

Son dönem Osmanlı eğitim sisteminde önemli bir yeri olan Dârülfünûn'un Ulûm-u Şerfiyye Şubesi'nde 1912 yılından itibaren ilm-i hilâf dersleri ayda 4 ders olmak üzere Fıkıh Grubu dersleri arasında verilmeye başlanmış, sınavları usûl-i fıkıh dersleri ile birlikte yapılmıştır. Bu dersi *İlm-i hilâf* isimli bir eseri de bulunan İzmirli İsmail Hakkı vermiştir. Ne var ki bu ders uzun ömürlü olamamıştır. Nitekim 2 yıl sonra 1914-1915 eğitim öğretim yılında Dârülfünûn'a bağlı olan Ulûm-u Şerfiyye Şubesi'nin kapatılması ile *ilm-i hilâf* dersi günümüze kadar bir daha okutulmamıştır. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan Tevhîd-i Tedrisât Kanunu gereğince Dârülfünûn bünyesinde tekrar İlahiyat Fakültesi kuruldu ise de müfredatta ilm-i hilâf dersine yer verilmemiştir.<sup>64</sup> Günümüzde de ülkemizde İslam ilâhiyatı alanında eğitim veren fakültelerde mantık dersini ayrı tutarsak bu içerikte bir ders verilmemektedir.

### 3. BU ALANDA TELİF EDİLEN BAZI ÇALIŞMALAR

İslam hukuk tarihine bakıldığında; müctehid imamlar tarafından da fikhî ihtilâfları konu edinen eserler telif edilmiş olmakla birlikte Hanefî fakîh Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsu'n-nazar* isimli eserinin bu alanda telif edilen ilk eser olduğu kabul edilmektedir.<sup>65</sup> Ancak bu, Debûsî'den

<sup>62</sup> Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/191-194; Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Güney, Necmettin, "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü bir İtirâz: İmam Birgivî'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri", *Mütefekkir*, 6/11 (2019), 13-32.

<sup>63</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 1/283.

<sup>64</sup> Öktem, Ülker, "Dârülfünûn'da Hilâfiyyât", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 8/8 (1997), 207-210.

<sup>65</sup> İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-*

önce eser verilmediği anlamına da gelmemektedir. Hatta Debûsî'den önce bu ilimle alakalı pek çok eser kaleme alınmıştır.<sup>66</sup>

Debûsî'den önce hilâf alanında telif edilmiş eserler arasında İmam Şafiî'nin *el-Üm'ü*, Ebû Yusuf'un (ö. 182/798), *İhtilâf-u Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'sı*, İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *İhtilâfu'l-fukahâ'sı*, İbnu'l-Münzir'in (ö. 318/930), *el-İsrâf alâ mezhebi ehli'l-ilm'i*, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *İhtilâfu'l-ulemâ'sı* ve Ebû'l-Hasen el-Kudurî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd'i* zikredilebilir.

Hilâf/ihtilâf türünde yazılan eserler incelendiğinde; bazı hilâf eserlerinin sadece ihtilâflı usûl meselelerine yer verirken bazı hilâf eserlerinin ise ihtilâflı fûru' meselelerini işledikleri görülmektedir. Konuyla ilgili literatür, sadece meselelerin delillerinin verildiği hilâf eserleri, mezhep görüşlerinin savunulup karşı görüşlerin eleştirildiği hilâf eserleri ve mezhebe bağlı olmaksızın müellifin tercihlerde bulunduğu hilâf eserleri şeklinde farklılık arz etmektedir. Keza bazı eserler nass içerikli telif edilmişken bazıları rey içerikli diğer bazı eserler ise, nass ve rey içerikli delillendirmeler üzerinden telif edilmiştir.<sup>67</sup>

İslam hukuk tarihinde bu konuda telif edilen eserlerden bir kısmını kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

1. Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim el-Ensârî, (ö. 182/798), *İhtilâf-u Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*.
2. Şafiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *el-Üm*, müctehidlerin ihtilâflarına çok geniş bir yer vermiştir. İhtilâfları naklettiği bazı bölümleri şunlardır: a) İhtilâfu Mâlik ve Şafiî b) er-Reddu alâ Muhammed b. Hasan c) Kitab-u Siyeri'l-Evzâî d) İhtilâfu Ali ve Abdullah İbn Mesûd.
3. Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr (ö. 294/907), *İhtilâfu'l-fukahâ*.
4. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *İhtilâfu'l-fukahâ*.
5. İbnu'l-Munzir (ö. 318/930), *el-İsrâf alâ mezâhib-i ehli'l-ilm*.
6. Tahâvî, Ebû Cafer, Muhammed b. Selâme (ö. 321/933), *İhtilâfu'l-ulemâ*.

*a'yân ve enbâi ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru's-Sâder, ts.) 3/48; Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyer-u a'lâmî'n-nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 8: 193; Taşköprizâde, *Miftahu's-saâde*, 1/284.

<sup>66</sup> Zeydan, Abdülkerim, "Hilâf İlimi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilâflarının Sebepleri", çev. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), 3/273; Debûsî konusunda ki görüşlerin tahlili için bk. Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/533.

<sup>67</sup> Bilik, Abdurrahim, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", *Usûl İslam Araştırmaları*, (2018), 30/109-119; Bu alandaki literatür hakkında daha geniş bilgi için bk. Çubukcu, Esma, "İhtilâfu'l-Fukahâ Eserleri Üzerine İnceleme", *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Güz 2018), 471, 472.

7. Bâhilî, Muhammed b. Muhammed eş-Şafii (ö. 321/933), *İhtilâfu'l-fukahâ*.
8. Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed (ö. 373/983), *Muhtelifu'r-rivâye*.
9. Kudurî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed (ö. 429/1038), *et-Tecrîd*.
10. Debûsî, Ebû Zeyd, (ö. 430/1039), *Tesîsu'n-nazar*.
11. Saymerî, Hüseyin b. Ali, (ö. 436/1045), *Kitâb-u Mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*.
12. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr*.
13. Beyhakî, (ö. 458/1066), Hüseyin b. Ali, *el-Hilâfiyyât beyne's-Şafîi ve Ebî Hanîfe*.
14. Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî (ö. 460/1067), *Kitâbu'l-Hilâf*.
15. Şirazî, Ebû İshâk, (ö. 476/1083), *en-Nüket fi'l-Mesâili'l-Muhtelif fi'hâ beyne's-Şafîi ve beyne Ebî Hanîfe*.
16. Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik (ö. 478/1085), *el-Esâlîb fi'l-hilâfiyyât*.
17. Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, (ö. 489/1096), *el-İstilâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şafîi ve Ebî Hanîfe*.
18. Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 507/1113), *Hilyetu'l-ulemâ fi ma'rifet-i mezâhibi'l-fukahâ*.
19. Zemahşerî, İbn Ömer, (ö. 538/1144), *Ruûsu'l-mesâil*.
20. Kâsânî, Ebû Bekr Alauddin b. Mesud (ö. 587/1193), *el-Bedâiu's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâi'*.
21. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafîd (ö. 595/1201), *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesîd*.
22. İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1232) *el-Muğnî*.
23. Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (ö. 702/1303), *er-Risâle fi âdâbi'l-bahs*.
24. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), *İlmu'l-hilâf*.
25. Abdurrahman el-Cezîrî (ö. 1941), *el-Fikh-u alâ mezâhibi'l-erbaa*.
26. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî (ö. 2013), *Fıkhu'l-mukâren*.
27. Muhammed Ali es-Sâiyis, *Mukâranetü'l-mezâhib*.
28. Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*.
29. Yunus Vehbi Yavuz, *Mukayeseli İslam Hukuku*.

## SONUÇ

Hız. Peygamber ve sahabe döneminden günümüze kadar fikhî ihtilâflar her dönemde olagelmıştır. Bazen usûl konularında bazen de fûru meselelerde ihtilâf edilmiştir. Ancak Hız. Peygamber döneminden hicrî 4. asra kadar ortaya konan görüş farklılıkları İslam ümmetine uygulama kolaylığı sağlamış, tefrikaya yol açmamıştır. Söz konusu görüşler kayda alınarak muhafaza edilmiştir.

Bu bağlamda, İslam hukuk tarihine bakıldığında hilâf/ihtilâf türü eserlerin çokça telif edildiği görülmektedir. Kuşkusuz mezhebi yüceltme ve mezhebin görüşlerini savunma amacıyla kaleme alınan eserler olmakla birlikte, esasen bu türde birçok eserin telif edilmesinin temel amacı, erken dönem fakihlerin görüş ve ictehadlarını sonraki nesillere aktarma düşüncesi olmuştur. Fakihlerin ihtilâflarını bilmek ilim talebesinin öncelikli ödevleri arasında zikredilmiş, müctehid olmanın temel şartlarından kabul edilmiştir. Bu bakış açısı ve ihtilâfa verilen önem bu alanda pek çok eser telif edilmesine vesile olmuştur.

İslami ilimlerin tedvin dönemine girmesiyle birlikte tabii olarak ortaya konulan görüşlerin müdafaa edilmesi ve muhâlif görüşlerin eleştirilmesi süreci başlamıştır. Özellikle İmam Evzâî (ö. 157/774), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805), İmam Şâfiî (ö. 204/819) gibi fıkıh alanında eser telif eden ilk müelliflerin eserleri günümüze kadar ulaşan bu türün ilk örnekleri olmuştur.

İslam düşünce tarihinde zengin bir literatüre sahip olan ihtilâf kültürü Osmanlı medreselerinde de önemli bir yer tutmuştur. Eleştirel düşünce, ilmin gelişmesine ve dinamik kalmasına vesile olduğu gibi fikhî sorunların çözümüne de katkı sunmuştur.

Fakihlerin fikhî meseleler hakkında ortaya koydukları görüşleri ve bu görüşlerine mesned kıldıkları delilleri bilmek, ortaya çıkan yeni meselelerin dinî hükmünü tespit etme ve bu sorunları çözme noktasında önemli katkılar sunacaktır. Günümüz dünyasında karşılaştığımız sorunların çözümünde güncel ictehadlarda bulunmak ve özgün fetvalar vermek kuşkusuz büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte böylesi yeni ictehad ve fetvaların zeminini şerî deliller ve sâbık ulemânın muhtelif görüş ve tespitleri oluşturmalıdır. Bu bağlamda geleceğe ışık tutabilmek için geçmişten de enerji alınması gerektiğini izaha gerek yoktur. Yoksa geçmiş müctesebâtı yok sayarak sağlıklı hükümler ortaya koymak ve güncel fikhî sorunları çözmek mümkün olmayacaktır.

Taâssup, cehâlet ve hevâdan uzak olarak vukû bulan fikhî ihtilâflar, toplumun sorunlarına çözüm üretme noktasında her zaman zengin bir veri sunmuştur. Hız. Peygamber'in ifadesi ile "rahmet" olma vasfını tarihsel süreç içe-



risinde daima üzerinde taşımış olan fikhî ihtilâf, günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Burada şunun altını çizmekte fayda vardır; cehâlet, taassup, önyargı ve hırs gibi duygular, âdâb ve nezâketten uzak bir usûlpla ortaya konan ihtilâf ve reddiyeler, İslam ümmeti arasında ki kardeşlik bağlarını ve ümmet olma bilincini zayıflatmıştır, zayıflatmaya da devam etmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdulfettah Ebû Gudde. *İslam'da Tartışma Âdâbı*. çev. Meryem Hanan Mergen. By: Meâric Kitap, 2016.
- Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. *Esbâb-u ihtilâfî'l-fukaha*. 3. Basım, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Algül, Hüseyin. *İslam Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1997.
- Ali el-Hafîf. *Esbâb-u ihtilâfî'l-fukaha*. By: Dâru'l-Fikri'l-İslamî, ts.
- Alvânî, Taha Câbir. *Edebu'l-ihtilaf fi'l-İslam*. Virginia: el-Ma'hedi'l-Âlemî fi'l-Fikri'l-İslamî, 1987.
- Atcı, İsa. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhâlif Görüşleri*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Avcı, Aykut. "Fikhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/8 (2015), 119-132.
- Başnefer, Said b. Abdulkâdir b. Sâlim. *Edebu'l-ihtilâf*. b.y., y.y., ts.
- Bilik, Abdurrahim. Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi. *Usûl İslam Araştırmaları*, 30 (2018), 109-119.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır. "8 Cilt". b.y., Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Büyükdinç, Nesibe Feyza. *Osmanlı Medreselerinde Bir Öğretim Metodu Olarak Münâzara ve Ahmet Cevdet Paşa'nın Âdâb-ı Sedâd Adlı Eseri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Çaldak, Süleyman. Taşkoprizâde'nin Mevzû'âtü'l-ulûm'undaki İlimler Tasnîfi Üzerine. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 15/2. Elazığ, (2005), 115-146.
- Çubukcu, Esmâ. İhtilâfu'l-fukahâ Eserleri Üzerine İnceleme. *e-makâlât* www.emakalat.com ISSN 1309-5803. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11: 2 (Güz 2018), 471-484. *Journal of Islamic Sects Research* 11: 2 (Fall 2018), 471-484.
- Dağcı, Şamil. İmam Şafî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri, *Diyanet İlmi Dergi*, 32/2, (1996), 69-127.
- Demir, Halis. Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29/2 (Aralık 2015), 111-146.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu'l-mekâyîsu fi'l-Luga*. thk. Şehabeddin Ebû Amr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994, 327-329.
- Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim el-Ensârî. *İhtilâf-u Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. ts., Ebû'l-Vefâ el Afgânî. b.y., Matbaatu'l-Vefâ, 1357.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Ensar y.y., 4. Basım, İstanbul, 2013.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûp. *Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Muessesetu'r-



Risâle, 2005.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ-u ulûmi'd-din*. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.
- Güney, Necmettin. "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü bir İtirâz: İmam Birgivî'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri". *Mütefekkir*. 6/11 (2019), 13-32.
- İbn Haldûn. Abdurrahman. *Tarihu İbn Haldûn (Mukaddime)*, Dîvânü'l-mübteda ve'l-haber fî tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm men zevî'ş-şe'ni'l-ekber. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hallikân. Ebû Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sâder, ts.
- İbnu'l-Muvakkıt. Abu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed el ma'rûf bi İbn Emîru'l-Hâc. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İsfahânî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed. Ebüssena Şemseddin. *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasar-i İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Muzhir Bek. Suud: Dâru'l-Medenî, 1986.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. 4. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî. Beyrut: y.y., ts.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/252-254. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Koçinkağ, Mansur. Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 688-1289) Hilâf İlmine Dair Yazma Eserinin İncelenmesi. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: 11. (2017), (187-196).
- Kömbe, İlker. Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri. *Divan İlmi Araştırmalar*: 20 (2006/1), (119-167).
- Kutlay, Halil İbrahim. Kashf al-Gummah, bi-takhreej hadith Ikhtilafu Ummatı Rahmah (in Arabic). *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*. 2: 1, (2004), (81-104).
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "Kâdi Şureyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/119-121. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özer, Hasan. Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-velâ'sı. Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir. *İslâm Araştırmaları Dergisi*: 24, (2010), 173-207.
- Öztürk, Abdülvahap. *İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2012.
- Râgıp el-İsfahânî. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr. *Tertîbu'l-ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1988.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. b.y., Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Tarsûsî, Necmeddin İbrahim b. Ali. *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*. thk. Abdülkerim Muhammed el-Hamedâvi. b.y., y.y., ts.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sâde ve mesâbihu's-siyâde fî mevzuâtü'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *Şerhu't-telvîh ale't-Tavzîh*. Mısır: Mektebetü

Sabîh, ts.

- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebeti Lübnân Nâşirun, 1996.
- Uzun, Mustafa. "Fatıma/Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/223-224. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ülker, Öktem. "Dârulfünûn'da Hilâfiyyât". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. 8: 08 (1997), (205-219).
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Molla Gürânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/248-250. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Suved. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin. *el-İcâbe bi irâdi mâ istedrekethu Âişete ale's-sahâbe*. thk. Said el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970.
- Zeydan, Abdülkerim. *Hilâf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilaflarının Sebepleri*. çev. Abdullah Kahraman. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: 3 (1999), (273-290).

## SAHÂBÎ BÜDEYL B. VERKÂ' EL-HUZÂÎ'NİN HAYATI

*The Life of Şahâbî Budayl b. Warqâ' al-Khuzâ'î*

### Mithat ESER

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*Assoc. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Education Department of Islamic History  
and Arts Siyer-i Nebi and Islamic History, Konya, Turkey*

mithateser@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7738-9611>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06.03.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10.04.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Eser, Mithat. “Sahâbî Büdeyl B. Verkâ' El-Huzâî'nin Hayatı”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 35-52. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.727948>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## SAHÂBÎ BÜDEYL B. VERKÂ' EL-HUZÂ'İNİN HAYATI

### Öz

Büdeyl b. Verka, Hz. Peygamber'in değerli sahâbîlerden bir tanesidir. Mekke'de evi bulunan Büdeyl, Mekke şehrinin tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Huzâa kabilesindedir. Huzâalılar, Mekke'deki haberleri Hz. Peygamber'e iletmislerdir. Bu sebeple kaynaklarımızda Huzâalılar, Hz. Peygamber'in müttefiki, sırdaşları ve yakın arkadaşları olarak geçmektedir. Büdeyl'in babası, annesi ve eşleriyle ilgili net bilgiler söz konusu değildir. Adı tespit edilebilen altı erkek çocuğu vardır. Çocuklarının hepsi Müslüman olmuştur ve önemli faaliyetlere katılmışlardır. Büdeyl, Müslüman olmadan önce Hudeybiye Antlaşması esnasında elçilik görevi yürütmüştür. Zekâsı ve hatipliği dikkat çeken Büdeyl, sözleriyle iki tarafı savaştan uzak tutmuştur. Mekke'nin fethi öncesinde veya sonrasında onun Müslüman olduğuna dair rivayetler olmasına rağmen, Hudeybiye Antlaşması sonrasında Müslüman olduğuna dair rivayetler daha isabetli görünmektedir. Bu dönemde Hz. Peygamber'in onun adını özellikle zikrettiği bir davet mektubu, onun Müslümanlığında etkili olsa gerektir. Bekiroğullarının Huzâalılara baskını Hz. Peygamber'e haber veren heyette Büdeyl de vardır. Mekke Fethi, Huneyn ve Tebük gazvelerine katılmış ve önemli görevler yapmıştır. Hz. Peygamber ile Veda haccına katılmış, onun emirlerini insanlara duyurmuştur. Hz. Peygamber'den üç hadis rivayet eden Büdeyl, Hz. Peygamber'den önce vefat etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Sahâbî, Büdeyl b. Verkâ', Huzâa, Hudeybiye.

### The Life of Şahâbî Budayl b. Warqâ' al-Khuzâ'î

#### Abstract

Budayl b. Warqâ' was one of the valuable companions of the Prophet. He had a home in Mecca and he was from the tribe of Khuzâ'a which was a prominent tribe in the history of Mecca. The tribe of Khuzâ'a conveyed the news in Mecca to the Prophet, therefore, the members of Khuzâ'a tribe were mentioned as close friends and confidants of the Prophet in our sources. There is no clear information about the father, mother, and wives of Budayl. He had six boys whose names could be identified. All of them became Muslim and they participated in important activities. He acted as the negotiator in the treaty of Hudeybiyya before becoming a Muslim and kept both sides away from war with his words. There is controversy about the date of his conversion to Islam (before or after the conquest of Mecca) but it seems more appropriate that he became a Muslim after the Hudeybiyya treaty. In this period, an invitation letter which was sent by the Prophet that mentions his name is thought to be effective on his being a Muslim. Budayl was in the committee whom reported to the Prophet about the attack of the tribe of Banū Bakr to the tribe of Khuzâ'a. He participated in the conquest of Mecca and battles of Hunayn and Tabūk and he had important missions. He participated in the farewell pilgrimage with the Prophet and he announced his orders to the people. Budayl who narrated three hadith from the Prophet, died before the Prophet.

**Keywords:** History of Islam, Şahâbî, Budayl b. Warqâ', Khuzâ'a, Hudeybiyya.

## GİRİŞ

İslam'ın doğru anlaşılmasında Hz. Peygamber'in çok önemli bir rolü vardır. Bu sebeple İslam'ı anlamada kilit bir rol oynayan Hz. Peygamber'i tanımak Müslümanlar için bir gerekliliktir. Onu tanımada önemli bir faktör onun rahle-i tedrisinden geçmiş insanları tanımaktır. Aynı kişilerin Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in hadîs-i şeriflerini sonraki nesillere aktardığı göz

önüne alındığında söz konusu insanları tanımanın önemi daha iyi anlaşıl-  
maktadır. Onların hayatlarını, İslam uğruna yaptıkları fedakarlıklarını ve  
verdikleri mücadelelerini bilmek önem arz etmektedir. Onların gerek âyet-i  
kerîmeler gerekse hadîs-i şerîflerde övülmelerinin gerekçelerini bilmemiz de  
bu açıdan büyük bir önemi haizdir.

Genel olarak sahâbî, Hz. Peygamber'i sağlığında iken gören Müslüman  
olan ve Müslüman olarak vefat eden kişilerdir. Sahâbî tanımıyla ilgili farklı  
görüşler vardır. Daha da önemlisi sahâbîlerin her birisinin fazileti ve derecesi  
bir değildir. Örneğin İslam'ın ilk dönemlerinde davanın her türlü çilesini çe-  
kenler ile Mekke Fethi'nden sonra İslam'a girenler tabakât eserlerimizde  
farklı değerlendirilmiştir. Buna rağmen her bir sahâbînin özellikle Kur'ân'ı  
ve sünneti sonraki nesillere aktaran sahâbîlerin hayatlarını temel kaynaklara  
dayalı bir şekilde bilmek önem arz etmektedir. Hz. Peygamber döneminde  
yaşayan önemli şahsiyetlerin hayatına dair abartılı ve olağanüstülüklerle  
örülü anlatılar problemlidir. Çünkü böyle bir anlatı, sahih bilginin öncelen-  
mesine engel olduğu gibi, ilgili şahsın örnek alınmasını imkânsız hale getir-  
mektedir. Bu sebeple sahâbîlerin de sahih bir şekilde anlatılması ve anlaşıl-  
ması bir zarurettir. İslam'ı doğru anlamamıza da katkı sağlayacak olan bu ki-  
şiler arasında Hudeybiye Antlaşması sonrasında Müslüman olmuş, Müslü-  
man olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından birtakım görevler kendisine  
tevdî edilen Büdeyl b. Verkâ' el-Huzâî de bulunmaktadır.

Mekke tarihinde önemli bir yere sahip olan Huzâa kabilesine mensup  
olan Büdeyl b. Verkâ', İslam öncesi dönemde de önemli görevler yürütmüş-  
tür. Hudeybiye Antlaşması sonrasında Müslüman olduktan sonra faal bir dö-  
nem geçirmiş ve vefat edene kadar da önemli olaylarda Hz. Peygamber ile  
birlikte olmuştur. Büdeyl'in oğulları da kendi gibi sahâbî olma şerefine nail  
olmuşlardır. Ancak bazen bu aileyle ilgili rivayetler birbirine karışmıştır. Üç  
tane hadis rivayeti de bulunan, Veda haccı esnasında Hz. Peygamber'in emir-  
lerini insanlara duyurmakla görevli olan bu değerli sahâbînin nesebini, aile-  
sini, kabilesi içerisindeki pozisyonunu, Müslüman olmasını ve sonraki haya-  
tını, Hz. Peygamber ile katıldığı faaliyetleri temel kaynaklara dayalı bir şe-  
kilde bilmek önemlidir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla onun hayatıyla ilgili  
müstakil bir kitap veya tez çalışması olmadığı gibi herhangi bir makale de  
yazılmamıştır. Onun hayatını ele alan ancak birer sayfayı geçmeyen kaynak  
MEB İslâm Ansiklopedisi, Encyclopaedia of Islam ile Türkiye Diyanet Vakfı  
İslâm Ansiklopedisi'nin *Büdeyl b. Verkâ'* maddeleridir.<sup>1</sup> Bilgi azlığı sebebiyle  
sadece madde bazında hayatıyla ilgili bilgi bulabileceğimiz bu değerli

<sup>1</sup> Henri Lammens, "Büdeyl. Budayl b. Varkâ", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 5. Basım, 1979), 2/839-830; Uri Rubin, "Budayl b. Warqâ", *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon), ed. Kate Fleet vd., Erişim 2 Nisan 2020, [http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32621](http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32621); Mehmet Yaşar Kandemir, "Büdeyl b. Verkâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/482.

sahâbîyle alakalı makale çalışması, onun hayatını bilme noktasında bir boşluğu dolduracaktır. Onunla ilgili yanlış bilinen bazı bilgilerin rivayetlerin analizi yapılarak doğrularının saptanmasına çalışılacaktır. Böylece sadece Büdeyl'in hayatıyla ilgili değil, aynı zamanda sahâbî olan oğullarıyla ilgili de bazı ihtilafli rivayetler irdelenecek ve doğru sonuçlara varmaya çalışılacaktır.

## 1. BÜDEYL B. VERKÂ'NIN KABİLESİ, NESEBİ VE AİLESİ

Büdeyl b. Verkâ', Cürhümlülerden sonra uzun bir süre Mekke'de idareyi elinde tutan Huzâa kabilesine mensuptur. Adnânî veya Kahtânîlere mensubiyeti konusunda ihtilaf bulunan Huzâa kabilesinden<sup>2</sup> Mekke'nin idaresini ele geçiren Amr b. Lühayy'in<sup>3</sup> Büdeyl b. Verkâ'nın atası olduğu konusunda kaynaklar hem fikirdirler.<sup>4</sup> Amr'ın babasının isminin Âmir, dedesinin ise diğer ismi Rebîa olan Lühay olduğu ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Amr b. Lühayy'in Adî isimli oğlu ve Ka'b isimli torunundan dolayı Büdeyl, ataları Ka'boğulları veya Ka'b b. Adîoğullarına nispetle tanınmaktadır.<sup>6</sup> Aynı ifadelerin Mekke'nin fethi esnasında Ebû Süfyân ile Büdeyl arasında geçen konuşmadaki ateş yakan as-

<sup>2</sup> Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, (Kahire: Mektebetü's-Şarkî'l-İslâmiyye, 1938), 215; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *el-İnbâh alâ kabâilî'r-ruvât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985), 1/81-85; Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Has'amî el-Mâlekî, *Ravzu'l-ünüffî şerhi's-sîreti'nebeviyye li'bnî Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1421/2000), 1/207; Ahmet Önkal, "Huzâa (Benî Huzâa)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/431.

<sup>3</sup> Amr b. Lühayy'in, Huzâa kabilesinin başkanı iken Mekke'ye ilk putu getiren kişi olduğu rivayet edilmektedir. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî, *es-Sîreti'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1955), 1/77; Abdülkerim Özeydın, "Amr b. Lühay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/87.

<sup>4</sup> Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Küfî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemenî'l-kebir*, thk. Nâcî Hasan (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 2/453; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990), 4/220, 6/13; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/359.

<sup>5</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Alf b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/239-240; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), 9/256-257; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/30; Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî, *İmtâ'u'l-esmâ bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/280.

<sup>6</sup> Kelbî, *Nesebü Me'ad*, 2/453; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 1/239. Huzâa kabilesinin beş kola ayrıldığı, onlardan birisinin Benü Ka'b b. Amr olduğuna dair bk. Abdüsselam Uygur - Yaşar Çelikkol, "İlk Çağlardan M. 400 Yılına Kadar Mekke'nin Etnik Yapısı -II- (Katûrâoğulları, Adnanî Kabileler, İyad, Huzâa)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 75.

kerlerin Büdeyl kabilesinden olup olmamasıyla ilgili cümlelerde geçtiği görülmektedir.<sup>7</sup> Mekke tarihinde önemli bir yeri bulunan ve oraya beş mil mesafede bulunan Merrüzzahrân'da yerleşen<sup>8</sup> Huzâa kabilesinden Ka'boğullarının konumu, İbn Abbas'ın "Kur'ân-ı Kerîm iki Ka'b'ın şivesiyle indirilmiştir: Yurtları bir olan Ka'b b. Lüey (Kureyş) ve Ka'b b. Amr b. Lühay (Huzâa)." sözünden<sup>9</sup> de anlaşılmaktadır. Hudeybiye Antlaşması'na Müslümanlarla birlikte dahil olan Huzâalılar, kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in müttefiki ve yakın adamları olarak vasıflandırılmışlardır.<sup>10</sup> Zira Hudeybiye Antlaşması'ndan çok önce onlardan Müslüman olanların varlığı bir yana<sup>11</sup> Uhud Savaşı öncesinde Mekke'deki bilgileri Hz. Peygamber'e ulaştıran Amr b. Sâlim gibi Huzâalılar vardı.<sup>12</sup> Yine Allah Resûlü, stratejik konumları ve Kureyş'i yakından takip etme imkanına sahip olmaları sebebiyle Huzâa kabilesine mensup Eslemlilere yurtlarında kalma talimatını vermişti.<sup>13</sup>

Huzâa kabilesinin önde gelenlerinden birisi olan Büdeyl'in,<sup>14</sup> babası ve annesi ile ilgili çok bilgi bulunmamaktadır. Ancak Peygamberimizin dedesi Abdülmuttalib'in her geçen gün artan itibarı sebebiyle onunla bir sözleşme (hîlf) yapmak isteyen Huzâalı heyet arasında Büdeyl'in babası Verkâ'yı görmekteyiz. Bu sözleşmenin sebebi, arsa ve bahçeleri amcası Nevfel b. Abdümenâf tarafından gasp edilen Abdülmuttalib'in, Medine'den dayılarının gelip kendisine yardım etmesi üzerine itibarının daha da artmasıdır.<sup>15</sup> Bu durum, Büdeyl gibi babasının da kabilesi içerisinde belli bir mevkie sahip olduğunu göstermektedir.

<sup>7</sup> Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *Kitâbü'l-megâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/198), 2/815; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387), 3/55.

<sup>8</sup> Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995), 5/104-105.

<sup>9</sup> İbn Abdilber, *el-İnbâh*, 1/84.

<sup>10</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/73; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/625; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dimesşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 57/226.

<sup>11</sup> Önkâl, "Huzâa (Benî Huzâa)", 18/432.

<sup>12</sup> Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 14/29.

<sup>13</sup> Önkâl, "Huzâa (Benî Huzâa)", 18/432.

<sup>14</sup> Uri Rubin, bir rivayetten hareketle Büdeyl'i Âs b. Vâil es-Sehmi'nin mevlâsi (âzat edilen köle ve velâ sözleşmesinin taraflarından biri) olarak zikretmiştir. Rubin, "Budayl b. Warqâ". Söz konusu rivayetin yer aldığı olay Mâide Sûresi 106-108. Âyet-i kerîmelerinin nüzul sebebi olarak tefsirlerde yer almaktadır lakin Uri, bir tefsirdeki ismin yanlış olduğu tek rivayeti dikkate almış ve hata etmiştir. Söz konusu rivayetdeki Büdeyl'in, Verkâ'nın oğlu değil de Büdeyl b. Ebû Mâriye olduğu, ilkinin Huzâalı ikincisinin Sehmoğullarından olduğu açıklanmıştır. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 5/411; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), 14/76.

<sup>15</sup> İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî, *el-Münemmak fi ahbâri Kureys*, thk. Hurşit Ahmet Faruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 1/86; Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâz ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/69.



Büdeyl b. Verkâ'nın doğum tarihiyle ilgili doğrudan bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Mekke Fethi esnasında Büdeyl'e yaşını soran Hz. Peygamber'e verdiği "Doksan yedi yaşındayım." cevabını<sup>16</sup> içeren bir rivayet bulunmaktadır. Mekke'nin fethi 8/630 yılında olduğuna göre söz konusu rivayete göre Büdeyl, 533 yılında doğmuş olmalıdır. Bu ise Büdeyl'in Hudeybiye'de elçilik görevini doksan beş yaşında yürüttüğü, Tebük Gazvesi gibi zorlu bir sefere doksan sekiz yaşında katıldığı anlamına gelir ki bu çok olası bir durum değildir.

Kaynaklarımızda Büdeyl'in eşleriyle ilgili bilgiye de ulaşamamıştır. Çocuklarıyla ilgili veriler toplandığında beş erkek çocuğuyla ilgili bilgi görülebilmektedir: Nâfi', Abdullah, Abdurrahman, Osman ve Seleme.<sup>17</sup> Büdeyl'in oğullarının Müslüman olduğu hatta Büdeyl'den daha önce Müslüman olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan Bi'rîmaûne olayında şehit olan Nâfi'e,<sup>18</sup> Abdullah b. Revâha'nın ağlayarak bir mersiye söylediği kaynaklarımızda yer almaktadır.<sup>19</sup> Hayatı hakkında başka bilgi bulunmayan bu sahâbînin ismini Râfi' b. Büdeyl olarak verip de ayrı bir sâhâbî gibi düşünen müelliflerimiz vardır.<sup>20</sup> Ancak bunun tashif (Birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimelerin nokta veya hareketlerinin değiştirilerek yazılması) olduğunu söyleyenlerin<sup>21</sup> ifade ettiği gibi söz konusu sahâbînin ismi Nâfi' b. Büdeyl olmalıdır. Söz konusu karıştırma birbirine benzeyen kelimelerden de Büdeyl'in Râfi' isimli azatlısı ile oğlunun isminin benzerliğinden de kaynaklanabilir.

Büdeyl'in oğullarından Abdullah, babası ile birlikte Mekke'nin fethinin hemen öncesinde Müslüman olmuş ve Huneyn, Tâif ve Tebük gazvelerine katılmıştır. Fetih gerçekleşikten sonra İslam'a girdiği söylenirse de doğrusu fethin hemen öncesinde Müslüman olduğudur. O da Huzâa kabilesinin önde gelenlerinden (seyyid) birisidir.<sup>22</sup> Hz. Peygamber, onu kardeşi Abdurrahman ile birlikte Yemen'e göndermiştir.<sup>23</sup> Hz. Ömer döneminde fetihlere katıldığı

<sup>16</sup> İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1415), 1/409-410.

<sup>17</sup> İbn Mende, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (el-Ayn: Câmiatü'l-İmârâtî'l-Arabîyyetî'l-Müttehide, 1426/2005), 279; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 1/421; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/122.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/220; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/184; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/546.

<sup>19</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/188; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/1058, 5/2674; Süheylî, *Ravzu'l-ünûf*, 6/154.

<sup>20</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/230, 5/258; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/429-430.

<sup>21</sup> Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru'l-âlâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/241; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/1058; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/429-430.

<sup>22</sup> İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstîâb fî marifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3/872; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/184; Zehebî, *A'lâm*, 3/277; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/18.

<sup>23</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/823; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-



ve İsfahân valiliği yaptığına dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>24</sup> Arap dâhilerinin sayısını beş olarak veren kaynaklar, beşinci olarak onun ismini vermekte ve Kays b. Sa'd ile birlikte iki dâhinin fitne olaylarında Hz. Ali tarafında yer aldıklarını söylemektedirler.<sup>25</sup> Nitekim Siffin Savaşı'nda ordunun sağ tarafında,<sup>26</sup> Hz. Ali'nin piyade kuvvetlerinin komutanlığını yürütmüştür.<sup>27</sup> Aynı savaşta safları yara yara Muaviye'nin yanına kadar geldiği ve onun yanındaki adamlar tarafından öldürüldüğü, Muaviye'nin onun ve kabilesinin cesaretini övücü sözler söylediği rivayet edilmektedir.<sup>28</sup> Büdeyl'in diğer oğlu Abdurrahman'ın da kardeşi Abdullah ile birlikte Yemen'e gittiği, daha sonra da Siffin Savaşı'na katılıp burada vefat ettiği kaynaklarımızda yer almaktadır.<sup>29</sup>

Büdeyl'in oğulları olarak haklarında bilgi bulunmayan Seleme<sup>30</sup> ile Osman'ın<sup>31</sup> ismi geçmektedir. Bunlardan başka Büdeyl'in oğlu olduğu ifade edilen veya ihtimali bulunan isimler vardır. Tabakât kitaplarımızda Hz. Osman'ı muhasara etmek üzere Mısır'dan dört grup şeklinde harekete geçen asilerden bir grubunun başı olarak Ebû Amr/Amr b. Büdeyl b. Verkâ' el-Huzâî'den bahsedilmektedir.<sup>32</sup> Bazı kaynaklar Ebû Amr'ın konumuz olan sahâbî Büdeyl'in oğlu olduğunu söylemektedir<sup>33</sup> ancak bu künyenin farklı bir oğluna

Bağdâdî, *el-Müntezam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/114, İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/425; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/18.

- <sup>24</sup> Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütûhu'l-Büldân* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 304-306; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/139, 180; Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisin bi-İsfahân ve'l-vâridine aleyhâ*, thk. Abdülgâfır Abdülhak Hüseyin el-Belûşî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1412/1992), 1/188, 256.
- <sup>25</sup> İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beirut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 184; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmüfid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 7/316; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimeşk*, 49/424, 60/17.
- <sup>26</sup> İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997), 2/648; Sibt İbni'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zemân fi târihi'l-a'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 6/287; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1986), 7/310.
- <sup>27</sup> Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960), 171; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve târihu'l-hulefâ'*, thk. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî (Beirut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417), 2/540; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Basım, 1993), 3/541, 567.
- <sup>28</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/872-873; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/184-185; Zehebî, *A'lâm*, 3/277.
- <sup>29</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/872-873; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/425; Zehebî, *A'lâm*, 3/277; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/18.
- <sup>30</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâni, 1952), 4/157; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/640; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/519; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/121-122.
- <sup>31</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/48.
- <sup>32</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5/549; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/348; Sibt İbni'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân*, 6/70-71; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/170.
- <sup>33</sup> Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbu'l-mihan*, thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî (Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1404/1984), 129-130; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 1/239.

mı yoksa oğullarından birisine mi ait olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Söz konusu kişinin nisbesinin Huzâî, Becevî, Tenûhî gibi farklı şekillerde verilmesi, onun oğlu olmadığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.<sup>34</sup> Aynı şekilde bu ismin sadece Hz. Osman'ın katline karışan bir sahâbî ismi olarak geçmesi de şüpheleri artırmaktadır.<sup>35</sup> Yine Abdullah b. Büdeyl ile Yemen'e elçi olarak giden ve Sıffin Savaşı'na katılan Muhammed b. Büdeyl b. Verkâ'dan bahsedilmektedir<sup>36</sup> ancak söz konusu kişinin Abdurrahman olması sebebiyle bu bilginin doğru olması mümkün görünmemektedir.

Mekke'de önemli bir kabileye mensup ve kabilesinin en önde gelenlerinden birisi olan Büdeyl b. Verkâ'nın Mekke Fethi'nin hemen öncesinde geç bir dönemde Müslüman olması, muhtemelen ailesi ile ilgili bilgi azlığının temel sebebi olmalıdır. Bununla birlikte oğullarının hepsinin Müslüman olması ve özellikle oğlu Abdullah'ın hayatıyla ilgili bilgiler İslam tarihi açısından dikkat çekicidir.

## 2. BÜDEYL B. VERKÂ' VE HUDEYBİYE ANTLAŞMASI

Huzâa kabilesinin liderlerinden birisi olan Büdeyl b. Verkâ'nın konumu, Mekkeli müşrikler ile Müslümanlar arasında gerçekleştirilen Hudeybiye Antlaşması'nda görülmektedir. Kureyşli önde gelenler ile Hz. Peygamber arasında bir dizi elçiler gelip gitmiştir. Bu elçilerden (sefir) bir tanesi de Büdeyl b. Verkâ' olmuştur.<sup>37</sup>

6/628 yılının Zilkade/Şubat ayında<sup>38</sup> Hz. Peygamber, Kâbe'yi ziyaret etmek üzere ashâb-ı kirâmla Medine'den çıkmış ve Hudeybiye'ye gelip konaklamıştır. Hz. Peygamber Hudeybiye'de iken Huzâa kabilesinden Büdeyl b. Verkâ', birkaç hemşehrisiyle birlikte onun yanına geldi. Mekke'de Seniyye bölgesinde bir evi bulunan Büdeyl,<sup>39</sup> olup bitenden haberdardı. Büdeyl, Hz. Peygamber'e şöyle dedi:

“Muhammed! Adamlarının Araplarının ileri gelenlerini öldürmesi seni aldatmış. Vallahi yanında işe yarar bir adam yok. Üstelik silahsızsınız... Vallahi ben ve ka-

<sup>34</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-evsat*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1397/1977), 7/316.

<sup>35</sup> Ramazan Önal, “Hz. Osman'ın Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahâbîler ve Bu Olaydan Sonra Akıbetleri”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2019), 1304-1305.

<sup>36</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 1/569-570; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/5.

<sup>37</sup> Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs, *Ahbâru Mekke fî kadîmî'd-dehr ve hadîsîh*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hadîr, 2. Basım, 1414), 3/306.

<sup>38</sup> Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Sıyer-i Nebî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 488; Mehmet Apaydın, *Sıyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 612-615.

<sup>39</sup> Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.), 2/46; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/306; Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammed Emin b. Muhammed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dârî'l-Beyân, 1421/2000), 1/354. Kusay b. Kilâb'ın Sehmoğullarını Seniyye bölgesine yerleştirdiği ve onların Huzâahlılar ile antlaşmalı (hilf) olduğuna dair bk. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/241, 5/53.

bilem sadece Muhammed'in galip gelmesini arzu ettiğimiz için tenkit edilebiliriz. Ancak seninle savaş halinde olan Kureyşlilerin çocukları ve mallarıyla birlikte Beldah'a gelip çadırlarını kurduklarını gördüm. Yanlarında kadınları ve çocukları var. Yemek konusunda sıraya girmişler, yanlarına gelenleri deve etiyle doyuruyorlar ve size karşı kışkırtarak savaşa teşvik ediyorlar. Yeniden bir düşünün."<sup>40</sup>

Konuşma esnasında Hz. Ebû Bekir'in araya girip Büdeyl'e kötü söz söylemesi, Büdeyl'in de ona "Vallahi senin bana karşı bir iyiliğin olmasaydı, sana cevap verirdim." ifadesi aynı şekilde elçilik yapan Urve b. Mes'ûd'a hitaben söylenmiş sözlerdir. İki elçinin sözlerinin yer yer birbirini yerine nakledildiği ve karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Ancak diyetin ifade edildiği sözler Urve'ye aittir, zira Hz. Ebû Bekir'in Büdeyl'e değil Urve'ye diyet ödeme konusunda yaptığı bir iyilik<sup>41</sup> söz konusudur.

Büdeyl'in Hz. Peygamber'e Kureyşlilerin büyük bir kalabalıkla ve kararlı bir şekilde, Mekke'ye girmek için Müslümanlara izin vermeyeceklerine dair sözleri<sup>42</sup> rivayet edilmektedir. Aynı sözlerin elçi Urve b. Mes'ûd tarafından söylendiği de nakledilmektedir.<sup>43</sup> Söz konusu elçilerin birbirine yakın sözler söylemesi, bir karışıklığı sebep olmuş gibi görünmektedir. Hz. Peygamber Büdeyl'e şöyle cevap vermiştir:

"Biz kimseyle savaşmaya gelmedik. Biz şu Beyt'i ziyarete geldik. Kim bize engel olursa onunla savaşırız. Üstelik savaş Kureyş'e zarar vermiş ve onları yormuştur. İsterlerse onlara güven içinde olacakları bir süre veririz ve bu süre zarfında bizimle başka insanlar arasından çekilirler. Diğer insanlar Kureyş'ten çok daha fazladır. Eğer benim davam insanlar arasında güçlenirse, Kureyş de insanların girdiği İslam'a girer veya herkesle birlikte savaşır. Vallahi başım gövdemden ayrılan veya Allah İslam'ı hâkim kılıncaya kadar bu davam uğrunda çabamı sürdüreceğim."<sup>44</sup>

Hz. Peygamber, bu sözleriyle niyetlerinin savaş olmadığını ancak Kureyşlilerin savaşa yeltenmeleri durumunda savaşmaktan da kaçmayacaklarını ifade etmiştir. Allah Resûlü, inandığı değerler uğruna kararlılığını göstermiş, böylece Müslümanlara bu konuda da örnek olmuştur.

<sup>40</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/581; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 14/29.

<sup>41</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/595; Buhârî, "Şurût", 15; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 156, "Sünnet", 8; 2/627; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/368-369.

<sup>42</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403), 5/330, Hadis no: 9720; Buhârî, "Şurût", 15.

<sup>43</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/595; Buhârî, "Şurût", 15; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 156, "Sünnet", 8; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/627; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/368-369.

<sup>44</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/581, 593; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/99-100; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 4/102; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/625; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/83; "...Eğer benim davam insanlar arasında güçlenirse, Kureyş de insanların girdiği İslam'a girer. İslam'a girmek istemezlerse savaştan uzak bir şekilde rahatça yaşarlar..." Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/368; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/174.

Büdeyl, Hz. Peygamber'e "Söylediğini Kureyşlilere bildireceğim." diyerek onun yanından ayrıldı ve Kureyşlilerin yanına geldi. Büdeyl "Size bu adamın yanından geldik ve söylediklerini işittik. Söylediklerini size haber vermemizi isterseniz bunu yaparız." deyince, akli kıt bazıları "Onunla ilgili hiçbir şey duymak istemiyoruz." diyerek Büdeyl'i dinlemek istemediler. Urve b. Mes'ûd'un durumu garipsemesi ve Büdeyl'in konuşmalarından zarar gelmeyeceği, dilerlerse reddedip dilerlerse kabul edebileceklerine dair sözleri üzerine Büdeyl, Hz. Peygamber'in söylediklerin Kureyşlilere haber verdi.<sup>45</sup>

Büdeyl b. Verkâ'nın Hudeybiye Antlaşması öncesinde yerine getirdiği elçilik görevi, konuşmaları, Mekkelilerin onu dinlemesi onun bir yandan Mekkeliler yanındaki itibarını anlatırken öte yandan zeki oluşunu ve hatipliğini göstermektedir. Bu, onun iyi bir diplomat olduğuna da işaret etmektedir. Onun elçilik göreviyle ilgili rivayetleri aktaran kaynaklar ittifakla onun kabilesi Huzâalı Müslüman ya da müşrik olanlarının fark etmeksizin Hz. Peygamber'in müttefiki ve yakın adamları olduğunu ifade etmektedir.<sup>46</sup> Zira Hudeybiye Antlaşması'ndaki "Dileyen kabileler tarafların yanında antlaşmaya dahil olabilecektir." maddesine binaen Benû Bekr kabilesi Kureyş'in yanında yer alırken Huzâa kabilesi Müslümanların tarafında oldu.<sup>47</sup>

### 3. BÜDEYL B. VERKÂ'NIN İSLAM'A GİRİŞİ

Geçmişte aralarında ciddi problemler bulunan<sup>48</sup> Bekiroğulları ile Huzâa kabileleri arasındaki Hudeybiye Antlaşması ile sağlanan sükûnet, söz konusu antlaşmanın imzalanmasının üzerinden iki yıl geçmeden 8/629 yılının Şaban/Aralık ayında sona erdi. Bekiroğullarının dahil olduğu Kinâne kabilesinden Enes b. Züneym'in Hz. Peygamber'e hakaret etmesi üzerine Huzâalı bir genç Enes'in başına vurup onu yaraladı. Bu olay, Bekiroğulları ile Huzâa arasında problemin gün yüzüne çıkmasına sebep oldu.<sup>49</sup> Bekiroğulları Kureyşlilerden her türlü desteği alarak Vefîr suyu yanında bir grup Huzâalıya baskın yaptı ve onlardan bazılarını öldürdü. Önde gelen birkaç Mekkelinin de bu baskına katıldığı ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Bekiroğullarının Huzâa kabilesine yaptığı baskın sonrasında bazı Huzâalılar, Mekke'de evi bulunan Büdeyl b.

<sup>45</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/594; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 4/102; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/626; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/83; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/368; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/174; Kandemir, "Büdeyl b. Verkâ", 6/482.

<sup>46</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/593; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/312; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/73; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/625; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 4/102.

<sup>47</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/611-612; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/6; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/115; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/522; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/278.

<sup>48</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/611-612; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/389-390; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/43.

<sup>49</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/782-783; Şulul, *Siyer-i Nebî*, 550-551.

<sup>50</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/783; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/390; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 46; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/43; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cevâmiu's-sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/177; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/6.

Verkâ' ve onun azatlısı Râfi'nin evine sığındılar. Hatta Bekiroğulları burayı göz hapsine aldılar ve üç gün Huzâalılarının çıkmasına müsaade etmediler.<sup>51</sup>

Vetîr baskınından sonra Büdeyl b. Verkâ' ve bir grup Huzâalı Hz. Peygamber'e geldiler. Başlarına geleni ve Kureyşlilerin Bekiroğullarına desteğini anlattılar. Sonra Mekke'ye dönmek üzere ayrıldılar. Hz. Peygamber "Galiba Ebû Süfyân'ın antlaşmayı tekid etmek, süresini de uzatmak için geleceğini göreceksiniz." buyurdu. Büdeyl ve arkadaşları dönüş yolunda Usfân mevkiinde Mekke'den gelen Ebû Süfyân ile karşılaştı. Ebû Süfyân, Büdeyl'in Allah Resûlü'ne gelip durumu haber verdiğini düşünerek "Nereden geliyorsun Büdeyl?" diye sordu. Büdeyl "Şu denizin kıyısında ve vadinin iç tarafındaki Huzâalılarının yanından geldim." diğeri bir rivayete göre de "Şu deniz kıyısındaki Ka'b ve Huzâalılarının arasındaki bir cinayet sebebiyle yanlarına gitmiştim. Onları barıştırdım." diye cevapladı. Ebû Süfyân "Muhammed'in yanından gelmiyor musun?" diye sorunca Büdeyl "Hayır." dedi. Büdeyl oradan uzaklaşınca Ebû Süfyân ve yanındakiler, Büdeyl'in devesinin pisliğine bakarak onun Medine'den geldiğini anladılar.<sup>52</sup> Kaynaklarımız Medine'ye durumu haber vermek için gelen kırk kişilik heyetin başkanı olarak Amr b. Sâlim'i işaret etseler<sup>53</sup> de Büdeyl'in heyet içerisinde önemli bir konumunun olduğunu rivayetlerden anlamaktayız.

Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in Mekke Fethi'ne katılmaları için Büdeyl b. Verkâ' ile Büsr b. Süfyân'ı kabileleri olan Huzâa'nın Ka'boğullarını Medine'ye getirmekle görevlendirdiğini söylemektedirler.<sup>54</sup> Ancak söz konusu kişinin Büdeyl b. Verkâ' değil de aynı kabilede Büdeyl b. Seleme olduğunu kaynaklarımız tasrih etmektedir.<sup>55</sup>

Allah Resûlü ve Müslümanlar Mekke'yi fethetmek için şehre yaklaştıkları sırada Merrüzzahrân'da konakladılar. Mekkelilerin çok gizli yürütülen harekâttan haberleri olmamıştı. Merrüzzahrân'daki hareketliliğin sebebini öğrenmek adına Ebû Süfyân ile Hakîm b. Hizâm oraya gittiler. Yolda karşılaştıkları Büdeyl b. Verkâ' da onlara katıldı. Mekkelilerin savaşa yeltenmemesi için gözlerini korkutmak amacıyla her bir Müslüman asker ateş yakmıştı. Bu ateşleri gören bir rivayete göre Büdeyl, "Bunlar Huzâalılardır (Ka'boğulları). Savaş, onları bir araya getirmiştir." deyince Ebû Süfyân "Huzâa (Ka'boğulları)

<sup>51</sup> Vâkadî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/783, 792; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/391; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/44; İbn Hazm, *Cevâmîu's-sîretü'n-nebeviyye*, 1/177; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/10.

<sup>52</sup> Vâkadî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/396, 792; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/395-396; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/45-46; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/7-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/116; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/523-524; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/280.

<sup>53</sup> Vâkadî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/789; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/102; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntezam*, 3/324.

<sup>54</sup> Kandemir, "Büdeyl b. Verkâ", 6/482; a.mlf., "Büsr b. Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/495; Şulul, *Siyer-i Nebî*, 554.

<sup>55</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 1/151; Süheylî, *Ravzu'l-ünûf*, 7/53; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/358; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/406.

bu ateş ve adamlardan daha az ve zayıftır.” diye karşılık verdi. Ardından Ebû Süfyan ve bu iki kişi Abbas ile görüştiler.<sup>56</sup> Abbas’ın üçüne de Müslüman olmalarını teklif ettiğine dair bir rivayet varsa<sup>57</sup> da genel rivayetlere göre ise hep birlikte Hz. Peygamber’in yanına gittiler ve Allah Resûlü üçünü de İslam’a davet etti.<sup>58</sup> Onlara ve onları onure etmek adına onların evine sığınan Mekkelilere de eman verdi. Hz. Peygamber “Büdeyl’in evine sığınan Mekkeliler güven içerisinde olacaktır.” buyurdu.<sup>59</sup>

Söz konusu rivayetlere göre Büdeyl, Mekke Fethi öncesinde Merrüz-zahrân’da Müslüman oldu. Hatta kaynaklarımız itibar etmemekle birlikte Büdeyl’in Mekke Fethi’nin akabinde İslam’a girdiğine dair bir görüşü de nakledderler. Ancak Vâkıdî’nin Kitâbü’l-megâzî isimli eserindeki “Allah Resûlü, Hudeybiye Antlaşması’nın ardından dönüş yapınca Müslüman olup da Hz. Muhammed’i tasdik etmeyen Huzâalılar kalmadı. Hz. Peygamber’in etrafında henüz az sayıda insan varken Huzâalılar Müslüman oldu.”<sup>60</sup> ifadesi ve bu sözlerin ardından “Büdeyl, Bişr ve Amroğullarının büyüklerine” hitabıyla Hz. Peygamber tarafından Huzâalılara gönderilen İslam’a davet mektubu sebebiyle Büdeyl b. Verkâ’nın Mekke’nin fethinden çok daha önce Müslüman olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen Hz. Peygamber, Mekke’de evi bulunan, Hudeybiye’de yaptığı elçiliğe binaen Kureyşlilerin itibar ettiği bu kişinin açığa çıkmamasını istemiş olmalıdır. Ancak Büdeyl b. Verkâ gibi bazı Huzâalıların Mekke’nin hemen öncesinde Müslüman gibi görünmediğini, bu sebeple rivayetlerin Büdeyl’in İslam’a girişini Merrüz-zahrân’da gösterdiğini de unutmamak icap etmektedir.

Hz. Peygamber’in Büdeyl’i de muhatap alarak Huzâalılara gönderdiği İslam’a davet mektubu Huzâalıların birçoğunun olduğu gibi Büdeyl’in de Müslüman olma sebeplerinden birisi olmalıdır. Hz. Peygamber’in Huzâalılarla daima iyi ilişkiler içerisinde olduğunu, komşuluk ve akrabalık açısından da Huzâalıların kendilerine yakın olduğunu, onların Müslüman olması halinde hicret etmedeki muafiyetlerini ifade eden söz konusu mektubun katibinin Hz. Ali olduğu görülmektedir.<sup>61</sup> Söz konusu mektup Büdeyl ve ailesi için bir iftihar vesilesi olmuş,<sup>62</sup> Büdeyl’in oğlu Seleme babasının mektubu kendisine

<sup>56</sup> Vâkıdî, *Kitâbü’l-megâzî*, 2/814-815; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/139; Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 3/55; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 5/36; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 2/160-161; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 4/289.

<sup>57</sup> Vâkıdî, *Kitâbü’l-megâzî*, 2/815.

<sup>58</sup> Vâkıdî, *Kitâbü’l-megâzî*, 2/815; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/79-83; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 5/40; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 2/530; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 4/289.

<sup>59</sup> Vâkıdî, *Kitâbü’l-megâzî*, 2/815; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/83; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 1/359; Zehebî, *A’lâm*, 2/161; 3/48.

<sup>60</sup> Vâkıdî, *Kitâbü’l-megâzî*, 2/749; Önkal, “Huzâa (Benî Huzâa)”, 18/431.

<sup>61</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/220; İbn Mende, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 279-280; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 1/422; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 1/359; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/409-410, 421.

<sup>62</sup> Kandemir, “Büdeyl b. Verkâ”, 6/482.



verdiğini ve “Oğlum! Bu, Hz. Peygamber’in mektubudur. Onu vasiyetim olarak alın. Çünkü mektup yanınızda olduğu sürece sizin için hayır ve bereket olacaktır.” diye vasiyet ettiğini belirtmiştir.<sup>63</sup> Fâkihî'nin “Mekke'de ikamet edip de günümüzde burada oturmaya devam edenlerden, Hz. Peygamber'in kendisine yazılı bir belge vererek eman verdiği kişiler” başlığı altında söz konusu mektubu zikrettiğini<sup>64</sup> görmekteyiz.

Büdeyl b. Verkâ'nın Mekke'nin Fethi öncesinde Müslümanlığı tescil ve ilan edildikten sonra Mekke Fethi, Huneyn ve Tebük gazveleri ile Veda hacına katıldığı rivayet edilmektedir.<sup>65</sup> Hz. Peygamber, Huneyn Gazvesi'nde elde edilen ganimetlerin ve esirlerin Ci'râne'ye götürülmesini emretmiş, söz konusu ganimet ve esirlerin başına sorumlu olarak Büdeyl b. Verkâ'yı atamıştır.<sup>66</sup> Aynı şekilde Tebük Gazvesi için kabileleri davet eden Allah Resûlü'nün Huzâalılarını davet etmek için seçtiği üç kişiden birisi Büdeyl b. Verkâ' olmuştur.<sup>67</sup>

#### 4. BÜDEYL B. VERKÂ'NIN ŞAHSİYETİ, RİVAYETLERİ VE VEFATI

Büdeyl'in Müslüman olmadan önce kavminin önde gelenlerinden birisi olduğu bilinmekte ve onun için “Kavminin efendisidir.”<sup>68</sup> ifadesi kullanılmaktadır. Büdeyl'in toplum içindeki öncü rolünü anlatan ilginç bir rivayet nakledilmektedir: “Araplar, kutsal ev Kabe'ye benzemesin diye Mekke'deki binaları kare şeklinde yapmazlardı. Mekke'de kare şeklinde ilk defa ev yapan kişi Büdeyl b. Verkâ'dır. Yine ilk defa dam penceresi kullanan kişi de odur.”<sup>69</sup> Büdeyl b. Verkâ'nın cahiliye dönemindeki konumunu, Hudeybiye Antlaşması'ndaki yerine getirdiği elçilik görevinden anlamak mümkündür. Yine kabilesi içerisindeki pozisyonu ile ilgili önemli bir bilgi de Bekiroğullarının Vetîr'de Huzâalılara yaptığı baksın sonrasında onun ve azatlısının evine insanların sığınmasıdır. Buna rağmen İbn Hazm'ın onunla ilgili söylediği “Arapların dâhisi olduğu” ifadesinin<sup>70</sup> karıştırma sonucu söylenmiş bir söz olması büyük bir ihtimaldir. Zira gerek İbn Hazm'ın sözünün başka müellifler tarafından nakledilmemiş olması gerekse dâhi olan kişinin daha önce geçtiği

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/220; İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 279-280; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/422; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1/359; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/409-410, 421.

<sup>64</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/74-75.

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/220-221; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 1/150; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1/359.

<sup>66</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 3/924; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 2/141; Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/365; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 1/354; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 1/150.

<sup>67</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzi*, 3/990; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/221; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimeşk*, 2/34.

<sup>68</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, thk: Muhammed Abdülmüid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 3/34; Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001), 7/15, 216.

<sup>69</sup> Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâ'il* (Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408), 57; Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/485; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 12/8.

<sup>70</sup> İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 1/239; Kandemir, “Büdeyl b. Verkâ”, 6/482.

üzere oğlu Abdullah olması bizi bu çıkarıma sevk etmiştir.

Büdeyl'in Müslümanlığının tescili diyebileceğimiz Mekke Fethi'nin öncesinde Hz. Peygamber'in Ebû Süfyân ve Hakîm b. Hizâm ile birlikte onun evine sığınanlara da eman vermesi, daha sonraki süreçte Cî'râne'de toplanan Huneyn Gazvesi ganimet ve esirlerinin yönetilmesi sorumluluğu ile Tebük Gazvesi'ne Huzâahlıların çağrılması görevinin ona verilmesi Büdeyl b. Verkâ'nın Hz. Peygamber yanındaki konumunu gösteren önemli olaylardır. Hz. Peygamber'in Mekke Fethi esnasında kara yanaklı Büdeyl'e yaşını sorup ardından "Allah Teala senin güzelliğini ve karalığını artırsın." şeklinde dua etmesiyle Büdeyl,<sup>71</sup> Allah Resûlü'nün ismen dua ettiği sahâbîler arasına girmesi açısından önem arz etmektedir.

Büdeyl b. Verkâ'nın Mekke Fethi esnasında Abbas'ın yanında Hz. Peygamber tarafından duaya mazhar olduğuna dair bir rivayet az önce geçmişti. Kendisinin Hz. Peygamber'den naklettiği üç rivayet mevcuttur. Allah Resûlü ile birlikte Veda haccına katılan Büdeyl, Mina'da devesinin üzerinde Hz. Peygamber'in münadi görevini yürütmüş ve onun emri olan "Allah'ın Resûlü bu Kurban Bayramı günlerinde oruç tutmayı size yasaklamıştır. Çünkü bu günler yeme içme günleridir." diyerek<sup>72</sup> Müslümanları uyarmıştır. Burada Büdeyl'in elçisi ve münadisi olarak görev yaptığını, emrini insanlara duyurma görevini üstlendiği görülmektedir. Büdeyl'in, Hz. Peygamber'i abdest alırken ve mestlerine mesh ederken gördüğü rivayet edilmiştir.<sup>73</sup> O, Hz. Peygamber ile ilgili şöyle demiştir: "Allah Resûlü, hilali gördüğünde şöyle derdi: 'Benim de senin de Rabbimiz Allah'tır. Seni yaratana iman ettim. Allah'ım! Bu hilali bize güven ve iman, huzur ve İslam içerisinde bereketli eyle.'" <sup>74</sup>

Büdeyl b. Verkâ'nın vefatı ile ilgili rivayetler de ihtilaflıdır. Zira onun Sıffin Savaşı'nda vefat ettiğine dair bir rivayet vardır. Ancak genel kanaat onun Hz. Peygamber'den önce vefat ettiği şeklindedir.<sup>75</sup> Görüldüğü kadarıyla burada da Büdeyl, Sıffin'de vefat eden meşhur oğlu Abdullah ile karıştırılmıştır. Mekke'nin fethi esnasında doksan yedi yaşında olduğu rivayetini göz önüne alacak olursak Büdeyl'in hemen hemen yüz yaşında vefat ettiğini söyleyebiliriz ancak ilgili rivayetin çok makul olmadığını daha önce de ifade etmiştik.

<sup>71</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/409-410.

<sup>72</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/143, 4/221; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Küfî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/393 (No. 15262); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 39/452, 453. Rivayet metninde bazı farklılıklar bulunmaktadır ve başka sahâbîlerden de rivayet edilmiştir.

<sup>73</sup> İbn Kâni', Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî el-Ümevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim el-Musarrâfî (Medine: Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1418), 1/101.

<sup>74</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/90.

<sup>75</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 278-279; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1/359; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/408.



## SONUÇ

Hız. Peygamber'i doğru anlamının önemli bir ayağını onun sahâbîlerini doğru anlamak oluşturmaktadır. Onların İslam'dan önce ve sonraki hayatları, geçirdikleri değişim, âyet-i kerîme ve hadîs-i şeriflerde övülenlerin yaptıkları gibi pek çok husus hem Allah Resûlü'nü ve hayatını anlamada önem arz eder hem de Müslümanlar için örneklik teşkil eder. Bu değerli sahâbîlerden bir tanesi Büdeyl b. Verkâ'dır. Allah Resûlü ile olan teşrik-i mesaisinin sınırlı oluşu sebebiyle hayatıyla ilgili bilgilerin az olduğu bu değerli sahâbînin kabilesi içerisindeki konumu, Allah Resûlü ile önemli yer ve zamanlarda bir araya gelmelerini sağlamıştır.

Büdeyl b. Verkâ', Mekke'nin tarihinde ve siyasetinde çok önemli bir yeri olan Huzâa kabilesinin Ka'boğulları koluna mensuptur. İster Müslüman olsun isterse olmasın Huzâalıların Hız. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı tutumları, Mekke'deki haberleri Medine'ye ulaştırmaları sebebiyle Hız. Peygamber'in sırdaşı ve yakın adamları olarak anılmışlardır. Huzâalı Büdeyl'in Kureyşlilerle irtibatının bir sebebi kabilesi ve kabilesi içerisindeki konumu iken bir başka sebebi de Mekke'de evinin bulunmasıdır.

Büdeyl'in babası, annesi ve doğum tarihi ile ilgili net bilgi bulunmamaktadır. Huzâalı bir heyetin Allah Resûlü'nün dedesi Abdülmuttalib ile sözleşme (hîlf) yaparken söz konusu heyetin içerisinde Büdeyl'in babasının olması, onun da kabilesi içerisinde önemli bir kişi olduğunu bize işaret etmektedir. Yaşı ile ilgili bir rivayetten hareketle Büdeyl'in yaşının Hız. Peygamber'in yaşından çok büyük olduğu, Büdeyl'in Müslüman olduğunda çok yaşlı olduğu söylenebilir. Kaynaklarımızda Büdeyl'in eşleriyle ilgili bilgiye de ulaşılamamıştır.

Büdeyl b. Verkâ'nın Nâfi', Abdullah, Abdurrahman, Osman ve Seleme isminde beş erkek çocuğu olduğu görülmektedir. Söz konusu oğullarının hepsinin Müslüman olduğu hatta Büdeyl'den daha önce Müslüman olanların görüldüğü ve önemli faaliyetlerde yer aldıkları bilinmektedir. Oğlu Abdullah ile kaynaklarımız önemli bilgiler sunmaktadır. Ancak zaman zaman Büdeyl ve oğulları ile ilgili ihtilafli rivayetlerin bulunduğuna dikkat edilmelidir. Hız. Osman'ın katline katılan Mısır'dan gelen asilerden bir gurubun başı olarak rivayet edilen Ebû Amr veya Amr isminde birisini bazı kaynaklar Büdeyl'in oğlu olarak kabul etmişlerdir. Ancak söz konusu kişinin kimliği ile ilgili yeteri kadar bilgi, daha da önemlisi Büdeyl'in oğlu olduğunu gösteren net bir delil bulunmamaktadır. Söz konusu kişinin farklı kabilelere nispet edilmesi, sahâbî olduğu halde hayatıyla ilgili hemen hemen hiç bilgi bulunmaması, üstelik farklı bilgilerin çok olduğu Hız. Osman'ın muhasarasıyla ilgili isminin geçmesi söz konusu kişinin Büdeyl'in oğlu olduğu görüşünü geçersiz kılmaktadır.

Büdeyl b. Verkâ'nın Hudeybiye Antlaşması öncesinde yerine getirdiği elçilik görevi ayrıntılı bir şekilde kaynaklarımızda yer almıştır. Ancak elçilerin

çokluğu sebebiyle zaman zaman elçiler ile söyledikleri konusunda karıştırmalar oluşmuştur. Urve b. Mes'ûd'un söylediği bir söz Büdeyl'in gibi nakledebilmiştir. Bununla birlikte söz konusu elçilik görevi, Mekkeliler yanındaki itibarını göstermektedir. Elçilik esnasındaki sözleri onun zekâsını ve hatipliğini de göz önüne sermektedir. Tavırları iyi bir diplomat olduğuna delalet etmektedir.

Bekiroğullarının Vetîr baskını neticesinde yaşananlar, Huzâaluların Mekke'deki Büdeyl b. Verkâ'nın ve azatlısı Râfi'nin evine sığınmaları, Büdeyl'in de içlerinde bulunduğu bir heyetin Medine'ye gidip Allah Resûlü'ne durumu haber vermeleri, dönüş yolunda Büdeyl ile Ebû Süfyân'ın konuşmaları, Büdeyl'in kavmi ve Hz. Peygamber nezdindeki itibarını gösteren hadiseler olarak kaynaklarda yerini aldı.

Vetîr baskınıyla bozulan antlaşma neticesinde Hz. Peygamber Mekke Fethi için yola çıktı. Hz. Peygamber'in Mekke Fethi'ne katılması için Büsr b. Süfyân ile beraber Büdeyl b. Verkâ'yı kabileleri olan Huzâa'nın Ka'boğullarını Medine'ye getirmekle görevlendirdiğini söylemeleri karıştırmadan ibarettir. Zira söz konusu görevli kişi Büdeyl b. Verkâ değil Büdeyl b. Seleme'dir.

Hudeybiye Antlaşması akabinde gelişen olaylar, bizi Büdeyl'in Mekke Fethi'nin çok öncesinde Hudeybiye Antlaşması'nın hemen akabinde Müslüman olduğu sonucuna götürmektedir. Görüşümüzün bir gerekçesi de Hz. Peygamber'in Büdeyl'e gönderdiği bir mektuptur ve bu mektubun Büdeyl'in Müslüman olmasının önemli bir sebebi olduğu kanaatindeyiz.

Büdeyl'in Huneyn ve Tebük gazvelerindeki konumu ve Veda haccında Hz. Peygamber'in emirlerini insanlara ulaştırma görevi, onun İslam öncesindeki başarılı diplomat meziyetinin Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından değerlendirildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'den üç rivayeti bulunan Büdeyl'in farklı rivayetler olmakla birlikte Veda haccından sonra Hz. Peygamber'den önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâ'il*. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl,

1988.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâilü'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmüfd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1397/1977.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960.
- Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbu'l-mihan*. thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî. Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1404/1984.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî el-İsfahânî. *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne aleyhâ*. thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1412/1992.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*. thk. Abdülmelik b. Abdullâh b. Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadîr, 2. Basım, 1414.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İnbâh alâ kabâilî'r-ruvât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1405/1985.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstîâb fî marifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim Alî b. el-Hasen ed-Dîmaşkî eş-Şâfî. *Târîhu medîneti Dimesk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-Müntezam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmânî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî. *el-Münemmak fî ahbâri Kureys*. thk. Hurşit Ahmet Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cevâmîu's-sireti'n-nebeviyye*.

- Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve târihu'l-hulefâ'*. thk. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüîd Hân. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1955.
- İbn Kânî, Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî el-Ümevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Salâh b. Sâlim el-Musarrâfî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1418.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1986.
- İbn Mende, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. el-Ayn: Câmîatü'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 1426/2005.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Büdeyl b. Verkâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Büsr b. Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/494-695. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Küfî. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*. thk. Nâcî Hasan. 2 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Lammens, Henri. "Büdeyl. Budayl b. Varkâ", *İslâm Ansiklopedisi*. 2/839-830. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 5. Basım, 1979.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *İmtâ'u'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*. thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kahire: Mektebetü's-Şarkî'l-İslâmiyye, 1938.
- Önal, Ramazan. "Hz. Osman'ın Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahâbîler ve Bu Olaydan Sonra Akıbetleri", *e-Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2019), 1300-1317.
- Önkâl, Ahmet. "Huzâa (Benî Huzâa)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/431-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özaydın, Abdülkerim. "Amr b. Lühay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Rubin, Uri. "Budayl b. Warqâ". *Encyclopaedia of Islam*. (3. Edisyon). ed. Kate Fleet vd. Erişim 2 Nisan 2020. [http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32621](http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32621).
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zemân fi târihi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Has'amî el-Mâlekî. *Ravzu'l-ünûf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Şulul, Kasım. *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Uygur, Abdüsselâm - Çelikkol, Yaşar. "İlk Çağlardan M. 400 Yılına Kadar Mekke'nin Etnik Yapısı -II- (Katûrâoğullan, Adnanî Kabileler, İyad, Huzâa)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 63-80.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/198.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2. Basım, 1993.

## AKIL ANLAYIŞLARI İLE TEMEL İLKELERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ AÇISINDAN BİR MU‘TEZİLE-EŞ‘ARİYYE MUKAYESESİ

*A Comparison Between Mu‘tazilites and Ash‘arites on Reason And Their Basic Principles*

### Hüseyin KAHRAMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye  
Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Kalam and History of Islamic Sects, Aksaray, Turkey  
mutekellimhuseyni@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6441-6134>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26.01.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Kahraman, Hüseyin. “Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu‘tezile-Eş‘ariyye Mukayesesi”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 53-74.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757883>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## AKIL ANLAYIŞLARI İLE TEMEL İLKELERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ AÇISINDAN BİR MU'TEZİLE-EŞ'ARİYYE MUKAYESESİ

### Öz

Dini düşüncenin en temel problemlerinden biri akıl-nakil, diğer bir isimlendirme ile bilim-din ilişkisidir. Bu problem, İslâm düşünce geleneklerinin oluşumunda belirleyici etkenlerin başında gelir. Akıl-vahiy ilişkisi mezheplerin teşekkülünü etkilemesinin yanı sıra onların temel ilkelerinin tümüne sirayet eden çok önemli bir meseledir. İslâm düşüncesinin kurucu unsurlarından biri olan Mu'tezile ekolü, dinin doğru anlaşılabilmesinin aklın yorumlayıcı gücü ile mümkün olacağını düşündüklerinden, nassı da bu temel ilke üzerinden anlamayı tercih ettiler ve bu tavır Mu'tezile kelamcılarını soyut bir tanrı anlayışına ve insan aklını ve özgürlüğünü vurgulayan bir düşünsel yapıya götürdü. Buna mukabil İslâm düşüncesinin önemli bir geleneği olan Eş'ariyye ise dinin anlaşılması ile metne sadık kalma arasında doğrudan bir ilişki kurdu. Diğer bir ifade ile aklın yorumlamasını lafzın delalet imkânları ile sınırladı. Dini metinlerin anlaşılması tamamen saf akla bırakıldığında kulun kendi beklentilerini ve arzularını din olarak belirleyeceğini düşünen Eş'arî kelamcılar kendilerine göre tutarlı bir tanrı-âlem ilişkisi kurdular ve dinin doğru anlaşılması için, ilâhî zâta yakışan olumlu tüm sıfatlarla Allah'ın tavsif edilmesi gerektiğini düşündüler. Böylece çerçevesi çizilen bu makale özellikle tevhid, adalet ve el-va'd ve'l-va'id ilkeleri üzerinden yapılacaktır. Zira ekollerin farklılıklarına bu esaslar konusundaki görüşler önemli miktarda işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Eş'ariyye, Akıl, Nakil.

### A Comparison Between Mu'tazilites and Ash'arites on Reason And Their Basic Principles

#### Abstract

One of the most fundamental problems of religious thought is the relationship between reason and revelation. It's called the religion-science relationship too. This problem is one of the determining factors in the formation of Islamic thought traditions. The relationship between reason and revelation is a very important issue that not only affects the formation of sects but also reveals all of their basic principles. The scholars of Mu'tazilah, one of the founding traditions of Islamic thought, preferred to understand revelation through this basic principle because they thought that understanding religion correctly would be possible through the interpretive power of reason. This attitude led Mu'tazilite thinkers to an abstract understanding of God and emphasized the human wisdom and freedom. On the other hand, Ash'arites, the greatest tradition of Islamic thought, established a direct relationship between understanding of religion and being text-centered. In other words, they limited the interpretation of the mind with the possibilities of evidence of the word. According to Ash'ari thinkers, when we leave the understanding of the religious texts to pure reason, it is thought that the servant would determine his own expectations and desires as religion. They also established a God-realm relationship consistent with their attitude and thought that the correct understanding of religion would be possible by depositing all positive attributes befitting to God. The article in which the main frame is drawn will be based on the principles of divine unity (tawhid), justice and retribution (al-wa'd wa al-wa'id).

**Keywords:** Kalam, Mu'tazilah, Ash'arities, Reason, Revelation.

## GİRİŞ

“Kelâmî ekollerin kodlarını belirleyen temel sebepler nelerdir?” sorusu grupların düşünce sistemlerini anlamada oldukça önemlidir. Düşünürlerin bir kısmı neden ısrarla belli bir fikri savunur da bir diğeri farklı bir görüşte ısrar eder? Dahası genel anlamda ekollere ait fikirlerin birbirini tamamlar ve destekler nitelikte olmasını sağlayan temel ilke nedir? Birbirlerinden farklı alanlarda bile yorum ehli ile lafız ehlinin tavırları neden hep farklıdır? Muhafazakâr zihin yapısı nassın lafzını ve belli bir miktar dini bilgiye sahip olan halkın anlayışını esas alırken, te’vili tercih eden insanların ısrarla lafzın ötesine geçme teşebbüsünde bulunmalarının temel sebebi nedir? Bu makale bahsi geçen sorulara Mu’tezile ve Eş’ariyye’nin temel ilkeleri üzerinden kıyaslayarak bir cevap verme girişimini hedeflemekte ve bahsi geçen farklılıkların en önemli sebebinin ekollerin akla vermiş oldukları fonksiyonla ilişkili olduğu görüşünü savunmayı gaye edinmektedir. Bu bağlamda makalede, özellikle kelâmın kurucuları ve birçok teorinin mucitleri olmaları sebebiyle Mu’tezile ekolünün temel düşünsel ilkeleri ve Eş’ariyye’nin bu ilkelere karşı tavırları üzerinde durulacaktır. Mu’tezile ve Eş’arî düşüncenin birçok ilkesi, farklı şekillerde çalışmalara konu olması sebebiyle, konuların ve kavramların bilinen klasik bilgisinin zaten mevcut olduğu düşünüldüğünden, bunlar üzerinde fazla durulmayacak, ekollere ait ilkelerin sadece akıl ile ilişkisi vurgulanmaya çalışılacaktır.

Böyle bir çalışmayı ele almamızın temel gerekçesi İslâm düşüncesinin iki önemli ekolünün vazettikleri temel ilkeler ile bu ekollerin dini anlama şekilleri arasında bir ilişki kurmaya çalışmaktır. Bu ilişki hakkında ulaşılabilecek tutarlı bir açıklama, düşünce tarihimizde bu ekollere ait metinlerin anlaşılmasına katkı sağlayabileceği gibi bugün İslâm dünyasının en büyük problemlerinden biri olan düşünce tarihimizin temel referanslarını anlamaya bir katkı sunabilir. Çalışmayı bu gün de genel geçer olan, muhafazakâr ve yenilikçi düşünce biçimleri ile ilişki kurabilmek amacıyla özellikle muhafazakâr kesimi temsilen Eş’ariyye, yenilikçi kesimi temsilen de Mu’tezile eksen alınmaya çalışılmıştır. Makalenin belli ilkeler çerçevesinde ele alınmasının temel sebebi ise bahsi geçen esasların, ekollerin farklılaşmasını en açık şekilde takip edilebilir özelliğinde olması kanaatidir. Makalede ehl-i hadis kavramı yer yer Eş’ariyye’yi de içine alacak şekilde geniş bir perspektifte kullanılmıştır. Böyle bir kullanımda bulunmamızın sebepleri Eş’ariyye’nin bu düşünce dünyasında doğması, temel ilkelerini buna göre belirlemesi ve muhaliflerinin de kendilerini özellikle bu yönde eleştirmeleridir. Özellikle müteahhirûn döneminde Eş’arî düşüncesi felsefenin teorilerinden etkilense de bir yönüyle on-



ların daima nassın zahirine karşı sorumluluk konusunda hassas davrandıklarını ve bu tavrın metne sadık kalma anlamında ehl-i hadis bir tavır olduğunu söyleyebiliriz. Şu hâlde her iki ekolün neşet ettiği düşünce dünyalarına dair tarihi seyri tahlil ederek konuya giriş yapabiliriz.

İslâm âlimleri metinlere yaklaşma konusunda farklı metotlar geliştirmişlerdir. Bunlar arasından gelenekçi, muhafazakâr, yenilikçi, tarihselci vb. pek çok düşünme biçiminden bahsedilebilir. İlk dönemden başlayarak İslâm düşünce tarihini esas aldığımızda İslâm düşünürlerinin ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Burada ehl-i hadis olarak nitelendirilen düşünür grubunu daha çok muhafazakâr zihin yapısına sahip olanların; ehl-i rey olarak düşünülen grubu ise yeniliklere açık zihinlerin temsil ettiği görülmektedir.

Yenilikçi ve muhafazakâr zihinler olaylara çok farklı yerden bakarlar. Muhafazakârlar mevcut fikrî yapıyı kutsamayı ve onun otantikliğini aynıyla korumayı hedeflerken; yenilikçiler mevcudu aşılması gereken bir durum olarak görmektedir. Bundan dolayı muhafazakâr zihinler stratejilerini, olanı korumaya yoğunlaştırırken; yenilikçi zihinler söylenebilecek yeniye odaklanmaktadır. Tabiri caizse “gök kubbenin altında söylenmemiş söz yoktur” ilkesi bir muhafazakâr için tercihe şayan iken; bir yenilikçi (te’vilci) için “daha söyleyecek çok şey var” ilkesi esas olmaktadır.

Yorum taraftarı yenilikçiler ile ana yapıyı koruyucuların nasıl farklılaştıklarını anlayabilmek için İslâm düşünce tarihini bu açıdan tahlil etmemiz isabetli olacaktır. Allah Resulü (s.a.v.) vefat ettiğinde emanet olarak Müslümanlara hem yazıyla hem de önemli bir kalabalık tarafından ezberlenerek kayıt altına alınmış Kur’ân-ı Kerîm ile yazıya geçirilmiş birkaç istisnası dışında hafızalarda korunan bir uygulama bilgisi (sünnet) bırakmış ve Müslümanların özellikle bu kaynakları esas almaları gerektiğini ısrarla vurgulamıştı.<sup>1</sup> Bu uyarıyı ehl-i hadis, Kur’ân ve sünnetin lafzî yönünü korumak, sahâbe, tâbiîn, etbâu’t-tâbiîn’in din konusundaki anlayışlarını esas almak ve bunun üzerinden nas hakkında düşünmek olarak algıladılar.<sup>2</sup> Zira muhafazakâr olan ehl-i eser/hadis için mevcudu korumanın en güvenilir metodu bu idi. Buna mukabil ehl-i te’vilin (rey) önemli temsilcileri olan Mu’tezilî âlimler ise nassın bütününe göz önünde bulundurarak<sup>3</sup> temel ilkeler belirleyip her ne kadar bazı konularda bu geleneklerden etkilenseler de o dönemin kadim

<sup>1</sup> “Size iki şey bırakıyorum. Bunlara tutunursanız asla dalaletle düşmezsiniz: Allah’ın kitabı ve sünnetim” (Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/93).

<sup>2</sup> Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilani (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 45 vd.

<sup>3</sup> Mustafa Yıldız, “Gazzâlî’ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/4 (2014), 15-16.



felsefi geleneklerine karşı mücadelede bulundular. Mu'tezile kelâmçıların tutumları, doğası gereği te'vilde bulunmayı gerektirmekteydi.<sup>4</sup> Zira naslar farklı şekillerde anlaşılmaya müsaittir. Diğer bir ifade ile birbirlerine muhalif gibi görünen naslar mevcuttur.<sup>5</sup> Bu durumda nasların lafzını herhangi bir işleme tabi tutmadan olduğu gibi, doğrudan almanın imkânı yoktur. Zira düşünceler nassın sırf lafzî anlamı üzerine inşa edilse bile bütünlüklü bir fikir oluşturabilmek için nasların bir kısmının anlamını sorgulama dışı bırakmak gerekmektedir-ki katı lafızcı selefliğin yaptığı da bundan başka bir şey değildir. Aksi takdirde tutarsızlıktan kaçınmanın imkânı da yoktur.

Te'vil ve rey taraftarı düşünürlerin İslâm'ın neşet ettiği Hicaz bölgesinden ziyade mevâlînin yaşadığı Kûfe ve Basra gibi bölgelerden çıktığı görülmektedir. Bunun önemli sebeplerinden biri, muhatapların İslâm'ı kabul etmiş ve emirlerine tam teslim olmuş insanların değil de henüz Müslüman olmamış ama Müslümanlarla beraber yaşamak zorunda olan insanların yaşadığı bölgeler olmasıdır. Daha açık bir ifade ile diyebiliriz ki Hicaz bölgesinin sadece Müslümanların yaşadığı bir bölge olması, sünnet-i seniyyenin etkisini uzun süre koruması ve nassı anlama konusunda herhangi bir dilsel problemin olmaması bölge ulemasını te'vile muhtaç bırakmamıştır. Buna mukabil sonradan Müslüman olan civar memleketler ve buralarda Müslüman olmayan insanların bölge ulemasına muhatap olması onları te'vile zorlamıştır.<sup>6</sup>

Mu'tezilî düşünce ilk olarak Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) ilim meclisinde ortaya çıkmıştır. Burada Mu'tezilî fikirlerin teşekkülünde katkısı bakımından Basra bölgesi çok önemli bir yere sahiptir. Basra, malum olduğu üzere bir körfeze sahip olması sebebiyle ticaret üzerinden farklı kültürlerin kesişme noktası, farklı medeniyet ve dinlerden tüccarların, düşünürlerin, sanatkârların uğrak merkezi haline gelmiştir. Bunda İslâm'ın yayılma sürecinde kurulan bir şehir olması sebebiyle iskân politikaları gereği farklı coğrafyalardan Müslümanların buralara yerleştirilmelerinin de çok büyük etkisi olmuştur.<sup>7</sup>

İslam'ın zuhurundan uzun sayılmayacak bir süre içerisinde Müslüman-

<sup>4</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1964), 51.

<sup>5</sup> Nasların farklı şekilde anlaşılabilceği konusuna örnek olarak Kur'ân'da hem cebir hem de insan özgürlüğünü ifade eden âyetlerin bulunması örnek olarak gösterilebilir.

<sup>6</sup> Bk. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1969), 185 vd.; Ahmet Erkol, "Mu'tezilî Düşünce ve Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslam Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2003, 3/3, 134.

<sup>7</sup> Abdülhalik Bakır, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2020).

ların karşılaştığı yabancı düşünce gelenekleri, yüzlerce yıllık geçmişe sahiptirler.<sup>8</sup> Ayrıca bu gelenekler fikirlerinin gelişim aşamalarının tümünü; yani mütekaddimûn, müteahhirûn, klasik ve şerh dönemlerini tamamlamışlardı.<sup>9</sup> Bu anlamda bu bölgede yaşamakta olan Müslümanların eski düşünce geleneklerinin fikirlerine onları ikna edebilecek nitelikte bir cevap vermeleri gerekirdi.<sup>10</sup> Daha açık bir ifade ile Müslümanların karşılaştığı önemli kültürlerle kendi orijinalliğini, otantikliğini ve kendisini farklı kılan temel iddialarını erozyona uğratmadan iletişim kurmaları o kadar önemli idi ki, tabiri caizse bu onlar açısından bir varlık-yokluk mücadelesi idi. Bir anda kendilerini bu muazzam geleneklerin ortasında bulan Müslümanların zihinlerinde onlara anlatmakla mükellef oldukları bir hakikat vardı. Müslümanlar sahip oldukları hakikatin insanlığın ortak mirası olduğunu ve bunları tüm insanlığa ulaştırmaları gerektiğini düşünüyorlardı. Bunun yanı sıra Müslüman düşünürlerin muhataplarına karşı entelektüel seviyelerine cevap verebilecek bir dil geliştirmeleri gerekiyordu.<sup>11</sup> Aksi takdirde daha yeni kurulmuş bir düşünceenin etrafını saran ve tüm evrelerini tamamlamış köklü medeniyetlerden

<sup>8</sup> Antik Yunan felsefesinin tarihi milattan önce 700'lü yıllara kadar gitmektedir. Hint felsefesinin tarihi ise milattan önce 1000'li yıllara kadar gitmektedir. Hint felsefe tarihi için detaylı bilgi için bk. Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011); Mecûsilik tarihi için bk. Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed Birûnî, *Âşâru'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâkiye*, thk. E. Sachau (Leipzig: Otto Harassowitz, 1923), 32, 109; Mesûdî, *Kitâbut-tenbîh ve'l-îsrâf*, ed. Michael Jan de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1967), 97-99; Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 9 vd.

<sup>9</sup> Sözgelimi Eski Yunan düşüncesi Platon ve Aristo ile düşüncelerinin zirvesine çıkmış daha sonraları Aristo'nun metinleri Aphrodisiaslı İskender, Plotinous ve Porphyry ve daha pek çok yazar tarafından şerh edilmiş; onun düşüncesi incelikli eleştirilerek tabi tutulmuştur. Ayrıca bu düşüncenin etkilediği birçok felsefe okulu açılmıştır. Bunlar arasında Yeni Eflatunculuk, Atina Okulu, İskenderiye okulu sayılabilir. Geniş bilgi için bk. İbrahim Halil Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 41.

<sup>10</sup> İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl min eczâi kitâbi'l-bahr ez-zahhâr el-câmi' li-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tebriiz: 1959), 1-3; Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 3/3 (2003), 34.

<sup>11</sup> Konuyla ilgili Mu'tezilî âlim Cahiz'in (ö. 255/869) şu ifadeleri durumu açıklar niteliktedir: "Bir kelâmcı, kelâmî bir meseleyi felsefî bir metot (karşılaştırma) ile ortaya koyamadıkça kelâmın bütün yönlerini kuşatıcı bir yöntem kullanmış olmaz. Âlim, dinî bir problemi felsefî bir üslûpla ele alan kişidir. Tevhîd konusunda araştırma yapan kişi, tabiata hak ettiği değeri verdiğinde isabet etmiş olur. Tevhîdin tabiatların reddedilmesi ile gerçekleşeceğini düşünen kişi, tevhîd konusunda acze düşmüştür. İnkârcı, tabiatları inkâr etme konusunda seni iknâ etmediğinde senden ümidini keser. Çünkü tabiatları yok saymak, onların hakikatlerini yok saymaktır. Tabiatın müşâhade edilen hakikati Allah'a delâlet ettiğinden dolayı, delili ortadan kaldıran (tabiatları ortadan kaldıran) delilin göstermiş olduğu şeyi yani medlûlü de ortadan kaldırmış olur." Geniş bilgi için bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1969), 2/134-135; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlî Mantık*

etkilenmeden yaşayabilmesi o kadar da kolay olmayacaktı. Bahsi geçen bu sebepler farklı kültürlerle karşılaşan Müslümanları eski gelenek mensuplarının anlayacakları dil seviyesi üzerinden; diğer tabirle onların entelektüel seviyeleriyle İslâm'ı anlama, anlamlandırma ve anlatma metodunu kullanmaya zorluyordu.<sup>12</sup> Bu anlamda Mu'tezile kelâmcılarının cevher-araz, kumun-zuhûr vb. teorileri deneme teşebbüslerinin altında yatan ana gayeyi, kendi düşüncelerini üzerinde uygulayabilecek ve düşünce dünyasında kendi varlıklarını düşüncenin diyalektiği içerisinde ortaya koyabilecek bir kozmolojik argüman bulma arayışı olarak okumak mümkündür. Dolayısıyla buldukları ortam ve şartların, Müslümanların bir kısmını, akli hakikatlerin insanlığın ortak mirası olduğu ve bundan bigâne kalınmaması gerektiği kanaatine sahip olmada rol oynadığını söyleyebiliriz.

Ehl-i hadisin şiddetli muhalefetine rağmen Mu'tezile kelâmcılarının atomculuk, kumun-zuhur vb. daha önceki medeniyetlere ait teorilere ilgi göstermeleri ile onların akla verdikleri değer arasında bir ilişkinin varlığına dair bazı iddialarda bulunulabilir. Mu'tezilî düşüncenin diğer kültürlerin akli miraslarına gösterdikleri bu ilgi, aklın insanı doğruya götüren evrensel bir hakikat olduğunu düşünmeleri ile açıklanabilir.<sup>13</sup> Eğer saf aklın insanı hakikate götüren bir özelliği varsa, akli faaliyetler sonucu ortaya konmuş olan teorilerin (argümanların) de insana hakikate götürme konusunda bir katkısının olması lazım gelir. Diğer bir tabirle Mu'tezile kelâmcılarının tutumları, kendisi olması bakımından aklın hakikate götüren bir işleve sahip olmasını aklın birer ürünü olan teorilerin de vahyi anlamada açıklayıcı önemli bir role sahip olduğunu kabule götürmüş görünmektedir. Buradan bakıldığında Mu'tezilî düşünce açısından akli gelenekleri dikkate almadan nassı anlamaya çalışmak daima eksik kalacaktır diyebiliriz. Bu anlamda dini mükemmel bir şekilde anlamak, tüm unsurlarıyla aklın ilkeleri üzerinden idrak etmeye bağlı olacaktır. Yani işlenmemiş bir aklın dini derinlikli bir şekilde anlaması imkânsızdır.

Ehl-i hadisin yaşadığı bölgelerde yaşayan insanlar arasında dini birliğin sağlanmış olması, yani bölge halkının tamamına yakının Müslümanlardan müteşekkil olması, onları nassı te'vil etmekten ziyade onu korumaya ve yaşıntıda derinleştirmeye teşvik etmiştir. Özellikle Allah Resulü ve sahâbenin

*Yapısı: İlk Dönem Sünî Kelâm Örneği* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2012), 13.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1986), 258 vd.

<sup>13</sup> Söz gelimi aklın vahiyden bağımsız olarak Allah'ın varlığına ve birliğine dair bilgi sahibi olabilmesi veya iyilik ve kötülüğün nesnenin ontik yapısında zaten mevcut olması ve insan aklının bu özelliklere vahiyden bağımsız sahip olabileceği kanaati, insanın hakikati elde edebileceği görüşü için birer argümandır. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-te'vil ve'l-âdl*, thk. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1963) 12/355 vd.

uygulamasını esas almalarının temel sebebi ise İslâm düşüncesinin orijinal tarafının bunların anlayışlarını takiple korunabileceği olmuştur.<sup>14</sup> Te'vili ve diğer medeniyetlerin argümanlarını kullanmanın İslâm düşüncesinin otantikliğine zarar vereceği düşüncesi, onları te'vile ve kelâmî argümanlara karşı tepki geliştirmeye sevk etmiştir.<sup>15</sup> Bu anlamda güvenli metot, sünneti, geleceği ve selef-i sâlihîni takip edip onların yapmadıkları şeyi yapmamak olarak belirlenmiştir. Bu durum yeni bir şey söylemek konusunda doğal olarak zihinleri daha temkinli davranmaya ve ağırlıklı olarak var olanı korumaya yöneltmiştir.

Hayatının önemli bir kısmını Mu'tezilî düşünce çevresinde geçiren sonraları bu düşüncüyü İslâm'ı anlama konusunda problemleri gördüğünden dolayı terk eden ve dini anlama konusunda muhafazakâr bir tutumu benimseyen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) kendisinden önce öne sürülen kelâmî görüşler içinde itidalli bir tutumla teşbihi reddetmiş; tenzihi ise selef-i tenzih anlayışıyla sınırlamış, manevî sıfatları aklî ve naklî delillere dayanarak ispat etmiştir. Daha sonra öğrencileri de aynı metodolojiyi sürdürmüşlerdir.<sup>16</sup> Burada konumuz açısından dikkatlere sunmamız gereken şey Eş'arî'nin muhafazakarlığın ilkelerini akılla savunmaya çalışmasıdır. Özellikle mütekaddimûn dönemi dikkate alındığında Eş'arî âlimlere ait metinlerin daha çok Mu'tezilî düşünceye karşı Ehl-i Sünnetin itikadını savunmak üzere oluşturulduğu görülmektedir.<sup>17</sup> Buradan yola çıkarak Eş'arî düşüncüyü aşırı te'vil anlayışına karşı bir savunma olarak okumak mümkündür.

Aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen bahsi geçen birbirinin muhalifi bu iki düşünce yapısının tercih ettikleri görüşler ile akla tevdi ettikleri işlevsel değer arasında nasıl bir bağ kurulabilir problemini, özellikle Mu'tezilî düşünürlerin önde gelen teorileri üzerinden ortaya koymanın konunun açıklanması ve anlaşılması için gerekli olduğunu düşünüyoruz. Şu hâlde Mu'tezile'nin en temel teorisiyle devam edebiliriz.

## 1. TEVHİD

Allah'ın varlığına inanan insanlar açısından O'nun hakkında konuşmanın imkânı esasında zannedildiği kadar kolay olmamıştır. Zorluğun temel sebebi ise bir taraftan Allah'ın duyu bilgimizin ötesinde gaybî bir varlık olması, diğer taraftan da var olduğunu düşündüğümüz hemen her şeyle doğrudan

<sup>14</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 45.

<sup>15</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 466 vd.

<sup>16</sup> Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 1.

<sup>17</sup> Mütekaddimûn döneminin önemli eserlerini incelediğimizde başta İmam Eş'arî'nin kendi eserleri olmak üzere Bakillanî, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Cüveynî'nin eserlerinin önemli bir kısmının Mu'tezilî görüşlere eleştiriye tahsis edildiği görülecektir.

ilişkili olmasıdır.

Kur'ân-ı Kerîm, her ne kadar mutlak anlamda teşbihi çağrıştıracak tavrılardan müminleri sakındırmaya çalışsa da genel anlamda Allah'ın insanın zihin dünyasına yaklaştırıcı bir üslupla ortaya koymaya çalışır.<sup>18</sup> Daha önceki milletleri, toplumları helak eden yanlış tanrı tasavvurlarını eleştirmek amacıyla Kur'ân'ın tenzihe yaptığı güçlü vurgunun<sup>19</sup> yanı sıra kulun idrak alanına yakın bir tanrı anlayışı konumlandırmak amacıyla teşbihe de yer verdiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda İslâm düşüncesinde tanrı tasavvuruna dair farklı düşüncelerin birçoğunun Kur'ân'dan referans bulabileceğini söylemek mümkündür.

Bir kavram olarak tevhidi, eserlerinde ele alan ilk düşünürün İmam-ı Âzam (ö. 150/767) olduğu bilinmektedir.<sup>20</sup> Bu kavramı İmam Âzam, Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konduğu şekliyle Cenâb-ı Hakk'ın ortağı olmadığı, yaratılmışlığı gerektirecek özelliklere sahip olmadığı, denginin veya zıddının bulunmadığı anlamlarında kullanmıştır.<sup>21</sup>

Tevhid ilkesi İslâm dini ve düşüncesinin en temel kavramıdır ve neredeyse onunla ilişkisiz herhangi bir dini kavram yoktur. Dini düşüncede tevhîd o kadar önemli bir yere sahiptir ki onun bozulmasıyla dine ait diğer tüm müesseseler de bundan etkilenmektedir. Tevhid İslâm'ın diğer tüm unsurlarıyla ilişkili bir kavram olmasının yanı sıra, muharref semâvî dinler arasındaki ilişkinin de temelini oluşturma özelliğine sahiptir.<sup>22</sup>

Tevhid kavramını İslâm düşünce tarihinde ilk defa bir teori olarak ele alanlar Mu'tezile kelamcılarıdır. Mu'tezilîler bu teoriyle ilk defa ilimle iştigal eden ortalama bir Müslümanın doğrudan anladığı ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği şekilden farklı olarak ilâhî zâtî birliğe vurgu yaparak ortaya koymaya çalışmışlardır. Mu'tezile'nin bu kavram çerçevesinde vazettiği problemlere

<sup>18</sup> Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihi Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademî: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2016), 68.

<sup>19</sup> "Yahudiler, Üzeyr; Hıristiyanlar ise Mesih (İsa) Allah'ın oğludur dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir. (Sözlerini) daha önce kâfir olmuş kimselerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin! Nasıl da (haktan bâtila) döndürülüyorlar!", "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini (hahamlarını); (Hıristiyanlar) da rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i (İsa'yı) rabler edindiler. Hâlbuki onlara ancak tek ilâha kulluk etmeleri emrolundu. O'ndan başka ilâh yoktur. O, bunların ortak koştukları şeylerden uzaktır." Tevbe 9/30-31.

<sup>20</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fikhi'l-ekber içinde) (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 301-302; Mevlüt Özler, "Tevhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2020).

<sup>21</sup> Ebû'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Kitâbi'l-fikhi'l-ekber = el-Menhecü'l-ezher* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 301-302.

<sup>22</sup> Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademî: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 3.

geçmeden önce, ilâhî zât-sıfat probleminin esas mihverini belirleyen şeyin Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir şekilde geçen olumlu sıfatların Allah'a atfedilip atfedilemeyeceğinin yanı sıra Allah ile âlem arasındaki ilişkinin hangi zemine oturtulması gerektiği tartışması olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira zât-sıfat problemi, aynı zamanda Allah'ın âleme nasıl müdahale ettiğini belirlemesi açısından kozmolojik yönden çok önemli sonuçlar doğuran bir konudur. Eğer Allah'a birbirinden farklı ve birçok sıfat atfedip, bu sıfatların ontolojik olarak bir yönüyle ilâhî zâttan gayrı var oldukları kanaati taşıyorsa, bu durum Allah'ın, âleme doğrudan müdahale ettiği ve buna uygun bir kozmolojik düzenin olması gerektiği sonucu çıkacaktır. Ancak Allah'ın âleme doğrudan müdahale edebilecek mutlak özelliklere sahip olmadığı düşünüldüğünde; Allah ile âlem arasındaki ilişki, ancak her bir nesne ile doğrudan değil zincirleme nedensellik üzerinden gerçekleşme şeklinde düşünülecektir. Zira âleme Allah'ın doğrudan müdahale edecek mutlak özellikleri söz konusu olmamaktadır. Bu durumda sıfatların çokluğu ve ontolojik varlığa sahip manalar olmaları ile Allah'ın âlemdeki nesnelere doğrudan müdahalesi arasında doğru bir orantı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>23</sup>

İlâhî sıfatların çokluğu ve mutlaklığı ile dini ilkelerin aklen anlaşılabilirliği arasında da bir ilişki kurmak mümkündür. Bilindiği üzere dinin, bazıları akılla anlaşılabilir bazıları da doğrudan akılla elde edilemeyecek bazı kuralları vardır. Söz gelimi namazın nasıl kılınacağı vakitlerinin hangileri olacağı, orucun vakti ve nasıl tutulacağı vb. ibadetlerdeki hususlar, insan aklının doğrudan sebep-sonuç ilkesi üzerinden çözebileceği konular değildir. Sırf akılla anlaşılması imkânsız böylesi amelleri bize emredek ve özel taleplerde bulunabilecek bir tanrının basit isimlendirmelerden<sup>24</sup> öte mutlak bazı özelliklere sahip olması gerekir. Buna göre irade ve belli başlı bazı sıfatlara sahip olmayan bir tanrının diğer bir ifade ile neredeyse zâtî birliğe indirgenmiş bir tanrının doğrudan akılla anlaşılamayacak bazı emirleri vaz etmesinin imkânı ve zemini de olmayacaktır. Sıfatlardan tamamen soyutlanmış bir tanrı, ancak akılla da ortaya konabilecek bazı emir ve nehiylere sahip olabilir ki bunlara emir yahut nehiy demek çok da mümkün görünmemektedir. Yani bu emirler nihayetinde insanın kendi akıyla oluşturduğu ilkeler olacaktır. Şu hâlde aşırı tenzih anlayışı üzerine inşa edilmiş dini düşüncenin ancak akılla anlaşılabilir kuralları gerektirdiğini söylemek mümkündür.

<sup>23</sup> Ömer Türker, "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, ed. Mehmet Bulğen - İsmail Taşpınar (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 249.

<sup>24</sup> Bazı Mu'tezile kelamcıları ilâhî sıfatların Allah'ın birer basit isimlerinden (nominalizm) başka bir şey olmadığını iddia etmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 18.

Tevhid konusunda Mu'tezile kelimacıları aşırılığı tercih etmişlerdir. Samimi bir düşünce ile de olsa Allah'ı her şeyden tenzih etme endişesiyle Kur'ân ve hadislerde teşbih barındıran tüm ifadeleri akılcı bir tutumla izah etmişler ve sonunda ilâhî zâttan gayrı düşünülebiyecek hiçbir sıfatı kabul etmemişlerdir. Allah'ı sırf zâttan ibaret gören bu düşünce ilâhî zâttan gayrı ezeli hiçbir isim ve sıfatın olamayacağı bunu kabul etmenin bir çeşit şirk olacağını düşünmüşlerdir.<sup>25</sup>

Mu'tezile kelâmcıları adeta dinin akılla anlaşılmayan hiçbir yönünün olmaması gerektiği şeklinde bir yöntem belirlediklerinden dolayı buna da uygun bir tanrı tasavvurunda bulunmuşlardır. Tevhid kavramını olabildiğince insana ait özelliklerden uzak tenzihçi bir anlayışla Allah ile âlem arasında mutlak bir fark belirleyerek açıklamaya çalışan Mu'tezilî düşünürler, varlığı öncelikle kadîm-hâdis ayrımı üzerinden anlamaya çalıştılar ve buradan Allah'ın en temel özelliğinin kıdem olduğu sonucuna vardılar.<sup>26</sup> Kıdem özelliği Allah'ın, yaratılmış hâdis varlıklardan tüm yönleriyle farklı bir varlık tarzına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ilâhî sıfatları te'vil etmeden anladığımızda antropomorfist bir tanrı sonucuna varmanın kaçınılmaz olduğunu düşünen Mu'tezilî kelâmcılar, Allah ile yaratılmışlar arasındaki hiçbir benzerliği kabul etmediler. İslam itikadını farklı kılan en temel özelliğin bu olduğunu iddia eden bu düşünürler daha önce Yahudi ve Hristiyanların tam da burada problem yaşadıklarını temel bir argüman olarak ileri sürdüler<sup>27</sup> ve bunu da *teaddüd-i kudemâ*<sup>28</sup> teorisiyle ortaya koymaya çalıştılar.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 185 vd.

<sup>26</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, (Beirut: 1940), 1/40.

<sup>27</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977), 1/391 vd.; Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi-Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/40 (2018), 239.

<sup>28</sup> Teaddüd-i kudemâ: Varlığı, ilâhî mutlak birlikten müteşekkil olan kadim ile Allah'ın dışındaki her şey anlamına gelen ve tamamen maddi bir özelliğe sahip olan hâdis ayrımına tabi tutan Mu'tezile kelâmcılarının, ontolojik varlıklarını kabul ettiğimizde ilâhî sıfatların ilâhî birlik ilkesini problemlile hale getireceğini ortaya koymak amacıyla gündeme getirdikleri bir problemdir. Onlara göre eğer ilâhî sıfatları ontolojik varlığa sahip manalar olarak kabul edersek -ki bunlar ya hadis veya kadim olacaklardır; hadis olmaları durumunda Allah'ta hudüsiyet problemi gündeme gelecek; kadim olarak kabul ettiğimizde ise çoklu kadimler problemi gündeme gelecektir- bunları ilâhî zâta eş kadim tanrılar olarak kabul etmemiz gerekecektir. Bundan dolayı mastar (kök anlam) formundaki sıfatları Allah'ın zâtından bağımsız birer mana olduğu iddiasıyla reddeden Mu'tezile kelâmcıları, ism-i fâil formundaki sıfatların sadece bir kısmının Allah'a layık olabileceğini iddia etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Beirut: Dâru'l-Müfid, 1993), 129 vd.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-A'râbî el-Kazvîni



Mu'tezile'nin anlayışına mukabil Eş'ariyye'nin iddiası *teaddüd-i evsâf* (çoklu sıfatlı tanrı) teorisi<sup>30</sup> Akıl nakil ilişkisinde nakli esas alan ve bunun doğal sonucu olarak Allah'ın şanına yakışan tüm kemal sıfatlarını Allah'a atfetmek gerektiğini düşünen Eş'arî kelâmcılar diğer teorilerini de bu temel ilke ile tutarlı bir şekilde ortaya koymaya çalıştılar. Dinin aşırı rasyonel açıklamalarından ziyade nassı da esas aldıklarından ve muhafazakâr bir düşünce yapısına sahip olduklarından dolayı Mu'tezile'nin aşırı tenzihçi anlayışına karşı ilâhî manevi (subûtî) sıfatları kabul eden bir anlayışı tercih ettiler.<sup>31</sup>

Nassa sadece anlama yetkisi veren anlayışa<sup>32</sup> mukabil dinin akıl tarafından ancak te'vil (güçlü yorum) ile doğru anlaşılabilirliğini iddia eden Mu'tezile kelâmcılarının aşırı tenzihçi tevhid anlayışı ile akla verdikleri güçlü yorumlama yetkisi arasında bir ilişki kurmak gerekir. Diğer bir tabirle güçlü te'vil ile aşırı tenzih anlayışı arasında bir ilişki olmalıdır. Diğer taraftan akıldan ziyade nassı esas alan ve aşırı tenzihe mesafeli duran Eş'arî düşüncenin aşırı te'vili reddeden anlayışları ile yetkin (bir yönüyle müstakil) sıfatlara sahip tanrı anlayışı arasında da anlamlı bir ilişki olmalıdır.

Kendisine *sem', basar, kelâm, irade* vb. insanda da bulunan özellikler atfettiğimizde Allah, iradesi mutlak bir zât olarak zihnimizde yer almaktadır. Böylesi bir tasavvurda bütün kemal sıfatlara sahip olduğundan dolayı Allah, âleme daha etkin bir şekilde müdahale etmenin bütün özelliklerini taşımış olmaktadır. Hâl böyle olunca Allah, âlemde olan biten her ne varsa her bir zerresine kadar doğrudan mutlak iradesiyle müdahale etmektedir. Bundan

---

Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-usûli'l-hamse* (Kâdi Abdülcebbar'a izafetle neşredilmiştir: Şerhu'l-usûli'l-hamse), nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 129, 182; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs el-Cezire, 2011), 1/209.

<sup>30</sup> Teaddüd-i evsâf teorisi: Mu'tezilî düşüncenin tenzihçi anlayışına karşı Allah'ın şanına yakışan olumlu tüm sıfatları kabul etme anlayışıdır. Başka bir ifade ile Mu'tezile kelâmcılarının sıfatları ilâhî zâta eşitleyen ve mastar formundaki sıfatları inkâr anlayışlarına karşı, ilâhî sıfatların Allah'a atfedilme sebeplerinin mastarlar olduğunu dolayısıyla bunların te'vil edilemezliğini iddia eden görüşe denmektedir. Geniş bilgi için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. (İskenderiye Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 630 vd.

<sup>31</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 632 vd.

<sup>32</sup> Ehl-i Sünnet ekolleri arasında önemli bir kesim te'vile karşı çıkmıştır. Te'vili kabul etmemek aslında aklın nassı yorumlama yetkisine sahip olmadığını iddia etmek anlamına gelir. Zira te'vil lafzı zahir manasından muhtemel olduğu bir manaya yorumlamaktır. Söz gelimi el-En'am sûresi 95. âyette geçen "ölüden diriye çıkarır". Eğer bu ifadeden kuşun yumurtadan çıkarılması kastedilmiş denirse bu, tefsir; eğer müminin kâfirden çıkarılması veya âlimin cahilden dünyaya getirilmesi kastedilmiştir denirse bu durumda da te'vil yapılmış olur. bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yay., 1997), 55.



dolayı Eş'arî kelâmcılar insan aklının doğrudan sebep-sonuç ilişkisi üzerinden anlamakta zorluk çektiği hissî mucizeler, keramet, şefaet, rü'yetullah gibi birçok ilkeyi kabul etmişlerdir. Bu tutum âleme her an doğrudan müdahale eden tanrı anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Buna karşın Mu'tezile kelâmcılarının subûtî sıfatlara sahip tanrı tasavvurunu neden ısrarla kabul etmekten kaçındıkları hakkında bazı değerlendirmelerde bulunabiliriz. Subûtî sıfatlara sahip tanrı tasavvuru daha önce de ifade edildiği gibi Allah'ın âleme doğrudan müdahalesi anlamına geldiğinden zorunlu sebep-sonuç ilişkisi üzerinden çalışan akla tamamen bağımsız ve özgün bir şekilde çalışma alanı bırakmayacaktır. Zira âlemde dilediği gibi her an her şeyi yaratan tanrının fiillerini akılla anlamak çok da kolay olmayacaktır. İrade doğrudan failin bazen anlaşılması imkânsız tercihleri anlamına da geldiğinden dolayı iradenin akıl ile çok da anlaşamayan iki rakip olduğunu söylemek mümkündür.

Mu'tezile kelâmcıları zorunlu nedenselliği her ne kadar kelâmcı olmanın sonucu olarak reddetmişlerse de bazı konularda onları kısmî nedenselci olarak görmek mümkündür. Buna örnek olarak insanlar tarafından meydana getirilen fiiller ile onların etkilediği diğer fiiller (*mütevelled*)<sup>33</sup> arasında zorunlu bir ilişki kurmaları, yaratmanın mutlak yokluktan (*ex nihilo*) değil de sabit olan ma'dûmlardan<sup>34</sup> meydana geldiği konusundaki görüşleri veya her nesnenin bir tabiata sahip olduğu<sup>35</sup> gibi nedenselliği çağrıştıran teorileri gösterilebilir.

Bahsi geçen iki ekolün Kur'ân'ın yaratılmışlığı problemine yaklaşımları da onların akıl ve tanrı tasavvurlarına göre şekillenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen âyetleri tevilden uzak mutlak zâhirî bir okumaya tabi tuttuğumuzda ve âyetlerin doğrudan Allah'ın kelâmı (konuşması) olduğunu kabul ettiğimizde

<sup>33</sup> Mu'tezile kelâmcıları insan ile insandan neşet eden eylemler arasında zorunlu bir ilişki kurmak amacıyla insanın doğrudan meydana getirmediği ama dolaylı olarak sebep olduğu eylemlerin ahlaki sonuçlarını insana nispet etmenin bu eylemler ile bunların dolaylı müsebbipleri arasında bir zorunluluk ilişkisi kurma gereği hissetmişlerdir. Mu'tezilîler, bu eylemleri ile insanın doğrudan meydana getirdiği eylemler arasında ontolojik bir sebeplilik ilişkisi kurulmadığı sürece insana bunların sorumluluğunu yüklemenin ahlaki olmayacağını düşünmüşlerdir. Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 388; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/299 vd.

<sup>34</sup> Mu'tezile kelâmcıları semavi dinlerin ortak kabulü olan âlemin yokluktan yaratıldığı konusunda ilâhî sıfatların yaratmada muhatabını tespit etmek amacıyla yokluğun mutlak değil mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 176-177; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 127.

<sup>35</sup> Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 135.

bu bizi en azından konuşma yönüyle insanla aynı özellikleri paylaşan bir tanrı anlayışına götürecektir. Bu anlamda Eş'arî ulemânın Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu ısrarla savunmaları ile aşırı tenzihi olumsuzlayan tasavvurları arasında bir ilişki söz konusudur. Allah'ın kelâm sıfatı Eş'arîlerin dediği gibi, eğer manevi kadim bir sıfat ise bu zaten Allah'ın konuşma özelliğine sahip olduğu sonucunu ve sözlerinin de hadis olmaması gerektiği sonucuna götürecektir. Ancak Mu'tezile kelâmcıları bir taraftan Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylerken diğer taraftan da Allah'ın konuşma diye kadîm bir sıfatının olamayacağını, diğer bir ifade ile konuşan değil de sözü yaratan bir tanrı tasavvuruna sahip olduklarından, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen insanbiçimci sıfatlarını da yine bu teorilerinin bir gereği olarak te'vil etmektedirler. Şu hâlde Mu'tezile akılcılığının zorunlu olarak te'vili ve aşırı tenzihi gerektirdiğini, akıldan daha çok nassı esas alan Eş'arî düşüncenin ise daha mutavassıt bir tenzih anlayışını gerektirdiğini söyleyebiliriz. Şunu da eklemek gerekir ki sonraki dönemlerde özellikle İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren Eş'arî ulemâ da te'vile başvurmuştur<sup>36</sup> ancak hiçbir dönemde Eş'arî düşüncenin subûtî (manevî) sıfatları zâta zâit kabul etmeme gibi bir teşebbüste de bulunmamışlardır. Bu durum, esasında Eş'arîlerin te'vilde bulunurken bile daha mutedil bir te'vili tercih ettikleri anlamına gelmektedir. Ayrıca Eş'arîlerin dini anlamada aklî delili terk etmediklerini ancak aklî delili lafzın (nassın) delalet sınırlarını ve icmâ-ı ümmeti zorlamayacak<sup>37</sup> şekilde kullandıklarını da hatırlamak gerekir.<sup>38</sup> Bu anlamda Eş'ariyye'nin hem akla verdiği değer hem de te'vil konusunda mutedil bir tavır sergilemekle tutarlı davrandıkları söylenebilir. Buna karşın Mu'tezile kelâmcılarının daha Hicri ikinci yüzyıldan itibaren te'vil metodunu kullandıklarını ve te'vile başvurma konusunda çok cüretkâr davrandıklarını vurgulamak gerekmektedir.

Rü'yetullah konusundaki tercihleri ve iddiaları da Mu'tezile ve Eş'arî düşüncenin temel özellikleri arasındaki farklılıkları ortaya koymada çok önemli bir örnektir. Malum olduğu üzere Mu'tezile kelâmcıları aşırı tenzihçi bir anlayışa sahip olduklarından<sup>39</sup> Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini O'nu

<sup>36</sup> Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 2 vd.

<sup>37</sup> Abdullah Namlı, "Ulûhiyet Bağlamında İslam'ın Matematiksel Olmayan Yönü", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/2 (2017), 424.

<sup>38</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 2 vd.

<sup>39</sup> İlâhî sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnete ait görüşleri teşbih ve tecsimle nitelendirmesi; ayrıca İmam Eş'arî'nin, tenzih anlayışı konusunda Mu'tezilileri Aristo'dan etkilendiği konusunda eleştirmesi onların tenzihçilikleri için önemli örneklerdir. Zira filozofların ilah anlayışları özellikle aşırı tenzihe dayanmakla dinlerin tanrı anlayışlarından farklılaşmaktadır. bk. Eş'arî, *Makâlât*, 485.

görmeyi kabul etmenin mutlak anlamda teşbih ve teccimi kabul etmek anlamına geleceğini; zira Allah'ın duyu verileriyle algılanacak hiç bir özelliğe sahip olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>40</sup> Bu tavır onların genel aşırı tenzihçi anlayışları ile tutarlıdır. Çünkü onlar Allah'ın görme, duyma, konuşma gibi insan-biçimci şekilde yorumlanabilecek sıfatlarını tenzih lehine te'vil ediyorlardı. Yani “Allah görendir; işitendir.”<sup>41</sup> vb. âyetleri ilâhî ilme te'vil ediyorlardı.<sup>42</sup> Sonuç itibarıyla Mu'tezilî ulemanın yapmaya çalıştığı şeyi Allah'ın insanların duyu dünyalarına değil ancak akıl dünyalarıyla iletişime geçebilecek bir varlık olduğunu ispatlamaya çalışmak olarak değerlendirebiliriz. Eş'arî ulema ise Allah'ın, insanın duyu dünyası ile iletişime geçecek kadar insana yakın ve bu özelliklere sahip olduğunu düşündüklerinden ve bir şey varsa görülebilir ilkesinden hareketle Allah'ın görülebilmesinin imkânını ısrarla savunmuşlardır.<sup>43</sup> Zira Allah'ın konuşmasını, görmesini, duymasını ve diğer subûtî sıfatlarını kabul etmeleri zaten insanların duysal idraklerine yakın bir tanrı tasavvuruna sahip olduklarını göstermektedir. Elbette Eş'arî düşüncüyü antropomorfizm ile suçlamak isabetli değildir. Nitekim bu konuda Eş'arî âlimler çaba sarf etmiş hatta daha önce de ifade edildiği gibi Cüveynî'den itibaren teşbih ve teccimi çağrıştıran naslar tevil edilmeye başlanmıştır.<sup>44</sup> Fakat Mu'tezile'nin tanrı tasavvuru ile kıyaslandığında Eş'arî tasavvurun insanın dünyasına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Zira Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi görülmesinden bahsetmenin abes olduğu, konuşmasından bahsedildiğinde sözü yaratan olarak anlaşılan bir tanrı yerine, bir şekilde görülmesi mümkün ve bilfiil kendisi konuşan, duyma ve görme özelliği olan bir tanrı elbette insanoğlunun duyu ve idrak dünyasına daha yakın olacaktır.

Özetle Mu'tezile kelâmcılarının dini aklı te'vil ağırlıklı anlama teşebbüslerinin onları ancak akla uygun vazedebilecek özelliklere sahip bir tanrıya inanma sonucuna götürürken; Eş'arî kelâmcılarının naslara sıkı sıkıya bağlı akılcılıkları ise onları mutlak sıfatlara sahip bir ulûhiyet tasavvuruna sevk etmiştir denilebilir.

## 2. ADALET

İlâhî adalet kavramı ile ekollerin akla verdikleri rol arasında da çok

<sup>40</sup> Mânkdîm, *Ta'lik*, 232, 233.

<sup>41</sup> Lokman 31/28.

<sup>42</sup> Mânkdîm, *Ta'lik*, 129.

<sup>43</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 1/169-170.

<sup>44</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 2 vd.

önemli bir ilişki söz konusudur. Adalet konusundaki temel ilkelerini *aslah te-orisi*<sup>45</sup> üzerinden ortaya koymaya çalışan Mu'tezile kelamcıları, tevhid konusunda olduğu gibi bu meselede de nassın bütününden akli ilkeler çıkarıp aykırı görünen detayları bu temel ilkelere göre te'vil etme metodunu seçmişlerdir.<sup>46</sup> Böyle düşünmeyi akılcı olmanın doğal bir sonucu olarak görmek mümkündür. Zira insan aklının mahiyeti itibariyle hakikati bilebilecek özellikte olduğunu iddia etmek, doğal olarak vahyi bu akli ilkeler üzerinden anlamak gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Mu'tezile'nin adalet ilkesine göre insan özgür bir varlıktır. Buna göre insanın özgür olmadığı iddiası ilâhî adaleti her hâlükârda problemlile hale getirecektir. Çünkü akıl, özgür olmayan iki bireyden birinin akibetinin hayırla diğerinin ise bedbahtlıkla sonuçlanmasını bir adaletsizlik olacağı konusunda mutlak bir hükme varabilmektedir. Aşırı rasyonel bir tutum olarak değerlendirilmesi mümkün Mu'tezilî bu tavır, her ne kadar eylemlerini insana ait kılmak adına bir çözüm arayışı olarak telakki edilebilse de tavrın, kendi içerisinde akla, Allah'ı ahlâkî anlamda sorgulama yetkisi verme problemini de taşıdığı söylenebilir. Buradan yola çıkarak vahyin etkisi olmaksızın eğer akıl neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlayamayacak kadar güçlü değilse, böylesi bir akılla kulluk yapmanın da pek bir kıymetinin olmayacağını düşündükleri anlaşılan Mu'tezilîlerin, bu ilkeler ile insana tabiri caizse Allah'a rağmen insana bir kimlik belirlemenin yollarını aradıkları düşünülebilir. Daha açık bir ifade ile Allah'ın yanında kendisine has bir kişiliği olan, yeri geldiğinde ilâhî emirlerin hikmetini sorgulayabilen bir varlığın, kendi özgür iradesiyle Allah'a yapacağı ibadetlerin anlamlı olacağını düşündükleri anlaşılmaktadır. İnsanın yaratılış gayesini ancak özgür iradesiyle Allah'a yönelerek gerçekleştirebileceğini düşünen Mu'tezilî düşünürler, böyle olmadığı takdirde Allah'ın adaletsizlik suçlamasına muhatap olacağını<sup>47</sup> ve sorgulama

<sup>45</sup> "Mu'tezile kelâmıcıları, aslah fikirlerinin bir gereği olarak, peygamber göndermeyi, peygamberlerin tebliğlerini insanların serbestçe kabul ve reddedebilmeleri ve buna bağlı olarak sorumlu tutulabilmeleri için her türlü engeli kaldırmayı, itaatkâr kulları mükâfatlandırıp âsileri cezalandırmayı, kulları mükellef kıldıkları şeyleri yapmalarını sağlayacak kudrette yaratmayı, akla doğruyu göstermek, bir günah veya suçun sonucu (istihkak) olmaksızın dünyada elem çekmiş olan iyi kullara, karşılık (ivaz) olarak âhirette yüksek dereceler vermeyi ve yapılan tövbeleri kabul etmeyi Allah'a vacip görmüşlerdir. Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 230; Avni İlhan, "Aslah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mayıs 2020).

<sup>46</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, 22; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 132 vd.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar durumu şu ifadelerle dile getirir: "Duyusal dünyada bir eylemin çirkin olduğunu bilen insan eğer o çirkin fiili eylemek zorunda kalmazsa o eylemde bulunmaz. Bir insan doğru davranmak ile yalan söyleme arasında fayda açısından serbest bırakılsa ve ona doğru söylemesine de yalan söylemesine de karşılık olarak birer dirhem verileceği söylense ve kişi yalanın çirkin olduğunu ve onu yapmak zorunda olmasa yalanı tercih etmez. Şu hâlde gaibin şahide kıyası gereği, Allah açısından da durum böyledir." Detaylı bilgi için bk. Kâdî

gücü olmayan bireyin Allah'a yapacağı ibadetin de tam anlamını bulamayacağı kanaatini taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Bahsi geçen bu tavra mukabil Eş'arî kelâmcıların, din dediğimiz olgunun insanın Allah'a mutlak teslimiyeti ile mümkün olacağını düşündükleri görülmektedir. Eş'arî düşünürlerle göre Mu'tezile'ye ait bahsi geçen anlayışın, kulu olduğu makamı insanın ihtiraslarıyla aklın ilâhî emirleri aşırı sorgulama neticesinde anlam yitimine uğratması söz konusu olacaktır. Buradan Eş'arîlerin, aşırı sorgulama ve sınırsız insan özgürlüğünün, âyetlerde geçen Allah'ın mutlak gücünü<sup>48</sup> kayıt altına alma teşebbüsü anlamına geleceğini düşündükleri anlaşılmaktadır.<sup>49</sup>

Allah'ın, özgür iradesi olmayan kullarından birini mükâfatlandırıp diğerini cezalandırmasını adaletsizlik olarak değerlendiren Mu'tezilî tavra karşı, Eş'arî, böyle bir iddiada bulunmanın insanın bir yönüyle Allah'tan bağımsız bir varlığa sahip olmasını gerektirdiğini ve her an her yönüyle Allah tarafından yaratılan bir varlığın böylesi bir özelliğe sahip olmadığını düşünmektedir.<sup>50</sup> Ona göre alemleri tüm yönleriyle yaratan bir varlığı her an yaratılan bir varlığın bu denli sorgulamasının zemini olmadığı gibi böylesi bir sorgulama hakikati anlamada da problem teşkil etmektedir. Dolayısıyla hakikatin bilgisine ulaşmak, Allah'ı akıl üzerinden sorgulamaya çalışmaktan ziyade ona tabi olmanın ve bağlanmanın yollarını arama ile mümkündür. Allah'a bağlanma ise doğal olarak O'na şanına layık tüm sıfatlarla inanma ile mümkün olacaktır. Bu anlamda insan özgürlüğü problemi her ne kadar sırf akli tatmin edecek miktarda çözülebilecek bir yöne sahip gibi görünse de ancak Allah'a hem zihni hem de ameli olarak koşulsuz itaatle çözüme kavuşturulabilir. Burada hüsün-kubuh vb. konulardaki görüşlerinden de anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî iyyinin de doğrunun da ilkesinin ilâhî emir olduğunu düşünmektedir.<sup>51</sup> Dolayısıyla bu konuda doğru çözüm ilâhî emri aşırı tevile boğmadan ona tabi olmaktadır. Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcılarının insan özgürlüğü problemine yaklaşımlarında Eş'ari'ye ait kesb teorisini mutavassıt cebir olarak değerlendirmelerinden de anlaşıldığı kadarıyla<sup>52</sup> Eş'arî'nin akli daha fazla önemseyen

Abdülcebbar, *Şerh-u usûlî'l-hamse*, 9.

<sup>48</sup> Hûd, 11/107.

<sup>49</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlî'd-dîn*, 156 vd. İbnu'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûlî'd-din fi ihtisârî's-şâmil fi usûlî'd-dîn*, thk. Cemal Abdünnâsir Abdilmün'im (Kahire: Dâru's-selâm, 2010), 1/199 vd.

<sup>50</sup> Eş'arî, *el-İbâne 'an usûlî'd-diyâne*, nşr. Abdülkadir Arnaût (Beirut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1981), 119.

<sup>51</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, nşr. Hammûd Gurâbe (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbiî'l-Emiriyye, 1975), 115-122; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 125, 139-140.

<sup>52</sup> Osman Karadeniz, "Seyyid Bey'in Kaza-Kadere Bakışı", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit*

ekolleri tatmin edememiştir. Buna rağmen Eş'arî'nin ilâhî adalet ve insan özgürlüğü konusundaki tutumu ile tanrı ve akıl anlayışları arasında bir tutarlılık olduğu söylenebilir.

Sonuç itibarıyla Mu'tezile kelâmcılarının Allah ile insan arasındaki ilişkiyi karşılıklı bir hukuk ilişkisi şeklinde anlamaya çalıştıklarını; anlamlı ve geçerli imtihanın ancak ahiret nimetleri ve cezalarının kanıtlanabilir nitelikte ortaya konmasıyla gerçekleşeceğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu görüşün de esasında insan hürriyetine yapılmış bir vurgu anlamı taşıdığı gibi aşırı tenzihçi tevhid anlayışının da bir bakıma zorunlu sonucu olduğu söylenebilir. Zira Mu'tezile açısından olaya baktığımızda eğer Allah'ın bir yönüyle zâttan gayrı sübûtî sıfatları yok ise, diğer bir tabirle O, mutlak bir birlikten ibaretse Eş'ariyye'nin dediği gibi vazgeçme, affetme, borç verme, sevmeye, gazap etme vb. eylemleri yapma imkânı da söz konusu olmayacaktır. Zira neredeyse akli bir ilke gibi düşünülen bir tanrıdan ancak yine akla uygun ilkeler alınabilir. Eş'arî kelâmcılarının ise insanın her şeyiyle Allah'ın mülkü olduğu anlayışı üzerinden meseleyi anlamaya çalıştıklarını dolayısıyla insanı aşırı sorgulamadan ziyade nassa tabi olmaya davet ettiklerini söyleyebiliriz.

### 3. VA'D VE VAİD

Va'd kavramı "kişiye gelecekte bir menfaatin ulaşması yahut ondan bir zararın defedilmesi"; vaîd ise "bir zararın ulaşması veya faydanın giderilmesi" anlamlarına gelir.<sup>53</sup> Va'd ve vaîd ilkesi İslâm düşünce tarihinde Müslümanlar arasında yaşanan iç savaşlar sonucu ortaya çıkan "büyük günah işleyeninin durumu nedir?" problemi etrafında yapılan tartışmalarda Mu'tezilî düşünürlerin ortaya koydukları bir esastır. Va'd ve vaîd konusu ilkin Hâricîler ile Mürcie taraftarları arasında tartışma konusu olmuştur. Hâricîler büyük günah işleyeninin kâfir, dolayısıyla ebedi cehennemde duçar olacağını söylerken Mürcie, durumun Allah'a havale edilmesi gerektiğini; Allah'ın dilerse azap edeceği dilerse de affedeceğini; bu konuda Allah'a herhangi bir zorunluluğun atfedilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>54</sup> Daha sonra Mu'tezilî düşüncede kavramı ilk kullananlar Vâsil b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) olmalarına rağmen Cenâb-ı Hakk'ın ne va'dinden ne de vaîdinden asla dönmeyeceği hususunu beş esas arasında vazeden ve bunları Mu'tezile'nin temel esasları haline getiren düşünür Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) olmuştur.<sup>55</sup> Büyük günah işleyen bir Müslümanın ebedi olarak cehennemde ka-

*Bey Sempozyumu* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 120.

<sup>53</sup> Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârul-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 459.

<sup>54</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 139, 141.

<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 134-135.

lup kalmayacağı tartışmasında da gündeme gelen va'd ve va'd konusunda günahkârların ebedi olarak cehennemde kalacağını iddia eden Mu'tezililer bu ilkeyle Mürcie ve Ehl-i sünnet ekollerine muhalif davranmışlardır. Adalet ve el-Menziletu beyne'l-menziyleteyn ilkesinin de bir bakıma sonucu olan va'd ve va'd ilkesinin ortaya çıkma sebebinin esasında iman-amel bütünlüğünü sağlamak ve en temelde insanın kendi sorumluluğunu vurgulamak olduğunu söylemek mümkündür.

Mu'tezile kelamcıları, ilâhî emirlere itaate mükâfatın isyana da cezalandırmanın gerekliliğini adalet açısından Allah'ın kendisine vacip kıldığını düşünmüşlerdir. Zira bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de, iyilik yapanlara mükâfat; kötülük yapanlara da ceza verileceği açık ve kesin bir şekilde haber verilmiştir. Onlara göre mutlak adalet sahibi olan Allah'ın verdiği sözde durması icap eder. Zira mükâfatı hak etmeyen birine mükâfat cezayı hak etmeyene de ceza vermek hem aklen hem de dinen kabîh bir şeydir. Bunu akli ilkelerin zorunlu sonucu olarak gören Mu'tezililer, şefaatin de büyük günah işleyenin günahını affettiremeyeceğini düşünmektedirler.<sup>56</sup>

Mu'tezilî düşüncenin beş temel ilkesinden biri olan bu görüşe göre, ulûhiyetine yakışmayacağından dolayı Allah'ın ne va'dinden ne de va'dinden dönmesi söz konusu olamaz.<sup>57</sup> Bu konuda aşırı tenzihçi Mu'tezilî ulûhiyet tasavvurunda Allah, insanoğlunun akıyla anlayamayabilecek ilkeleri de emredebilen, dilediğini yapan bir zât olarak değil de kendisinden ancak insanın akıyla anlayabilecek emirlerin gelebileceği bir akli ilke gibi durmaktadır.

Bu tavra karşı Eş'arî kelâmıcılar, her ne kadar va'dinden dönmeyi Allah'ın şanına ve cömertliğine yakıştırmamışlarsa da va'dinden dönmeyi de imkânsız görmemiş; böylesi bir şeyi ahlâkî bir problem olarak değil bir cömertlik olarak değerlendirmişlerdir.<sup>58</sup> Esasında bu tavırlarıyla Eş'arî ulemanın iki şeyi ispatlamaya çalıştıklarını söylemek mümkündür. Bunlardan biri Allah'a va'dinden dönme vb. iradi eylemler konusunda zorunluluk (vücûbiyet) atfedilemeyeceği; diğeri ise kulluk denen şeyin, ancak Allah'a karşı sonsuz bir fakr-u zaruret hali içerisinde olmakla anlamlı bir zemine oturacağı düşüncesidir. Allah'a karşı mutlak tevazu sahibi olmak, ancak benliğin başta kibir olmak üzere, benzeri diğer hastalıklardan arındırılmasıyla mümkündür. Bu anlamda Hz. Peygamber'in "*Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse*

<sup>56</sup> Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", 18.

<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 674 vd.

<sup>58</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM, 2003), 549 vd.

*cennete giremez.*"<sup>59</sup> hadisi, kibrin kulluk açısından ne kadar problemlili bir durum olduğunu göstermesi açısından çok önemlidir. Bu bağlamda meseleye yaklaşımlarından Eş'arîlerin, Mu'tezile kelamcılarının insan için sağlamaya çalıştıkları bir bakıma özerk kişiliği, kibir vb. hastalıkların temel sebebi olarak gördükleri anlaşılmalıdır. Bu durumda Allah'a karşı mutlak itaat anlamına gelen kulluk açısından Mu'tezilî bu görüşün elverişli olmadığını düşündükleri anlaşılmalıdır. Eş'arî düşünce açısından bahsi geçen tavır, kulluğun en temel özelliğine zarar verdiği için, kulluk bu ilkeler üzerine inşa edilemez.

## SONUÇ

İslam düşüncesinde ekollerin temel ilkeleri ile akla biçtikleri rol arasında çok önemli bir ilişki söz konusudur. Temel akli ilkeler üzerinden ve güçlü yorumlamayla dinin daha doğru anlaşılacağını düşünen ekoller ulûhiyet tasavvurlarını da buna göre inşa etmektedirler. İlah anlayışını insan aklına alan açacak nitelikte inşa eden tevilci anlayışın diğer dini telakkilerinin de buna uygun olduğu anlaşılmalıdır.

Mu'tezile düşünce ekolünün tevhid, adalet ve va'd ve va'îd ilkeleri temelli tüm teorileri ile dini anlama metodolojileri arasında bu anlamda bir tutarlılık görülmektedir. Dini, yorum ağırlıklı anlamamanın aynı zamanda âleme dilediği gibi müdahale eden ve bunun tüm özelliklerini taşıyan bir Allah tasavvurundan ziyade daha soyut; âleme ancak belli ilkeler çerçevesinde müdahale eden ulûhiyet tasavvurunu gerektirdiğini söyleyebiliriz. Mu'tezile'nin aşırı tenzihçi ilah anlayışının bu anlamda dini anlama konusundaki yaklaşımlarının doğal bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.

Dini anlama konusunda te'vile fazla yanaşmayan ve akli daha çok nassı lafzın delaleti çerçevesinde anlama ile sınırlandıran Eş'arîlerin de buna uygun bir dini tasavvur geliştirdiklerini görmekteyiz. Eş'arîlerin, metinlerin daha çok zahirini esas aldıkları ve metinlerde geçen, doğrudan aklın idrak etmekte zorlandığı birçok ilkeyi de kabul ettikleri görülmektedir.

Katı akılcılığı kabul etmediklerinden dolayı Eş'arîlerin hissî mucize ve kerâmetler gibi aklın anlamakta zorlandığı birçok olguya inandıkları da görülmektedir. Akılla doğrudan anlaşılması imkânsız bu gibi dini olgulara inanma ile Eş'arîlerin Allah tasavvurları arasında bir ilişki söz konusudur. Aklın mutlak ilkelerine mahkûmiyeti reddeden Eş'arîlerin âlemdeki işleyişin sorgulanmaz bir iradeye sahip ulûhiyet tasavvurunu ısrarla savundukları görülmektedir. Dolayısıyla âleme her yönüyle dilediği gibi müdahale eden ilah tasavvuru akla güçlü yorumlama imkânı sunmazken; âleme belli ilkelerle müdahale eden ilah anlayışında akıl kendisine çok güçlü bir yorumlama alanı bulmaktadır diyebiliriz.

<sup>59</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, "Birr", 361.



**KAYNAKÇA**

- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolu: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 3/3 (2003), 27-54.
- Bakır, Abdülhalik. "Basra" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 13 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basra#1>
- Birûnî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed. *Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye*. thk. E. Sachau. Leipzig: Otto Harassowitz, 1923.
- Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1969.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yay., 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Mutezile ve Akıl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1964), 51-61.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM, 2012.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1969.
- Erkol, Ahmet. "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslam Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2003, 3/3.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber içinde), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Nşr. Abdülkadir Arnaût. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1981.
- Eş'arî. Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asiyye, 1990.
- Eş'arî. el-Lüma'. nşr. Hammûd Gurâbe. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1975.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1915.
- Hiriyanna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011.
- İbn Emîr, Ebû'l-Feth Muslihüddin Musa et-Tebrizî İbn Emir el-Hac. *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Cemal Abdünnâsır Abdilmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2001.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî. *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye,

2010.

- İbn Murtazâ, el-Mehdî li dînillâh Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ. *Kitâbu el-milel ve'n-nihâl min eczâi kitâbi'l-bahr ez-zahhâr el-câmi' li-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tebriz: 1959.
- Avni İlhan, "Aslah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mayıs 2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/aslah>.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: 1986.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-te'vil ve'l-adl*. thk. İbrâhîm Medkûr-Taha Hüseyin. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muhît bi't-teklîf*. Nşr. Ömer Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvanil. Kahire: Dâru'l-mısıriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu vehbe, 1988.
- Karadeniz, Osman. "Seyyid Bey'in Kaza-Kadere Bakışı", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu*, 115-131. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (2018), 235-249.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM, 2003.
- Mânkûdîm Şeşdîv, Ebû'l-Hüseyn Kivâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-A'râbî el-Kazvînî. *Ta'lik 'alâ şerhi'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Mesûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Kitâbut-tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Michael Jan de Goeje (Beyrut:1965).
- Namlı Abdullah. "Ulûhiyet Bağlamında İslâm'ın Matematiksel Olmayan Yönü". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 421-445.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs el-Cezire, 20114.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1>
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1993.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilani. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut: 1940, ts.
- Türker, Ömer. Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.
- Türkmen, Hasan. "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü". *Artuklu Akademisi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1, (2016), 55-80.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 41.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı". *Artuklu Akademisi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 1-28.
- Yıldız, Mustafa. "Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dini Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 14-28.

## XV. YÜZYIL OSMANLISINDA HAKİKATE AŞKLA BİR YOLCULUK: YÛSUF HAKİKÎ'DE FELSEFE, AKIL VE AŞK

*A Journey to Truth with Love in the 15th century of Ottoman period: Philosophy, Reason and Love in Yûsuf Hakikî Baba*

### Zübeyir OVACIK

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk İslâm  
Düşüncesi Tarihi Ana Bilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Assoc. Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Science and Letters Department of  
Philosophy Department of History of Turkish Islamic Thought, Aksaray, Turkey*

zubeyirovacik@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7266-3343>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.03.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Ovacık, Zübeyir. “XV. Yüzyıl Osmanlısında Hakikate Aşkla Bir Yolculuk: Yûsuf Hakikî’de Felsefe, Akıl ve Aşk”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 75-100. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757894>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## XV. YÜZYIL OSMANLISINDA HAKİKATE AŞKLA BİR YOLCULUK: YÛSUF HAKİKÎ'DE FELSEFE, AKIL VE AŞK\*

### Öz

İnsani varoluşun bilinç düzeyindeki farkındalığına katkıda bulunan çeşitli tecrübe alanlarından söz etmek mümkündür. Bu anlamda beşerî tecrübe, kendisini sanat, bilim, felsefe gibi düşüncenin farklı biçimleriyle görünür kılabilir. Bunların içerisinde özel bir düşünme biçimi ve ürünü olarak felsefi düşüncenin çok katmanlı ve çok boyutlu bir yapı sergilediği dikkate alındığında düşünce tarihinin her aşamasında felsefi düşüncenin gelişim seyrini izlemek önem arz etmektedir. Bu çalışmada XV. yüzyıl Osmanlı dünyasının bir düşünürü olarak Yûsuf Hakîkî (ö. 892/1487)'nin düşünce dünyasında felsefenin nasıl konumlandırıldığı tartışılmaktadır. Böylelikle, Yûsuf Hakîkî örneğinden hareketle, Türk-İslam düşüncesi açısından önemli bir tarihsel aşamayı temsil eden Osmanlı döneminin düşünsel yönelimine dikkatleri çekmeyi amaçlamaktadır. Tasavvuf düşüncesi geleneği içerisinde düşünce üretmiş olduğu görülen Yûsuf Hakîkî'nin Hakîkî-nâme ve Mahabbet-nâme adlı eserlerine dikkatler çevrildiğinde onun akıl ve aşk kavramlarına merkezi bir yer verdiği görülmektedir. Bu çerçevede çalışmada Yûsuf Hakîkî'nin felsefeyi nasıl anlamlandırıldığı ele alınmakla birlikte onun hakikat arayışında akıl ve aşk kavramlarının nasıl konumlandırıldığı da tartışılmaktadır. Çalışma, Yûsuf Hakîkî'nin akıl ve aşk ekseninde ortaya koyduğu normatif değerlerin salt bir tasvirinden ziyade, bu değerlerin çağdaş düşünceye seslenecek şekilde dinamik bir yapı içerip içermediklerini sorgulamaktadır. Böylelikle Yûsuf Hakîkî'nin fikirlerinin günümüz Türk İslam düşüncesi açısından ne anlam ifade ettiğini tartışmaya dâhil etmek de çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

**Keywords:** Türk-İslam Düşüncesi, Osmanlı Düşüncesi, Yûsuf Hakîkî, Felsefe, Akıl, Aşk.

### A Journey to Truth with Love in the 15th century of Ottoman period: Philosophy, Reason and Love in Yûsuf Hakîkî Baba

#### Abstract

It is possible to talk about various areas of experience that contribute to the awareness of human existence in consciousness level. In this sense, human experience can make itself visible through different forms of thought such as art, science, and philosophy. Considering that philosophical thought has a multi-layered and multi-dimensional structure as a special way of thinking and its product, it is important to follow the course of the development of philosophical thought at every stage of the history of thought. In this study it is discussed how philosophy is positioned in the thought world of Yûsuf Hakîkî (1487) as a thinker of the Ottoman World in the 15th Century. Thus, based on the example of Yûsuf Hakîkî, it aims to draw attention to the intellectual orientation of the Ottoman period, which represents an important historical stage in terms of Turkish-Islamic thought. It is seen that when attention turns to the works of Yûsuf Hakîkî, who is thought to have produced a thought within the tradition of Sufism, Hakîkî-nama and Mahabbat-nama, it gives a central place to the concepts of mind and love. In this framework, the study deals with how Yûsuf Hakîkî makes sense of philosophy, but also discusses how the concepts of mind and love are positioned in his search for truth. The study questions whether these values contain a dynamic structure to address contemporary thought rather than a mere depiction of the normative values put forward in the axis of mind and love. In addition, it is among the aims of this study to include what

\* Bu çalışma, 25-27 Ekim 2018 tarihleri arasında Aksaray Üniversitesi'nde gerçekleştirilen III. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nda özet olarak sunulan sözlü bildirinin genişletilip yazıya geçirilmiş hâlidir.

Yûsuf Hakîkî's ideas mean in terms of today's Turkish Islamic thought.

**Anahtar Kelimeler:** Turkish-Islamic Thought, Ottoman Thought, Yûsuf Hakîkî, Philosophy, Reason, Love.

## GİRİŞ

İnsan zihninin entelektüel üretimi tarihsel ve kültürel kategoriler içerisinde şekillenmektedir. Felsefi düşüncenin tarihsel izleği takip edilirken de kültürel ve tarihsel bağlamların dikkate alınması tutarlı ve kapsamlı bir tartışmanın vazgeçemeyeceği metodolojik bir tutumdur. Bu açıdan felsefi düşüncenin Osmanlı döneminde nasıl bir konum işgal ettiğine dair çalışmalar yapılırken tarihsel ve kültürel bağlam dikkate alınmalıdır.

Bilindiği üzere İslam düşünce tarihinde üç farklı varlık ve değer okuma biçimi olarak kelim, felsefe ve tasavvuf şeklindeki temel düşünce okullarından bahsetmek yaygın bir tutumdur. Böylesine bir tasnif, geleneksel bir sınıflandırmadan ziyade İslam düşünce birikimini modern dönemlerde ele alan bir şemalaştırmayı ima etmektedir. Zira İslam medeniyetinin pratiğiyle teorisini aynı çerçevede sunan bir disiplin olarak fıkıh ilmini öne çıkaran, dolayısıyla İslam medeniyetinin bir fıkıh medeniyeti olarak tezahür etmesini esas alan yorumları dikkate aldığımızda ilimler için çok daha iç içe geçmiş paradigmalardan söz etmek gerekmektedir. Nitekim ilimleri sınıflandırdığı *İhsâu'l-'Ulûm* adlı eserinde fıkıh ve kelim gibi ilimlere medeni ilimler başlığı altında yer veren<sup>1</sup> Fârâbî (ö. 339/950) başta olmak üzere, pek çok düşünürün ilimler tasnifinde farklı disiplinlere de yer verdiklerini tespit etmek mümkündür. İslam medeniyetinin tarihi serüveninde dikkat çekici başarıları bir dönemi gerçekleştirmiş olan Osmanlı dünyasının da fıkıh pratiği içerisinde çerçevelenen bir yapı sergilediği söylenebilir. Bununla birlikte farklı dönemlerde ve farklı çevrelerde çeşitli düşünce ekollerinden söz edilse bile Osmanlı düşünce sistematığının pek çok unsurunu teorik bir çerçevede bir araya getiren ana form olarak tasavvuf düşüncesinin de Osmanlı düşünce hayatının anlaşılmasında dikkate alınması gereken bir düşünce olduğu ifade edilmelidir.

Osmanlılarda fıkıhın medresede, tasavvufun tekkede temsil edildiği bir düşünce ortamından söz edilmektedir. Bu çerçevede Osmanlıların idarî sahada gerçekleştirmeyi başardıkları, aşırılıklara izin vermeyen dengeli yönetim anlayışının düşünce alanında da medrese ve tekke arasında ihdâs edilen dengede de kendini gösterdiği yorumları yapılmaktadır. Nitekim vahdet-i vücud geleneği içerisinde düşünce üretmiş olan Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350)'nin Osmanlı'nın ilk medresesi olarak kabul edilen İznik medresesinin ilk müderrisi olması bu dengenin göstergesi olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Farabi, *İhsâ'ül-'Ulûm, İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 125 vd.

<sup>2</sup> Reşat Öngören, "Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarikatlar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Fıkıh disiplininin ve tasavvuf düşüncesinin ön plana çıktığı Osmanlı döneminin düşünce yapısına ilişkin yapılacak değerlendirilmelerde çeşitli disiplinlerin yanı sıra felsefenin konumunun ele alınması, tartışmayı daha elverişli bir vasata taşıma imkânı ortaya çıkarmaktadır. Zira felsefi düşüncenin tümel karakteri gereği zaten tasavvuf ve kelim başta olmak üzere pek çok alanda varlığını sürdürdüğünden pekâlâ söz edilebilmektedir.

Osmanlı dönemi düşüncesinden söz edilirken, bu düşüncenin Türk-İslam düşüncesinin kendisinden önceki teorik ve pratik birikimini tevarüs edip bu mirası kendi döneminin dinamikleriyle sentezlediğini ifade etmek gerekecektir. Böylelikle kendine özgü yeni bir politik ve teorik bir evren oluşturmuş Osmanlı dönemi düşüncesi, kendi düşünür tipiyle temsil edilecektir. Nihayetinde Türk-İslam düşüncesinin Osmanlı dönemi bir değerlendirmeye konu edilecekse, her hâlükârda bunu yapmanın yolu, o dönemin düşünürlerine daha yakından bakmaktan geçmektedir. Bu çalışma, XV. yüzyıl gibi Osmanlı açısından politik, sosyal ve kültürel birikimin somut başarılarına döndüğü bir yüzyılın atmosferinde soluklanan ve düşünce üreten Yûsuf Hakîkî (ö. 892/1487)'nin felsefe, akıl ve aşk kavramlarını nasıl anlamlandırdığına yoğunlaşarak onun düşünce dünyasına eğilmektedir. Bunun için Yûsuf Hakîkî'ye daha yakından bakmamız gerekmektedir.

### 1. YÛSUF HAKÎKÎ KİMDİR?

XV. yüzyıl, hemen başında vuku bulan Ankara Savaşı (1402) ve ortasında İstanbul'un fethiyle (1453) Osmanlı açısından önemli bir asra tekabül etmektedir. Zira Osmanlı açısından, Ankara Savaşı fetret dönemini başlatırken; İstanbul'un fethi Osmanlı'nın imparatorluk olarak ortaya çıkışını sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki, söz konusu yüzyıl, bu yüzyılı hazırlayan önceki yüz yılları ve sonuçlarının ortaya çıktığı sonraki yüz yılları da kapsayacak şekilde tarihçiler tarafından çeşitli veçheleriyle araştırılmaktadır. XV. yüzyıldaki sosyal-siyasal hadiselerin karşılaştığı ilginin benzeri söz konusu asırda ortaya konulan teorik çabalarda da ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışma, söz konusu dönemin düşünce dünyasına mutasavvıf-şair Yûsuf Hakîkî örneğinden hareketle mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Osmanlı devletinin tarihi seyrinde kritik bir dönemeç olan Ankara Savaşı'nın olduğu yılda veya bir önceki yılda dünyaya gelmiş olduğu değerlendirilen Yûsuf Hakîkî (ö. 892/1487), fetret devrine tekabül eden bir çocukluk döneminden sonra İstanbul'un fethine şahitlik eden kritik bir çağda yaşamını sürdürmüştür.<sup>3</sup> Yûsuf Hakîkî'nin hayatını devam ettirip fikrî üretimini ger-

*Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 33/541.

<sup>3</sup> Yûsuf Hakîkî'nin yaşadığı sosyo-politik ortamın bir özeti için bk. Erdoğan Boz, *Yûsuf Hakîkî Baba Divânı, Karşılaştırmalı Metin (Sadi Somuncuoğlu ve Mevlânâ Müzesi Nüshaları)*, haz. Erdoğan Boz, (Ankara: Aksaray Valiliği, İl Özel İdaresi, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kültür Yayınları No: 1., 2009), 13-15.

çekleştirdiği ve şu anda türbesinin de bulunduğu Aksaray'ın, Hakîkî'nin yaşadığı dönem itibarıyla önemli bir entelektüel merkez olduğu anlaşılmaktadır. Somuncu Baba olarak da bilinen Hamîdüddin Aksarâyî (ö. 815/1412)'nin<sup>4</sup> oğlu olan Yûsuf Hakîkî, babası Hamid-i Velî'nin hocalık yaptığı Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430)'ye (Hacı Halîfe)'ye talebelik yapmıştır. Bayramiye tarikatının da kurucusu olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Akşemseddin (ö. 863/1459)'e hocalık yaptığı, Akşemseddin'in ise Fatih'in hocası olduğu değerlendirildiğinde Yûsuf Hakîkî'nin önemli bir gelenek oluşturan bir düşünce atmosferi içinde soluklandığı görülebilir.

Yûsuf Hakîkî, eserlerinde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanı sıra tasavvuf düşüncesinin önemli isimlerinden Evhadüddîn-i Kirmânî (ö. 635/1238), Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî (ö. 735/1334), Şeyyad Hamza (ö. 749/1348-49), Zünnûn el- Mısrî (ö. 245/859), Şiblî (ö. 334/946), Hallâc (ö. 309/922), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Yesevi (ö. 562/1166), Necmeddin-i Kübrâ (ö. 618/1221), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Yûnus Emre (ö. 720/1320) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi düşünürlerin isimlerine de yer vermektedir.<sup>5</sup> Söz konusu geleneğin tasavvuf düşüncesi sistematığı içerisinde şekillenen ve Osmanlı dönemleri boyunca baskın karakterini sürdüren bir düşünce biçimi olduğu ifade edilebilir. Nihayetinde Yûsuf Hakîkî'yi dikkat çekici bir düşünür olarak ön plana çıkartan husus, onun eserlerinde bizzat isimlerinden söz ettiği Yesevî, Attâr ve Mevlânâ gibi düşünürlerin temsil ettiği düşünce geleneği içerisinde yer alan bir düşünce sistematığı geliştirmiş olmasıdır.

XV. yüzyıl, yukarıda temsilcilerinin adlarına yer verilen düşünce geleneğinin ortaya koyduğu teorik çabaların somut sonuçlarının görüldüğü bir yüz yıl olarak da değerlendirilebilmektedir. Öyle ki, XV. yüzyıl, Osmanlı'nın kendine özgü politik ve sosyal örgütlenme modeliyle güçlü bir yapı olarak tarih sahnesinde görüldüğü yüz yıldır. Bu çerçevede Osmanlı gibi bir modele alt-yapı oluşturduğu varsayılan teorik bir düşüncenin de olgunluk kıvamına doğru geliştiği bir dönemin düşünürü olan Yûsuf Hakîkî, kaleme aldığı eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerle tasavvuf düşüncesi çerçevesinde vucûd bulmuş olan Osmanlı düşünce dünyasının temel karakteristiğini yansıtmaktadır. Hakîkî-nâme adlı divanı ve Mahabbet-nâme başlıklı mesnevisi başta olmak üzere Tasavvuf Risalesi, *et-Tesnîm*, *er-Rahîk el-mahtûm* gibi telif eserler kaleme almış olan Yûsuf Hakîkî, tercüme bir eser olarak *Metaliu'l-İman* ve babası Hamîd-i Velî'nin Erbaûne hadisen adlı eserine yazdığı bir şerh olmak

<sup>4</sup> Daha fazla bilgi için: Haşim Şahin, "Somuncu Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 377-378.

<sup>5</sup> Bk. Ali Çavuşoğlu, *Yûsuf-ı Hakîkî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Mahabbet-nâme, içinde haz. Ali Çavuşoğlu, (Ankara: TC. Aksaray Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Kültür Yayınları No: 1, 2013), s. 13-36; Yûsuf Hakîkî, *Tasavvuf Risalesi ve Metaliu'l-İman*, inceleme ve Metin içerisinde, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 15, 24, 25, 26.



üzere pek çok eser kaleme almıştır.<sup>6</sup>

Hakîkî mahlasının yanı sıra *Mahabbet-nâme* ve *Hakîkî-nâme* adlı eserlerinin isimlerinden de anlaşılacağı üzere bilgi ve sevgi arasında bir ilgi kurmuş olan Yûsuf Hakîkî'nin içinde yaşadığı toplumun ve yüzyılın belirlenimi içerisinde bir bilgelik anlayışı ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Hakîkî'nin hakikat arayışında felsefenin nasıl tartışıldığı ve alternatif düşünme yöntemlerinin nasıl teklif edildiği meselesi değerlendirmeye konu edilmelidir.

## 2. YÛSUF HAKÎKÎ'DE FELSEFE

*Hakîkî-nâme* ve *Mahabbet-nâme* adlı eserlerinde de görüleceği üzere Yûsuf Hakîkî, insanın evren içerisindeki konumuna dair düşünceler serimlenken elbette kendine özgü bir bilgelik anlayışı ortaya koymaktadır. Esasında söz konusu bilgelik anlayışı çerçevesinde geliştirilen düşüncelerin cevaplarını aradıkları temel sorular şunlardır: İnsan için yaşamın anlamı nedir? Veya iyi yaşam nedir? Bu çerçevede Tanrı-evren, Tanrı-insan, insan-evren, insan-insan ilişkisine dair çözümler yapılmaktadır. Pek tabiidir ki, bilgelik sevgisi olarak felsefe de böylesine temel sorular peşindedir. *Hakîkî* mahlasından ve *Hakîkî-nâme* şeklinde eserini adlandırışından da anlaşılacağı üzere Yûsuf Hakîkî, çıkmış olduğu düşünce yolculuğunda hakikate ulaşma hedefindedir. Bu noktada felsefi düşüncenin tümel hakikat peşinde bir düşünce etkinliği oluşu dikkate alındığında onun düşüncelerinin felsefi düşünce kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceğine dair bir tartışma gündeme gelecektir.

İslam düşüncesi havzası içerisinde önemli bir yer ayrılması gereken Osmanlı dönemi düşüncesinde felsefi nitelikte bir düşünce sistematığının geliştirilip geliştirilmediğine dair bir soruşturma, İslam düşüncesinde felsefi düşüncenin nasıl algılandığına dair bir tartışmayla başlatılması gerekmektedir. Esasında felsefenin bizzat kendisinin ne olduğuna dair ortaya çıkan yoğun tartışmaların hâsıl ettiği birikim dikkate alındığında, İslam Felsefesinin ne olduğuna dair bir soruşturma da daha kapsamlı ve derin bir entelektüel çabayı gerekli kılmaktadır. Dahası, teorik veçhesiyle tasavvufu, kullandığı felsefi argümantasyonlarıyla kelâmı, çok yönlü argümantasyonu gerekli kılan fıkıh usûlünü, yine daha ilk kelâmî tartışmaların yaşandığı dönemde mantık çalışmalarıyla iç içe bir şekilde yoğun olarak sürdürülen dil çalışmalarını da İslam Felsefenin kapsamına dâhil ettiğimizde problemin kapsamını daha geniş bir alana yayacağız demektir. Kaldı ki, çeşitli düşünme biçimlerinin yanında felsefi düşüncenin nasıl bir düşünme biçimi olduğu, bu anlamda felsefi düşüncenin ayırım noktalarının ne olduğu sorusunun filozoflar kadar cevabı da olabilir. Bu çerçevede genel bir varlık tasavvuru ortaya koyan bir düşüncenin felsefi nitelikte bir düşünce sayılıp sayılmayacağı konusu, günümüz felsefesi

<sup>6</sup> Bk. Ali Çavuşoğlu, *Yûsuf-ı Hakîkî'nin Hayatı*, 25.



için de bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu noktada bağlamın müspet veya menfi cihetine yoğunlaşmaksızın bizatihi felsefe kavramını ve onun türevlerini odağa almak, tercih edilebilir bir tartışma yöntemi olarak teklif edilebilir. O halde eldeki mevcut çalışmamızın merkeze aldığı *Hakîkî-nâme* ve *Mahabbet-nâme* adlı eserlerinde müellif tarafından felsefe kavramının ve onun türevlerinin istimal edilmiş olması, çalışmamıza yeterli bir tartışma malzemesi sunmuş olmaktadır.

Bu çerçevede sırasıyla Yûsuf Hakîkî'nin Divanı olan *Hakîkî-nâme*'ye ve diğer bir temel eseri olan *Mahabbet-nâme*'ye müracaat edilerek felsefe kavramının ve onun türevlerinin nasıl kullanıldığı odağa alınacaktır. Böylelikle problemin daha esaslı bir zeminde tartışılma imkânı hâsıl olacaktır. Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*'de felsefe kavramına aşağıdaki satırlarda yer aldığı şekliyle yer vermektedir:

gönül ki oldı anun dâımı esfel-i nâsût  
ne hâlile ide pervâz-ı 'âlem-i lâhût

zamîr levhımı tevhîd-i hâsıla pâk it  
ki 'aql-ı tîreyi kılmaya *felsefe* mebhût (74)<sup>7</sup>

ledünni 'ilmi bilen bahsi vü cidâlı nider  
ki yaraşur ana hılm u vaqar u samt u sükût (74)<sup>8</sup>

*Hakîkî-nâme* adlı eserinde yer alan bu ifadelerde de görüleceği üzere Yûsuf Hakîkî, öncelikle âlem-i lâhût gibi terimlerden yola çıkarak olgusal dünya ile ruhsal dünya arasındaki bir ayırmadan hareket etmekte, Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin ifadesiyle belirtmek gerekirse mülk ve melekût âlemi arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu çerçevede Hakîkî, insanlık kavramının temel bir unsuru olarak değerlendirdiği gönlün kapasitesine vurgu yapmakta ve olgusal dünya ile kendini sınırlandırmış, böylelikle de mana tuzağına düşmüş olan gönlün nasıl yükselebileceğini istifham-ı inkarî şeklindeki bir soruyla gündeme getirmektedir. Zira Hakîkî'ye göre bulanık olan akli felsefe ile şaşkın hale getirmemek için kalp levhasını tevhid inancıyla aydınlatmak gerekmektedir. Bu noktada Hakîkî, Tanrı'nın katındaki özel bir bilgiyle (Ledünnî ilim) aydınlanmış kimseye yaraşanın, vakarını sükûnetini korumak ve bu kollarında cedelî bir tartışmaya girmemek olduğunun da altını çizmektedir.

<sup>7</sup> Yûsuf Hakîkî *Baba Dîvânı, Karşılaştırmalı Metin (Sadi Somuncuoğlu ve Mevlânâ Müzesi Nüshaları)*, haz. Erdoğan Boz, (Ankara: Aksaray Valiliği, İl Özel İdaresi, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kültür Yayınları No: 1., 2009), 158. Sonraki atıflarda bu esere "Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*" şeklinde atıf verilecektir.

<sup>8</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 158.

Yûsuf Hakîkî'in bu ifadelerinden yola çıkıldığında burada esas gündeme gelmesi gereken soru şu olmaktadır: Yûsuf Hakîkî'nin Ledünnî ilim kavramı altında dile getirdiği Tanrısal bir aydınlanmayla elde edilmiş bir bilginin denetimi nasıl yapılacaktır? Tam bu noktada "kad eflaha men tezekkâ" (arınan fe-laha ermiştir/kurtulmuştur) şeklindeki A'lâ sûresinin 14. âyetine atfı içeren aşağıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere Yûsuf Hakîkî'nin ahlaki bir yetkinlikten söz etmekte olduğu anlaşılmaktadır:

müdreç ola *kad eflah* âyeti bu rumûzda  
göstere ne bu ma'nî yüz hâsıl olupdur irtiyâh

zulmet-i reyb mi şıgar anda ki gayb gayb ola  
kim dinile 'ibâreti bu lâ-mesâ ve lâ-şabâh

bunda nolur işâreti yine vilâyet ehline  
sor ki lisân-ı hâlile söylenür işbu ıstılah<sup>9</sup>

Yûsuf Hakîkî, bu çerçevede ahlaki bir arınmayı gerçekleştirmiş ve böylece hakikatın esas özünü teşkil eden gizli cevhere ulaşma kapasitesine sahip olmuş olanlar için hakikat sırrının hakikat denizinde talan edilebileceğini düşünmektedir:

bahr-ı haqîkâte talan buldı bu gizlü cevheri  
yohsa bunun beyânını eylemişdürür sıhâh

anlamadı bu mantığı hiç 'uqûl-ı *felsefi*  
cân kıanı müttakî naqî kim ola 'ilm-i dîn cenah (114)<sup>10</sup>

Bütün bu iddiaların birtakım itirazlara mebni kılınabileceğini elbette düşünmüş olduğu anlaşılan Yûsuf Hakîkî, felsefi düşünceyi esas alan akılların buradaki mantığı hiç anlamadıklarını da özellikle vurgulamaktadır. Zira Ledün ilmini elde etmiş olan için yüz çeşit felsefenin bir değeri olmayacak, marifetler denizinden kâselerle bilgi için "daha var mı?..."<sup>11</sup> nârâsı atmaya devam edecektir:

<sup>9</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 209, 210.

<sup>10</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 209, 210.

<sup>11</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Kâf 50/30.

minledün 'ilminden alan servere  
dersi bil yüz *felsefe* degmez fülüs

na'ra-ı helmin mezîdi arturur  
nüş iden bahr-ı me'ârifden kü'üs (114)<sup>12</sup>

Ahlaki arınmanın erdemlerin özsel olarak hazmedilmesiyle gerçekleşebileceğini vurgulayan Yûsuf Hakîkî, bu durumun tam tersi olarak kendini dünyevi zevklere kaptırmanın ve birtakım kıyafetlerle gösteriş yapanın kalbine bilinmezlikleri aydınlatıcı manalar, ilhamlar, feyizler ulaşmayacaktır. Yûsuf Hakîkî'ye göre felsefenin kategorilerin idrakleri şeklindeki hakikati algılayış düzeyi ise sadece dünyevi mülk ve makamı değerli bulanlar için bir anlam ifade edecektir:

vâridât-ı gayb u işrâkâtı rûhun kalbine  
irmedi ol dūna ki zerki vü hūbı oldu haz

taylasân u tâcıla sâlûsa bil tezvîrile  
halk içinde zerkıla setr-i 'uyübı oldu haz

*felsefîye* hıfz u idrâkât-ı ma'külâtıla  
hâtır-ı fertütü vü 'akl-ı meşûbı oldu haz

kime milk ü mâlıla dünyâda 'izz ü câhıla  
her mürâdât el virüp keşf-i kürübı oldu haz (260)<sup>13</sup>

Yûsuf Hakîki, aşağıdaki ifadelerinde ise akıllı geçinerek bir tartışma içerisinde girilmemesi gerektiğini, zira batıl bir tasavvurun insanı amacına ulaştıramayacağını ifade etmekte ve ölüm fikrini merkeze alarak metafizik bir bilginin öncelenmesi gerektiğine dair öğütler vermektedir. Bu çerçevede Yûsuf Hakîkî, esas olanın metafizik hakikatlere ulaştırılacak olan ilmin tahsil edilmesi olduğunu belirtmekte ve tam bu noktada felsefeden vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamakta, aksi takdirde bunun bir cehalet göstergesi olacağına işaret etmektedir. Zira ona göre önemli olan husus, erdemleri kazanarak ruhun metafizik hakikatlere açık hale gelecek bir kapasiteye ulaşmış olmasıdır:

hey kendüne gel tağılma 'âkil

<sup>12</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 371.

<sup>13</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 415.

aç gözünü hakdan olma gâfil  
 hey ko yoh bir ne olmaz işdür  
 sana bu tasavvurât-ı bātıl

bu hālıla sen eger kalursan  
 yohdur bil işünde hiç hâsıl

‘ömr āhiridür ne vakt ölürsin  
 bilmen sine dahı hakka kâyil

terk eyle mirâyı ne cedeldür  
 ol imdi muhıkkısın çü ‘âmil

bâtın güneşini gör ko zav’ı  
 misbâh nolur ya-hüd ‘avâmil

ki menzile cân bu cā’e zeydün  
 iletmeye kat ‘kıl menâzil

bağlandı çü mahmil işde yola  
 gönildi revân olup kavāfil

gel ‘ilm-i hakâyık eyle tahşîl  
 ko *felsefeden* geç olma cāhil

kıl kâbil-i vâridât-ı gaybî  
 albi ola hâsıl ol fezâyil (382)<sup>14</sup>

Epistemolojik bir yeti olarak gönülden söz etmekte olan ve bu çerçevede nefis ile gönül kavramları arasında da bir ayrıma giden Yûsuf Hakîkî, gönül gözünün açılmaması durumunda nefsin her nefesinin yanlışlarla dolu olacağını, bir aldanış içerisinde olunacağına işaret etmektedir. Yûsuf Hakîkî, bu durumdaki nefsin din yolunun temiz itikadından hareket etmeyip fâsid inançlarla yol aldığına böylece de yüksek âlemi seyredemeyip süflî bir yerde kaldığına işaret etmektedir. Zira bu durumdaki nefsin kalbi Ledünnî ilimlerin tadını almayıp felsefe gibi tartışma konusuyla yetinmektedir:

<sup>14</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 593.

iy nefis her nefes nişe zeyğ u zeledesin  
ki gönlünün açılmadı gözi sebeldesin

zerkıla aldaya mı sanursın halāyık ı  
küllî i tūrık ı ki bu mekr ü hiyāldesin

himmət hümāsı perrin açıp seyr-i ‘ālem-i  
‘ulvî idemedün ki bu süflî mahāldesin

pāk i’tikādıla varımaduna dîn yolın  
kıldun meger ‘akîde-i fāsıd haleldesi

kalbün çün oldı hazz-ı ledünî ‘ulūmdan  
bes *felsefî* gibi nişe bahs ü cedeldesin (482)<sup>15</sup>

Yukarıda satırlarına yer verdiğimiz *Hakîkî-nâme* adlı eserinin dışında Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme* adlı eserinde de felsefe kavramına yer vermekte ve öncelikle felsefe ile hikmet arasında bir ayırım yapmaktadır. O felsefeden söz ederken onun Yunan niteliğine özellikle vurgu yapmakta, kendisinin hakikat anlayışının bunun dışında bir hakikat olduğunu belirtmektedir:

çü Yunânî degül bu hikmet i cân  
ne bilsün bes bu râzı *feylesofân* (221)<sup>16</sup>

Söz konusu hikmete dair bir vukûfiyete sahip olmadıktan sonra yüz tane de filozof olsa kafa karışıklığından kurtulmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Felsefî bilgiye itirazlar yönelten Hakîkî, hikmet kavramına tasavvufî bir anlam yüklemektedir. Zira tasavvufî bilgi olarak hikmet, varlıkların varoluş amaçlarının kavrandığı, ilahi sırlara ilişkin özel bir bilgi olup sadece ehli olana verilen bir bilgi türü olarak değerlendirilmektedir.<sup>17</sup> Yûsuf Hakîkî, yine burada kullandığı bir metaforla nicelik ve nitelik ayırımına dikkat çekmekte olup çok kıymetli bir bilginin niceliksel olarak ölçülemeyeceğini ki fel-

<sup>15</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 714.

<sup>16</sup> Yûsuf Hakîkî Baba, *Mahabbet-nâme*, haz. Ali Çavuşoğlu, (Ankara: TC. Aksaray Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Kültür Yayınları No: 1, 2013), 115. Sonraki atıflarda bu esere “Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*”, şeklinde atıf verilecektir.

<sup>17</sup> Mustafa Kara, “Hikmet (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518-519.

sefeyi binlere ulaşan bir nicelikle ilişkilendirsek dahi işe yaramayacağını belirtmektedir. Bu çerçevede nicelik nitelik ayrımını esas alan Hakîkî'ye göre niteliği esas alan binlerce kişi felsefeyi faydasız görmekte, varlığın sırrına, hayatın anlamına dair meselelerde felsefenin iş görmediğini ifade etmektedir. Hâlbuki kendisine Hak'tan/Tanrı'dan bir pencere açılmış olan kimse için ruhsal gerçeklik, hakikatlerin devşirildiği gül bahçesi mesabesindedir:

ider ser-geşte bu sad *feylesofi*  
bu hikmetde ki bulmaz ol vukûfı (222)

bu bir 'âlem dürür kim gelse bunda  
virürler ise ger bir fülse bunda (223)

hezârân *felsefiyi* nitsün almaz  
ki bunda felsefe hîç işe gelmez (224)

hakâyık gülşenidür cân bu gülşen  
kime Hak'dan açıldıysa revzen (225)<sup>18</sup>

Ruhsal alanda, metafizik sahasında felsefi birikimin aydınlatıcı olmadığını, bu sahada felsefenin bir bilinç açıklığı sağlamadığını belirtmekte olan Yûsuf Hakîkî, Tanrı'nın katındaki ilmin ('ilm-i ledünnî) elde edilmesinde ortaya çıkacak sembolleri kendisinin bağlı olduğu sünnî inanç sisteminin dışında kalanların anlayamayacaklarını ifade etmektedir. Nihayetinde Yûsuf Hakîkî, üzerinde durduğu hakikatlerin ruha dair metafizik hakikatler olduğunu ve felsefenin bu hakikatlere ulaşamayacağını ısrarla ifade etmektedir. Zira hikmet kavramıyla ifade edilen bu hakikatler Yunan düşüncesine ait değildir. Dolayısıyla filozofların bunları bilmeleri mümkün değildir:

Ko yokdur *felsefiyyâtun* ho nûrî  
Hem olmaz *felsefnün* bil şu'ûrî (1929)

Bu tahkîkâta ki 'ilm-i ledünnî  
Rumûzın fehm idemez gayr-i sünnî (1930)<sup>19</sup>

Çü Yunânî degüldür cân bu hikmet  
Ne bilsün *feylesofân* yine himmet (3272)<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 115-116.

<sup>19</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 265.

<sup>20</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 379.

*Mahabbet-nâme* adlı manzum eserinde yer alan bu ifadelerde de görüleceği üzere Yûsuf Hakîkî, felâsife tarafından kimi zaman felsefe kavramıyla özdeş olarak kullanılan veya felsefeden daha kapsamlı bir içerikle doldurulan hikmet kavramını<sup>21</sup> Yunan felsefesinden ayıştırmaktadır. Dolayısıyla Yunan felsefesi çerçevesinde düşünce üreten filozofların (feylesofân), metafizik hakikatleri içeren hikmeti-i candan habersiz olduklarını ifade etmektedir.

Esasında Yûsuf Hakîkî'nin İslam düşüncesinde felâsife diye adlandırılan Yunan felsefesi birikimini merkeze alan düşünme biçiminin temsilcilerinden ciddi bir biçimde ayıştığını görmekteyiz. Bu çerçevede felâsifenin felsefeyi evrensel karakterde bir düşünce olarak görmelerine karşın Yûsuf Hakîkî, felsefeyi evrensel karakterde bir düşünce sistematığı olarak telakki etmemekte, bilakis felsefeyi Yunan tarzı bir düşünce biçimi olarak değerlendirmekte ve Yunan felsefesinin hakikat arayışının olgusal dünyayla sınırlı olduğunu ima etmektedir. Felsefi düşünceyi üretme biçimine, yani diskürsif düşünme biçimine dönük itirazlar geliştiren Yûsuf Hakîkî, alternatif olarak riyâzî eğitimin sonucu olan keşfi veya intuitif düşünceye yönelmektedir. Bu tutum, sûfilerin ve İshrâkî filozofların tercihi ile uyumlu görünmektedir. Peki, Yûsuf Hakîkî'nin bu yaklaşımının Osmanlı düşüncesinin felsefeye bakışındaki yaygın tutumunu yansıttığı söylenebilir mi?

Yukarıda da ifade edildiği üzere düşünce tarihi, düşünürün ya da filozofun içerisinde üretimde bulunduğu kültürel ya da tarihsel bağlam içerisinde şekillenmektedir. Dolayısıyla pek çok tarzda üretilen düşüncenin tarihsel seyrine bakıldığında farklı dönemlerde ortaya konulan düşüncelerin bir merkez kaç kuvveti etrafında şekillendikleri görülebilir. Felsefi ve dini düşüncenin serencamı birbirleriyle ilişkili bir seyir izlediği dikkate alındığında burada bir takım med-cezirlerin yaşandığı ifade edilebilir. Bu çerçevede, çeşitli uygarlıklar açısından felsefenin genel serencamında da inişler çıkışlar söz konusu olabilmektedir. Zira tarihin akışı içerisinde insan dimağı çeşitli tarzlarda düşünsel-kültürel-sanatsal-bilimsel etkinlikler gerçekleştirmiştir.

Antikiteye güçlü bir atfı içeren Rönesansla birlikte deneysel bilimler ve felsefe güçlü bir açıklama biçimi haline gelmiştir. Modern dönemle özellikle Aydınlanma felsefesiyle birlikte diskürsif düşünme becerisine yapılan vurgu dikkat çekicidir. Bu çerçevede sistemli, birleştirici ve bütünleştirici yapısının da gereği olarak felsefi düşünce hiyerarşik olarak diğer disiplinlerden daha üst bir konumda değerlendirilmektedir. Böylelikle modern dönemde felsefeyle birlikte hızla gelişen bilimsel düşünceye ve onun pratik sonuçları olan teknolojik çıktılara yer verilirken felsefi düşünceye ayrıcalıklı bir konum biçilmektedir. Bu manada Descartes (1650)'in öznesi Immanuel Kant (1804)'la

<sup>21</sup> Bk. İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503-511.

birlikte irtifa kazanmıştır. Nitekim “Aydınlanma Nedir” adlı makalesine Kant şu ifadelerle başlar:

“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, ‘insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır Sapare aude! “Aklını kullanma cesaretini göster!” Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.”<sup>22</sup>

Kant’ın Aydınlanma tanımında insanın düşünme etkinliğindeki özerkliğine yapılan dikkat çekici vurgu, felsefi düşüncenin ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmiş olduğunu da ilan etmektedir. Modernlik ve Aydınlanmayla birlikte felsefe açısından ortaya çıkan bu itibarlı konumun değişkenlik gösterebileceği düşünülebilir. Zira felsefi düşüncenin tarihsel süreç içerisindeki akışının farklı debilerde seyrettiği gözlemlenebilir. Bunun yanı sıra aynı yüzyılda yaşayan farklı zümreler tarafından da felsefeye farklı konumlar biçilebilir. Nitekim eserlerinde felsefeye karşı itirazlar içeren ifadelerle yer vermiş olan Yûsuf Hakîkî’nin yaşadığı dönem aynı zamanda, Fatih tarafından başlatılan Tehafüt tartışmalarıyla felsefenin gündemde olduğu bir dönemdir. Fakat burada asıl sorulması gereken soru şu olsa gerektir: Yûsuf Hakîkî’nin yaşadığı yüzyılda İslam medeniyet havzasının önemli bir unsuru olarak Osmanlı dünyasında felsefe böylesine kurucu bir fonksiyon icra etmekte midir?

Esasında Yusuf Hakîkî’nin içinde yaşadığı dönemin öncesinde özellikle XIII. yüzyıl başta olmak üzere Anadolu’da önemli bir düşünce hareketliliğinin yaşandığı bilinmektedir. Nitekim Hakîkî’nin de yaşadığı coğrafyada, Aksaray’da, Hakîkî’nin yaşadığı yüzyılın hemen öncesinde yaşamış olan Cemâled-din Aksarâyî (ö. 791/1388-89[?]) nazarî ilimlere vâkîf bir âlim olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca bu dönemlerde Adudüddin İcî (ö. 756/1355), İbn Sînâ geleneğine mensup Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365) ve onun öğrencisi Teftâzânî (ö. 792/1390), yine Hakîkî ile çağdaş sayılan Cürcanî (ö. 816/1413) gibi isimler telifleri vasıtasıyla Anadolu üzerinde ciddi etkileri olan düşünürler olarak ilk hatıra gelen isimler olmaktadır. Söz konusu klasik dönem düşünürlerinin düşünce evrenlerinde felsefi düşünce, kelâm çerçevesi içerisinde varlığını elbette sürdürmüş olmaktadır. Bununla birlikte hemen ifade edilmelidir ki, yüzeysel bir tartışma seviyesinde kalmış olsa da felsefe kavramına yapılan özel ve olumlu bir vurgunun XIX. yüzyılı, II. Meşrutiyeti beklemesi gerekecektir. Nihayetinde Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657)’nin de dile getirdiği üzere klasik dönem Osmanlı düşünürü felsefeye ayrıcalıklı bir konum biçmemekte, hatta aşağıdaki satırlarda da görüleceği üzere kimi

<sup>22</sup> Kant, “Aydınlanma Nedir?” *Sorusuna Yanıt*, çev. Nejat Bozkurt, (İstanbul: Say Yayınları Fikir Mimarları - 2, 2005), 263.



düşünürler tarafından felsefe aleyhtarı bir tutum açıkça sergilenebilmektedir:<sup>23</sup>

Kadızzade Mehmet Efendi (ö. 1045/1635):

*“kelam-ı felsefe, fülse değer mi?  
akıllı bir sarraf ona baş eğer mi?”*

Nâbî (ö. 1124/1712):

*“Hikmet-ü felsefeden eyle hazer  
Evliya nüshasına eyle nazar”<sup>24</sup>*

Sümbülzade Vehbî (ö. 1224/1809):

*“Felsefiyatla tevaggül etme  
Ruz u şeb ânı teemmül etme”<sup>25</sup>*

Düşünce ve kültür dünyamızda farklı tarihsel, sosyal ve siyasal dinamiklere sahip olan felsefi düşünceye karşı mesafeli tutumun temel sebeplerinden birisinin de felsefenin Yunan kültürüyle iç içe geçmiş bir düşünce biçimi olduğuna dair değerlendirmedir. Nitekim yukarıda yer verilen ifadelerinde de görüleceği üzere Yûsuf Hakîkî, felsefi düşünceyi Yunan ulusuna özgü bir düşünce olarak ele almakta, dolayısıyla onu hakikate ulaştırıran evrensel nitelikte bir düşünce olarak değerlendirmemektedir. İslam düşüncesi içerisinde Yunan felsefi birikimini merkeze alarak bir düşünce faaliyeti içerisinde bulunan ve felâsife şeklinde adlandırılan zümrenin felsefi düşüncenin evrensel karakteri üzerinde ısrar etmekte oldukları görülmektedir. Bu anlamda felâsife, felsefeyi matematik, fizik ve metafizik gibi çeşitli disiplinleri ile birlikte bir “ilimler sistemi” içerisinde ele alan bir yaklaşımı esas almakta idiler.<sup>26</sup> Bilindiği üzere meşşâî filozofların bu yaklaşımlarına ciddi itirazlar yönelmiş olan Gazali’nin itirazını yoğunlaştırdığı alan ise metafizik disipliniydi. Bu çerçevede mantık, matematik fizik ve metafizik gibi felsefenin farklı disiplinlerini ayrı ayrı değerlendiren Gazali, felsefenin ana disiplini sayılan metafiziğin şimdiki ifadeyle söylersek bir bilim paradigması içerisinde ele alınamayacağı üzerinde ısrarla durmakta idi.<sup>27</sup> Bu çerçevede Yûsuf

<sup>23</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2011), 77.

<sup>24</sup> Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin)*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2015), 201 (beyit 331).

<sup>25</sup> Sümbülzâde Vehbî, *Lütfiyye-i Vehbî, Âsâr-ı Osmâniyye Mecmuası* içinde, haz. Sahaf Hacı Nûrî Efendi, (İstanbul: Vezir Hanı Matbaası, 1873), 238.

<sup>26</sup> İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 147 vd.

<sup>27</sup> Bk. Gazali, *el-Munkızu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, (Ankara: Maarif Basımevi, 2. Basım,

Hakîkî'nin felsefe karşıtlığını da metafizik spekülasyonlarla sınırlandırmak gerekmektedir. Dolayısıyla Yusuf Hakîkî'nin felsefi düşünceye yönelik itirazının söz konusu düşünme biçiminin (felsefe) Yunan menşeli oluşuyla mı; yoksa vehmin şaibelerinden ve şüphelerinden kurtulamayan aklın ürünü olmasıyla mı alakalı olduğu ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

Bütün bunların yanı sıra İslam düşüncesinin sacayakları olarak varsayılan başta felsefe olmak üzere kelim ve tasavvuf disiplinlerinin teorik çerçevesinin ortaya çıkışında Yeni Platonculuğun çok önemli etkilerinin olduğu düşünüldüğünde Yûsuf Hakîkî'nin tasavvuf düşüncesi çerçevesinde ortaya koyduğu düşüncelerin felsefi düşünceden ne kadar ayrıştığı sorusu da ciddi bir şekilde sorgulanmalıdır. Bu anlamda felsefenin tasavvufun teorik boyutlarını derinleştiren bir dip akıntısı şeklinde varlığını sürdürdüğünü ifade etmek mümkündür. Bu anlamda kelamın felsefeleşmesinin yanı sıra özellikle İsrâkîlik bağlamında tasavvufun felsefeleşmesi hadisesini de Osmanlı özelinde dikkatli değerlendirmelere tabi tutmak önem arz etmektedir. Yûsuf Hakîkî'nin düşünce sistematiğini bu bağlamda değerlendirirken onun felsefe kavramının dışında akıl ve aşk kavramlarına nasıl yaklaştığına da yakından bakılmalıdır.

### 3. YÛSUF HAKÎKÎ'DE AKIL

İnsan varlığının öz(s)el bir yetisi olarak konumlandırılan akıl, düşünce tarihi boyunca çeşitli açılardan tartışılmış ve birtakım tasniflere tabi tutulmuştur. Bu çerçevede sezgisel akıl, deduktif akıl ve pratik akıl gibi aklın çeşitli anlam katmanlarına işaret etmek mümkün görünse de genel anlamıyla akıl kavramı, vahiy, inanç, sezgi, duygu, algı ve deneyden farklı olarak insan zihninin bağıntılar kurma, soyutlama yapma ve kavram üretme kapasitesine işaret etmektedir.<sup>28</sup> Nihayetinde akıl kavramının anlamı çağın ilgilerine ve dolayısıyla koşullarına bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. İslam düşüncesinde felâsifinin, özellikle de meşşâîlerin heyûlânî akıl, müstefâd akıl, kudsî akıl ve Faal Akıl kavramları gibi Aristotelesçi referanslar içeren tasniflerini ve kavramsallaştırmalarını içeren akıl teorilerinden, özellikle modern felsefeyle daha da belirginleşen Batı felsefesindeki akıl teorilerine kadar aklın yapısına ve işleyişine ilişkin farklı ayrımların yapıldığını görmek mümkündür.

Burada tartışmamız gereken problem, yukarıda görüldüğü üzere felsefe karşı mesafeli bir tutum sergileyen Yûsuf Hakîkî'nin nasıl bir akıl anlayışıyla düşüncelerini temellendirdiğidir. Elbette ki Yûsuf Hakîkî, akli, belirli öncüllerden belirli sonuca ulaşacak şekilde diskürsif bir yapıdan daha ziyade, insan eylemlerinin anlamını belirleyen pratik akıl çerçevesinde ele almakta

1960), 30-43.

<sup>28</sup> Ahmet Cevzici, "Akıl", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. Basım, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 55, 56.

ve ona dini düşüncenin belirli bir yorum biçimi olan tasavvuf anlayışı çerçevesinde değer vermektedir. Bu çerçevede aklın Tanrısal bir vergi olduğunu belirten Yûsuf Hakîkî, Tanrı'nın eşsiz kudretinden söz ederken onun bir katre suya süslü güzel bir şekil verişini ve toprağa (topraktan yaratılan insana) bilenen aklı verişini hatırlatmaktadır. Yûsuf Hakîkî, nihai noktada aklın aşkla irtibatlı olması gerektiğinden söz etmektedir. Zira Yûsuf Hakîkî'ye göre asıl aranması gerekeni -marifetullah- talep ederken vecd halinde olmayan akıl mağlup olacaktır:

viren bir katre âba şekl ü zîbâ  
viren hem ol türâba 'akl u dâna (13)<sup>29</sup>

yanalum göynelüm harâretile  
virelüm 'aklı 'ışka gâretile (2)<sup>30</sup>

galebatıla akl olup mağlup  
vecd ü haletde ma hüve'l-matlub (2)<sup>31</sup>

Tanrısal aşkın elde edilmesi durumunda başka araçların aranmaması gerektiğini düşünen Yûsuf Hakîkî, bu noktada aklın altüst edilebileceğini de hatta aşağıdaki ifadelerde de görüleceği üzere terk edilebileceğini ifade etmektedir:

varısa canda 'ışk-ı hakdan eser  
iltifat itme kılma gayra nazar  
eyle sükrile 'aklı zir ü zeber  
eydelüm lâ ilahe illallah (2)<sup>32</sup>

bir dem oturma turma gafilile  
'akl-u cân u gönülile dilile (2)<sup>33</sup>

'akl oldı meğer ki hayrete kalp  
Ne cân kodı bize 'ışk ne kalb  
varlıklar olur bu mahyada selb

<sup>29</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 98.

<sup>30</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 34.

<sup>31</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 38.

<sup>32</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 38.

<sup>33</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 42.

üftadelerüz 'inayet eyle (3)<sup>34</sup>

geh bu cezebât u galebâtıla idersin  
'uşşâkı muhayyir virüben cām-ı musaffâ (4)<sup>35</sup>

gönlüm esîr-i 'ışk-ı dil aradadur henüz  
'aklum zebûn cünûnıla sevdâdadur henüz (215)<sup>36</sup>

yağmaya virüp hânümân men 'ışk-ı cānân mestiyem  
terk itmemişdür 'akl u cān men 'ışk-ı cānân mestiyem (397)<sup>37</sup>

sırr içinde cān ki 'ışkun sırrına buldı vukuf  
bu hakâyık gencinün ol kıldı güncinde 'ukûf

görmedi 'ışkun kitabı içre evrâk-ı mütün  
kimse ol fehvâda sığmaz nakş-ı elfaz u hurufât (291)<sup>38</sup>

'akl fikret halvetinde anca ki kıldı 'ukûf  
bulmadı sa'yıla aslâ sırrına 'ışkun vukuf  
işbu elfâzı 'ibâret 'ışk vasfın idemez  
anda ki dine bu râzi bil ne leb var ne hurûf

ehl-i suret anı ki her lafzda mani sanur  
hay galat ider degül maniden illa zurûf

her kelâmun sırrı vü te'vil ü tahkikâtı var  
ehl-i tahkikûn katında zire manidür sunûf

'ışk eger birdür hisâb u haddi yok lâkin anun  
'add olup dinilmez anda bu mi'ât u bu ulûf (292)<sup>39</sup>

*Mahabbet-nâme* adlı eserinin adının da işaret ettiği üzere aşk ehlinin

<sup>34</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 48.

<sup>35</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 50.

<sup>36</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 359.

<sup>37</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 613.

<sup>38</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 463, 464.

<sup>39</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 465.

sözlerinin dikkate alınması gerektiğini, böylelikle aşkla gönlün daha aydınlık görmesinden söz eden Yûsuf Hakîkî, aşkla ruhun aydınlanacağını ve engelleri aşacağını vurgulamaktadır:

iden elfâz-ı ‘uşşâkı dürer ol  
gönül göginde gösterden gurer ol (76)

geh işrâkât-ı rûhı zâhir eyler  
gehî ol bârikâtı bâhir eyler (77)

şu dem ki andan ire câna lem’ân  
‘aceb midür alursa ‘aklı heymân (78)<sup>40</sup>

Esasında Yûsuf Hakîkî, mantıksal, rasyonel, diskürsif bir şekilde gerçekleştirilen hakikat arayışının verimsizlikle neticeleneceğini düşünmektedir. Bu manada Yûsuf Hakîkî’nin özel bir tecrübe olarak vecdden, zevkten söz etmekte olduğu görülmektedir. Esasında bu tavrın Hakîkî’nin de içerisinde düşünce üretmiş olduğu tasavvuf geleneğinin temel yönelimi olduğu bilinmektedir. Nitekim böylesine bir yaklaşım Mevlânâ’nın da temel yaklaşımını oluşturmaktadır.

Teorik derinlikleri haiz pek çok meseleyi birtakım metaforlarla tartışan Mevlânâ, *Mesnevi*’de Rumlarla Çinlilerin resim sanatı konusundaki rekabetini konu alan bir öyküye yer vermektedir. Mevlânâ’nın ifade ettiği öyküye göre bir tarafta Çinliler resim konusunda daha yetenekli oldukları iddiasını dile getirirlerken, diğer tarafta Rumlar resim konusunda kendilerinin daha muhteşem bir ustalığa sahip olduklarını ifade etmektedirler. Bunun üzerine dönemin sultanı hangi tarafın iddiasında haklı olduğunu sınamak ister. Rumlar ve Çinlilerden oluşan her iki tarafa da kapıları karşılıklı olan birer oda tahsis edilir. Padişah’tan yüz çeşit boya isteyen Çinlilere hazineden her sabah istedikleri boyalar düzenli olarak verilmektedir. Rumlar ise “Ne resim ne boya, sadece pası gidermek işe yarar”, diyerek kapıyı kapatıp sadece duvara cila vururlar. Böylelikle temizlenen ve parlatılan duvarlar gökyüzü gibi saf ve berrak hale gelir. Mevlânâ’ya göre renk bulut gibi olup renksizlikse ay gibidir ki buluttaki ışık ve parlaklık yıldız, ay ve güneşten gelir. Yarışma süresinin sonunda Çinliler işini bitirip sevinçlerinden davullar çalmaya başlarlar. Padişah öncelikle Çinlilerin odasına girer ve orada akli fikri çelen resimler görür. Daha sonra ise Rumların yanına gider. Perde aradan kaldırıldığı için Çinli ressamın resimleri Rum ressamın cilalatıp parlattıkları duvara yansır. Pa-

<sup>40</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 103.

dışah bu yansımayı daha çok beğenir. Padişahın burada gördüğü resimler neredeyse gözü göz yuvasından alıyordu. Mevlânâ bu noktada şu ifadelere yer verir: “A babacığım! Rumlar, tekrarlanacak (dersleri), kitapları ve hünerleri olmayan sûfilerdir. Ama onlar gönülleri cilalamışlar, açgözlülükten, hırstan, cimrilikten ve kinlerden arınmışlardır. Aynanın o parlaklığı, gönlün vasfıdır; (gönülse) sınırsız şekillerin (yansımaya) uygundur.”<sup>41</sup>

Mevlânâ'nın kendine has üslubu içerisinde öyküleştirerek ifade ettiği sezgisel yöntemi esas alan epistemolojik tutumu, Yûsuf Hakîkî'de de gözlemlemek mümkündür. Hakîkî, manzum bir şekilde ortaya koyduğu pek çok ifadesinde benzer bir perspektifi paylaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Hakkate dair öznel gerçeklikten yola çıkan böylesine bir tasarımın ciddi itirazlarla karşılaşması elbette mümkündür. Tam bu noktada dini düşünceye meşruiyet kazandıran felsefi yaklaşımlar dâhil olmak üzere pek çok idealist karakterli düşünceye, referans oluşturmuş olan Platon'un Devlet adlı eserinin X. kitabındaki ifadeleri hatırlanabilir. Hakikatin özsel olarak temsil edildiği ideanın ve onun bir yansıması olan nesnelere dışında resmin üçüncü derecede bir yansıma olduğunu belirtirken Platon (ö. MÖ 347) şu ifadelere yer vermektedir:

*“...Yoksa bütün bunların bir türlü yaratıldığını, başka türlü yaratılmalarına imkân olmadığını mı söylemek istiyorsun? Senin bile bütün bunları bir türlü yaratabileceğinin farkında değil misin?*

*Ne türlü?*

*Hiç de zor değil, birkaç türlü olabilir bu iş; hem çabuk, çarçabuk. İstersen bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gitti güneşi, yıldızları, dünyayı, kendini, evin bütün eşyasını, bitkileri, bütün canlı varlıkları.*

*Evet, görünürde varlıklar yaratmış olurum, ama hiçbir gerçekliği olmaz bunların.*

*İyi ya, tam üstüne bastın işte düşüncemin; çünkü bu türlü varlık yaratan ustalar arasına ressamı da koyabiliriz, değil mi?*

*Koyabiliriz tabii...<sup>42</sup>*

Yûsuf Hakîkî'den yaklaşık 2000 yıl önce yaşamış olan Platon'un söz konusu ifadeleriyle özetlenebilecek bir itirazın geliştirilebileceğinin farkında olan Hakîkî, pek çok sûfi gibi, öznel ve 'ayrıcalıklı' bir epistemolojik konuma yaslanmış olmaktadır. Bu çerçevede aklın aşkla anlam kazanmasını esas alan Yûsuf Hakîkî'nin düşüncesinde ahlaki bir arınmayla ortaya çıkabilecek özel bir epistemolojik tecrübeden söz edilirken akıldan daha çok Tanrısal sevgi anlamında aşk gündeme gelecektir.

<sup>41</sup> Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Mesnevi*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 216, 2013), 123-124, 1/3470-3480.

<sup>42</sup> Platon, *Devlet*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2002), 258.

#### 4. YÛSUF HAKİKÎ'DE AŞK

Pek çok filozofun aşk kuramında aşk yaşamı anlamlandırmak ve açıklamak için yaratıcı ve yüce bir güç, eksik bir varlık olarak insanın kendini tamamlamasını sağlayan bir kavram gibi anlamlar içeren anahtar bir kavram olagelmıştır.<sup>43</sup> Aşkı rasyonel düşünmenin karşıtı bir tutum olarak değerlendiren yaklaşımlar da vardır. Nitekim, Descartes ve Spinoza gibi akılcı filozoflar tarafından aşk, akıl tarafından dizginlenmesi gereken bir tutku olarak ele alınırken; Nietzsche, Schopenhauer gibi pesimist filozoflar ise aşkı insan soyunun devamı için insana kurulmuş hoş ve bilgece bir tuzak olarak değerlendirmişlerdir.<sup>44</sup>

Tanrı evren ilişkisinde felsefi bir açıklama biçimi olarak aşkın yer alması daha çok dini yorumlar çerçevesinde gündeme gelmiştir.<sup>45</sup> İslam kültür çevresinde ise aşk daha çok tasavvuf düşüncesi çerçevesinde ortaya çıkmıştır.<sup>46</sup> Yûsuf Hakîkî'nin de bir düşünür olarak içerisinde yer aldığı Osmanlı düşüncesini, İslam düşüncesinde tasavvuf şeklinde ifade edilen düşünce sistematizinin belirli ölçüde etkin olduğu bir düşünce havzası içerisinde değerlendirmek mümkündür. Söz konusu düşünce sistematizinin teorik bir altyapı sağladığı medeniyet çevresinde, insanın anlam dünyasını oluşturan değerlerin üretilme sürecinde bütün bir varlığı anlamlandırmada aşk kavramının merkeze alındığını gözlemlemek mümkündür. Nitekim Osmanlı dönemi düşünürü olarak düşüncesinde aşk kavramını anahtar kavram olarak kullanan Yûsuf Hakîkî de aşktan söz ederken ontolojik ve epistemolojik bir ilkeden söz etmektedir. O, aşkın akıl ile birlikte bir anlam ifade edeceğini de özellikle vurgulamaktadır. Mesnevi başta olmak üzere şiirin pek çok formuyla ifade edilmiş eserler kaleme almış olan Yûsuf Hakîkî, akıl ve aşk kavramlarından hareketle insan varoluşunun evrendeki anlamını sorgulayarak, geleneksel tutuma mutabık normatif bir ahlak düşüncesi inşa etmektedir.

İnsanın varoluşsal yolculuğuna dair düşünceler geliştirmiş olan ve bu çerçevede örneğin Mahabbet-nâme'yi bütün bir varlık düzeninin açıklanmasında bir aşk manifestosu olarak ortaya koyan Yûsuf Hakîkî, gök gürlemesi ve şimşek gibi tabiat olaylarından rüzgârın esmesi, suların akması ve ateşin yanıp tutuşmasına kadar evrendeki her bir varlığın ve hareketinin bütün bir evrenin aşkla, muhabbetle var olduğunu ve varlığını devam ettirdiğini düşünmektedir:<sup>47</sup>

Meh ü hurşîde bak hayrân-ı şkun  
Felek âşüfte ser-gerdân-ı şkun<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Ahmet Cevzici, "Akıl", 159.

<sup>44</sup> Ahmet Cevzici, "Akıl", 160.

<sup>45</sup> Ahmet Cevzici, "Akıl", 159.

<sup>46</sup> Ahmet Cevzici, "Akıl", 159.

<sup>47</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 100-101.

<sup>48</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 100.

Bakun nâra ne yandı vü dutuşdı  
Mahabbet âteşinden barı bişdi<sup>49</sup>

Aşk yolundan başka bir anlam dünyasının olmadığını<sup>50</sup> belirten, böylelikle de “aşk-ı hakiki”yi düşünce dünyasının anahtar kavramı haline getiren<sup>51</sup> Yûsuf Hakîkî, aşğın yiyip içtiğinin nur olduğunu evreni ışıtanın, aydınlatanın muhabbet olduğunu sürekli vurgulamakta ve insanın varoluşsal kaygılarını aşkla aşabileceğini düşünmektedir:

Çün irdün ‘âlem-i ‘ışka gamun yok  
Mahabbetden dem ur özge demün yok  
Budur dermanun özge merhemün yok  
Hanum mecruh rûha hem emün yok<sup>52</sup>

Yûsuf Hakîkî, bir anlamda insanın varlık karşısındaki hayretini ve kaygısını aşma çabasında akli yetersiz bir araç olarak görmesinden dolayı aşkı bir kapasite artırımı olarak ele almaktadır. Böylesine bir teşebbüse çeşitli filozofların da giriştiği malumdur. Nitekim Platon, Plotinos ve Augustinus gibi filozoflara bakıldığında aşkın ahlak felsefesi kapsamında gündeme geldiği gibi epistemolojik bir imkân olarak da aşkın devreye sokulduğu görülebilir. Böylelikle sınırlı ve sonlu bir varlık olarak insanın rasyonel sorgulama kapasitesine bir takviye veya alternatif olarak aşk işlevsel kılınmıştır. Bu noktada ifade edilmelidir ki, Yûsuf Hakîkî, Yunan felsefesiyle aşkın esas alındığı hikmet arasındaki ayrımın altını özenle çizmekte olup filozofların bu durumu bilemeyeceklerini özellikle belirtmektedir. Nitekim onun,

Çü Yunânî degül bu hikmet i cân  
Ne bilsün bes bu râzı feylesofân (221) ifadesinin hemen öncesinde

Garaz ma’şûkdur u ‘ışk-ı ‘âşık  
Ki özgelerde düşmez söz yaraşık (219)<sup>53</sup>

satırlarına yer vermekte olduğu görülmektedir. Fakat kanaatimizce burada esas sorgulanması gereken hususun Yûsuf Hakîkî’nin aşk merkezli düşünce

<sup>49</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 101.

<sup>50</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 101.

<sup>51</sup> Ali Çavuşoğlu, *Yûsuf Hakîkî, Tasavvuf Risâlesi ve Metalîu’l-İman*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 16.

<sup>52</sup> Yûsuf Hakîkî, *Mahabbet-nâme*, 109.

<sup>53</sup> Yûsuf Hakîkî Baba, *Mahabbet-nâme*, 115.



sistematığının kapsamlı bir varlık açıklamasına ulaşip ulaşamadığı olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Zira felsefede kimi filozoflar tarafından dile getirilen aşkın fizikle metafiziğin aynı anda kapsandığı varlığa ilişkin tümel bir açıklamaya dönüşüp dönüşmediği meselesi önem arz etmektedir. Bu anlamda Yûsuf Hakîkî'nin öne çıkardığı aşk kavramının epistemolojik boyutları olsa da metafizik ve dolayısıyla ahlaki karakteri daha çok öne çıkmaktadır:

Gönüli 'ışka aşına idelüm  
Varlığı fakırda fena idelüm  
zikre kalbi pür-safa idelüm  
Eydelüm lâ ilahe illallah (2)<sup>54</sup>

gönüli 'ışka tahtığah idelüm (2)<sup>55</sup>

varısa canda 'ışk-ı hak sükri  
gider endişeyi ko yok fikri  
'aşka ne ki başalyup zikri  
eydelüm lâ ilahe illallah (2)<sup>56</sup>

şehrümüz şehr-i 'ışk olur bizüm  
şehdümüz zehr-i 'ışk olur bizüm  
lütfumuz kahr-ı 'ışk olur bizüm  
eydelüm lâ ilahe illallah (2)<sup>57</sup>

'ışkun nice şerh ide hakîkî  
râzını degül çü vaşfa kâbil (382)<sup>58</sup>  
Hakîkî 'ışk olduğunda meşreb  
Ola rûşen ki sırr-ı nahnü akreb (801)<sup>59</sup>

Yukarıdaki ifadelerinin hemen sonunda da görüleceği üzere Kur'ân'dan “*Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz.*”

<sup>54</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 35.

<sup>55</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 35.

<sup>56</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 38.

<sup>57</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 40.

<sup>58</sup> Yûsuf Hakîkî, *Hakîkî-nâme*, 594.

<sup>59</sup> Yûsuf Hakîkî Baba, *Mahabbet-nâme*, 167.

*Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.*"<sup>60</sup> şeklindeki âyete telmihte bulunan Yûsuf Hakîkî, insanın Tanrı'yla olan yakınlaşmasını düşüncesinin temel yönelimi olarak belirlemektedir. Nihayetinde insanlaşma sürecinin Tanrısal aşkla yetkinliğe ulaşacağını düşünen Yûsuf Hakîkî, dünyanın geçiciliği karşısında aşkla ölümsüzlüğü aramayı hedeflemektedir. Böylelikle felsefenin aklının olgusal dünyayla çevrili sınırlarının ötesine geçme imkânı da elde edilmiş olmaktadır.

## SONUÇ

XV. yüzyıl Osmanlısının şair-mutasavvıf düşünürlerinden birisi olan Yûsuf Hakîkî, düşünce faaliyetini belirli bir ilmi gelenek içerisinde gerçekleştirmişti. Mahabbet-nâme ve Hakîkî-nâme adlı temel eserlerinin isimlendirilişlerinin de işaret ettiği üzere Yûsuf Hakîkî, bilgiyi sevgi ile irtibatlı kılan bir modelden hareket etmektedir. Böylelikle hakikatle aşk arasında bir bağlantıyı izhar etmekte olan Yûsuf Hakîkî, içerisinde yer aldığı geleneğin de düşünüş biçimi olan tasavvuf disiplini çerçevesi içerisinde şekillenen bir bilgelik anlayışı ortaya koymuş olmaktadır. Kullandığı Hakîkî mahlasından da anlaşılacağı üzere, hakikat peşinde fikrî bir yolculuk yapmış olan Yûsuf Hakîkî, hakikata dair düşüncesini ahlak merkezli bir varlık tasavvuruyla ortaya koymaktadır. Bütün bir varlık tasavvurunun odağına ahlak almış olan Yûsuf Hakîkî, böylelikle kadim dünyanın evrensel yönelimine uygun bir bilgelik anlayışı ortaya koymuş olmaktadır. Bununla birlikte Yûsuf Hakîkî'nin varlık metafiziğinin odağına aldığı ahlakın evrensel içerimlere sahip olup olmadığı, önemli bir tartışma başlığı oluşturmaktadır. Evrensellik arayışının felsefi düşüncenin amaçladığı bir yönelim oluşu dikkate alındığında Yûsuf Hakîkî'nin felsefe karşı tutumuyla evrensellik arayışının nasıl telif edilebileceği önemli bir tartışma başlığı oluşturmaktadır. Bu noktada peşinen ifade edilmelidir ki, Yûsuf Hakîkî, felsefeyi evrensel hakikatlerin ifade edildiği bir düşünce biçiminden daha ziyade, Yunan tarzı bir düşünme biçimi olarak tanımlamakta ve felsefenin insanı hakikate ulaştırma konusundaki yetersizliklerini ifade etmektedir.

Özellikle belirtmelidir ki gerçeklik ile hakikat arasında bir ayırım yapmakta olduğu anlaşılan Yûsuf Hakîkî, felsefeyi kuşatıcı olmayan yetersiz bir düşünme tarzı olarak değerlendirirken esasında felsefi bilginin metafizik alanındaki fonksiyonuna yoğunlaşmış durumdadır. Bu çerçevede İslam düşüncesinde felâsife dediğimiz zümrenin mantıktan matematiğe, fizikten metafiziğe bütün alt disiplinleriyle felsefi bilgiyi evrensel hakikatın kapsadığı üst bir disiplin olarak konumlandırılan bakış açısından ayrılmaktadır.

Yûsuf Hakîkî'nin felsefe karşı tutumunun değerlendirilmesinde elbette ki, yaşadığı dönemin sosyo-politik yapısı ve bununla irtibatlı olarak dönemin entelektüel atmosferi dikkate alınmak durumundadır. Zira Osmanlı'nın

<sup>60</sup> Kâf 50/16.

sosyo-politik bir güç merkezi olarak ortaya çıktığı dönemin bir düşünürü olarak Yûsuf Hakîkî'nin, yaşadığı dönemin hâkim varlık, bilgi ve değer tasavvuruna güven duymakta olduğu, dolayısıyla söz konusu tasavvurun tatminkarlığı içerisinde hareket etmekte olduğu görülmektedir. Nihayetinde Yûsuf Hakîkî'nin felsefe eleştirisini, ait olduğu medeniyet havzasının insanın anlam dünyasına teklif ettiği değerlerin tatminkarlığına dair duyulan özgüvenle açıklamak mümkündür. Kaldı ki felsefi düşüncenin itibarının farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda değişkenlikler gösterilebileceği de dikkate alınmalıdır. Zira felsefenin konumunun yakın dönemlerde ve hatta günümüzde de tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Şöyle ki, modern bilimin sanat, kültür gibi alanları da kapsayacak ya da gölge de bırakacak şekilde gerçekliği açıklama çabasındaki iddialı pozisyonu felsefi düşüncüyü de etkilemiştir. Nitekim özellikle sabık yüz yılda mantıkçı pozitivism gibi analitik tarzda felsefeye yaklaşan kimi tutumlar, felsefenin fonksiyonunu sorgulayıp felsefeyi yeni bir görev tanımıyla karşı karşıya bırakmıştır.

Felsefe başta olmak üzere kelim ve tasavvuf gibi disiplinler üzerinde Yeni Platonculuk aracılığıyla Antik Yunan felsefesinin doğrudan tesirlerde bulunduğu, hatta İslam düşüncesi içerisindeki felsefe karşıtı kimi tutumların da kendilerini kaçınılmaz bir şekilde bu etkiye açtıkları tespiti de dikkate alınmalıdır. Bu açıdan Yûsuf Hakîkî'nin düşünce yapısında saptanabilecek gnostik, hermetik ve mistik, bunun yanında pek tabii ki rasyonel unsurlar, onun felsefe eleştirisine rağmen felsefi düşüncenin evreninden seslendiğinin kanıtı olarak da değerlendirilebilir.

İnsanın varoluşsal yolculuğunda onu kemale ulaştıracak olan aracın aşk olduğunu düşünen ve bu çerçevede aşkla anlam kazanan bir akıldan söz eden Yûsuf Hakîkî, esasında ahlaki epistemolojiye önceleyen bir düşünce sistematigi geliştirmiştir. Aşk merkezli bir düşünüş biçimiyle hareket etmiş olan Yûsuf Hakîkî'nin düşünce sistematiginin olgusal dünyayı ihmal etmiş olduğu şeklindeki bir eleştiriyi de gündeme getirmesi kaçınılmaz olsa gerektir.

Felsefenin bir imkân olarak ne ifade ettiği meselesi, Yûsuf Hakîkî'den günümüze hala tartışılmaya devam etmektedir. Bununla birlikte Çağdaş Türk-İslam düşüncesinin daha komplike bir vazifeyle karşı karşıya olduğu ifade edilmelidir. Zira insanın evren içerisindeki varoluşunu anlamlandıracak değerlerden söz etmiş olan Yûsuf Hakîkî'nin insana seslenirken yaşadığı dönemin daha sade bir dünyasından yola çıktığını söylemek mümkündür. Bilimin ve teknolojinin değerler dünyasını dönüştürdüğü modern evrede daha karmaşık bir durumla karşı karşıya kalan insan için varoluşsal değerler tartışılmaya devam etmektedir. Dolayısıyla günümüz Türk İslam düşüncesi evrensel nitelikte bir düşünce üretecekse felsefi düşüncenin dinamizmini de tasavvuf düşüncesinin evrensel karakterli imkânları da dikkate almak durumundadır. Eğer bugünün Türk düşüncesi, kendisinden önceki dönemin öv-

güsüyle yetinen bir tavırdan daha fazlasını gerçekleştirecek bir düşünce olgunluğuna ulaşmayı hedefliyorsa düşünmenin yeni imkânlarını da keşfetmelidir.

### KAYNAKÇA

- Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlı Düşünce Dünyası*. 2. Basım, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 6. Basım, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Çavuşoğlu, Ali. *Yûsuf Hakîkî, Tasavvuf Risâlesi ve Metalîu'l-Îman*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Farabi, *İhsa'ül-Ulûm. İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. 2. Basım, Ankara: Maarif Basımevi, 1960.
- Immanuel Kant. *"Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları Fikir Mimarları - 2, 2005.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2015.
- Kara, Mustafa. "Hikmet (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Mesnevi*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 216, 2013.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarikatlar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/541. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Platon (Eflâtun). *Devlet*. çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz. 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Sünbülzâde Vehbî - Lütfiyye-i Vehbî, *Âsâr-ı Osmâniyye Mecmuası* içinde. Haz. Sahaf Hacı Nûrî Efendi. İstanbul: Vezir Hanı Matbaası, 1873.
- Şahin, Haşim. "Somuncu Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/ 377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yûsuf Hakîkî Baba. *Hakîkî-nâme*, Karşılaştırmalı Metin, (Sadi Somuncuoğlu ve Mevlânâ Müzesi Nüshaları), haz. Erdoğan Boz. Ankara: Aksaray Valiliği, İl Özel İdaresi, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kültür Yayınları No: 1., 2009.
- Yûsuf Hakîkî Baba. *Mahabbet-nâme*. haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: TC. Aksaray Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Kültür Yayınları No: 1, 2013.
- Yûsuf Hakîkî. *Tasavvuf Risalesi ve Metalîu'l-Îman*. İnceleme ve Metin, haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

## CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN FIKHÎ KONULARI ÇÖZÜMLEME METODU: EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE KİTABI ÖRNEĞİNDE

*Jamaluddin Aksarayî's Methods of Analyzing Fiqh Issues: In The Case of His Book Titled Al-As'ilah wa A'l-Ajwibah*

### Mehterhan FURKANI

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Aksaray, Turkey*

mehterhan\_4@windowslive.com | <https://orcid.org/0000-0002-4415-7830>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.12.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 03.04.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Furkani, Mehterhan. “Cemâleddin Aksarâyî'nin Fikhî Konuları Çözümleme Metodu: el-Es'ile ve'l-ecvibe Kitabı Örneğinde”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 101-128.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757904>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN FIKHÎ KONULARI ÇÖZÜMLEME METODU: EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE KİTABI ÖRNEĞİNDE

### Öz

Aksarâyî olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Fahreddin er-Râzî (ö. 791/1389) aklî ve naklî ilimlere hâkim olan çok yönlü bir âlimdir. Tefsir hadis, fıkah, ahlak ve tıp gibi birçok ilimde tedriste bulunup Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere farklı dillerde eserler telif etmiştir. Bunların yanı sıra kadılık ve kazaskerlik gibi çok önemli görevlerde de bulunmuştur. Söz konusu görevleri üstlenmiş olması ise onun büyük bir fakih olduğunu açıkça göstermektedir. Fıkah ilminde Hâşiye 'alâ Şerhi *Mecma'î'l-bahreyn* ve *Şerhu Gâyeti'l-kusvâ* gibi müstakil sayılabilecek çalışmalarının dışında müşkil âyet ve hadisler kapsamında hazırladığı *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adlı eserinde de ahkâm ile ilgili âyet ve hadislerin fikhî çözümlemesine değinmeyi ihmal etmemiştir. Her ne kadar söz konusu kitabın asıl kaleme alınma hedefi genel anlamda müşkil veya çelişkili görünen âyet ve hadislerin çözümü olsa da dolaylı olarak fikhî bazı konulara da değinmiştir. Bu makalede Aksarâyî'nin hayatı ve ilmi kişiliğiyle ilgili kısa bir bilgiye yer verildikten sonra sözü geçen eserinde değindiği fikhî çözümlemeler aktarılıp metod açısından değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Cemaleddin Aksarâyî, el-Es'ile ve'l-ecvibe, Fikhî Meseleler, Çözüm Metodu.

### Jamaluddin Aksarayî's Methods of Analyzing Fiqh Issues: In The Case of His Book Titled Al-As'ilah wa A'l-Ajwibah

#### Abstract

Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Fahraddin al-Râzî (d. 791/1389) is a versatile scholar who has specializes in the religious and rational sciences. He has taught and wrote his works in Arabic, Persian and Turkish languages belonging to various fields such as tafseer, hadith, Islamic law, morality and medicine. In addition to this, he has held the important duties, he worked such as Qadi (Muslim judge) and qadi 'asker (judge of the army). The fact that he undertook these tasks clearly shows that he is a great faqih (jurist). In addition to his works that can be considered as independent works in the field of fiqh, such as Hashiyah alâ Sharh-i Majma'î'l-bahrain and Sharhu Ghâyeti'l-qusvâ, in the work of al-As'ilah wa al-Ajwibah, he also did not neglect to mention the fiqh analysis of the verses and hadiths about ahkam. Although the main aim of the book was the solution of the verses and hadiths that seem generally contradictory, in this book indirectly addressed some fiqh issues. In this article, after giving a brief information about the life and scientific personality of Aksarayî, we will evaluate his method in the solutions of fiqh issues.

**Keywords:** Islamic Law, Jamaluddin Aksarayî, Al-Asilah wa Al-Ajwibah, Fiqh Issues, Solution Method.

## 1. CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN HAYATI

Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Fahreddin (ö. 791/1389)<sup>1</sup> Aksaray'da doğdu. Cemaleddin lakabıyla ve Aksarâyî nisbesiyle meşhur

<sup>1</sup> Ahmet Efendi, Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ft 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye* (Beyrut: 1395/1975), 15; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 191; Hayreddin b. Mahmûd, Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/40.

oldu.<sup>2</sup> Doğum tarihi bilinmemektedir.<sup>3</sup> Fahreddin er-Râzî'nin dördüncü göbekten turunu olduğu söylenmekte<sup>4</sup> ve bu sebepten de onun İran asıllı olduğu ileri sürülmektedir.<sup>5</sup>

İlk eğitimini Aksaray'da babası ve diğer âlimlerden aldığı söylenen<sup>6</sup> Aksarâyî, daha sonra Hacı Şadgeldi Paşa<sup>7</sup> ile beraber Amasya'da Mevlâna Fahreddin İlyas b. Cemâleddin Aksarâyî'den ve yine İlyas'ın babası Cemâleddin İbrahim Aksarâyî'den ilim tahsil etti.<sup>8</sup> Cevherî'nin *es-Sihâh* adlı eserini ezber bilme şartı koşulan Zinciriye Medresesi'nde müderrislik yapmış ve Osmanlı döneminin en meşhur âlimlerinden olan Molla Fenârî başta olmak üzere birçok kişiye hocalık yapmıştır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi bir zât da kendisinden ilim almak için yola çıkmış ancak vardığında vefat ettiğini öğrenmiştir.<sup>9</sup> Şadgeldi Paşa, Amasya emiri olunca da önce ders arkadaşı olan Cemâleddin Aksarâyî'yi Amasya kadısı ve Amasya'da bulunan Dâru'l-İlm müderrisi, daha sonra 1367 yılında da Amasya kazaskeri olarak tayin etti.<sup>10</sup> Aksarâyî, Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa'nın isteği üzere *Es'ile ve Ecvibe* adlı eserini Farsça olarak yazıp, bu eseri ile *Teferrücü'l-ümerâ* adlı eserini ona ithaf etti. Şadgeldi Paşa Sivas Emiri kadı Burhaneddin'e karşı savaşmayı planladığında, Amasya kazaskeri olan Cemâleddin Aksarâyî, Amasya kadısı İzzeddin Muhammed Amasî vs. den oluşan divan üyeleri bu savaşın zamansız olduğunu savunurken, bunlar dışındaki bir kısım âlimler ve ileri gelenler ise Şadgeldi Paşa'yı savaşa teşvik edip meclis üyelerini Kadı Burhan'ın taraftarı olmak ve ona casusluk yapmakla suçladılar. Kadı Burhan da bundan istifade ederek divan üyeleriyle Emir'in aralarını bozmak için savaşa karşı çıkan divan üyelerine, Hacı Şadgeldi Paşa'nın eline geçecek şekilde, bir teşekkür mektubu gönderdi. Bunun neticesinde diğer divan üyeleri Amasya'dan farklı bölgelere kaçarken, Cemâleddin Aksarâyî de Karamanoğlu Alâaddin'in hâkim olduğu Konya'ya

<sup>2</sup> İsmail Paşa, el-Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin ve esmâü'l-müellifin* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2/165; Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 191; İsmail Hakki Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974), 2/2278.

<sup>3</sup> Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2278; Mustafa, Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/308.

<sup>4</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 15; Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/165; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/41.

<sup>5</sup> Kazım Musevî, Bocrurdî, "Aksarayî", *Dairetü'l-meârif-i Büzürg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Daretü'l-meârif-i Büzürg-i İslâmî, 1374hş/1995m.), 1/490.

<sup>6</sup> Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2278.

<sup>7</sup> Hacı Şadgeldi için bk. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Matbaai İslamiyye, 1330), 3/61-66, 68-108; Mehterhan Furkani, *Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ve ed-Dürerü'l-mensüretü fi'l-furû'* Adlı Eserin Kendisine Nispeti, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, 21-23 Nisan KIBATEK, Ankara 2017, s. 389- 398.

<sup>8</sup> Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 1/17; 3/61-62; Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2278-2279.

<sup>9</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 15; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/40-41; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-ı Âmme, 1333/1915), 1/265; Şemseddin, Sami, *Kamûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran, 1891), 3/1832; Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", 7/308; Bocrurdî, "Aksarayî", 1/490.

<sup>10</sup> Hüseyin, *Amasya Tarihi*, 3/69, 76-77, 79, 116.

gitmek zorunda kaldı. Şadgeldi Paşa da söz konusu savaşta şehit düştü.<sup>11</sup> Aksarâyî Konya'ya gittikten sonra da Karamanoğlu Alâaddin onu yine başkenti olan Konya'ya kadı olarak atadı.<sup>12</sup> 1389 yılında Zinciriye medresesinde müderrislik yaparken vefat etti.

Birçok alanda eser telif eden Aksarâyî<sup>13</sup> fikhî alanında da *Hâşiye 'alâ Şerh-i Mecma'î'l-bahreyn*<sup>14</sup> ve *Şerhu Gâyeti'l-kusvâ li'l-Beyzâvî fi fûrû'î's-Şâfi'îyye*<sup>15</sup> gibi haşiye ve şerhler yazmıştır. Bunlar dışındaki dolaylı olarak diğer bazı eserlerinde fikhî konulara değinmiştir. Bunlardan biri de tam adı *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerim ve Şerhu Müşkilâti Ehâdisi Rabbi'l-Âlemîn* olup daha çok *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adıyla meşhur olan eseridir. Biz burada Aksarâyî'nin söz konusu eserindeki fikhî çözümleme metodunu örneklerle ele alacağız.

Aksarâyî bu risalesini Hacı Şadgeldi Paşa'nın işaretleri, halkın İslamî ilimlerin faydalı sofrasından yararlanabilmeleri ve dini ilimlerin kurallarının inceliklerini öğrenmeleri amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>16</sup> Soru ve cevap şeklinde Farsça olarak yazılan bu eser, birincisi tefsir, ikincisi hadis olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde 152, ikinci bölümünde ise 52 olmak üzere toplam 204 soru ve cevap bulunmaktadır. Eser, çelişkili görünen veya anlamı kapalı olan âyet ve hadislerin açıklanması amacıyla ele alınmıştır.

Eserin geneline bakıldığında, sorulan soruların bir kısmının kurgu mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hem kadılık hem de kazaskerlik görevini yürütmüş olması, fikhî konular ile ilgili soruların gerçek hayatta karşılaştığı tecrübelerden çıkartılan ve halk tarafından sorulan sorular olması ihtimalini güçlendirmektedir. Müellif, genelde dördüncü göbekte dedesi olduğu söylenen Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı eserinden, bazen isim vererek bazen de isim vermeden alıntılar yapmaktadır. Bunun yanında az da olsa *Keşşâf* ve diğer bazı kaynakları da referans göstermektedir.

Eserin yazma nüshaları, Şehid Ali Paşa nr. 45, 365; Ayasofya nr. 69, 70, 71, 72, 1033; Cârullah nr. 2058; Fatih nr. 99, Beyazid nr. 5343; Nafiz Paşa nr.

<sup>11</sup> Aziz b. Erdeşir, Esterâbâdî, *Bezmü Rezm* (İstanbul Evkaf matbaası, 1928), 251; Hüseyin, *Amasya Tarihi*, 3/100-109; Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2279-2281.

<sup>12</sup> Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2280-2281.

<sup>13</sup> Eserleri için bk. Bocnurdî, "Aksarayî", 1/490; Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", 7/308-309; İrfan Görkaş, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, (Konya: Yüksek Lisans Tezi, 1995) 47-84.

<sup>14</sup> Bk. Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/166; İsmâil Paşa, el-Bağdadî, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşf'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/433.

<sup>15</sup> Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/166; Mustafa b. Abdillâh, Kâtib Çelebî, *Keşf'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1192.

<sup>16</sup> Cemaleddin, Aksarâyî. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe: Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*. çev. Necattin Hanay - Mehterhan Furkani. (Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 119.



108 ve Yozgat nr. 439 şeklinde el yazma kütüphanelerinde kayıtlı bulunmaktadır.

Eser Necattin Hanay ve Mehterhan Furkani tarafından *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*: Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar adıyla Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş, Türkçe tercümesiyle beraber orijinal Farsça metni de tıpkıbasım şeklinde Aksaray Belediyesi tarafından 2017 yılında basılmıştır.

## 2. CEMÂLEDDİN AKSARÂÛÎ'NİN BAZI FIKHÎ MESELELERE GETİRDİĞİ ÇÖZÜMLEME ÖRNEKLERİ

AksarâÛî, aklî ve naklî ilimlerde uzman<sup>17</sup> bir âlim olup yukarıda değinildiği gibi hem Aksaray'daki Zinciriye Medresesi'nde hem de Amasya'daki Dâru'l-İlm'de müderrislik yapmış, Amasya'da kadılık ve kazaskerlik görevini üstlenmiş, Konya'ya gittiğinde de yine kadı olarak atanmıştır. Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa'nın tavsiyesi ile ele aldığı *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adlı eserinde halk tarafından sorulan veya âlimler arasında tartışılan ve hatta sorulması muhtemel olan soruları toplayıp onları cevaplamaya ve açıklamaya çalışmıştır. AksarâÛî söz konusu kitabında genel itibarı ve asıl hedefi açısından müşkil âyet ve hadislerin çözümlemesini ele alırken bu bağlamda bazı fikhî konulara da değinmiştir. Burada değindiği meseleler konu başlıkları altında ayrı ayrı ele alınacak ve değerlendirilecektir. AksarâÛî, Şâfiî mezhebine mensup olduğundan<sup>18</sup> bu mezhebi esas alarak çözümlemeye gitmiş, ancak Hanefî medresede ders vermekte de bir sakınca görmemiştir.<sup>19</sup>

### 2.1. Temizlik

AksarâÛî temizlik ile ilgili fukahâ arasındaki ihtilaflı bir konuyu soru-cevap şeklinde şöyle açıklamıştır:

“Soru: Rivayete göre bir kadın Ümmü Seleme'ye ‘Elbisemin etekleri uzundur ve

<sup>17</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 14; Ömer Rızâ, *Kehhâle*, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ-Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts.), 11/192.

<sup>18</sup> Bağdâdî onu Şâfiî olarak tanımlarken Leknevî onun veya babasının birinin, Kefevî ise sadece onun kendisinin Hanefî mezhebine geçmiş olmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa da onun mezhebi konusunda tereddüt ederek “Hanefî/Şâfiî” şeklinde kayda geçmiştir. bk. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/165; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 191-192; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1599. Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Rağibpaşa Kütüphanesi, nr. 1041, vr. 315a. Ancak ilk dönemlerde Şâfiî mezhebine mensup olduğu Şâfiîleri savunma ve Hanefîlere reddiye mahiyetinde yazdığı *Haşiye alâ Şerh-i Mecma'l-bahreyn* adlı eserinden kesin olarak anlaşılmaktadır. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* kitabındaki soru ve cevaplardan da kitabı yazdığı dönemde Şâfiî mezhebinde olduğu anlaşılabilir. Mezhep aidiyetiyle ilgili ihtilaflar ve detaylı bilgi için bk. Ahmet İnanır, *Cemâleddin AksarâÛî'nin Kitâbu Reddi Şerhi Mecma'l-bahreyn Adlı Reddiyesi Bağlamında Hanefî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi*, İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlâkı/ Mahsum AYTEPE (ed.), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 2/15-17.

<sup>19</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 11/192.

pislik olan yerlerden geçiyorum.’ dedi. Ümmü Seleme de ‘Hz. Peygamber, Sonraki toprak onu temizler buyurdu’ şeklinde cevap verdi.<sup>20</sup> Fıkıh kitaplarında ise elbisenin pislik bulaşması durumunda ancak su ile temizlenebileceği ifade edilmektedir!

*Cevap:* Hadis şöyle tevil edilmiştir: Hadiste kastedilen kuru olan pislik ve necasetin tozudur. Bu da temiz toprağa temas ettiğinde zail olur.”<sup>21</sup>

Bu meseledeki çözümlenmeyi Şafî mezhebini dikkate alarak yaptığı açıkça anlaşılmalıdır; zira Malikîler bu hadisi necasetin kuru olmasıyla, Şafîler de necasetin kuru olması veya necasetin tozunun bulaşmasının kastedilmesiyle açıklarken<sup>22</sup> Ebû Hanîfe ve Muhammed bu hadisi eteğe yapışmış pisliğin bir dirhemden az olmasıyla sınırlandırmışlardır.<sup>23</sup> İmam Züfer dışındaki Hanefî mezhebi imamlarından bunun bir temizlik vasıtası olduğu, pisliği izale eden her şeyin temizleyici olduğu görüşü de nakledilmiştir. Hanbelîlerden İbn Teymiyye de bu görüşü desteklemektedir.<sup>24</sup> Malik, Şafî, Ahmed b. Hanbel ve Züfer’e göre ise böyle durumlarda temizlik vasıtası sadece sudur.<sup>25</sup> Aksarâyî bu meselede farklı mezhep görüşlerine değinmeden doğrudan kendisinin kabul ettiği görüşü nakletmekle yetinmiştir. Bu meselede dikkat çeken diğer bir husus ise Aksarâyî’nin ihtilafli konularda en ihtiyatlı fetvayı tercih etmesidir.

Aksarâyî hadiste “*Temizlik, imanın yarısıdır.*”<sup>26</sup> ifadesi ile imanın tasdikten ibaret olduğunu ifade eden Cibril hadisi<sup>27</sup> arasında nasıl bir uzlaştırılmanın gerektiği ile ilgili soruya da şöyle cevap vermiştir:

<sup>20</sup> Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Taharet”, 79; Süleymân b. el-Eş’as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Taharet”, 135; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır Şirketi Mektebeti ve Matba’ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), “Taharet”, 109.

<sup>21</sup> Aksarâyî. *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 119.

<sup>22</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999), 1/45; Muhammed b. Abdillâh Ebû Abdillâh Haraşî, *Şerhu’l-Haraşî ‘alâ Muhatasari Halil* (Bulak: Matba’atü’l-kübra’l-Emîriyye, 1317), 1/110; Ahmed b. İdrîs Ebû’l-Abbâs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vd., (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 1/200.

<sup>23</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta’ül-İmâm Mâlik*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, (Bombay-Dımaşk: Dâru’s-Sünne ve’s-Sîre-Dâru’l-Kalem, 1991), “Salât”, 298.

<sup>24</sup> Bk. Yûsuf b. Abdillâh Ebû Ömer İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu’avvaz, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 1/171-172; Ahmed b. Abdülhalîm, Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, (Medine: Mecma’u’l-Meliki Fehd, 2004), 21/474-476.

<sup>25</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 1/171.

<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995-2001), 37/536; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâ’i’l-kütübi’l-Arabiyye, 1991), “Taharet”, 1.

<sup>27</sup> Muhammed b. İsmâ’il el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâne, 1993), “İmân”, 36; Müslim, “İmân”, 1.

"Bazıları bu hadiste yer alan imanla namazın kastedildiğini söylemektedir. Nitekim 'Allah sizin imanınızı yani namazınızı zayi etmeyecektir.'<sup>28</sup> âyetinde olduğu gibi. Bu yoruma göre abdestin namazın yarısı olarak ifade edilmesi, bir şeyin varlığı kendisinin yarısının varlığına bağlı olduğu gibi namazın geçerliliğinin de abdeste bağlı olmasındandır. Diğer bazılarına göre de imandan maksat temizliktir. Yani insanı temizleyen iki şey vardır: Batnını temizleyen tasdik anlamındaki iman; zahirini temizleyen abdesttir.'<sup>29</sup>

Aksarâyî burada çözüm için tevil yolunu tercih ederek hadiste geçen iman kelimesinin namaz veya temizlik anlamında olduğu ile ilgili görüşleri benimsemiştir. Her iki durumda da temizliğin önemli bir husus olduğunu ifade etmiştir.

Aksarâyî cuma gününde gusletme konusundaki hadisin hükmüne de değinmiştir. Cuma gününde gusletmenin vacip, sünnet veya mendup olduğu konusu sahabe döneminden itibaren tartışılmaya başlamış,<sup>30</sup> daha sonraki fikhî âlimleri arasında da tartışılmaya devam etmiştir. Zâhirîler başta olmak üzere kimi âlimler konuyla ilgili hadisin zahirine dayanarak bunun farz<sup>31</sup> ve vacip olduğunu savunurken<sup>32</sup> âlimlerin cumhuriyetinin sünnet ve mendup olduğunu savunarak söz konusu hadisi te'vil veya tahsis etme yoluna gitmişlerdir.<sup>33</sup> Aksarâyî bu konuda Hanefî ve Şafîî mezhebinin hadise aykırı hüküm verdiklerine yönelik itiraza cevap vererek hadisi te'vil etme yolunu tercih etmiş, konuyla ilgili itiraz ve cevabı şu şekilde özetlemiştir:

<sup>28</sup> Bakara 2/143.

<sup>29</sup> Aksarâyî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 118.

<sup>30</sup> Muhammed b. İbrâhîm Ebû Bekr İbn Münzir, *el-İsrâf' alâ mezâhibi 'ulemâ*, nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, (Ra'sûlhayme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004), 2/91-92.

<sup>31</sup> Maverdî, *el-Hâvî*, 1/372; Ali b. Ahmed, İbn Hazm Ebû Muhammed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2003), 1/255.

<sup>32</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/228, 245; Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 1/279; Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Muhtasarü ihtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1/158; Muhammed b. Ahmed, İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidayetü'l-müctehid ve Nihayetü'l-muktasid* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1395/1975), 1/164; Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-tübâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 2/201; Abdullah b. Ahmed, İbn Kudâme Muvaffakuddin, *el-Muğni*, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1405/1985, 2/199.

<sup>33</sup> Bk. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/115-117; Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/60-61; Şeybânî, *Kitâbü'l-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, 1/279-286; Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/38; Tahâvî, *Muhtasarü ihtilâfi'l-'ulemâ*, 1/158; İbrâhîm b. Ali Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikhi's-Şâfi'i*, thk. Merkezü'l-Hidmât ve'l-Ebhâsi's-Sekâfiyye, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 20; Maverdî, *el-Hâvî*, 1/372; 28; Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mesûlât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/89; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-serâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/290; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/201; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyar li ta'lîli'l Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, nşr. Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937), 1/13; Ali b. Süleyman, el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts), 1/247; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/199.

“*Soru*: Bir hadiste ‘Cuma günü gusletmek, cünüplük sebebiyle gusletmek gibi vaciptir.’<sup>34</sup> buyruluyor. İki mezhep imamı Ebû Hanîfe ve Şâfiî’ye göre Cuma guslü vacip değildir. Hadisin tevilini nasıl yapmalıyız?

*Cevap*: Hadisteki ‘vaciptir’ ifadesi ‘sabittir’ anlamındadır. Yani bu gusül de diğer gusül gibi yapılmaktadır. Her iki guslün de geçerli olabilmesi için bütün azalara suyun ulaşması gereklidir.”<sup>35</sup>

Görüldüğü üzere burada da Aksarâyî sadece kendi mezhebini savunmakla kalmayıp, Şafiîlerle aynı görüşü paylaşan Hanefileri de zikrederek her ikisini savunmaktadır.

## 2.2. Namaz

Aksarayî akşam namazından önce nafîle namazının cevazı konusundaki ihtilafa da değinerek, konuyu soru ve cevap şeklinde şöyle özetlemektedir:

“*Soru*: Bir hadiste ‘Dileyen kimse için her iki ezan arasında bir namaz vardır, her iki ezan arasında bir namaz vardır, her iki ezan arasında bir namaz vardır.’<sup>36</sup> buyrulmaktadır. Şayet iki ezandan kastedilen ezanın gerçek anlamı ise o zaman namazdan kastedilen de farz namazıdır. Bu durumda hadisteki ‘dileyen kimse için’ ifadesi problemlidir. Çünkü farz mükellefin dilemesine bağlı bir husus değildir. Eğer iki ezandan kastedilen ezan ve kamet ise ve tağlib yoluyla iki ezan denilmişse bu durumda bazı hadisçiler akşam ezanı ile kameti arasında sünnet namazın olmadığını söylemektedirler. Bu halde de hadisteki “her” (küllü) ifadesindeki genelleme, problem teşkil eder.

*Cevap*: Hadisteki iki ezandan maksat ezan ve kamettir. Büreyde’nin (r.a.) ‘Akşam hariç, her ezanın akabinde bir namaz vardır.’<sup>37</sup> şeklindeki rivayetine göre akşam namazı bu hükmün dışındadır. Hadisin hadisle tahsis edilmesi oldukça fazladır.”<sup>38</sup>

Burada akşam farzından önce iki rekât nafîle namazın olmadığını benimseyen Aksarâyî, akşam namazını bu genel kuralın dışına tutmaktadır. Buna delil olarak da konuyla ilgili Büreyde’nin rivayet ettiği hadisi göstermektedir. Aksarâyî diğer bazı âlimlerin savunduğu gibi Büreyde hadisinin bir önceki hadisi neshettiğini<sup>39</sup> değil tahsis ettiğini ileri sürmektedir. Zira Hanefiler gayrı mukârın müstakil delili nâsîh olarak kabul ederken, âlimlerin cumhuru bunun muhassıs olduğunu savunmaktadır. Bu aynı zamanda müellifin mensup olduğu mezhep konusunda da ışık tutmakta ve onun Hanefî olmadığını göstermektedir. Ancak bazı Şafiîlerin müstehap ve gayr-ı müekked sünnet olarak kabul ettiği akşam farzından önce iki rekât namazı<sup>40</sup> mutlak

<sup>34</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, “Salât” 60.

<sup>35</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 119.

<sup>36</sup> Buhârî, “Ezan” 14, 16; Müslim, “Salâtü'l-Musâfirîn”, 304.

<sup>37</sup> Ali b. Ömer, ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/497, 499; Ahmed b. el-Hüseyn Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübârâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/667.

<sup>38</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 119-120.

<sup>39</sup> Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 14/116.

<sup>40</sup> Abdülmelik b. Abdillâh, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-mağlab fi dirâyeti'l-*

olarak kabul etmemesi düşündürücüdür. Burada ya mezhebine aykırı fetva verdiğini veya mezhep içerisindeki ihtilafa değinmeden doğrudan tercihe şayan görüşü zikretmekte yetinmiş olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu son metodu sıkça kullandığını görmekteyiz.

AksarâÛî Hz. Peygamber'in akşam namazında A'raf sûresini okuduğuna dair rivayetle ilgili soru ve cevaplarını şöyle serdetmiştir:

*"Soru:* Hz. Peygamber'in akşam namazında A'râf sûresini okuduğu nakledilir. Bindiği üzere Hz. Peygamber Kur'ân'ı, dinleyen kimsenin harfleri sayabileceği bir şekilde teenni ile [acele etmeden] okuyordu. Bu süre ise oldukça uzundur. Bu durumda [böyle bir okuma şekliyle] namaz vaktinin çıkmış olacağı muhakkaktır!

*Cevap:* Bazılarına göre Hz. Peygamber, mezkûr surenin bir kısmını ilk rekâta diğer kısmını ikinci rekâta okuyordu. Namazın son kısmının vaktin dışına taşmasına rağmen, namazın bu şekilde kılınabileceğini öğretmek amacıyla bunu yapmıştır. Bazı âlimler de zamanın o esnada bir mucize olarak genişlediğini ifade eder."<sup>41</sup>

Rivayetlerde Hz. Peygamber'in akşam namazında kısar-ı mufassal sûreleri okuduğu sabittir. Âlimlerin cumhuru akşam namazı vaktinin kısa olduğunu<sup>42</sup> ve bu namazda kısar-ı mufassal sûrelerin okunmasının esas olduğunu savunmaktadırlar.<sup>43</sup> Buna rağmen Hz. Peygamber'in akşam namazında Tivâl-i mufassal sûrelerini,<sup>44</sup> özellikle A'raf,<sup>45</sup> Tûr<sup>46</sup> ve Mürselât<sup>47</sup> sûrelerini de okuduğu rivayetlerde yer almaktadır. Bu sûrelerin hiçbirisi de kısar-ı mufassallardan değildir. Zâhirîler başta olmak üzere bazı âlimler bu rivayetleri esas alarak mezkur sûrelerin akşam namazında okunmasını *hasen* ve *ahsen* olarak ifade etmiştir.<sup>48</sup> Buna karşı İmam Malik'in bu sûrelerin okunmasının mekruh olarak kabul ettiği rivayet edilmiştir.<sup>49</sup> İmam Muhammed, Hz. Peygamber'in akşam namazında Tûr sûresini okuduğunu rivayet ettikten sonra, âlimlerin

*mezheb*, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 2/17; Muhammed b. Muhammed, el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 2/208; Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şaviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 1/327; Nevevî, el-Mecmû', 4/8-9.

<sup>41</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 120.

<sup>42</sup> Mâverdi, *el-Hâvî*, 2/237.

<sup>43</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Salat", 247, Mahmûd b. Ahmed, Bedruddîn el-Aynî. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 6/25.

<sup>44</sup> Buhârî, "Sifatu's-salat", 16.

<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/504, 507; Ebû Davud, "Salât", 131; Ahmed b. Şu'ayb Ebû Abdîrrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Mesâcid", 205; Tirmizî, "Ebvâbu's-Salât", 114.

<sup>46</sup> Buhârî, "Sifatu's-salât", 17; İbn Mâce, "İkâmetu's-salât", 9; Ebû Davud, "Salât", 131; Tirmizî, "Ebvâbu's-salât", 114.

<sup>47</sup> Ebû Davud, "Salât", 131; Tirmizî, "Ebvâbu's-Salât", 114.

<sup>48</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 6/25.

<sup>49</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 6/25; Muhammed b. Ali Ebû Abdillâh eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1993), 2/271.

çoğunun akşam namazında kısar-ı mufassal sûrelerin okunmasının esas olduğu görüşünde olduğunu söyleyerek bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: “Bize göre bu başlangıçta uygulanmış ve daha sonra terk edilmiştir veya muhtemelen Hz. Peygamber sûrenin bir kısmını okuyup rûkûa giderdi.”<sup>50</sup> Yani bu hadis ya mensuttur veya Hz. Peygamber sûrenin tamamını değil bir kısmını okumuştur. Aynî ve diğer bazı âlimler ise üçüncü bir ihtimalden bahsederek, Hz. Peygamber’in namaz kılanların durumuna göre bazen kısa ve bazen de uzun sûreler okuduğunu savunmuştur.<sup>51</sup> Bu hadis aynı zamanda İmam Şafîî’nin kavlı-cedid’inde yer alan ve akşam namazı vaktinin üç rekât namaz kılınacak kadar kısa olduğuna karşı da delil olarak sunulmuştur.<sup>52</sup>

Mâverdî akşam namazında esas olan kısar-ı mufassal sûrelerin okunması olduğunu söyledikten sonra Hz. Peygamber’in akşam namazında A’raf sûresini okuduğunu naklederek hadise, “Ashabımızdan bazı âlimler Hz. Peygamber’in sûrenin tamamını okuduğunu söylerken bazıları da sadece A’raf kelimesinin yer aldığı kısmını okuduğunu söylemektedir.” şeklinde yorum yapmaktadır.<sup>53</sup> Yine Hz. Peygamber’in sûrenin tamamı inmeden önce sadece o döneme kadar inmiş olan kısmını okumuş olabileceğinin de muhtemel olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup> İmrânî de kısar-ı mufassal sûrelerin okunmasının müstehap olduğunu ancak rivayetlerde yer alan A’raf ve diğer sûrelerin okunmasının da caiz olduğunu söylemektedir.<sup>55</sup> Şafîî mezhebi açısından baktığımızda buradaki ihtilafın akşam namazına vaktinde başlandıktan sonra vakti dışına taşınması durumunda namazın tamamlanıp tamamlanmadığı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bir kısım Şafîîler bu durumda namazın tamamlanmadığını söylerken diğer bazıları ise namazın tamamlandığını savunmaktadır.<sup>56</sup>

Aksarâyî’nin, ise vaktinde başlanan akşam namazının vakti dışına taşınmasının sorun olmadığını söyleyen Şafîîlerin görüşlerini tercih edip zikrettiği anlaşılmaktadır.

Aksarâyî, “Doğu da batı da Allah’ındır, nereye dönerseniz Allah’ın vechi

<sup>50</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, “Salat”, 247.

<sup>51</sup> Aynî, *’Umdetü’l-kârî*, 6/26.

<sup>52</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/20; Aynî, *’Umdetü’l-kârî*, 6/25.

<sup>53</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/22.

<sup>54</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/237.

<sup>55</sup> Yahyâ b. Ebî’l-Hayr Ebü’l-Huseyn el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi’l-İmâmî’s-Şafîî*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nürî, (Cidde: Dâru’l-minhâc, 2000), 2/202. İbn Hazm, İbn Kayyim, İbn Abdilber, Hattâbî ve İbn Hacer’in konuyla ilgili farklı yorumları için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/17; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-’ibâd*, thk. Şu’ayb el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle-Mektebetü’l-menâri’l-İslâmiyye, 1998), 1/204; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1960), 2/248; Aynî, *’Umdetü’l-kârî*, 6/25.

<sup>56</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/22; İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî’s-Şafîî*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416/1995), 1/102, 105; Cüveynî, *Nihâyetü’l-maṭlab*, 2/19; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/16; İmrânî, *el-Beyân*, 2/28; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/28).

oradadır.” (el-Bakara 2/115) mealindeki âyeti kelâmî açıdan değerlendirip “Vechullah”tan maksadın kıblenin yönü olduğunu, Allah’a izafetinin ise “Bey-tullah/Allah’ın evi” ve “Nâkatullah/Allah’ın devesi”ta olduğu gibi ta’zim hedefi taşıdığını söyledikten sonra soru ve cevap şeklinde şöyle bir fikhî tahlilde bulunmaktadır:

“*Soru*: Mezkûr âyetten, namazda hangi tarafa yönelirsek yönelelim namazımızın geçerli olduğu anlaşılmalıdır [Halbuki durum böyle değildir].

*Cevap*: Bu âyetin anlamı şudur: Doğu ve batının tamamı Allah’ındır. Kişi nerede olursa olsun Kâbe’ye yönelmesi gerekmektedir. Çünkü kıbleye yönelmek her yerde mümkündür. Bu görüşün delili şudur: Burada özel bir yöneliş kastedilmektedir ki o da Kâbe’ye yönelmektir. Zira başka bir yerde Allah ‘Siz de nerede olursanız olun, yüzlerinizi o tarafa (Mescid-i Haram tarafına) çeviriniz.’ (el-Bakara 2/144) buyurmaktadır. Çünkü bu âyette emredilen şey namazda vacip olan yöneliştir.”<sup>57</sup>

Burada Aksarâyî’nin Kur’ân’ı, Kur’ânla, yani bir âyetteki mücmeli diğer bir âyetle tefsir ederek açıkladığı görünmektedir. Nitekim Kur’ân’daki mücmelin tefsirinde başvurulması gereken ilk yol da budur.

### 2.3. Oruç

Aksarâyî, Hz. Peygamber’in Zilhicce’nin ilk on gününde tutulan orucun hükmünü de değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bir hadiste Hz. Peygamber sözü konusu günlerde oruç tutmanın Allah katında en sevimli bir amel olduğunu ve o günlerde tutulan her bir gün orucun bir senelik orucun sevabına denk geldiğini buyurduğu rivayet edilirken<sup>58</sup> diğer bir hadiste kendisinin sözü geçen günlerde hiç oruç tutmadığı rivayet edilmektedir.<sup>59</sup> Hz. Peygamber’in bir amelin bu kadar önemli olduğunu söyleyip kendisinin hiç yapmaması normal bir durum olmadığından, iki hadis arasındaki tearuz âlimlerin dikkatini çekmiştir.

Nevevî, âlimlerin bazılarının ikinci hadisi tevil ederek Hz. Peygamber bir gün Hz. Ayye’nin yanında olurken geri kalan sekiz günde diğer eşlerinin yanında olduğundan dolayı, görmemesinin onun oruç tutmadığını gerektiremeyeceği şeklinde cevap verdiğini, ayrıca Hz. Peygamberin bazen on günün bir kısmında, bazen tamamında oruç tuttuğunu, bazen de hastalık, yolculuk ve diğer sebeplerden dolayı terk etmiş olabileceğini söyleyerek iki hadis arasındaki bu şekilde telif edilmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır.<sup>60</sup>

Âlimler zilhiccenin ilk dokuz gününde, özellikle de ilk sekiz gününde oruç tutmanın müstehap olduğunu söylemişlerdir.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 31.

<sup>58</sup> Tirmizî, “Savm”, 52; İbn Mâce, “Siyâm”, 39.

<sup>59</sup> Müslim, “Siyâm”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/177.

<sup>60</sup> Nevevî, *el-Mecmu’*, 6/387-388.

<sup>61</sup> Bk. Nevevî, *el-Mecmu’*, 6/386; Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/530; Harâşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 2/240; Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr Ebü'l-Berekât, *eş-Şerhu'l-kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr ile birlikte)*, (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/515; el-Mevsû'atü'l-



Ayrıca birinci rivayet kavli bir hadis iken ikinci rivayet ise fiili bir hadistir. Âlimler hadisler arasındaki tearuzu gidermek için de kavli hadislerin fiili hadislere tercih edilmesinin gerektiğini söylemektedir.

Aksarâyî, “Allah’a ibadet edilecek günler içinde zilhiccenin ilk on gününden daha sevimli günler yoktur. O günlerde tutulan her günün orucu bir senelik oruca, her gecesinde kılınan namazlar da Kadir gecesinde kılınanlara denktir.”<sup>62</sup> hadisi ile Hz. Âişe’nin rivayet ettiği “Resûlullah’ı (a.s.) zilhiccenin on gününde oruç tutarken hiç görmedim”<sup>63</sup> şeklindeki hadis arasındaki tearuza dikkat çekerek “Bu günlerde oruç tutma hususunda büyük mükâfatlar içeren ilk rivayet ile Hz. Peygamber’in bunu terk etmesine dair rivayetin arasını nasıl uzlaştırmalıyız? diye bir soru sorar ve cevap olarak da şöyle der:

“Muzhirüddin Ahmed (ö. 727/1326) Mesâbih adlı eserin şerhinde Hz. Peygamberin muhtemelen oruç tuttuğunu ve fakat Âişe’nin bundan haberdar olmadığını söylemektedir. Böyle bir görüş uzak bir ihtimaldir. Bu durumun hakikatini en iyi bilen de Allah’tır.”<sup>64</sup>

Burada Aksarâyî’nin, mütevazılığı, dinî konularda ihtiyatla davranması ve selef âlimlerin metodunu takip etmesi sebebiyle, bilmediği konularda tevakkuftan ziyade tercih ettiği görülmektedir.

Aksarâyî, Hz. Peygamber’in “Dehr orucu”<sup>65</sup> tutan ne oruç tutmuştur ne de tutmamıştır.”<sup>66</sup> hadisi hakkında “İki eylemin bir arada bulunması nasıl mümkün olabilir?” şeklinde bir soru sorup şöyle açıklama getirmektedir:

“Böyle bir ifadeyle savm-ı dehrin mekruh olduğu kastedilmiştir. Zira böyle bir oruç bedeni zayıflatır. Kişiyi cihattan ve farz ibadetleri yerine getirmekten alıkoymaz. Muhakkik âlimler buradaki kerahatin zarar görebilecek kimseler hakkında olduğunu söyler. Bunun delili de Ebû Talha el-Ensârî ve Hamza b. Amr’ın sürekli ve zarar görmeden oruç tuttıkları ve Allah Resûlünün de kendilerini bundan menetmemesidir.

Hadisin yorumu ise şudur: Oruç tutması mekruh olan bir kimse şayet oruç tartsa ne dinin istediği şekilde oruç tutmuş ne de orucunu yemiştir. Bu yoruma göre her iki fiilin bu şekilde zikredilmesi mümkündür.”<sup>67</sup>

Buhârî ve Müslim’de yer alan diğer bir rivayet de Aksarâyî’nin bu yorumu için delil teşkil etmektedir. Söz konusu rivayette ömür boyu oruç tut-

fıkhiyye el-Kuveytiyye, 28/91.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/50; Buhârî, “İdeyn”, 11; İbn Mâce, “Siyâm”, 39; Ebû Dâvud, “Savm”, 62; Tirmizî, “Savm”, 52.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/177; Müslim, “Siyâm”, 9; Tirmizî, “Savm”, 51.

<sup>64</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 126.

<sup>65</sup> Dehr orucu, ömür boyu süreli oruç tutmak demektir.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/232, 236, 241, 243, 244, 37/224, 325; Müslim, “Siyâm”, 196-197; Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beirut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/601; Ebû Dâvud, “Savm”, 53; Tirmizî, “Savm”, 56.

<sup>67</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 126.



mak isteyen Abdullah b. Amr b. Âs'a Hz. Peygamber "Bunu yapma; zira yapamazsın..." buyurmuştur.<sup>68</sup>

Bu sebeptendir ki, birçok âlim bu orucun mekruh olma sebebini böyle bir oruç şeklinin insanı zayıflatacağı ve bunun sonucunda da diğer ibadetler ve sorumluluklarını yerine getirememe ihtimalin artacağı ile açıklamıştır.<sup>69</sup>

## 2.4. Sadaka ve İnfak

Aksarâûî kadının kocasının malından izinsiz infak edip edemeyeceği konusuyla ilgili birbirine zıt görünen "*Kadın kocasının evinden, onun izni olmaksızın bir şey infak edemez.*"<sup>70</sup> şeklindeki hadis ile "*Kadın kocasının kazancından izinsiz infak ederse kadına ecrin yarısı vardır.*"<sup>71</sup> hadisi de yorumlayarak şöyle demiştir: "İkinci hadis, kocanın sadaka vermeyi emretmediği; ancak haberdar olduğunda rıza göstereceği duruma hamledilir."<sup>72</sup>

Hadis aşağıdaki şekilde birçok hadis kitaplarında az farklılıkla yer almaktadır:

"Kadın, israf etmeyerek kocasının evinden infak ettiği zaman, kadının sevabı kendisine olur. Kocasını da bu malı kazandığı için o kadar sevap kazanır. Kadın ise infak ettiği için sevap kazanır. Hizmetçiye de bu kadar sevap olur. Allah bunların sevaplarından hiçbir şey eksiltmez".<sup>73</sup>

Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadisin mealı ise şu şekildedir: Esmâ bt. Ebî Bekir'den rivayet edildiğine göre o Hz. Peygamber'e "Zübeyr sert bir insandır, fakirler gelince onun iznini almadan evinden sadaka veriyorum." dedi. Hz. Peygamber de ona "İnfak et, malının fazlasını saklama ki Allah da sana fazl u ihsanını kesmesin" buyurdu.<sup>74</sup>

Bu farklı hadislerin mevcut olmasından dolayı kadının kocasının malından infak edip edemeyeceği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler malda noksan getirmeyecek kadar az olması şartıyla cevaz vermiş, bazıları bunu örfe bağlamış, bazıları da bunun cevazı için kocanın icmâlî bir şekilde de olsa izin vermesini şart koşturmuş. Bir kısım âlimler kadının kocasının malında hakkının bulunduğunu, dolayısıyla infak etmesinin caiz olduğunu savunmuştur. Bazı âlimler ise kadının kocasının izni olmadan malından

<sup>68</sup> Buhârî, "Savm", 55; Müslim, "Siyâm", 35.

<sup>69</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 344; Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/79; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 2/388; Osman b. Ali Fahrüddin ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dakâik*, (Kahire: el-Matba'atü'l-kübâr el-Emiriyye, 1313/1895), 1/332; Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-Hümmam, *Şerhü Fethi'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/355; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar alâ'd-Dürri'l-muhtar* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 2/376.

<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/628; Müslim, "Zühd", 45; İbn Mâce, "Ticarât", 65; Ebû Davud, "Buyû", 90; Tirmizî, "Zekât", 34, "Vesâyâ", 5.

<sup>71</sup> Buhârî, "Buyû", 12; "Nefekât", 5; Ebû Davud, "Zekât", 44.

<sup>72</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 123.

<sup>73</sup> Bk. Buhârî, "Zekât", 25; Müslim, "Zekât", 80-81; İbn Mâce, "Ticarât", 65; Tirmizî, "Zekât", 34.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/539. Hadisin farklı rivayeti için bk. Buhârî, "Zekât", 21; Müslim, "Zekât", 89.

infak edebileceğine delil gösterilen hadisteki infaktan maksadın kadının kocasının ailesine yapacağı infak olduğunu söyleyerek aile dışındaki fakirlere infak edemeyeceğini savunmuştur. Ancak infakta israfa/aşırıya gitmesinin caiz olmadığı konusunda ittifak vardır.<sup>75</sup>

Nevevî, kadının kocasının malından infak edebilmesi için mutlaka açık veya örfî bir iznin bulunmasının şart olduğunu, izinsiz kadının infak etmesinin sevap değil günah olduğunu söylemektedir.<sup>76</sup> Nevevî, kadının kocasının açıkça izin verdiği veya izin vermediği halde yasaklamadığı ve vereceği sadakaya razı olacağını bildiği durumlarda, kocasının malından sadaka vermesinin caiz olduğunu, aksi takdirde bunun haram olduğunu söyleyerek, kendi ashabının, Serahsî başta olmak üzere diğer birçok âlimin de bu görüşte olduğunu ileri sürmektedir.<sup>77</sup>

Görüldüğü üzere Aksarayî bu görüşlerin içinden Nevevî'nin görüşünü tercih etmiş ve onun görüşünü esas alarak soruya cevap vermiştir. Ancak buna mutlak olarak cevaz verenlerin görüşleri daha isabetli görülmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan hadis açıkça bunu ifade etmektedir.

“Soru: Bir hadiste ‘Sadakanın hayırlısı, ihtiyaç fazlası maldan verilendir.’<sup>78</sup> buyurulmaktadır. Bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber’e ‘Hangi sadaka daha üstündür?’ diye sorulduğunda ‘Malı az olanın gücü nispetinde verdiği sadakadır.’ diye cevap vermektedir.<sup>79</sup> İki rivayet arasını nasıl uzlaştırırız?

*Cevap:* İlk hadiste açlık ve fakirliğin şiddetine kendisinin sabredebileceğine güvenemeyen kimse, ikinci hadiste ise nefsine güven ve itimadı tam olan kimse kastedilmektedir. Kur’ân’da ‘Muhtaç durumda bile olsalar, onları kendilerine tercih ederler.’ (Haşr 59/9) şeklinde övülen kimseler de bunlardır (ikinci gruptakilerdir).<sup>80</sup>

Yukarıdaki hadislerin yanı sıra Hz. Peygamber’in bazı kişilerin bütün malının infak etmesine engel olurken bazılarına da engel olmadığına dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>81</sup> Bu sebeple âlimler bu konuyu bir kimsenin bütün

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/303. İbn Hazm, İbn Kudâme, İbn Hacer ve İbn Müflih'in konuyla ilgili farklı yorumları için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/192-193, 9/226; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/564; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Muknî'* (*el-Muğnî* içinde) nşr. Dâru'l-Menâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1983), 4/537; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/297; İbrâhîm b. Muhammed Ebû İshâk İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'i, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/324.

<sup>76</sup> Yahyâ b. Şeref Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929-1930), 7/112; İbn Hacer, *el-Fethu'l-bârî*, 9/297; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/305.

<sup>77</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/244.

<sup>78</sup> Buhârî, “Zekât”, 17, “Nefekât” 2; Müslim, “Zekât”, 95.

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 14/324, 24/122; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 40; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/574.

<sup>80</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 124-125.

<sup>81</sup> Bk. Ebû Dâvud, “Zekât”, 40; Tirmizî, “Menâkib”, 41; Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Suûdî: Dâru'l-Müğnî, 1412/2000, “Zekât”, 27; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/574; Muhammed b. Ahmed Bedrüddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Mısri, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 6/430-

malını sadaka olarak vermesinin hükmü altında ele almış, bunun caiz olup olmadığı konusunu tartışmış ve ihtilafa düşmüşlerdir. Bazı âlimler bunun caiz olmadığını savunmuş hatta yukarıdaki hadise ilaveten Al-i İmrân sûresindeki ... *لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ*... "Sevdiğiniz şeyden nafaka etmediğiniz müddetçe iyiliğe erişemezsiniz..." (Al-i İmrân 3/92) âyetindeki "من" edatının teb'iz için olduğunu söyleyerek bunu da delil olarak sunan kimseler de olmuştur.<sup>82</sup> Âlimlerin cumhuru bir kişinin tüm mal varlığını sadaka olarak vermesinin caiz olması için şu üç şartın bulunmasının gerektiğini savunmuştur: Birincisi beden ve akıl açısından sağlıklı olması, ikincisi borçlu olmaması ve üçüncüsü ise sabırlı olmasıdır. Bu şartlardan birinin eksik olması durumunda ise kişinin tüm malını sadaka olarak vermesi mekruhtur.<sup>83</sup> Kendisi ve bakmakla mükellef olduğu kişilerin nafakasını temin edemeyen veya borcu olan kimselerin sadaka vermesini âlimler mekruh ve haram görmüştür; zira aileye bakmak vacip, sadaka vermek ise menduptur.<sup>84</sup> Her iki rivayetin uzlaşmasını sağlamak için âlimler genel olarak kişinin sabredip edemeyeceğini esas almışlardır. Zira sabredemeyen birinin malının tamamını infak ettikten sonra pişman olma, fitneye düşme ve dilencilik yapma ihtimali bulunmaktadır. Bunlar ise sadakanın özüne aykırı davranışlardır.<sup>85</sup>

Görüldüğü üzere müellif bu meselede âlimlerin çoğunluğunun yaptıkları yorumları benimseyip sabredebilen fakirin sadaka vermesinde bir sakınca olmadığını kanaatini savunmaktadır. İki hadis arasında görülmekte olan çelişkinin de bu şekilde çözülmesini tercih etmektedir.

## 2.5. Nikah

Müellif, Nur sûresinin 3. âyetindeki hasr ifadesinin zahirinden ortaya çıkan soruna da değinmektedir. Âyette "Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır." (Nûr

432.

<sup>82</sup> Muhammed b. Ömer, Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 16/103, 8/290.

<sup>83</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/293.

<sup>84</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/91-95; Abdulvâhid b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, nşr. Târik Fethî es-Seyyid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/226-227; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih fi şerhi't-tenbih*, thk. Mecdî Muhammed Server Bâ Sellûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 6/217; Mûsâ b. Ahmed Ebü'n-Necâ el-Haccâvî, *el-İknâ' fi fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatif Muhammed Mûsâ es-Sübkî, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1/301-302.

<sup>85</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/91-95; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 3/226-227; el-Hüseyn b. Mes'ûd Ebû Muhammed el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Zühreyr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 6/181; Muhammed b. Ahmed, Ebü Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 18/27; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 6/219; Muhammed b. Müflih Ebü Abdillâh Şemsüddîn, *Kitâbü'l-Fürû' (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte)* thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003), 4/380-382; Haccâvî, *el-İknâ' 1/301-302*; Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 6/432; Ali b. Muhammed Ebü'l-Hasan el-Herevî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1422/2002), 4/1353.

24/3) şeklindeki açık bir ifadeye rağmen,<sup>86</sup> bazı sahabe ve İslam âlimleri âyetin zahirine göre hüküm verirken<sup>87</sup> sahabenin ve ulemânın çoğu bu âyetin zahirine göre hüküm vermeyip âyeti tevil etmiş<sup>88</sup> ve bunun sonucunda da mezkûr âyetin hükmü konusunda birçok görüş ortaya atmışlardır. Burada söz konusu görüşlere maddeler şeklinde özetle değinip görüşler içerisinde Aksarâyî'nin tercih ettiği görüşü belirleyeceğiz. Bu görüşlerden birincisi, söz konusu âyetin aynı sûrenin devamında yer alan "İçinizden evli olmayanları evlendirin." (Nûr 24/32) mealindeki âyetle mensuh olduğu görüşüdür.<sup>89</sup> İkincisi, âyetteki illâ (hasr) edatı, genel kuralı beyan etmek için kullanılmıştır. Yani genelde zina eden bir erkek zina eden bir kadınla, zina eden bir kadın da zina eden bir erkekle evlenir. Başka bir tabirle genelde kötü insanlar kötü insanlara meyleder.<sup>90</sup> Üçüncüsü, bu âyet zinayı meslek haline getirenler, yani fahişeler hakkındadır, böyle biriyle evlenmek Müslümanlar için helal değildir.<sup>91</sup> Dördüncüsü, burada nikah cima<sup>92</sup> yani zina anlamındadır; dolayısıyla anlamı: "Zina eden bir erkek ancak zinakâr bir kadınla zina eder..." şeklindedir.<sup>93</sup> Beşincisi, bir Müslümanın zinadan tövbe etmeyenlerle evlenmesi caiz

<sup>86</sup> Âyetin zahirine göre zina eden bir erkeğin ancak zina eden bir mümin veya müşrik bir kadınla, zina eden bir kadının da ancak zina eden veya müşrik bir erkekle evlenebileceği anlaşılmaktadır. bk. Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/510.

<sup>87</sup> Sahabeden Abdullah b. Mesud, fıkah mezheplerinden ise Hanbelîler ve özellikle de İbn Teymiye bunun zahir anlamında olduğunu söylemektedir. bk. Hüseyin b. Mes'ûd, Ebû Muhammed el-Begâvî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., (Riyad: Dâru Taybe, 1409-1412), 6/9; İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 15/315-318.

<sup>88</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, 3/516; Şafiî, *el-Ûm*, 5/12; Mâveridî, *el-Hâvî*, 9/189; Ahmed b. Alî er-Râzî, Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 5/108; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/40.

<sup>89</sup> Şafiî, *el-Ûm*, 5/12, 158; Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (b.y., Nş. Müessesetü'r-risale, 1420/2000), 19/100-101; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/107.

<sup>90</sup> Şafiî, *el-Ûm*, 5/13; Abdulkarim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât/Tefsiru Kuşeyrî*, thk. İbrahim el-Bisyûnî, (Mısır: Nşr. el-Heyetü'l-Misriyye el-âmmelî'l-kitâb, ts.) 2/594; Mahmud b. Amr b. Ahmed Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407/1986), 3/211; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/318; Abdullah b. Ahmed, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, nşr. Yûsuf Ali Bedyevî, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/487; Ali b. Muhammed, Ebû'l-Hasen Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/280; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/114.

<sup>91</sup> Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc, *Tefsiru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 489; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/96; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/107.

<sup>92</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, 4/192.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/99; Muhammed b. Abdillâh, Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/337; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 3/280; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/167; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/114.

değildir, zina eden kimse tövbe ettikten sonra ise bu âyetin hükmü kapsamından çıkar.<sup>94</sup> Altıncısı, bu âyetin sonundaki "...Bu, müminlere haram kılınmıştır." ifadesinde kast edilen zina etmiş olan biriyle evlenmenin değil zinanın kendisinin haram olmasıdır.<sup>95</sup> Yedincisi, "bu müminler için haram kılınmıştır." ibaresinde zamir zina edenlere meyletmeye gider, yani salih ve salihelere rağbet göstermeyip zina edenlere rağbet göstermek bir Müslümana haramdır.<sup>96</sup> Sekizincisi, zinadan kendisine had uygulanmış biri sadece kendisi gibi biri ile evlenebilir.<sup>97</sup> Dokuzuncusu, bu Müslümanlar hakkında olmayıp ehl-i kitap hakkındadır. Yani zina eden bir ehl-i kitap ancak zina eden bir ehl-i kitap veya ehl-i kitap olmayan müşrik bir kadınla evlenebilir.<sup>98</sup> Onuncusu, bu âyet özel bir olay yani kafire bir zinakâr kadın hakkında nazil olmuş, Müslüman zinakârı kapsamamaktadır.<sup>99</sup>

Müellif bu görüşler arasında, İmam Şafî'nin de tercih ettiği<sup>100</sup> birinci ve ikinci görüşleri benimsemiş ve muhtemelen her ikisinin isabetli olabileceğini düşünerek bunlar arasında ayrıca bir tercih yapmaya gitmemiştir. Bu soru ve cevabı aşağıdaki gibi açıklamıştır:

"Soru: Allah, 'Zina eden bir erkek ancak zina eden bir kadınla yahut müşrik bir kadınla evlenebilir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden bir erkek yahut müşrik bir erkek evlenebilir...' (Nûr 24/3) buyurmaktadır. Halbuki zina eden erkek, namuslu ve müşrik olmayan kadınla evlenebilmektedir. Aynı şekilde zina eden kadının da namuslu ve müşrik olmayan bir erkekle evlenmesi caizdir. O halde âyette 'ancak' (hasr) ifadesi niye kullanılmıştır?

Cevap: ...Bazıları 'Size helal olan kadınlardan nikâhlayın' (Nisâ 4/3) ve 'İçinizden evli olmayanları evlendirin.' (Nûr 24/32) âyetleriyle bunun neshedildiğini, diğer bazıları da âyetteki illâ (hasr) edatının genel kuralı beyan etmek için kullanıldığını belirtir. Yani genelde kötü insanlar, kötü insanlara rağbet eder."<sup>101</sup>

Aksarâûyî Hz. Şuayb olduğu tahmin edilen zat<sup>102</sup> ile Hz. Musa arasında ceireyan eden kıssaya değinip (Kasas 28/23-27) söz konusu olaydan nikah ile ilgili şöyle bir soru sorup cevaplamaktadır:

"Soru: Nikâhlanacak kızın belirtilmemesi nikâh akdini iptal eder. O halde Şuayb niçin 'Şu iki kızımdan birini seninle nikâhlamak istiyorum' dedi?

<sup>94</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/173; Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 3/130; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 7/503; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/515.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/101; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/40.

<sup>96</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/318.

<sup>97</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/64; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/337; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/168.

<sup>98</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 3/182.

<sup>99</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/150.

<sup>100</sup> Şafî, *el-Üm*, 5/12, 13, 158.

<sup>101</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-ecvibe*, 64-65.

<sup>102</sup> Kur'an'da iki kızın babası şeklinde geçen ve kim olduğuna dair nas bulunmayan bu zatın Hz. Şuayb, Hz. Şuayb'ın erkek kardeşinin oğlu veya Hz. Şuayb'a iman etmiş bir mümin olduğu tahmin edilmektedir. bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/589; Hazin, *Lübâbü't-te'vil*, 3/361.

*Cevap:* Evlenilecek kimsenin belirtilmemiş olması, nikâhlama sözünü verme esnasındaydı. Nikâh akdi esnasında ise nikâhlanacak kız netleştirilmişti.”<sup>103</sup>

Nikah akdinde nikâhlanacak kızın belirtilmiş olması gerekiyor, aksi takdirde nikâh akdi iptal olur.<sup>104</sup> Hz. Şuayb ise Hz. Musa’ya “Şu iki kızımdan birini seninle nikâhlamak istiyorum.” demektedir. Burada görüldüğü gibi nikahlanacak kız belirtilmemiştir. Aksarâyî bunun nasıl yorumlanması gerektiğini açıklamıştır.

Aksarâyî bu sözün nikah akdi esnasında değil söz verme esnasında olduğunu, nikah akdinde ise nikahlanacak kızın belli olduğunu söylemektedir. Nitekim âyette yer alan “...nikahlamak istiyorum” ifadesi de bunu desteklemektedir. Zira bu ifade nikah akdi için değil söz için kullanılan bir ifadedir.

## 2.6. Sayd ve Zabaih

Aksarâyî, kesilirken üzerine Allah'ın adı anılmayan hayvanların helal olup olmaması konusunda mevcut olan fikhî ihtilafları da ele almıştır. Bilindiği üzere Hanefiler ve Malîkîler başta olmak üzere bir kısım âlimler kasten Allah'ın adının anılmaması durumunda haram ve unutulmuş olarak anılmaması durumunda helal,<sup>105</sup> Şafîîler başta olmak üzere diğer bir kısım âlimler de her iki durumda helal<sup>106</sup> ve Zâhirîler başta olmak üzere bir kısım âlimler ise söz konusu her iki durumda da haram olduğunu savunmuştur.<sup>107</sup> Mutlak olarak haram olduğunu savunanlar “Allah'ın adı anılmadan kesilmiş hayvanların etlerini yemeyin.” (el-En’âm 6/121) âyetine dayanırken, mutlak olarak helal diyenler ise mezkur âyeti haber-i vâhid ile tahsis etmişlerdir. Kasten haram ve unutulduğunda helal diyenler ise birinci için âyete, ikincisi için konuyla ilgili diğer hadislere dayanmışlardır.<sup>108</sup> Aksarâyî, Hanefî ve Şafîî mezheplerine yöneltilecek eleştiriye cevap mahiyetinde aşağıdaki şekilde soru ve cevap şeklinde bir çözümleme yapmaktadır:

“*Soru:* ‘Allah'ın adı anılmadan kesilmiş hayvanların etlerini yemeyin.’ (el-En’âm

<sup>103</sup> Aksarâyî, *el-Esile ve'l-ecvibe*, 68-69.

<sup>104</sup> İbn Nüceym, *Zeynüddîn b. İbrâhîm, el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997, 3/149; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar*, 3/15.

<sup>105</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/534; Şeybanî, *el-Asl*, 5/396; Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer et-Tahavî, *Muhtasarü't-Tahavî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efganî (Haydarâbâd: nşr. Lecnetü İhyai't-türasi'l-İslami, ts), 295; Abdullah b. Abdirrahman el-Kırvanî, *Metnu'r-Risale*. b.y., Dâru'l-Fikr, ts., 80; Alâüddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/66; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/236; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 5/46-47; Ali b. Ebî Bekr Bürhanüddin el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidayeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Muhammed (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts), 4/347; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 5/9; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/287; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 6/299.

<sup>106</sup> Şafîî, *el-Üm*, 2/234; İsmail b. Yahya el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 369; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvî*, 15/11; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18/113; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/411.

<sup>107</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/236; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 5/150; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/448.

<sup>108</sup> Konuyla ilgili deliller için yukarıda zikredilen kaynaklara bakınız.

6/121) âyetinde besmelesiz kesilen hayvanların etinin yenilmesi yasaklanmaktadır. İmam Şâfiî (ö. 204/820), mutlak olarak; Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise unutarak besmeleyi terk edenin kestiği hayvanın etini helal saymaktadır. Her iki imam neden bu âyetin hükmüne aykırı görüş beyan etmişlerdir?

*Cevap:* Şâfiî der ki ‘Âyette yenilmesi yasaklanan et, boğazlanmamış hayvanların etidir. Bu, birbirinin yerine geçebilecek iki ifadeden birinin zikredilip diğerinin kastedilmesi şeklinde bir ifade biçimidir. [‘Allah’ın adının terk edilmesi’ zikredilip, hayvanın boğazlanmamış olduğu kastedilmiştir.] Ya da âyette kastedilen put adına kesilenlerdir; çünkü âyetin devamında Allah “Bu tür etleri yemek, Allah’ın emrine isyan etmektir (fisk)’ buyurmaktadır. Fisk ise put adına kesilmiş hayvanın etinin yenilmesidir. Nitekim başka bir âyette de put adına kesilenler fisk olarak nitelendirilmiştir (Maide 5/3). Ebû Hanîfe ise unutarak besmeleyi terk eden, hükmen besmeleyi zikretmiş kabul eder. Buna da Hz. Peygamber’in ‘Söylese de söylemese de zikrullah her Müslümanın kalbinde mevcuttur.’ hadisini delil getirmektedir.”<sup>109</sup>

Burada Aksarâyî sadece söz konusu iki mezhebin kendilerine yöneltilen eleştirilere verdikleri cevapları zikretmekle yetinmekte, kendi mezhebini veya tercih ettiği görüşü ise beyan etmemektedir.

## 2.7. Cihad

Aksarayî, Tevbe ve Tahrîm sûrelerindeki “Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et.” (Tevbe 9/73; Tahrîm 66/9) âyetlerin hükmü konusuna da değinmiştir. Münafıklar küfürlerini saklayıp kendilerinin Müslüman olduklarını iddia ettiklerinden kendileriyle savaşmanın doğru olmadığı ve Hz. Peygamber’in bundan uzak durmasına rağmen bu âyetin hükmünün nasıl anlaşılması gerekeceği konusunu aşağıdaki gibi açıklamıştır:

*“Soru:* Allah Hz. Peygamber’e hitaben ‘Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et.’ buyurmaktadır. Halbuki münafıklarla savaşmak caiz değildir!

*Cevap:* Münafıklarla savaşmaktan maksat vaaz ve irşat yoluyla İslam’ın güzelliğini ve küfrün kötülüğünü ortaya koyarak onların nifakı terk edip samimi olmalarını sağlamaktır.”<sup>110</sup>

Bu âyetlerde münafıklarla yapılması emredilen cihadın, savaş anlamında olmayıp genel anlamda onları İslam dinine davet etmek ve İslam’ı anlatmak olduğuna söylemiştir. Birçok sahabî ve âlim müfessirler de genelde âyetteki hükmü bu şekilde yorumlamıştır.<sup>111</sup>

## 2.8. Meşru Müdafaa Hakkı

Aksarâyî, “Müslüman dilinden, elinden Müslümanların selâmette kaldığı

<sup>109</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 49-50.

<sup>110</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 55.

<sup>111</sup> Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/182; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/359; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/349; 5/365; Mâverdî, *el-Hâvî*, 14/108; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/152; Abdurrahmân b. Ali, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr ft 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984, 3/469; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/103; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/694; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/384.



kimsedir.”<sup>112</sup> mealindeki hadis ile “Hak sahibi (kendini savunmak için) bir ele ve bir dile sahiptir.”<sup>113</sup> hadisi arasındaki çelişkili görünen duruma dikkat çekerek bu iki hadisin hükmü arasında nasıl bir uzlaşma sağlanabilir? şeklinde soru sorup şöyle cevap veriyor: Birinci hadiste kastedilen meşru olmayan saldırganlıktır. Bu hadiste ise hak sahibinin hakkını diliyle isteyebileceği ve alamadığı takdirde de borçluyu mahkemeye sevk edebileceği kast edilmiştir.<sup>114</sup>

Yani bir Müslüman eli ve diliyle kimseye zarar vermez ve haksızlık yapmaz ama haksızlığa karşı hem kendisini savunur hem de ilgili mercie gidip hakkını isteyebilir. Bir kimsenin meşru müdafaa bulunması ve hakların ilgili makam aracılığıyla araması birinci hadisin kapsamına girmez. Zira bilindiği üzere meşru müdafaa normal durumda en büyük günah olan adam öldürmeyi mubah haline getirir.<sup>115</sup>

## 2.9. Selamın Üç Defa Tekrarlanması

Aksarayî, selamın üç defa tekrarlanmasının sünnet olmamasına rağmen Hz. Peygamber’in selam verirken selamı üç defa tekrarladığına dair hadisin nasıl yorumlanması gerektiğini soru ve cevap şeklinde şöyle açıklamıştır:

“Soru: Enes b. Mâlik’in rivayetine göre ‘Hz. Peygamber konuştuğunda, bir kelimeyi anlaşılincaya kadar üç defa tekrarları. Bir topluluğun yanına vardığında da onlara üç defa selam verirdi.’ buyurmaktadır.<sup>116</sup> Selamın tekrarlanması ise sünnet değildir. O halde bu hadisin tevili nasıl olmalıdır?”

Cevap: Kastedilen üç selamdır. Biri istizân (müsaade isteme) selamı, ikincisi tahiyeye (normal karşılaşma) selamı, üçüncüsü de vedalaşma selamıdır. Bu üç selamlama da mesnûndur. Selef, sulehâ ve halef bunu uygulamışlardır. Uygulanmaya da devam etmektedir.<sup>117</sup>

## 2.10. İlimin Herkese Farz Oluşu

Aksarayî, ilmin her Müslümana farz olduğunu belirten hadise değinmiş, farz olan ilmin ölçüsü belirtilmemiş, hadis mutlak olduğu için her Müslümanın bütün ilimleri öğrenmesinin farz olması gerektiği, bunun da insanların yapamayacağı bir şeyle mükellef tutulması anlamına geldiği, şeklindeki itirazı cevaplayarak, herkesin kendi durumu ve ihtiyacı kadar ilim öğrenmesinin farz olduğunu açıklayıp hadisi takyid ederek soru ve cevap şeklinde aşağıdaki şekilde izah etmiştir:

<sup>112</sup> Buhârî, “İman”, 3,4; “Rekâik”, 26; Müslim, “İman”, 64-66.

<sup>113</sup> Dârekutnî, عَنْ مَكْحُولٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ لَصَاحِبِ الْحَقِّ الْيَدِ وَاللِّسَانِ»  
Sünen, 5/415.

<sup>114</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 108.

<sup>115</sup> Meşrû müdafaa ile ilgili naslar için bk. Bakara, 2/194; Maide, 5/23; Buhârî, “Mezâlim”, 34, “Cuma”, 217, “Diyât”, 15, 23, “Meğâzi” 80; Müslim, “İman”, 226, “Kasâme”, 23, “Âdâb”, 44; İbn Hanbel, *Müsned*, 2/28, 3/173, 190, 11/74, 519, 600, 631, 656, 15/322; İbn Mâce, “Hudûd”, 21; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 32; Tirmizî, “Diyât”, 21; Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 21-24.

<sup>116</sup> Buhârî, “İlim” 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/438.

<sup>117</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, 116.



“Soru: Bir hadiste ‘İlim talep etmek her Müslümana farzdır.’<sup>118</sup> buyurulmaktadır. Tüm ilimlerin öğrenilmesinin beşer kudreti dâhilinde olmadığı malumdur. Bir kişinin tedvin edilmiş kitaplarda yer alan bilgilerin tümünü de öğrenmeye gücü yetmez. Öğrenilmesi farz olan ilmin miktarı belli olmadığı için böyle bir şeyle mükellef olmak ‘insanın takat yetiremeyeceği bir işle mükellef tutulması’ (tek-lif-i mâ lâ yutâk) anlamına gelir.

*Cevap:* [Mezkûr hadiste] insan, belirsiz bir şeyle mükellef tutulmamıştır. Çünkü mükellefe vacip olandan maksat, her kişinin kendi durumuna/işine göre öğrenmesi gerekli olan ilimlerdir. Bu da kişiden kişiye değişmektedir. Mesela bir fakirin imanı, namazı ve orucu sahih olacak miktarda ilim öğrenmesi; bir zengin bunlara ilaveten zekât yükümlülüğünü, hac yapabilecek kimsenin de bunlara ilaveten haccını geçerli kılacak miktarda; tüccarın da bunlara ilaveten alış-verişini sahih kılacak miktarda ilim öğrenmesi farzdır. Yargı ve iftâ ile ilgili ilimlerin öğrenilmesi ise farz-ı kifayedir.”<sup>119</sup>

Burada hadisi mutlak olarak aldığımızda Kur’ân’da ifade edilen “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar.” (Bakara 2/286) âyetinin hükmüne aykırılık teşkil etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar hadis mutlak olsa da Aksarâyî bunun tahsisine gitmiş ve hadisin tahsisi ile zahirde çelişkili olan durumu ortadan kaldırıp, kime hangi ölçüde ilim öğrenmesinin farz olduğunu detaylı bir şekilde ifade etmiştir.

### 2.11. Kadınların Çalışmaları ve Erkeklerle Görüşmeleri

Aksarâyî, günümüzde de tartışma konusu olan kadınların çalışmalarının hükmüne de değinerek “Hz. Şuayb, kızlarının koyunları sulamaya götürmesine nasıl razı oldu?”<sup>120</sup> şeklinde soru sorup “Şeriatta kızların meşru bir iş için gönderilmesinde bir sakınca yoktur. Mürüvvette (gayret, hamiyet ve kıskançlıkta) insanların durumları değişkenlik gösterir. Köyde yaşayan insanlarla şehirlerde yaşayan insanların örf ve âdetleri farklıdır. Özellikle de zaruret halinde...”<sup>121</sup> şeklinde de cevap vermektedir.

Görüldüğü üzere Aksarâyî, kadınların çalışmalarının cevazına tek şart olarak çalışmanın meşru ortamda olmasını zikretmiştir.

Cevapta değinilen diğer bir husus ise Hz. Şuayb’ın genç kızlarını erkeklerin bulunduğu bir ortama gönderirken kıskançlık duymamasının sebebidir. Aksarâyî, bunu açıklarken de bu durumun toplumdan topluma hatta köylüler ile şehirli arasında değişkenlik gösteren bir husus olduğunu ifade etmiş ve özellikle de zaruret halinin bunda etkin bir rol oynadığını açıklamıştır. Zaruret ve ihtiyaç ile ilgili külli kaideye dayanan bu şartı birinci hususla da ilişkilendirip kadınların çalışmasının caiz olmasının iki şarta bağlandığını söyle-

<sup>118</sup> İbn Mâce, *Mukaddime*, 17.

<sup>119</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, s. 117.

<sup>120</sup> Bu soru ve cevabının kaynak vermeden Râzî'nin *Mefatihul-gayb* adlı eserinden naklettiği anlaşılmaktadır. bk. Râzî, *Mefatihul-gayb*, 24/589.

<sup>121</sup> Aksarayî, *el-Esile ve'l-Ecvibe*, s. 68-69.

mek mümkündür. Nitekim âyette geçen “Babamız çok yaşlıdır.” ifadesi de zaruret haline işaret etmektedir. Ancak Aksarâyî, burada birinci şartı kadınların çalışmalarının cevazı için mutlak olarak olmazsa olmaz şartlardan sayarken ikincisini kadınların çalışmalarının ve erkeklerin buldukları ortamda bulunmalarının cevazını destekleyen ek bir husus olarak zikretmiştir. Özetle ifade edecek olursak Aksarâyî, işin meşru olması şartıyla kadınların çalışmalarında bir sakınca olmadığını, özellikle de zaruret hali söz konusu ise hem çalışmaları hem de erkeklerin bulunduğu ortamda bulunmalarının caiz olduğunu söylemektedir.

Söz konusu olayla ilgili âyetlerde geçen, kızların haya üzerinde olmaları, erkeklerin içine karışmayıp ötede beklemeleri de aslında çalışma adabını gösteren hususlardır.

Bu soru ve cevap ayrıca müellifin dönemindeki sosyal duruma da ışık tutmaktadır. Soru ve cevaptan, müellifin döneminde insanların kadınların çalışmalarına sıcak bakmadıkları, kadınların erkeklerin bulunduğu ortama gitmelerini uygun görmedikleri ve kıskançlık sebebi olduğu hatta Hz. Şuayb’ın durumunu yadırgadıkları anlaşılmaktadır.

Aksarâyî, “Şuayb, iffetli olup olmadığı bilinmeyen yabancı bir gence kızını nasıl gönderdi?” şeklinde soru sorup “Şuayb, Musa’nın iffetli biri olduğunu vahiy yoluyla öğrenmişti.” diye cevap vermektedir. Aksarâyî buna kısaca Hz. Şuayb’ın vahiy yoluyla Hz. Musa’nın iffetli bir insan olduğunu öğrendiğini söylemektedir. Aksarâyî, kıssada geçen kızların babalarının Hz. Şuayb olduğu kanaatinde olduğundan bu cevap kabul edilebilir ancak bu şahsın peygamber değil başka biri olduğunu kabul ettiğimizde bu cevap yeterli değildir. Buna en doğru cevap şu olabilir: Hz. Musa koyunları sularken kızların onun davranışlarını izleyip, babalarına onun salih bir zat olduğunu anlatmış olmaları muhtemeldir.<sup>122</sup> Nitekim tefsirciler “Kavîyyün” kelimesini Hz. Musa’nın koyunları sularken kızların müşahade ettikleri güç ve kuvvete yorumlamaktadır.<sup>123</sup>

“Hz. Peygamber ‘Sizi töhmet altında bırakacak durumlardan sakının!’<sup>124</sup> buyurduğu halde, Hz. Musa yabancı bir kızla nasıl beraber gitti?” şeklinde soru sorup “Kendi nefsinin temizliğine güvenen birisinin bir kıza refakat etmesi caizdir.” diye cevap vermektedir.

Hz. Muhammed töhmete sebep olabileceğinden böyle bir davranıştan uzak durulmasını emretmiştir. Hz. Musa’nın töhmete yol açabilecek böyle bir davranışta bulunması nasıl açıklanır.? Burada müellif tek cümle ile “Kendi

<sup>122</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/402.

<sup>123</sup> Mücahid, *Tefsiru Mücahid*, 527.

<sup>124</sup> Ebü'l-Fadl el-İrakî bunun asılsız bir rivayet olduğunu söylemektedir. Abdürrahîm b. el-Hüseyn, İrâkî, Ebü'l-Fazl, *el-Muğni 'an hamli'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-lhyâi mine'l-ahbâr*, thk. Eşref Abdülmaksûd, (Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1995), 2/721. Fakat bunu destekleyen sahih hadis mevcuttur. bk. Buharî, “İtikaf”, 8, 11; “Humüs”, 4; Müslim, “Selam”, 25.

nefsinin temizliğine güvenen birisinin bir kıza refakat etmesi caizdir.” deyip bu konuda kişinin kendi nefesine olan güvenini esas almıştır. Yani aslında refakat etmenin bizzat kendisinin haram olmadığını, harama yol açabileceği ihtimaliyle yasaklandığını, dolayısıyla harama yol açmayacağından emin olunduktan sonra bunda bir sakıncanın olmadığını savunmaktadır. Ancak burada soru ile cevap arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Zira başkaları tarafından yapılan töhmet ile kişinin kendi nefesine güvenmesi arasında bağlantı kurmak çok zor bir durumdur. Dolayısıyla burada “kendi nefesine güvenen” ifadesi yerine “kendisine güvenilen” ifadesinin kullanılması daha uygun olurdu. Kaldı ki bu durumda da yine soruya tam olarak cevap verilmiş olacağını söylemek zor olurdu. Zira Hz. Muhammed kendi nefsinin temizliğine güvenen ve aynı anda güvenilen biri olmasına rağmen bizzat kendisi bile bu hususu uygulamış ve sebep olarak da şeytanın insanların kalplerine yapabileceği vesveseyi göstermiştir.<sup>125</sup>

Görüldüğü gibi söz konusu kıssa yoluyla, her zaman tartışma konusu olan ve kendi döneminde de tartışılmaya devam edildiği anlaşılan birçok meseleyi aydınlığı kavuşturmaya çalışmıştır.

Aynı kıssadan çıkarttığı diğer hükümleri de aşağıdaki gibi soru ve cevap şeklinde sıralamıştır:

“*Soru*: Musa, bir bayanın sözüne nasıl uydu?”

“*Cevap*: Musa’nın bir kızın sözüne uymasına gelince, adalet ortada ise dünya işlerinde bir bayanın sözüne itibar etmek caizdir.”

Burada müellif dini bir hususun söz konusu olmadığını, dünyevi bir işte ise zahiri adalete güvenilerek amel etmenin bir sakıncasının olmadığını söylemektedir.

Burada dikkat çeken hususlardan biri Şer’u men kablênâ (İslam’dan önceki şeriatlar) ile amelin caiz olduğu fikrini desteklediğidir. Nitekim bu olaydaki hükümlerin hiçbirine, bu önceki şeriat ile ilgili olan bir hükümdür, dolayısıyla bizi ilgilendirmes vs. ifadesi kullanmadan İslam şeriatı açısından meşruluğunu açıklamaya çalışmıştır.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Aksarayî’nin kendi mezhebine muhalif görüşleri: Aksarayî Şafiîlerin bir kısmının mendup veya gayr-i müekked sünnet olarak kabul ettiği akşam farzından önceki iki rekât nafîle namazını, ihtilaflara değinmeksizin reddetmektedir. Bununla ilgili hadis de Bureyde’den nakledilen hadisle tahsis edildiğini söylemektedir. Burada mezhebine aykırı fetva vermiş olabileceği gibi, ihtilaflara değinmeden mezhep içindeki karşı görüşü tercih etmiş olduğu da muhtemeldir.

<sup>125</sup> Buharî, “İtikaf”, 8, 11; “Humüs”, 4; Müslim, “Selam”, 25.

Mezhebini belirtmediği konular: Aksarâyî bazen kendi mezhebini belirmemektedir. Mesela besmelesiz kesilen hayvanların etinin yenilmesi konusunda Hanefiler ile Şafilere yöneltilen eleştirilerin her ikisine cevap verdikten sonra kendisinin hangi görüşü savunduğuna değinmemektedir.

Tevakkuf ettiği konular: Aksarâyî, zilhiccenin ilk on gününde oruç tutma hususunda büyük mükâfatlar içeren rivayet<sup>126</sup> ile Hz. Peygamber'in söz konusu günlerde hiçbir zaman oruç tutmadığına dair rivayet<sup>127</sup> arasını telif etme konusunda bazı alimlerin görüşlerini naklettikten sonra naklettiği görüşlere işaret ederek "Böyle bir görüş uzak bir ihtimaldir. Bu durumun hakikatini en iyi bilen de Allah'tır" diyerek konu hakkında tevakkuf etmeyi seçmektedir.

Cemâleddin Aksarâyî'nin *el-Esile ve'l-Ecvibe* adlı eserine bakıldığında, sorulan soruların bir kısmının halk tarafından sorulan, bir kısmının âlimler arasında tartışılan ve diğer bir kısmının ise halk veya âlimler tarafından sorulma ihtimali bulunan kurgu mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Aksarâyî'nin hem kadılık hem de kazaskerlik yaptığından fikhî konular ile ilgili soruların gerçek hayatta karşılaştığı tecrübelerden çıkartılan ve halk tarafından sorulan sorular olması pekâlâ mümkündür. Ayrıca söz konusu kitabı Amasya Emîri Hacı Şadgeldi Paşa'nın talebiyle yazmış olması, bu soruların kurgu olmayıp halk arasında yaygın olan ve tartışılan sorular olma ihtimalini güçlendirmektedir. Zira bir emîrin bir âlime kurgu soru ve cevaplar içeren bir kitap yazmasını talep etmesi pek de alışılmış bir durum değildir. Bu şekilde kabul ettiğimizde aynı zamanda o dönemdeki halkın dini bilgilerdeki seviyesinin yüksek olduğu, halkın bilinçli ve duyarlı olduğu da ortaya çıkmış oluyor. Cemâleddin Aksarâyî genelde nasslar arasında çelişkili görünen konularda uzlaştırma metodunu kullanmıştır. Ancak nadiren de olsa neshi de bir çözüm yolu olarak kullanmaktan geri durmamıştır. Konuları soru ve cevap şeklinde ele alan Aksarâyî genelde mezhep ihtilaflarına ve tartışmalara yer vermek yerine doğrudan kendisine göre en isabetli olan görüşü zikretmekle yetinmiş veya kendi görüşünü zikretmek suretiyle doğrudan çözümlere odaklanmıştır. Bununla birlikte bazen de mesele ile ilgili ihtilafları ana hatlarıyla kısaca zikrettikten sonra görüşler arasında tercihte bulunup, katıldığı görüşü zikretmiş veya hiçbirine katılmayıp kendi görüşünü beyan etmiştir. Bazen de mesele hakkındaki birden çok görüşü nakledip tercihi okuyucuya bırakmıştır. Sorunun cevabı hakkında bazı görüşleri nakledip söz konusu cevabın isabetli olmadığını söyleyip kendisinin mesele hakkında bir görüş beyan etmediği de olmuştur. Yani konu hakkında verilen bilginin doğru olmadığını söyleyip kendisi de soruya doğru bir cevap sunamadığından "Bu durumun hakikatini en iyi bilen Allah'tır." diyerek tevakkufu tercih

<sup>126</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/50; Buhârî, "İdeyn", 11; İbn Mâce, "Siyâm", 39; Ebû Dâvud, "Savm", 62; Tirmizî, "Savm", 52.

<sup>127</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/177; Müslim, "Siyâm", 9; Tirmizî, "Savm", 51.

etmiştir. Böylece emin olmadığı bir mesele hakkında açıklama yapmaktan kaçınmıştır. Aksarâyî fıkhıta Şafîî'dir ancak mezhep taassubuna düşmemiştir. Hanefi mezhebine mensup medresede hocalık yapmış ve sorulara cevap verirken de sadece mensup olduğu mezhebi değil, haklı olduğunu düşündüğü diğer mezheplere yöneltilen eleştirilere de cevap vermeyi ihmal etmemiştir. Dikkat çeken başka bir husus ise Aksarâyî'nin ihtilafı konularda ihtiyata önem vermesi konusudur. Tüm mezheplerin ittifak edebileceği ve şüpheden uzak olan fetvayı esas almaya çalışmıştır.

### KAYNAKÇA

- Aksarâyî, Cemâleddin. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe: Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*. çev. Necattin Hanay - Mehterhan Furkani, Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Ali el-Kârî, Ali b. Muhammed Ebü'l-Hasan el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Aynî, Bedruddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin ve esmâü'l-müellifin*. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409-1412.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş. 16 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bocnurdî, Kazım Musevî. "Aksarayî". *Dâiretü'l-me'ârif-i Büzürg-i İslâmî*. Tahran: Merkez-i Daretü'l-me'ârif-i Büzürg-i İslâmî, 1374 hicri semsi/1995m.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 7 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire 1333/1915.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1428/2007.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şu'ayb vd. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru'l-müğnî, 1412/2000.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr* (Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr ile birlikte). 4 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 45 cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâfi ve's-şüûni'l-İslamiyye, 1404-1428 h./1984-2007.
- Esterâbâdî, Aziz b. Erdeşîr. *Bezmü Rezm*. İstanbul: Evkaf matbaası, 1928.

- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Furkani, Mehterhan. Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ve ed-Dürerü'l-Mensûretü fi'l-Furû' Adlı Eserin Kendisine Nispeti. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyomu*, 21-23. Ankara: Nisan KIBATEK, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, 7 cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Görkaş, İrfan. *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*. Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed. *el-İknâ' fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*. 8 cilt. Bulak: Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1317.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Hüseyn Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 5 cilt. İstanbul: 1330-32-1927.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *el-Muğni 'an hamli'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-ahbâr*. thk. Eşref Abdülmaksûd. 3 cilt. Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1995.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtar alâ'd-Dürri'l-muhtar*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Cebr, Mucâhid Ebû'l-Haccâc. *Tefsîru'l-İmâm Mucâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995-2001.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr 1405/1985.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni' (el-Muğni içinde)* nşr. Dâru'l-Menâr. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 5 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih. *Kitâbü'l-Fürû' (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte)*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*. nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî. 10 cilt. Ra'sûlhayme: Mektebetü Mekkete's-sakâfiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

- İbn Rüşd el-Kurtubî. Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve Nihayetü'l-muktasid*. 2 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1395/1975.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî. 37 cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2004.
- İbnü'l-Arabî Ebû Bekr, Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvahid. *Şerhü Fethi'l-Kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'r-Rif'a, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *El-Kifâye fi şerhi't-Tenbîh/Kifâyetü'n-nebîh fi şerhi't-tenbîh*, thk. Mecdî Muhammed Server Bâ Sellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*. nşr. Kâsım Muhammed en-Nürî. 24 cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2000.
- İnanır, Ahmet. Cemâleddin Aksarâyî'nin Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn Adlı Reddiyesi Bağlamında Hanefî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlâkı* ed. Mahsum Aytepe, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kayrevanî, Abdullah b. Abdirrahman. *Metnü'r-Risale*. b.y: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Rağibpaşa Kütüphanesi, nr. 1041.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcîmü musannifî'l-kütübî'l-'Arabîyye*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ-Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Konyalı, İsmail Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*. 3 cilt. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kuşeyrî, Abdulkarim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât/Tefsîru Kuşeyrî*. 3 cilt. thk. İbrahim el-Bisyûnî. Mısır: Nşr. el-Heyetü'l-Misriyye el-âmmelî-kitâb, ts.
- Leknevî, Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. 3 cilt. Bombay-Dımaşk: Dâru's-Sünne ve's-Sîre-Dâru'l-Kalem, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâ Sellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcud. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. 12 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidayeti'l-mübtedî*. thk. Tallâl Muhammed. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. Matba'tü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5



- cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Müzenî, İsmail b. Yahya. *Muhtasarü'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. nşr. Yûsuf Ali Bedyevî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyi'ddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 cilt. Mısır: İdâretü't-tibâ'ati'l-müniriyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyi'ddin Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. 12 cilt. thk. Zühêyr eş-Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Misriyye, 1929-1930.
- Öz, Mustafa. "Cemâleddin Aksarâyî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmail. *Bahru'l-mezheb*. nşr. Tânk Fethî es-Seyyid, 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sahnûn. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Sami, Şemseddin. *Kamûsü'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran, 1891.
- Semerkandî, Alâüddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*. nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî, 9 cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-âsâr*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*. nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *et-Tenbih fi'l-fikhi's-Şafî'i*. thk. Merkezü'l-Hidmât ve'l-Ebhâsi's-Sakâfiyye. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Mühezzeb fi fikhi's-Şafî'i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. By: Nş. Müessesetü'r-risale, 1420/2000.
- Tahavî, Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer. *Muhtasarü't-Tahavî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarabâd: nşr. Lecnetü'l-ihyâi't-türasi'l-İslâmî, ts.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed, 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Taşköprizâde, Ahmet Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi' ulemâ-i'd-Devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: 1395/1975.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 cilt. Mısır: Şirketü mektebeti ve matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- Zemahşerî Cârullah, Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986.
- Zeylaî, Osman b. Ali Fahrüddin. *Tebynü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 6 cilt. Kahire: el-Matbaa'tü'l-kübrâ el-Emiriyye, 1313/1895.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



## BEYAZPERDENİN SAHTE KURGUSU: HOLLYWOOD DÜNYASINDAN ÖRNEKLERLE HİPERGERÇEKLİĞİN İNŞASI

*Fake Fiction of Cinema: Construction of Hyperreality with Examples from Hollywood World*

### Mustafa SARMIŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,  
Aksaray, Türkiye

*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Religious  
Sciences, Aksaray, Turkey*

mustafa.sarmis@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0363-4861>

### ❗ Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.03.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

” Atıf / Cite as: Sarmış, Mustafa. “Beyazperdenin Sahte Kurgusu: Hollywood Dünyasından Örneklerle Hipergerçekliğin İnşası”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 129-152. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757914>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## BEYAZPERDENİN SAHTE KURGUSU: HOLLYWOOD DÜNYASINDAN ÖRNEKLERLE HİPERGERÇEKLİĞİN İNŞASI

### Öz

Bu makalede, dinî ve kültürel yönden dönüşüm geçirilmesine neden olan faktörler arasında yer alan Hollywood sinemasının nasıl bir dünya kurduğu ve seyirciyi bu dünyanın içine çekerek nasıl bir hipergerçekliğe yönlendirebileceği araştırılmaktadır. Hollywood dünyasında gerçek hayattan farklı imgeler ve yaşantıların gösterilmesi, sinemanın seküler hipergerçekliğin inşası noktasında çok önemli bir role sahip olduğunu anlatmaktadır. Zira farklı filmlerden az da olsa belirli alımlamalar yapan seyirci, gösterilen anlamları zihninde birleştirerek beyazperdenin sahte kurgusunu içselleştirebilecektir. Bundan dolayı filmlerin insan hayatındaki derin etkilerini dikkate alan bu makalenin temel amacı, doğru bir film eleştirisi ile birlikte içinde yaşadığımız dünyanın çeşitli yönleriyle sorgulanmasına katkı sunabilmektir. Makalede yer alan filmler öncelikle dine yönelik yaklaşımları, çoğunlukla ise popüler olmaları, televizyonlarda gösterilmeleri ve seyircinin ilgisini çekmeleri yönüyle seçilmiş ve değerlendirmeye alınmıştır. Bu filmler söylem analizi başta olmak üzere farklı yöntemler çerçevesinde seyredilmiş ve öne çıkan yönleri göz önünde bulundurularak içlerinden örnekler verilmiştir. Böylece tümevarım yöntemiyle Hollywood'un yönlendirici temel altyapısı genel bir bakış açısıyla ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve her filmde farklı yönleri bulunan unsurlar bir araya getirilerek bir zihniyet analizi yapılmıştır. Ayrıca olumsuz etkileri açısından dünya sinemasından öne çıkan bazı filmlerden de örnekler verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Hollywood, Hipergerçeklik, Post/modernite, Sekülerleşme.

### Fake Fiction of Cinema: Construction of Hyperreality with Examples from Hollywood World

#### Abstract

In this article, it is examined how Hollywood cinema, which is one of the factors that cause religious and cultural transformation, establishes a world and how it may lead the audience into hyperreality. The display of images and experiences different than real life in the Hollywood world tells us that cinema plays a very important role in the construction of secular hyperreality. Because, the audience who perceives certain points from different movies will be able to internalize the fake fiction of the cinema by combining the meanings in his mind. Therefore, the main purpose of our article which considers the deep effects of movies on human life is to contribute to the questioning of various aspects of the world we live in along with a correct critique of the movie. The movies in the article are selected and evaluated primarily in terms of their approach to religion, but mostly because they are popular and because they are shown on television and attract the attention of the audience. These movies have been watched within the framework of different methods, primarily with discourse analysis and examples are given considering their prominent aspects. Thus, it is tried to reveal Hollywood's main manipulative infrastructure with a general perspective by the induction method and a mentality analysis was carried out by combining elements with different aspects in each movie. In addition, some examples from movies that stand out from the world cinema in terms of their negative effects are also given.

**Keywords:** Sociology of Religion, Hollywood, Hyperreality, Post/modernity, Secularization.

- Hiç gerçek olduğunu sandığın bir rüya gördün mü?  
 - Ya o uykudan hiç uyanmasaydın, rüya olduğunu nasıl anlayacaktın!  
 ['The Matrix' filminden]

## GİRİŞ

Baudrillard'ın "hipergerçeklik" ya da "simülasyon" olarak açıkladığı kavram, gerçekliğin artık buhar olduğu onun yerine taklitlerin ortaya çıktığı ama onların da birer gerçek olarak algılandığı bir durumu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu açıdan hipergerçek dünya, her şeyiyle gerçekten varmış gibi görünse de aslında onun hiçbir şekilde hakikatle bağı kalmamıştır. Hayat artık gerçekliğin yerini alan bir "simülakr" hâline dönüşmüştür. Dolayısıyla kurgu ile gerçek arasındaki ayırım ortadan kalkarken anlam da yok olmuştur. Orada Tanrı bile simüle edilerek ona ait olan unsurlar, hayatın içerisinde imgeler ve ikonlar gibi göstergelere indirgenmiştir.<sup>1</sup> Bu çerçevede filmlerin hem gerçekliği taklit etmesi hem de kendisiyle hemhâl olan seyirciyi sahte bir gerçeklikle bütünleştirmesi açısından önemli bir yeri vardır. Bu anlayışı net bir şekilde yansıtan 'The Matrix, Truman Show, Vanilla Sky' ve 'Inception' filmleri hipergerçekliğe vurgu yapması açısından üzerinde düşünülmesi gereken yapımlar olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Fakat bu makalede temel olarak sorgulanan en önemli husus, bu filmler de dâhil olmak üzere genel anlamda Hollywood dünyasının anlatıları, göstergeleri, sembolleştirmeleri ve yönlendirmeleri ile birlikte seyircilere din dışı ve/ya seküler bir dünya sunup sunmadığı dolayısıyla onları sahte bir gerçeklikle buluşturma potansiyeline sahip olup olmadığıdır.

Türkiye'nin dinî ve kültürel yönden dönüşüm geçirmesine neden olan faktörler arasında milyonlarca insanı ekran karşısına kilitleyen 'televizyon'<sup>3</sup> ve 'sinema'<sup>4</sup> yer almaktadır. Bu mecralarda daha çok popüler unsurları temsil

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011). Ayrıca gerçek ile sahtenin iç içeliğine vurgu yapması açısından 'The Matrix' filminin sunduğu anlatı hakkında bk. David Weberman, "Matrix Simülasyonu ve Postmodern Çağ", *Matrix ve Felsefe*, çev. Murat Sağlam, ed. William Irwin (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2003).

<sup>2</sup> Sinema ve hipergerçekliğe dair diğer filmler ve geniş analizler için bk. Randy Laist, *The Cinema of Simulation: Hiperreal Hollywood in the Long 1990s* (New York: Bloomsbury Publishing, 2015).

<sup>3</sup> 2017 verilerine göre Türkiye, Ocak ayında günde ortalama 5 saat 32 dakika ile dünyada en çok televizyon seyredilen ülke olmuştur. Yıllık ortalama süresi ise 4 saat 17 dakikadır. En çok seyredilen TV programlarının başında %18,85 oranı ile 'diziler' gelmektedir. Dizilerin izlenme payları da yaş düştükçe artış göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK), *Vatandaş Bildirimleri Yıllık Raporu 2017*, Kamuoyu, Yayın Araştırmaları ve Ölçme Dairesi Başkanlığı (Haziran 2018); Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK), *Medya Okuryazarlığı Araştırması* (2016).

<sup>4</sup> 2017 verilerine göre, Türkiye'de sinema salonlarına giderek film izleyen toplam seyirci sayısı 71 milyon 188.594'tür. Bu sayının 40 milyon 325.495'i Türk filmlerine aittir. Ayrıntılı bilgi için bk. Box Office Türkiye, "2017 Yılındaki Tüm Filmler" (Erişim 25 Kasım 2018). Ayrıca sinema salonlarına gitmeden televizyon ve internet üzerinden ya da CD/DVD ile

eden ürünlerin ortaya konulması, Müslümanların bu anlatıları içselleştirebileceklerini düşünmeyi sağlamaktadır. Türkiye'deki görsel yayınların büyük bir çoğunluğunun ana akım Hollywood sinemasından etkilenmesi, seyircilerin bu yaşam tarzlarından uzak kalmalarını çoğu zaman imkânsız hâle getirmektedir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Hollywoodlaşmış bakış açısıyla şekillenen dizi ve filmlerin, hipergerçekliğin inşası noktasında önemli bir role sahip olduğunu vurgulamak gerekir.

Filmlerin analiz edilmesinde belli bir bakış açısı geliştirmenin ne kadar önemli olduğunu dikkate alan bu makalenin temel amacı, doğru bir film eleştirisi ile birlikte içinde yaşadığımız dünyanın çeşitli yönleriyle sorgulanmasına katkı sunabilmektir. Zira farklı filmlerden az da olsa belirli alımlamalar yapan seyirci, izlediği film sayısına bağlı olarak doğrudan veya dolaylı biçimde verilen mesajları zihninde birleştirerek beyazperdenin sahte kurgusunu içselleştirebilecektir. Bu açıdan film değerlendirmeleri doğru bir perspektifle yapıldığı takdirde, yapay bir dünyada özneliğini kaybeden insanın hakikati kavrayabilecek bir farkındalığa ulaşmasını sağlayabilir. Amaç sadece film çözümlemesi yapmak değil, yaşanan dünyayı doğru bir şekilde okuyabilmek ve anlamlandırabilmektir.

Hollywood sinemasında özellikle Hıristiyanlık inancının ve kültürünün yoğun bir şekilde yer alması ayrıca diğer dinlerin de filmlerde kendisine yer bulması, Müslüman seyircilerin bu inanç ve yaşam tarzlarından etkilenmesine yol açabilecektir. Bu noktada söz konusu etkinin çoğunlukla bilinçsizce gerçekleşebileceği ve özellikle İslam diniyle karşılaştırıldığında seküler özellikleri ağır basan bu inanç ve yaşam tarzlarının Müslüman seyircileri olumsuz bir şekilde dönüşüme sevk edebileceği söylenebilir. Zira seyirci farkına varmadan bu yaşam tarzlarını benimseyebilecek ve buna bağlı olarak din algısı değişebilecektir. Her ne kadar filmlerde yer alan dinî öğeler Hıristiyan toplumu için anlamlı olsa da onlardan olumsuz çıkarımlar elde edebilecek Müslüman seyircilerin bu süreçte nasıl bir tavır sergileyecekleri düşünülmelidir.

Beyazperdeye doğrudan veya dolaylı olarak yansıyan dinî öğelerin doğru bir yaklaşımla ele alınması oldukça önemlidir. Aksi takdirde sadece dinî temalara odaklanarak bunların ardındaki asıl anlamların söylem analizi gibi yöntemlerle açığa çıkarılmamasının, kompartımcı bir yaklaşım sergilenerek yanlış sonuçların elde edilmesine neden olabileceği özellikle vurgulanmalıdır. Örneğin *'Uyumsuz'* filminde yer alan *'Fedakârlar grubu'*nun dinî bir anlayışı temsil ettiği gibi bir izlenim oluşsa da bu grubun geleneksel dinî kurumlarla hiçbir ilgisi görünmemektedir, hatta onların Tanrı'dan bağımsız hümanist bir anlayışla ahlaki yaşamı temsil ettiklerine işaret etmek gerekir.

---

seyredilen diğer film izlenme ortamları da hesaba katıldığında seyirci oranlarının oldukça yüksek olduğu belirtilmelidir.

Makalede yer alan filmler öncelikle dine yönelik yaklaşımları, çoğunlukla ise popüler olmaları, televizyonlarda gösterilmeleri ve seyircinin ilgisini çekmeleri yönüyle seçilmiş ve değerlendirmeye alınmıştır. Bu filmler, söylem analizi başta olmak üzere film çözümlemelerinde kullanılan diğer yöntemler de dikkate alınarak seyredilmiş ve onların öne çıkan yönleri göz önünde bulundurularak içlerinden örnekler verilmiştir. Filmlerle ilgili yorumlar yapılırken konularla alakalı daha önce yapılmış çalışmalardan da faydalanılmıştır.<sup>5</sup> Böylece tümevarım yöntemiyle Hollywood'un yönlendirici temel altyapısı genel bir bakış açısıyla ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve her filmde farklı yönleri bulunan unsurlar bir araya getirilerek bir zihniyet analizi yapılmıştır. Ayrıca olumsuz etkileri açısından dünya sinemasından öne çıkan bazı filmlerden de örnekler verilmiştir.

### 1. TANRI'NIN VE DİNİ YAPININ FARKLI GÖSTERİMİ

'*Günaha Son Çağrı*' filminde Hz. İsa'nın 'tanrısallığı' geri plana atılarak zaafı ve endişeleri olan insani yönü gösterilmektedir. Onun bir insan olarak tebliğ görevini güç bir şekilde algıladığı, bu görevini yerine getirirken zorlandığı ve çarmıha gerilmekten endişe duyduğu anlatılmaktadır. '*Aman Tanrım!*' filminde olduğu gibi burada tümüyle farklı bir Tanrı portresi çizilmektedir.<sup>6</sup> '*The Man From Earth*' filminin Mesih İsa ve Hıristiyanlık inancına yönelik ilginç iddia ve sorgulamalarıyla seyircinin Tanrı'yı ve dini sahit bir şekilde kavramasını sağlamaktan ziyade onlardan soğumasına ve uzaklaşmasına neden olacağını düşünebiliriz. Ayrıca '*Truman Show*'da insanların hayatını âdeta bir tiyatro gibi düzenleyen yönetmenin,<sup>7</sup> '*Kader Ajanları*'nda insanın kaderini onun iradesi dışında şekillendiren Başkan'ın ve '*Azınlık Raporu*'nda toplumda düzeni sağlamak için insanları kandıran ve onların özgürlüklerini ellerinden alan suç önleyici sistemin kurucusu Lamar'ın üzerinden alt metinlerle ve sembolik anlatımlarla Tanrı'ya ve onun inançlarına yönelik olumsuz bir tavır takınıldığı söylenebilir. Dolayısıyla buna benzer önemli yapımların ve genel olarak az ya da çok farklı biçimlerle beyazperdeye yansıyan farklı hikâyelerin, seyircileri farklı bir kurgunun içine sürükleyebileceğini belirtmek gerekir.

<sup>5</sup> Hollwood sineması üzerine yapılan birçok tez, kitap ve makale yer almaktadır. Fakat din ve hipergerçeklik ilişkisini işleyen daha önceden yapılmış araştırmalarla bu makalede yer alan örneklerin ve değerlendirmelerin bütüncül olarak yaklaşıldığında diğerlerinden farklı olduğunu vurgulamak isteriz. Özellikle Hollywood sineması ve din ilişkisine dair farklı konu ve örnekler için bk. Mustafa Sarmış, *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Osman Şahin, *2000 Sonrası Popüler Hollywood Sinemasında Dini Tema ve Örüntüler* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>6</sup> Fatih Toktaş, "Sinemada Tanrı Söylemi", *Sinema ve Din*, ed. Bilal Yorulmaz vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 716-719.

<sup>7</sup> Geniş bir analiz için bk. Robert S. Gall, "Of God, Humanity, and the World: Reflections on 'The Truman Show'", *Journal of Religion - Film* 23/1/48 (2019).

“Ayıpladığım şey, Hıristiyanlığın veya başka bir dinin arkasındaki öğretiler değil. Ayıpladığım, bunun üzerinden para kazanan insanlar. Tanrı işinde çok para var.” diyen karakterin yer aldığı ‘Whatever Works’ filminde, toplum içinde var olan geleneksel baskı ve ahlak anlayışının kötü yönleri gözler önüne serilerek kişilerin kendilerini özgür bıraktığında tüm tabu ve ahlaki baskılardan kurtularak yeni bir yaşam tarzı oluşturabilecekleri farklı karakterler üzerinden anlatılmaktadır. ‘V for Vendetta’ filminin kahramanı, sübyancı olarak gösterilen bir piskoposun dinî bir merkezde bir kıza tecavüz etmeye çalışırken suçüstü yakalanması sonucunda *merhamet* çılgınlıklarıyla kendisini öldürmemesi için yalvarırken din adamına karşı şöyle demektedir: “Ve sen bütün alçaklığını ortaya çıkardın ve yine sen kutsallığı kullanarak eziyet ettin, aziz kılığına girerek şeytanın rolünü üstlendin.”

2016 Oscar ödülünde gerçek bir hikâyeden esinlenerek en iyi film ödülünü kazanan ‘Spotlight’ filmi rahiplerin çocukları taciz etmeleri ve kilise kurumunun tüm gerçeği bilmesine rağmen yıllarca hiçbir şey yapmamasını ispatlayan senaryosuyla; ayrıca Hıristiyanlık dışında, ‘Disobedience’ filmi Yahudi geleneksel toplumunun ve dinî yapılanmasının birey üzerinde gerçekleşen baskısından hareketle eşcinsel özgürlüklerin ve seçim yapabilmenin önemine eğilmesiyle, ‘Soraya’yı Taşlamak’ filmi zina ettiği söylenilerek kendisine iftira atılan bir kadının dindar olduğu vurgulanan kişiler tarafından hunharca recm edilmesini acıklı bir şekilde göstermesiyle, ‘Persepolis’ filmi İran’daki dinî baskının birey üzerindeki olumsuz yansımalarını anlatmasıyla dinî kurumların ve din adamlarının yanlış yönlerini eleştirirken bu sırada onların otoritelerini dolaylı da olsa büyük ölçüde yerle bir etmektedir.<sup>8</sup>

‘PK’ filmine bakıldığında; insanları yaratan Tanrı inancından, insanların yarattığı Tanrı düşüncesine geçilmesinin izleri görülebilir. Filmde tarihten ve toplumdan bağımsız biçimde tasavvur edilen bir yaklaşım sunularak aslında dinin bu dünya ile ilişkisini gösteren mezhepler, inanışlar ve cemaatler anlamsız olarak gösterilmektedir. Buna bağlı olarak Tanrı, tüm dinî geleneklerin ötesinde insan zihninde bambaşka bir şekilde anlamlandırılmaktadır. Dinin kültürle birlikte kavranılan ve yorumlanan bir olgu olduğunu göz ardı eden bu tutumun, dinin bireyle Tanrı arasında olduğunu savunan Batı düşüncesinin bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca din inancının önemini

<sup>8</sup> Dinî inançları, kurumları ve din adamlarını doğrudan ya da alt metin olarak, bütünüyle ya da kısmen ‘olumsuz bir şekilde göstererek, kötüyerek ve/ya alaya alarak’ eleştiren web sitelerinde en çok listelenen diğer film ve yapımlar için bk. ‘Agora, Life of Brian, Year One, Amen, El Club, Bad Boy Bubby, The Brand New Testament, Name of the Rose, Mary and Max, The Invention of Lying, Religulous, Black Death, Dogma, Letting Go of God, Jesus Camp.’ ‘Rasyonel bir bakışla sorgulayarak eleştiren’ yapımlar için bk. ‘Creation, Inherit the Wind, You Don’t Know Jack, Paul, The Seventh Seal, Sunset Limited, The Ledge, Contact, God on Trial, Adams Æbler, The God Who Wasn’t There, The Trial, 2001: A Space Odyssey, Letting Go of God, The Master, Mother, Zeitgeist’.

anlatan ama her dinin birbirinden farklı şeyler söylediğini vurgulayarak hangisine inanılması gerektiği konusunda kararsız kaldığını haykıran film kahramanı, aslında tüm dinlerin anlamsız olduğunu ima ederek bu dünyada yeri olmayan 'uzaylı' zihni ile yeni bir Tanrı yaratmaktadır.<sup>9</sup> Bu noktada filmin işaret etmek istediği bu mesajdan hareketle, söz konusu bu anlamı farklı bir şekilde inşa ederek şöyle bir çıkarım yapabilmek mümkün görünmektedir: Bir birey olarak kendisini içinde bulunduğu yapıdan soyutlayarak düşünmeye ve inanmaya başlayan insan, bu dünya ile bağını kopararak aslında bir uzaylıya dönüşmektedir. Ancak bu kişinin gerçekliği olmayan bir Tanrı'yı kendi zihninde kurgulayarak yeryüzünde yaşamaya çalışması, filmde de gösterildiği gibi onu büyük bunalımlarla karşılayacaktır.

## 2. BATILI VE POST/MODERN İNSAN

'*Exodus: Tanrılar ve Krallar*' filminde Hz. Musa olduğundan çok farklı bir içerikle sunulmaktadır. Tanrı'nın bir çocuk suretinde görüldüğü filmde Hz. Musa her aşamada Tanrı ile kavga etmekte, onu "*vicdansız, zalim*" olmakla suçlamakta, belalar nedeniyle insanların ölmesi üzerine "*Baştan ben de istedim bunu ama bu kadarını beklemezdim, bu canilik!*" diye ona karşı çıkabilmektedir. Aynı zamanda baştan beri herkese akılcı olmayı önermektedir. İmandan bahseden karısına "*Çocuğumuz kendisine inansa yetmez mi!*" diyebilmektedir. Filmin sonunda On Emir'i yazarken Tanrı'ya "*Eğer bu dediklerine katılmasaydım, yazmazdım!*" diyebilen Hz. Musa aslında özgür bir 21. yüzyıl Amerikalısı olarak konuşmaktadır. Film, mucizeleri önce olgucu bir yaklaşım çerçevesinde göstermekte sonra oradan bir rasyonel ve liberal Musa yaratmaktadır, daha sonra da onu Tanrı ile kapıştırmaktadır (Hz. Yakup'un Tevrat'ta Yehova ile güreşmesi gibi). Dolayısıyla filmde Tanrı'dan da üstün olan ve Prometheus gibi onun ateşini çalmaya çalışan bir Musa karakteri çizilmektedir. Burada ahlaki olanı Tanrı'ya bırakmayan 'birey'e vurgu yapılmaktadır. Din, gizliden ya da açıktan aklın karşısında yenilmeye mahkûm olan bir çocukluk hastalığı olarak sunulmaktadır. Diğer bir örnek, '*Nuh: Büyük Tufan*' filminde, Hz. Nuh ilginç bir şekilde âdeta filmin son saniyesi dâhil hep ateist kalmış gibi görünmektedir. O, rasyonel biri olarak 'zalim' Tanrı'ya karşı vicdanı temsil ederken bir süper kahraman gibi hareket etmektedir. Aslında bu filmlerde bir peygamberden daha ziyade bir Yunan miti anlatılmaktadır. Rönesans resminin, Orta çağ Hıristiyan sanatının ikonografisini Yunan mitolojisiyle kaynaştırıp bir melezi yaratılması ve dünyanın somut düzleme indirgenmesi söz konusudur. Peygamberleri Aydınlanma dönemine hatta daha da öncesine yerleştirerek süslü görüntülerle bambaşka bir şekle büründüren bu tür filmler, onları ilahi emrin taşıyıcısı değil bir seküler mücadele ruhu olarak tasarlamaktadır. Sonuçta kartezyen düşüncenin post/modern

<sup>9</sup> Mehmet Ulukütük, "İnsanları Yaratan Tanrı'dan, İnsanların Yarattığı Tanrı'ya: PK Filmi Özelinde Olağan Din Anlayışının Eleştirisini Anlamak", *Sinema ve Din*, ed. Bilal Yorulmaz vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 740-747.



bir reenkarnasyonu olarak 'Batılı bireyin gözü' Tanrı'yı işgal altına almak için yeniden seferber edilmektedir.<sup>10</sup>

'Kuzuların Sessizliği' filminin başkahramanı *Hannibal Lecter*, modern insanın bazı olumsuz yönlerini tanımlama noktasında bizlere oldukça metaforik bir yaklaşım sunmaktadır. *Lecter*'in özelliklerine bakıldığında; o, üstün bir sanat zevkine sahiptir, resim yapar, Bach dinler, çok zekidir, dingindir, karizmatik bir kişiliği vardır, son derece kibardır ve başarılı bir psikiyatrist olarak mesleğini yapmıştır. Bu yönleriyle Batılı insanın özelliklerini kendisinde barındırmaktadır; ama söz konusu güzel niteliklerine karşın kurbanlarını yiyen yamyam bir seri katil olarak "bir canavar ve tam bir psikopat"tır. *Dedektif Starling*, onunla görüşmek için çok sayıda güvenlik önlemleriyle korunmuş akıl hastalarının bulunduğu hapisanede karanlıklar içerisinde uzun uzağya aşığı katlara doğru ilerlerken aslında kendisine anlatılan şeylerin dehşetiyle karanlığa ve kötülüğe doğru 'inmektedir.' Fakat filmdeki en karanlık karakter, geçilen diğer mekânlara göre oldukça aydınlık bir yerdedir ve diğer bütün kötü karakterlerden daha normal görünmektedir. *Dedektif*, onun gibi vahşi bir seri katille görüşmesinde bir manevra olarak "Senden öğrenmeye geldim." der; ama bu söz, filmin bütün gidişatına yön verecek ve birçok sahne ile hayat bulacaktır. Batı düşüncesinde 'insan doğası' tanımlanırken onun 'rasyonel hayvan' oluşunun kabul edilmesi ve 'kendini bilme'nin aklın merkezileştirilmesiyle ilgili bir yön ihtiva etmesi aslında insanın hakiki özünü kavrayamamasına bağlı olarak iç dinamiklerinden bir canavar çıkarmasına neden olmaktadır. Burada artık insanın 'kim' olduğundan değil, 'ne' olduğundan bahsedilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede *Lecter*, modern düşünce sisteminin bir sonucu ya da ürünü olarak Batı'nın seçkinleşen zevkleri, sanat anlayışı ve sosyal ilişkilerinden beklentileri ile toplumun bir arada yaşamayı umduğu ve yücelttiği bütün değerlerle bütünleşen sofistike bir karakteri temsil etmektedir.<sup>11</sup> Bu açıdan sahip olduğü tüm özellikleriyle görüntüde oldukça modern olan bu kişi, mum ışığında karşısındaki güzel hanımefendiyle birlikte bir yandan klasik müzik eşliğinde şarabını yudumlarken aynı zamanda canlı insan beyni yemekten büyük bir haz duymaktadır. Tıpkı Hollywood filmlerinin modern bir görüntü sergilemesi ve söylem üretmesine rağmen; diğer toplumları kendi kültürü üzerinden dönüştürerek âdeta onları öz/sömürüye tabi tutması, daha sonra 'Batı' olarak somutlaşarak emperyalist bir yaklaşımla onların çeşitli yönlerden işgal edilmesinin altyapısını kurması, kanını emmesi hatta yok etmesi gibi.

<sup>10</sup> Enver Gülşen, "Bir Amerikan İşgali Keşif Kolu Olarak Hollywood ve Dünyadaki Yerel Hollywoodlarla Biçim İlişkisi", *Küresel Siyaset ve Sinema Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hüseyin Türkan (İstanbul: UHİM, 2017), 42-43; Ayrıca bk. H. Bülent Kahraman, "Hollywood Yıldızı Peygamberler", *Sabah* (Erişim 12 Şubat 2017).

<sup>11</sup> Ridade Öztürk, "Kuzuların Sessizliği Filmi Çerçevesinden Muhyiddin Arabi Düşüncesinde ve Batı Geleneğinde İnsan Meselesi", *Sinema ve Din*, ed. Bilal Yorulmaz vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 822-840.



'*Kader Ajanları*' filminde insanların hayatını istekleri dışında yönlendirmeye çalışan Başkan'ın (yani Tanrı) görevlisine, kahramanın '*özgür iradeyi*' sorması üzerine verilen cevap oldukça ilgi çekicidir:

"Aslında özgür irade olayını bir kez denedik. Sizi avcılık ve toplayıcılıktan Roma İmparatorluğu seviyesine getirince, geriye çekilip tek başınıza neler yapacağınızı izledik. Beş yüzyıl boyunca bizi Karanlık Çağlar'da tutunca sonunda yeniden müdahale etmeye karar verdik. Başkan düşündü ki, belki de kendi başınıza yürümenize izin vermeden önce, size emeklemeyi öğretmeliydik. Size Rönesans'ı, Aydınlanma Çağı'nı, bilimsel devrimi verdik. 600 yıl boyunca, size içgüdülerinizi mantığımızla kontrol etmeyi öğrettik."

Bu filmde bir taraftan özgür iradenin ne kadar önemli olduğu ve insanın önüne çıkan tüm engellere rağmen vazgeçmeden mücadele ettiği takdirde amaçlarına ulaşabileceği anlatılırken diğer taraftan iradesini gösterebilmesi için Tanrı'nın karşısında durması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu anlayış, Tanrı'nın memurları tarafından da itiraf edilmektedir: "*Sanırım Başkan'ın (yani Tanrı) gerçek planı, belki de bir gün planı bizim yapmayacağımız. Kendi planınızı kendiniz yapacaksınız.*" Yani insanlık Tanrı'dan bağımsızlaşarak ve onunla irtibat kurmadan da kendi geleceğini inşa edebilecektir. Burada insan artık tamamen özgür bir birey olarak kurgulanmaktadır.

Post/modern insanın yol açtığı krizleri göstermesi açısından '*Mad Max, Terminatör, 12 Maymun, Su Dünyası, Yapay Zekâ, Matrix, Wall-E, I Am Legend, Oblivion, Maymunlar Cehennemi*' gibi öne çıkan birçok post-apokaliptik film hem içinde yaşadığımız dünyayı yansıtmaları hem de onu etkilemesi açısından önemli bir kapsama sahiptir. Toplumsal yaşamdaki farklı gerilimlerin yansımalarını kendisinde barındıran bu anlatılar bilim kurgu, korku ve ütopya/distopyanın geçiş noktasında bulunmaktadır. Söz konusu filmler bu dünyanın gerçek büyük sorunlarından, çatışmalarından ve gelecek korkularından beslenmektedir. Savaşlar, nükleer güce dayalı felaketler, tabiatın tahribi neticesinde ortaya çıkan doğal afetler, yapay zekâ ve robotların saldırıları, biyolojik virüsler, salgınlar, ayrıca totaliter rejim ve diktatörler dünyayı yok olmaya sürüklemiş ve sonrasında dehşet verici bir yaşamla karşılaşmışlardır: Dünya artık güneşini kaybetmiş, çölleşmiş veya toprağını kaybetmiş, şehirler tarumar olmuş, kasvetli-güvenliksiz ortamlarda ve buna benzer farklı yaşam biçimleriyle insanlık çok zor koşullar altında yaşamak zorunda kalmıştır. Onun sahip olduğu bilgisi, kültürü ve teknolojisi bu felaketlere engel olamamıştır; zira söz konusu yıkım çoğunlukla dışsal bir etkene dayalıymış gibi görünse de aslında merkezde insan ve onun yaptığı faaliyetler yer almıştır. Özellikle rasyonel bakışın bir neticesi olarak doğayla ve teknolojiyle kurulan olumsuz ilişki, dünyayı büyük bir çöküşe götürmüştür. Bu anlatılarda insanın ilahi yönü arka plana atılarak onun yıkmaya ve yok etmeye eğilimli, açgözlü, doyumsuz ve bencil olduğuna vurgu yapılmaktadır. Kıyamet öncesinde olgunlaşmamış insanlık, sonrasında erginleşerek fiziksel ve ruhsal dö-

nüşümünü gerçekleştirecektir. Bu nedenle mevcut bozuk düzen ortadan kalkarak post-apokaliptik dönemde insanlık fazlalıklarından arınmış bir şekilde yoluna devam edecek ve âdeta yeni bir kutsal yaşam kurulacaktır. Dünyanın arınması ve yeniden bereketli bir yer hâline gelebilmesi için insanların iyi olduklarını ispat etmesi gereklidir. Zira orada iyi ve kötü ayrımı belirginleşmiş ve çatışma şiddetlenmiştir. Bu sebeple kutsanmış bir hayat için son bir savaş ve mücadele zorunludur. Bu süreçte insanlığın beklediği bir kahraman bu çatışmayı çözmede aracılık yapar ve en sonunda mutluluğu getirir. Görüldüğü üzere bu anlatılarda Tanrı merkezli bir kıyamet algısı yoktur. Kıyamet sürecini başlatarak dünya hayatını sonlandıracak ve insanları yargılayacak olan Tanrı, bu filmlerde devre dışı bırakılarak ondan bağımsız kıyamet senaryoları çizilmektedir. Aynı zamanda Tanrı'nın müdahil olduğu bir kurtuluş da görünmemektedir; aksine orada insan kurtarıcı rolüne bürünmektedir. Her ne kadar kahramanlar kutsal niteliklere sahip olsalar da bu doğrudan dinî bir anlatımla verilmez, seküler bir temsil gerçekleştirilir.<sup>12</sup> Böyle bir yaşam çoğunlukla dinî bir altyapı olmadan inşa edilir ve yapay bir kutsallık üzerinden şekillenir. Dolayısıyla tüm bu kurgularda ve üretilen çözümlerde aslında post/modern dünyanın inşa ettiği insanın olumsuz özelliklerini ve bunalımlarını görmek mümkündür.

### 3. YENİ KUTSALLAR

Hayatın içerisinde din çıkarıldıktan sonra, insanların hayatlarını anlamlandıracak yeni kutsallara ihtiyaçları vardır ki, yapay unsurları kutsal bir anlamla bütünleştirerek postmodern yaklaşımı başarıyla kullanan Hollywood'un bu noktada kişiler için sunduğu en önemli kutsal, 'aşk'tır. Örneğin, bireyselleşmiş erkek karakterler duygusuz, vicdandan uzak ve körleşmiş iken ya da kadın karakterler hayatlarındaki zorluk ve yalnızlık nedeniyle mutluluğu yakalayamamışken, yaşadıkları 'romantik aşk' ile büyük bir değişim yaşamaya başlarlar. "*O, hayatına girdiğinde her şey mükemmel bir biçimde iyiye ve doğruya yönelir. Hayat, onun varlığıyla anlamlı ve güzeldir. Onun sayesinde önemli ve büyük dönüşümler sağlarsın ve sonunda 'onunla tam olarak' yaşamın anlam kazanır.*" Filmler 'ilk görüşte aşk' ile kaderin devrede olduğunu, aranan mutluluğun bulunduğunu, hayatın artık sevgiliyle mutlu ve tam olduğunu anlatır. Öpüşme, romantik aşk mitinin simgesi olarak âşıkların ruhlarının birbiriyle beslenip yalnızlıktan, boşluk ve anlamsızlıktan kurtuluşlarına işaret eden birleştirici, bütünleştirici, tamamlayıcı bir unsur olarak sunulur. Bu yönüyle öpüşme, *Pamuk Prenses*'te olduğu gibi ruha hayat veriş anlamı taşır. Ayrıca gerçek olmayan sorunlara, hayalî ve idealistik çözümler sunarak sonsuza kadar âşık olunacağını gösteren 'mutlu son'lar, eğlenceli bir

<sup>12</sup> Mikail Boz - Dilek Takımcı, "Amerikan Post-Apokaliptik Bilimkurgu Sinemasında Kıyamet İdeolojisi (1924-2000)", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 31 (2019), 377-403; Fatih Yürür, *Bilimkurgu Sinemasında Güncel Korkuların Yansıması: Post Apokaliptik Filmler* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6-309.

hayat imgesiyle seyirciyi gerçek hayatın sıkıcılığından ve düşünmenin sorumluluğundan kurtarabilmekte ve onu doyuma ulaştırabilmektedir. Aklın, eleştirinin ve sorgulamanın devreye sokulmadığı bu hikâyelerde duygular merkeze alınarak seyirci yakalanmaya çalışılmaktadır. Bu ütopyik hayatta tüm sorunların çözülmesi, rahatın ve refahın hüküm sürmesi mutlu bir dünyanın en vazgeçilmez unsurlarıdır.<sup>13</sup> Görüldüğü üzere tüm bu anlatılarda insanın mutlu olmasını sağlayan unsur, din değildir; o, hayatın anlamlandırılmasında kendisine yeni bir kutsallık inşa etmektedir. Burada aşk, bireyler tarafından âdeta bir din gibi anlamlandırılmaktadır.

'*Transcendence*' filminde ölen bir bilim insanının yapay zekâ hâline getirilmesi sonucunda, onun 'kusurlu' olan dünyayı ele geçirmeye çalışarak orada farklı bir insani yaşam ve ekoloji inşa etmeyi amaçladığı görülmektedir. Böylece yeniden dizayn edilen dünyada Tanrı'nın gerçekleştir/e/mediği mükemmellik yaratılmak istenmektedir. Benzer biçimde, transhümanizm anlayışı çerçevesinde insanı bambaşka bir şekilde sunan '*Yıldız Savaşları, Terminatör, The Matrix, Avatar, Gattaca, Wall-E, Metropolis, 2001: Bir Uzay Macerası, X-Men, Blade Runner, Tron, RoboCop, S1m0ne, Suretler, Yapay Zekâ, I Robot, Iron Man, Alacakaranlık, Kurt Adam, Ex Machina, Çelik Yumruklar, Ghost in the Shell*' gibi birçok film, aslında ölümlü ve kusurlu olan insanı eksikliklerinden kurtararak onun mükemmel bir yapıyla bütünleşebilmesini anlatmaktadır. Bu filmlerde zekâ düzeyi üst seviyede olan biyotik bedene sahip insanımsı varlıklar (cyborg), metal ya da çelikle güçlendirilmiş kişiler, ölümsüz ve çok güçlü vampirler, farklı bir türe dönüştüğü zaman süper güce kavuşabilecek bireyler, kurşundan kaçabilecek hıza sahip atletik varlıklar, yaşlanmayan veya hasta olmayan canlılar vardır. Bu bağlamda Hollywood'un en önemli temalarından biri olan 'süper kahramanların' transhümanist bir anlayışı yansıttığını ifade etmek gerekir. Dolayısıyla tüm bu filmler, âdeta gerçekleşecek '*evrim*' sonucunda insanın Tanrı'nın kurduğu düzene ihtiyacı kalmayacağı yönünde bir anlatı geliştirerek seyircinin bakışını farklı bir yöne kaydırmaktadır.<sup>14</sup>

'*Uzay Yolcuları*' filminde farklı bir gezegende yeni bir yaşam kurmak için insanların uzay gemisinde 120 yıl boyunca uyumayı göze almaları, aslında onların kendilerine yeter olduğunu göstermektedir. Nitekim uzay gemisinde seyahat eden filmin kahramanı, olaylar neticesinde hayatını kaybedince ileri teknolojiyi içinde barındırdığı anlaşılabilir bir kapsülün içine konularak '*canlandırma*' seçeneği ile tekrar hayata geri döndürülmektedir. Dolayısıyla yaşamak veya tekrar dirilmek için insanlık artık Tanrı'ya muhtaç değildir. Tıpkı

<sup>13</sup> Didem Yalınay, *1990 Sonrası Hollywood Sineması Romantik Aşk Filmlerinde Aşk Söylemi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 24, 58-60, 65, 68-71, 112, 146-151.

<sup>14</sup> Ahmet Dağ, "Sinema ve Romanda Transhümanizm: 'Blade Runner' Filmi ve 'Neuromancer' Roman Örneği", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2018), 90-97.

'Örümcek Adam 3' filminde, *Mary Jane*'nin rehin alınmasından sonra halk korku ve heyecanla onun kurtarılmasını beklerken, bir anda Amerikan bayrağıyla birlikte kadraja giren Örümcek Adam yardıma geldiğinde haber spikerinin yaptığı şu konuşma gibi: "Tüm umutlar yok olmuşken şehir halkının dualarına karşılık olarak birdenbire ortaya çıkıverdi." Bu bağlamda hem bilimsel ve teknolojik gelişmişliğe vurgu yapan senaryolar hem de tüm sorunları çözme kapasitesine sahip süper kahramanlar, aslında insanın olağanüstü bir şekilde donatılarak ona seküler kutsal bir güç atfedilmesinin sembolü hâline gelmektedir.

#### 4. SEKÜLER ANLATI VE PRATİKLER

Hollywood şehirlerini çevreleyen yapıların insanı kutsalla bütünleştirilmesi mümkün değildir; çünkü onların en önemli işlevi, organize edilmiş bir hayatı bireye dayatmak ve onun sadece kurulu sistemin içinde yaşa/tıl/masını sağlamaktır. Orada zamanın ve mekânın ruhu yitirilmiş, din ile dünyanın iç içe girdiği 'medeniyet' paramparça edilmiştir. Böyle bir dünyada "*homo videns*" (gören insan)<sup>15</sup> olarak şekillenen insan için sahteleşmiş yaşamda bakışların hedefle buluşmasında o kadar çok maddi faktör üretilmiştir ki, ilk adımda hedef yön değiştirerek başka yerlere kaymaktadır. Filmler bu çerçevede seyircinin ilahi perspektifini yok ederek onun bakışlarını bambaşka bir yere yöneltmektedir. Tıpkı bir insanla konuşurken onun gözlerine bakmak yerine boynundaki markalı ışıltılı kolyesine veya kolundaki gösterişli saatine bakarken bireyin kapitalizme kurban gitmesi gibi, ya da o aksesuarları kullanan kişinin hem yürüyen bir reklam/meta hâline gelmesi hem de karşısındaki insanın bakışını kendisinin gülen gözleri yerine o nesnelere yöneltmesi sonucunda aslında kendisini değersizleştirme gibi.

Verdiği mesajlar açısından oldukça önemli olan '*Ölü Ozanlar Derneği*' filminde "*Sadece bir tane hayatınız var, şimdi yapmayacaksınız da ölünce mi yapacaksınız?*" sözleriyle yerine getirilmesi gereken eylemlerin geciktirilmeden yapılmasına vurgu yapılırken, bunu ahiret yaşamının karşısında durarak ve bu dünya merkezli bir tutum sergileyerek yapması farklı bir anlayışla hayata bağlanması şeklinde bir algının oluşmasına neden olmaktadır. Böyle bir dünyada '*Yes Man*' filmindeki gibi hiçbir isteği geri çevirmeyen ve gününü gün etmek isteyen karakterler vardır. Birçok isteğin çoğu zaman sahip olunan parasal güç sayesinde gerçekleştirilmesi ise insanların hayatlarını kapitale odaklamalarına ve maddi yaşantılarla güdülenmelerine yol açmaktadır. '*Repomen*' filminde hayatta kalabilmek için yapay bir organa muhtaç olan insanların belli miktarlarda paraya sahip olmaları gerektiği anlatılırken tam da bu gerçekle karşılaşılmaktadır.

Bir tarafta '*İçimdeki Deniz*' filminde, gençliğinde ulaşılabilecek her şeyi

<sup>15</sup> Bk. Giovanni Sartori, *Görmenin İktidarı - Homo Videns: Gören İnsan*, çev. Gül Batuş - Bahar Ulukan (İstanbul: Karakutu Yayınları, 2006).

elde eden ama daha sonra 'bir yatağa mahkûm kalarak' hareket kabiliyetini kaybeden kahramanın "Özgürlüğe mal olan hayat, hayat değildir." söylemi ile ötenazi isteği dramatik bir şekilde verilirken diğer tarafta ise 'Intouchables' filminde, geçirdiği kaza sonrasında başı dışında hiçbir yerini hareket ettiremeyen bir milyonerin uçuk bir bakıcının kendisine bakmasıyla birlikte hayatını arzu ve hazlarla doldurmaya başlaması gösterilmektedir. Bunun gibi çeşitli hikâyelerle beyazperdeye yansıyan birçok örnek, engelli ve yaşlıları din dışı bir bağlamın içerisine yerleştirerek onlardan alınabilececek dinî sonuçları oldukça farklı bir mecra kaydırmaktadır.

'The Beach' filminde dünyadan kaçmak isteyen bir grup insan, müthiş güzelliklerle dolu bir adada<sup>16</sup> bir koloni inşa ederek âdeta cennetle buluşurlar. Orada insanı cezbeden her şey vardır ve hayat tüm hazlarıyla yaşanır. Fakat olaylar neticesinde içlerinden birkaç kişi köpek balığı saldırısında ölünce ve birisi de bacağından yaralanınca cennet hayatı sekteye uğrar. Özellikle bacağı yaralanan kişi günler boyunca acılar içinde kıvrınmaya başlayınca bu durumdan rahatsız olan grup üyeleri onu topluluğun dışına göndererek ölümle yüz yüze bırakır, daha sonra ("ve şimdi..."<sup>17</sup> diyerek) hazlarla dolu mutlu serüvenlerine kaldıkları yerden devam ederler.

Öldüğü hâlde bunun farkına varmayan ve/ya ahirete gidemeyen karakterlerin gösterildiği 'Ghost, 6. His, The Others, Yolcular' filmleri ve 'Planet Terror, Warm Bodies, World War Z' başta olmak üzere birçok 'zombi' yapımının insanları öbür tarafa göndermede hiç istekli olmadığını, onları sonsuzlukla buluşturmak yerine arada bırakarak bu dünyaya sıkıştırdığını, dolayısıyla bu anlatılarıyla aslında ciddi düzeyde seküler bir durumu yansıttıklarını söylemek gerekir. Tarkovsky'nin vurguladığı gibi "sanatın asıl amacı, insanı daha çok ölüme hazırlamak" iken, bu filmler ise insanı ölüm gerçeğinden uzaklaştırmak için çabalamaktadır. Bunun en belirgin örneğini, birçok filmde olduğu gibi, '2012' filmindeki karakterlerin insanlığın neredeyse hepsi yok olmasına rağmen ölüm olgusuna yönelik hiçbir ciddi kaygı içerisine girmemelerini gösterebiliriz.

'Limitless' ve 'Lucy' filmlerinde modern insanın sahip olacağı akli üstünlük, zihnin çalıştırılacağı yorucu bir çabanın sonucunda elde edilecek bir yöntem ile değil; sentetik uyuşturucularla, haplarla gerçekleştirilmek istenmektedir. Yani insanın fantezilerini süsleyen en önemli konulardan biri, herhangi bir zihni faaliyet göstermeden, kullanılacak bir madde ile beynin yüzde yüz potansiyelle çalıştırılması, böylece hayatı dilediğince yönetebilme becerisini

<sup>16</sup> 20 yıl önce bu film ile meşhur olan Tayland'da yer alan *Maya Koyu*'nun turist akınına uğraması sonucunda körfezde ekolojik bozulmalar meydana gelmiş ve ada 2021'e kadar turizme kapatılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. BBC News Türkçe, "Leonardo Di Caprio'nun oynadığı 'Kumsal - The Beach' filmindeki sahil 2021'e dek kapalı kalacak" (Erişim 10 Mayıs 2019).

<sup>17</sup> Neil Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence - Gösteri Çağında Kamusal Söylem*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 113-128.

gösterebilmektir.

Türk filmlerinde “*Baştan yarat ellerimi / Baştan yarat gözlerimi / Baştan yaz şu kaderimi / Tanrım beni baştan yarat.*” nidalarıyla Tanrı’ya yalvaran kadın, “*ölümlü bedenim, her fırça darbesiyle ölümsüzlüğe doğru adım atması*” gibi aslında bu dönüşümü tamamen kendisi gerçekleştirmektedir. Söz konusu temanın Hollywood sinemasında yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir. Kadın karakterler imaja dayalı bir dönüşüm neticesinde âdeta yeniden hayata dönüş sağlarken çevresini, tabii ki erkekleri etkilemeyi başarmakta ve böylece içinde bulunulan yaşam da kadının kendisi gibi güzelleşmeye başlamaktadır.

‘LGBT’ temasını konu alan yapımlar, inşa edilen özgür cinsellik anlayışının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konular doğrudan bir anlatımla ve başlı başına bir film olarak seyircinin karşısına çıkabilmektedir. Örneğin, eşcinsellik temasını işleyen ‘*Brokeback Mountain*’ filmi 2006’da sekiz dalda Oscar’a aday gösterilmiş ve buradan en iyi yönetmen dâhil toplamda üç ödül almıştır. Ayrıca filmlere küçük veya büyük oranlarda farklı hikâye ve karakterlerle yerleştirilen çeşitli unsurlarla da bu tür konular işlenebilmektedir. Söz konusu bu yaklaşımın, seyircinin farkında olmadan eşcinsel tutumları normalleştirmesine neden olabileceğini bundan dolayı asıl dikkat edilmesi gereken yapımların bu tür filmler olduğunu ifade etmeliyiz. Nitekim filmlerde bu temaların gösterilmesinin asıl sebebinin bu amacı gerçekleştirmek olduğunu iddia edebiliriz. Zira eşcinselliğin sosyal yapı içerisindeki oranı oldukça az olmasına rağmen bu tür cinsel yaklaşımların azımsanmayacak sayıda filmde kendisine yer bulması bilinçli bir yönlendirmeyi bizlere anlatmaktadır.

Hollywood ve Avrupa sinemasında çoğunlukla işlenen konulardan biri, ‘aldatma’dır. Bu temanın sıklıkla kullanıldığını, çok farklı tür ve olaylar üzerinden filmlerin kurgulandığını belirtmeliyiz. Evli çiftlerin ya da sevgililerin, cinselliğin temel alındığı bir hayat imajına bağlı olarak özellikle ‘aşk üçgeni’ çerçevesinde birbirlerini çeşitli sebeplerle aldattıkları görülmektedir. Aldatmaya yol açan etkenler arasında farklı hazlar elde etme ve çeşitli psikolojik sorunlar oldukça yoğun bir şekilde yer almakta, buna ek olarak aldatma sonrasında ortaya çıkan durumlar da farklı hikâyeler üzerinden ele alınmaktadır. Bilhassa psikolojik tahlillere dayalı birçok film aldatmayı kendisine konu edinmektedir. Bu durum inşa edilen hayatın nasıl sorunlu bir yer olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca söz konusu ilişki biçimlerinin, aldatmayı olağan bir şey olarak göstererek seyirciyi duyarsızlaştıracağı söylenebilir.

‘*Suicide Squad*’ filminde yer alan kiralık katiller, manyaklar ve her an her şeyi yapabilecek güçte olan kötü karakterler belli bir hikâye ve aksiyon çerçevesinde âdeta bir kurtarıcı gibi sunulmakta, daha da önemlisi sevimli bir şekilde filmin içerisine yerleştirilmektedirler. Bu filmde *Harley Quinn*, ‘*The*

*Godfather*'da mafya babası *Don Vito Corleone*, '*Kara Şövalye*'de psikopat *Joker*, '*Dövüş Kulübü*'nde şizofren *Taylor Durden*, '*Hızlı ve Öfkeli*'de suç şebekesinin başı *Dom*, '*Olağan Şüpheliler*'de *Kaiser Soze*, ayrıca '*Kill Bill*, *Taşıyıcı*, *Rezervuar Köpekleri*, *İtalyan İşi*, *Ocean's Eleven*' filmlerinde yer alan kahramanlar çok yanlış işler yapmalarına rağmen etkileyici bir biçimde beyazperdede gösterilmekte, buna bağlı olarak seyirciler tarafından ilgiyle karşılanmakta ve beğenilmektedirler.

## 5. SOFİSTİKE YÖNLENDİRMELER

Paul Virillio'nun ifade ettiği gibi "*film çekmek ile silâh çekmek aynı şey*" anlamına gelebilir. Zira birçok senaryoda kendisine yer bulan dünyayı yerle bir edecek göktaşları, büyük doğal felaketler, ülkelere saldıran uzaylılar ve nükleer bombalar patlatacak ('İslamcı') teröristler risk yaratma isteminin bir sonucu olarak kurgulanmaktadır.<sup>18</sup> Mevcut düzenin siyasal otoritesi ve sermaye sahipleri, korku üreten bu filmler sayesinde kendilerine yeni müşteriler edinmektedir. Felaketlerin gerçekleştiği ya da gerçekleşeceği yer sürekli biçimde ABD olarak gösterilirken onları engelleyen süper güç de sahip olduğu bilimsel, teknolojik, askeri ve istihbari olanakları sayesinde ABD'den başka bir ülke değildir. Dolayısıyla tüm bu tehlikelere karşı durabilmek için insanlığın bu süper güce muhtaç olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Uzaylı saldırıları karşısında 'dünyalılık' bilincine özellikle gönderme yapılarak onları koruyacak büyük gücün kim olabileceği içselleştirilmek istenmekte, böylece dünyalı olma ve ABD'nin gücüne itaat etme arasında bağlantı kurulmaktadır. Ayrıca '*Kader Ajanları*' filminde olduğu gibi ABD Başkanlarının seçilmesinin Tanrı'nın planı dâhilinde gerçekleştiği şeklinde alt mesajlar verilerek seyirci kanalize edilmektedir. '*Pixels*' filmindeki Başkan'ın söylediği gibi, "*ABD'yi kurtarırsanız dünyayı da kurtarmış*" olacaksınız. Bu sayede '*Pearl Harbor*' filmi örneğinde kendisini hem masum hem de kurtarıcı olarak gösteren ABD, Japonya'ya atom bombası atılmasının ne kadar zorunlu olduğunu fark ettirmeden seyirciye kavratmış olacaktır.

'*Kompla Teorisi*, *Devlet Düşmanı*, *Kartal Göz*, *Bourne Serisi*' gibi filmler, kahramanların bir olay örgüsü dâhilinde devlete veya onun içine yerleşmiş illegal yapılara karşı bir mücadele içerisinde olduklarını göstermekten ziyade; gerçekte devletlerin sahip oldukları ileri düzey teknolojileri sayesinde hayatın her alanında bireylerin gözetlenmesini sağlayabilecek imkânlara sahip olduğunu anlatarak seyircinin bakışını yönlendirmeye çalışmaktadır. Özellikle siyasal yapıları eleştirir gibi görünen, gerçekte ise otoriter sistemleri meşrulaştırmaya çalışan '*Kara Şövalye*' gibi etkileyici filmlerin karmaşık

<sup>18</sup> İslamofobik algı oluşturmaya yönelik olarak Müslüman ve İslam imajını zedelemeye çalışan birçok Hollywood yapımı için bk. Hüseyin Türkan - Seda Özalkan (ed.), *Manipülasyonların Kısacasında İslam* (İstanbul: UHİM, 2016), 84-92; Bilal Yorulmaz, "1896'dan Günümüze Hollywood'un Kötü Adamları: Müslümanlar", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 1/1 (2018), 33-47.



yönleriyle bu noktada önemli bir yerinin olduğunu söylemeliyiz. Bu tarz filmler bunu başardığı zaman, seyirci artık otoriteden habersiz tek bir adım dahi atamayacağını kavrayarak onun belirlediği sınırlar içerisinde hareket etmeye mecbur kalacaktır. Bu durum, insanın iradesinin devre dışı bırakılması neticesinde gerçek manada yaşanabilecek bir dinin de yok edilmesi anlamına gelecektir. Zira hayatını dünyevi kontrol mekanizmaları çerçevesinde düzenleyen kişinin hakikatle bir bağının kalmaması, onun kutsal ile doğru/dan bir ilişki kurmasını engelleyecektir.

Aşk teması, yalnızca romantik/komedi türlerinde değil, *'Avatar, The Matrix, Açlık Oyunları'* gibi birçok önemli yapımda ve neredeyse tüm filmlerin içerisinde temel veya yan unsur olarak yer almaktadır. Bir 'düş fabrikası' olarak filmler "*Günlük hayatınızda eksik olan tüm maceralar, romantizm, heyecan burada.*" çağrısı yaparak seyirciyi gerçeklikten kaçışa yönlendirmektedir. İçinde bulunulan kötü durumlardan masallardaki gibi uzaklaşılacağını dile getiren senaryolar, seyirciyi bir 'Sindrella rüyası'nın içine çekerek bu hayaller ile mutlu olunabileceğine inandırmaktadır. Yapılan araştırmalar; ilişkilere yönelik gerçekçi olmayan inançlara sahip olan bireylerin, romantik içerikteki medyaya en çok maruz kalan ve bu etkiye en açık olan kişiler olduğunu ortaya koymaktadır. Bu araştırmalar ergenlerin, evlenecek kimselerin ve en çok da evli kadınların filmlerdeki mesajlardan etkilenecek o şekilde bir aşk hayatı yaşamak istediklerini ortaya koymaktadır.<sup>19</sup> Fakat romantik aşkın gerçek hayattaki izdüşümünde bireylerin sonsuza dek mutlu olmadıkları açıktır. Romantik filmlerde aşk ve evliliğe dair sunulan 'ruh eşi', 'bir tek o', 'onsuz eksik kalma', 'aşksız yaşamın anlamsızlığı', 'her şeyin üstesinden gelen aşk' şeklindeki anlatılar, aşkın anlamına dair bakışları ciddi oranda yönlendirmektedir. Örneğin, tüm zamanların en çok hasılat yapan romantik komedilerinden biri olan *'Pretty Woman'* filminde kadın ve erkeğin birbirlerinde ilk dikkat çeken unsurları; erkek için kadının güzel bedeni, kadın için ise erkeğin spor lüks arabasından başka bir şey değildir. Bu filmde olduğu gibi çoğu Hollywood yapımı âşık olunan kadının en önemli yönünü onun güzelliği üzerinden, erkeği de yakışıklılığı ve güçlülüğü üzerinden şekillendirmektedir. Dolayısıyla masalsı ve hayatın gerçeklerinden uzak bir yaşam ideali seyirciyi farklı bir anlamla bütünleştirmektedir. Senaryolarda altı çizilen romantik aşk temasındaki 'sonsuz mutluluk' mesajı, aslında insanı mutlu etmek yerine onu bir ütopyaya bağımlı kılmaktadır. Bu durumda romantik aşk anlatılarını hayatının en önemli önceliği hâline getirerek takıntılı ve depresif bir kimliğe bürünmek zorunda kalan seyirci, kendisine gösterilen mutluluk ideolojisinin kurbanı hâline gelmektedir.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Raelene'nin, Hefner'in, ayrıca Shapiro ve Kroeger'in araştırma sonuçları için bk. Yalınay, *Aşk Söylemi*, 14-15, 144-145.

<sup>20</sup> Yalınay, *Aşk Söylemi*, 12, 14-15, 66-68, 70, 95, 101, 113, 144-145, 151-153.



Feminist teorinin öne çıkarıldığı ‘*Fried Green Tomatoes, Frida, Demir Çeleni Melekler, Thelma and Louise, The Hours, Suffragette, Frozen River, Bu Nasıl Sarışın!, Düşlerin Terzisi, Stajyer, Joy, Yırtıcı Kuşlar*’ gibi birçok film, kadının kendisine biçilen kalıplardan yani itaatkâr bir eş/anne ya da cinsel cazibe merkezi olmaktan kurtularak akıllı, kararlı, güçlü, bağımsız, cesur, mücadeleci ve gerekirse kahraman/lider bir karakter olmasını bundan dolayı ataerkil bir yapıdan sıyrılmasını, toplumsal cinsiyetçi tutumlara meydan okumasını, eşitlik için başkaldırmasını, yönetilmekten vazgeçmesini, hakkını aramasını, pasif değil aktif olmasını, hayatın içine katılmasını ve orada var olmasını böylece özne olabileceğini<sup>21</sup> farklı konu ve hikâyelerle anlatırken dinden bağımsız hatta bazen ona karşı çıkılan bir perspektifle hareket ederek görüntülerini oluşturmakta, bu tavrıyla seyirciyi seküler bir özgürleş/tir/me ameliyesi ile baş başa bırakmaktadır.

‘*Vanilla Sky, Dogville, Otomatik Portakal, Venedik Taciri*’ ve ‘*Requiem for a Dream*’ gibi kült filmlerde çok önemli konuların etkili karakterlerle din dışı yaşam tarzları ve sakıncalı görüntülerle birlikte sunulması aslında odaklanılan tüm anlamları mecralarından saptırmaktadır. Bu noktada mühim meseleleri anlatan filmlerin içerisinde yer alan olumsuz özelliklerin seyirciler tarafından dikkate alınmamasının onların dinî ve ahlaki değerlerini zedeleyeceğine vurgu yapmamız gerekir. Zira bu durum hem olumsuz sahnelerin sıradanlaşmasına hem de farkına varmadan bu unsurlardan etkilenilmesine yol açabilmektedir.

‘*Madagaskar 2*’de insanlığın doğayı nasıl tahrip ettiği anlatılırken parti, dans, seksi dans, eğlence, flört, erotizm, cinsellik, eşcinsellik, içki, argo, entrika, kavga gibi birçok olumsuz tutum ve davranış hayvanlar üzerinden komedi temasıyla işlenmektedir.<sup>22</sup> ‘*Karlar Ülkesi*’ filmi de ilgi çekici hikâyesiyle ve görselleriyle birçok seküler yaşantı biçimini içinde barındırarak özellikle kız çocuklarını ekrana kilitlemektedir. ‘*Ratatouille*’ filminde kahramanın kız arkadaşını öpmesi gibi, çoğu animasyon filminde bu tür olumsuz örneklerin gösterilmesinin çocukların bu davranışları normalleştirmelerine yol açması kaçınılmaz görünmektedir.

‘Vücut’, beden ruh ile bir olması sonucunda manevi bir varlığa ve varoluşa işaret etmektedir. Dolayısıyla karşımızda duran bedenin bir ruhunun olup olmadığı en temel meseledir. Bu açıdan ruhunu kaybetmiş bir beden, sadece fiziksel yönü itibarıyla maddiliği gösterecektir. Bu bağlamda ‘*The Matrix*’ filminin bize sunduğu anlatı oldukça önemli görünmektedir. Sanal bir

<sup>21</sup> Alev F. Parsa - Elçin Akçora, “Popüler Feminizm ve Film: Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Feminist İdeolojinin İmgesel Sunumu”, *İletişimde “Serbest” Yazılar*, ed. Aylin Göztaş (Konya: Literatürk Academia, 2017), 15-37.

<sup>22</sup> Bu film serisinin tüm Türkiye’de sokağa çıkma kısıtlamasının olduğu 2020 pandemi günlerinde TRT1’de Ramazan Bayramı boyunca prime time’da gösterildiğini, dolayısıyla bunun gibi birçok yapıım üzerinden çocukların nasıl bir kuşatma altında kaldıklarını vurgulamak gerekir.

dünya olarak inşa edilen Matrix'in gerçek olmadığını ve oradaki yaşamın tamamen bir kurgu olduğunu dile getiren film, insanların bu simüle evrende bir bedene sahip olmadıklarına vurgu yapmaktadır. Bundan dolayı bir kapsülün içinde hapsolan bireyler için yapay bir şekilde oluşturulmuş bedenlerin hiçbir önemi yoktur ve olmaması gerekir. Fakat tam bu noktada seyircinin bakış açısında bambaşka bir anlam inşa edilmektedir. Zira yakışıklı aktörler ve güzel aktrisler en çekici hâllerleriyle ekranın karşısındadır ve seyirciye bu bedenlerin aslında gerçek olmadığını anlatmaktadırlar. Bu durum, hikâyeden alınması gereken mesajı tamamen farklı bir algıyla bütünleştirmeye başlamaktadır. Çünkü seyirci filmdeki bu oyuncularından etkilenerek yeni bir beden imajı çizmektedir.<sup>23</sup> Film bir taraftan önemli olan şeyin zihinlerdeki hapisanelerden çıkmak olduğunu savunurken diğer taraftan gösterdiği imajlarla istediği şekilde bir beden algısı inşa etmekte ve seyirciyi kendi hapisanesinin içine yerleştirmektedir. Dolayısıyla Matrix'teki bedenlerin gerçekte var olmadıklarını söyleyen film, sunduğu etkileyici görüntülerle aslında seyirciyi bedenleştirmekten başka bir şey yapmamaktadır.

## 6. HİPERGERÇEK KRİZLER

Türk toplumunun beyazperdeden gerçek hayata yansıyan filmlerle nasıl adım adım yeni bir yaşam tarzı inşa ettiğini göstermesi açısından, 1930 ve 1940'lı yıllarda Hollywood sinemasından etkilenen bireylerin sergiledikleri şu tutum oldukça önemli görünmektedir: Söz konusu dönemde kadın seyirciler, sinema yıldızlarına benzemeye çalışırken basitçe bir aktrisin tüm yönlerini taklit etmemektedirler. Birisinin saç biçimini, bir diğerinin giysisini, ötekinin mimiklerini kopyalamaya çalışmaktadırlar. Bu noktada tek bir yıldız imajından daha çok kendi ideal imgelerini yaratmakta ve buna ulaşmak için kendi pratik koşullarının sınırlarını aşmaya dönük özel yaratıcılıklar sergilemektedirler. Yani bir aktris taklit edilirken basitçe onun 'kopyası' olunmuyor, kişilerin tercihlerine dayalı olarak farklı seçeneklerden yeni öznellikler üretiliyordu.<sup>24</sup> Fakat bu durum "*yerel bir moderniteyi*"<sup>25</sup> göstermekten daha ziyade, seyircilerin hayatlarını inşa ederken ciddi oranda Batılı yaşam tarzlarını gönüllü bir şekilde içselleştirdiklerini anlatmaktadır. Bu noktada geçmişteki bu tutumun, günümüz seyircileri için de geçerliliğini koruduğu hatta bu tavrın daha üst ve farklı seviyelere taşındığı rahatlıkla ifade edilebilir.

<sup>23</sup> Sinemanın moda, dolayısıyla bedene yönelik gerçek hayattaki yansımalarına bakıldığında önemli bir etkinin var olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Maryam Ziaei, *20. Yüzyılda Hollywood Sinemasının Modaya Etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014). "*1930'ların ortalarında modacı Elsa Schiaparelli, 'Hollywood'un bugünkü tasarımları gelecekte herkes tarafından giyiliyor olacak' demiştir.*" Ziaei, *Moda*, 156.

<sup>24</sup> Özge Özyılmaz Yıldızcan, *Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Hollywood'un Alınlanması: Kadınlar, Gençler ve Modernlik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 213-214.

<sup>25</sup> Yıldızcan, *Hollywood'un Alınlanması*, 214.

'*Vanilla Sky*' filminin bu dünyada her şeye sahip olan kahramanı *David*, geçirdiği trafik kazası sonrasında tüm yakışıklılığını kaybederek yüzünde çok ciddi bir deformasyonla karşılaşır, aynı zamanda acı ve baş ağrılarında katlanmak zorunda kalır. Bu durumu kabullenemeyen *David*, '*Life Extension*' (Yaşam Uzatma) isimli bir *Cryonics*<sup>26</sup> şirketiyle anlaşarak '*Lucid Dreaming*' (Bilinçli rüya) yöntemiyle sanal bir yaşama giriş yapar; ama her türlü gerçeklikten uzaklaşmanın insanı derin çalkantılara sürüklemesi gibi, o da gerçek ile hayal arasında bocalayarak büyük bir bunalıma girer. Tıpkı '*Sil Baştan*' filmindeki karakterlerin geçmişlerinden kurtulmak isterken eski sevgililerini zihinlerinden ve gönüllerinden çıkaramayışları gibi. Onlar ne geçmişlerini unutabilmekte ne de geleceklerini özgürce kurabilmektedirler; işin esası arafta kalarak sadece acı çekmektedirler. Bu durum, kurgusal hayatta ne gerçeklikle ne de sanallıkla tam manasıyla buluşmanın mümkün olamayacağını ve bunun sonucunda 'arada kalma'nın insana büyük bunalımlar yaşatacağını bizlere göstermektedir. Ayrıca bu filmlerde gerçek olarak anlatılmak istenilen konuların içerisinde bizatihi gerçeklik dışı unsurların yer alması, seyircinin hakikatle buluşmasından daha çok onun hipergerçeklikle bütünleşmesine yani bir bakıma arada kalmasına yol açmaktadır. Böyle bir yaklaşımın ise bireyin uyanışına değil, o evrende sıkışıp kalmasına neden olacağına işaret etmek gerekir.

Seyirci kendisine gösterilen dünyayla özdeşleşip içinde bulunduğu yaşamdan bunalıma başladığı zaman, '*Ready Player One*' ve '*Suretler*' filmlerinde olduğu gibi sanal bir evrene giriş sağlayarak hayatını düzeltmek istemektedir. Aynı '*Valerian ve Bin Gezegen İmparatorluğu*' filmindeki *İnci Halkı*'nın cennet misali gezegenlerini kaybetmeleri neticesinde kendilerine bir uzay gemisinde yapay bir şekilde yeniden o hayatı kurmak istemeleri gibi. Onlar farklı bir gezegende yeni bir yaşam kurmazlar, sadece geçmişin hayaliyle hiçbir şekilde gerçek olamayacak bir sanallığın içinde kendi sahte geleceklerini yaratırlar, tıpkı seyircinin ütopyik arzuları elde etmek istemesi ve nihayetinde gerçeklikten uzaklaşması gibi.

'*Arka Pencere*' filminde oturduğu tekerlekli sandalyeden hiçbir tehlikeye maruz kalmadan keyifli bir serüven yaşamak isteyen *Jeff*, merakla karşı apartmandaki pencereleri dikizlerken bir süre sonra bir cinayete şahit olur;

<sup>26</sup> "Gelecekte çağdaş tıp teknolojisinin gelişmesi umuduyla insan ya da hayvan bedeninin dondurulması ve düşük sıcaklıkta korunmasıdır." Bir bilim kurgu senaryosu olmasından öte bu amacı gerçekleştirmek için kurulan enstitü ve merkezlerin var olduğu görülmektedir. Bu çerçevede dördü ABD'de ve biri Rusya'da olmak üzere toplam beş merkez vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Vikipedi, "Cryonics" (Erişim 06 Şubat 2020). İstatistik bilgilerine ulaşılabilen üç merkezde toplam 423 dondurulmuş kişi/organ ve dondurulmak için anlaşma yapmış 3306 üye bulunmaktadır. İlgili siteler için bk. Cryonics Institute, "Member Statistics Details" (Erişim 06 Şubat 2020); KrioRus (Erişim 06 Şubat 2020); Alcor Life Extension Foundation, "Alcor Membership Statistics" (Erişim 06 Şubat 2020).

ama gözetlendiğinin farkına varan katil, karşıdaki evinden çıkar, bahçeyi geçerek *Jeff*'in kapısına doğru yaklaşır ve korkuyla bekleyen *Jeff*'e “*Benden ne istiyorsun?*” şeklindeki o ürpertici soruyu sorar. Kapı arkasındaki *Jeff*, bu soru karşısında şok olur ve ne yapacağını bilemez. Bu soru, aslında seyircinin oturduğu yerden niçin tutkuyla, heyecanla veya tatlı bir korkuyla ekran-evleri ve kurmaca yaşamları izlediğini, en önemlisi onlarla birlikte hayata bakışını değiştirdiğini sorgulatmasına yönelik önemli bir yaklaşım sunar. Bu noktada film, ekrandaki karakterlerin bir anda beyazperdeden inerek keyifle oturduğumuz koltuklarımızın karşısına çıkabileceklerini hatırlatır.<sup>27</sup> Fakat bu iniş, ‘*Kahire'nin Mor Gülü*’ filmindeki gibi kişiyi hipergerçekliğin içine düşürmemeli, aksine onun hakiki anlamda gerçekliği fark etmesini sağlamalıdır.

Dünya üzerindeki olumsuz yapılanmasını ve etkilerini göstermesi açısından ABD'nin beyazperdeden dışarı çıktığını, bu yönüyle hipergerçek bir durumu yansıttığını söylememiz mümkündür. Örneğin, ‘*Batman*’ film serisindeki kötü karakterlerin tüm özelliklerini kendinde birleştiren ABD, farklı senaryolarla iyi bir imaj yaratmak için uğraşsa da aslında *Joker*'in etrafa sahte gülücükler dağıtan maskesi gibi insanları kandırmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Kendini Gotham şehrinin sahibi gibi gören ve kaos çıkarmaktan büyük zevk duyan *Joker* gibi sosyal yapıları altüst etmekten büyük bir haz duymakta, aynı zamanda *Ra's Al Ghul*'un gizli yapılanması gibi toplumların çöküşünü hazırlamakta ve *Bane* gibi endişe verici senaryoları hiç tereddüt etmeden icraata geçirmektedir. ABD, Hollywood filmlerinde her zaman kendisine yer bulan dünyanın başına musallat olmuş tüm kötü karakterlerin kendilerini savundukları gibi ‘*insanların iyiliği için*’ hareket ettiğini iddia etmektedir. Bu amaçla önündeki tüm engelleri kaldırmak istemekte ve bunu gerçekleştirmek için herhangi bir sınır tanımamaktadır. Bu özellikleriyle hayalî film karakterlerinden farkı bulunmayan ABD, tehlikeli planlarını uygulamak için hiç kimseden çekinmemektedir.

Büyük bir güce sahip olan *Süpermen*, kendisini sıradan bir insan *Clark Kent* olarak gizlerken; ABD de içinde barındırdığı *Deccal*'in görünen taraflarını maskeleymektedir. O, filmler üzerinden kitleleri öyle bir yönlendirmeye çalışmaktadır ki, planları ve eylemleriyle kötü bir özelliğe sahip olmadığını aksine dünyayı kurtarmaya çalışan Mesih'in özelliklerine sahip süper bir kahraman olduğunu seyircilere kabul ettirmeye çalışmaktadır. Kendisinin Tanrı'yla beraber hareket ettiğini böylece insanlara kurtuluş vadettiğini farklı hikâyelerle anlatan ABD, gerçekte ise arkasındaki şeytani güçlerle birlikte tüm dünyaya yayılmış çeşitli yapılanmaları sayesinde hegemonik bir düzen inşa etmektedir. Bu yönüyle fantastik bir hayal âlemi kurarak kendi-

<sup>27</sup> Metin Gönen, *Hollywood Sineması* (İstanbul: Es Yayınları, 2007), 65-68.

sini dünyanın merkezine yerleştiren ABD, küresel sineması üzerinden seyircileri manipüle ederek onları farklı bir gerçekliğin içine çekmek istemektedir.

## SONUÇ

Hollywood dünyasından yansıyan yaşam görsellik üzerine kurulu olduğu için, artık eşyaların işlevlerinden daha çok görüntüsü önemlidir. Kanepenizi konforu için değil, tamamen gösterisi için alırsınız; elbiselerinizi rahat etmek için değil, başkalarına sunmak için giyersiniz; kendinizi içsel olarak değil, başkalarının sizi gördüğü şekilde tanı/mla/rsınız. Bundan dolayı ay-nada gördüğünüz şey, siz değilsinizdir; o görüntü başkalarının size sunduk-larından ibarettir. Parçalanmış ve yok edilmiş bir kimlikle hayat, gerçeklikle bağıni yitirmiş bir şekilde sadece *'mış gibi'* yaparak yaşanılır. Tıpkı hiçbir dü-şünsel/yaşamsal temeli ve bağı olmadığı hâlde, sosyal bir hareket netice-sinde ortaya çıkan bir eylemde *'V Maskesi'* takan kimsenin kendisini önemli bir isyancı hissetmesi gibi. Diğer bir örnek, filmlerde ışıltılı bir hayatın vaz-geçilmezi olarak karşımıza çıkan o son model *'kırmızı araba'*, seyircide ro-mantizm, özgürlük, sevinç gibi birçok imgeyi canlandırır. Fakat bu imgeler var olan bir bakış açısını yansıtmaz; aksine onlar gösterilen ve benimsetilen bir yaşamın izdüşümleridir. Dolayısıyla o araba, sahte bir yaşamı hatırlatır ve zihnimizde kurgular. Arabanın sahibi de aslında bu hayatın gerçek dışı bir yer olması için insanları onun içine çekmeye çalışan manipüle edici ajandan başka birisi değildir. O arabayı gördüğünde bakışlarını ondan alamayan ve onunla birlikte var olan veya yok olan birey de artık sekülerlikle çevrelenmiş hipergerçek bir yaşamın tutsağı olmuştur.

Bu makalede Hollywood dünyası ile ilgili öne çıkan en önemli konu, orada hem gerçek hayattan izlerin var olması hem de farklı bir yaşam kurgu-lanmasıdır. Bu çerçevede özellikle doğru meselelerin yanına iliştirilen birçok yanlış konunun karmaşık anlatılarla seyirciye yöneltilmesi ciddi bir manipü-lasyonla karşı karşıya kalınmasının altyapısını oluşturmaktadır. Nihayetinde seyirci düşünmeden bu filmleri izleyerek bu dünyanın içine girebilecek ve kendisini o hayatla bütünleştirebilecektir. Bu nedenle Hollywood'un olum-suz yönlerinden etkilenecek gerçekliğin dışına çıkan ve anlamı kaybeden seyirci için sinema artık hakikatin kavranılmasını sağlayacak bir mecra olmak-tan uzaklaşarak boş vakitlerde zaman geçirme aracına dönüşecektir. Bu du-rumun en önemli sonucu, beyazperdenin sahte kurgusunun gerçek hayatla buluşması neticesinde bu dünyanın da yapay bir yere/simülasyona dönüş-mesi fakat seyircinin bunu görememesidir. Yani içinde yaşanan dünya artık sahte bir kurgu haline gelecek ve insan da orada kendiliğini kaybedecektir.

Sanal bir evren olan Matrix'ten kurtulan *Neo*'nun uyandığı zaman *"Göz-lerim neden ağrıyor?"* diye sorduğunda *"Çünkü onları daha önce hiç kullanma-*

dın!" sözleriyle irkilmesi gibi, seyirci de aslında büyük bir yanılsamanın içerisinde gerçekleri görememektedir. Seyircinin içinde bulunduğu durumu fark edebilmesinin en önemli şartı, hiç şüphesiz ki sinema tarafından nasıl bir dünyada yaşamak zorunda kaldığının ve onun tarafından şekillendirildiğinin farkına varmasıyla gerçekleşebilecektir. Aksi takdirde seyirci izlediği her filmle, buluşacağı ve/ya özdeşleşeceği her karakterle birlikte benliğinden vazgeçmek zorunda kalacaktır. Fakat o, içine girmiş olduğu sahte yaşamdan kurtulmak istiyorsa çok büyük bir çaba sarf etmelidir. Böyle bir mücadele içerisinde girmediği takdirde, 'Vanilla Sky' filmindeki David gibi hiçbir zaman gerçek manada *gözlerini açamayacak* ve orada kapana sıkışacaktır.

İzlenenlerin hiçbir gerçekliği olmasa da sinemasal anlatı seyirciyi kendi içine çekerek olmayan bir dünyanın sevinçlerini, hüznlerini, korkularını ona hissettirmektedir. Ne kadar bilinç sahibi olunursa olunsun o duygular seyirciyi sarmalamaktadır. Bu açıdan sinema salonunun ekranı karardığında aslında film bitmemektedir; o senaryo seyirci tarafından yeniden yazılarak hayatın içinde gösterime sokulmaktadır. Bu nedenle Heidegger'in dediği gibi '*bir silah gibi kendisine yöneltilen kamera*' ile savunma mekanizması tahrip edilen ve Hollywood dünyasının sahte kurgusunun bir yansıması olarak gerçeklikle bağlantısını kaybeden ama bu durumun farkına varan seyircinin isyanı artık şu şekilde dile getirilmelidir:

*Beni duyuyor musun?  
Sana karşı dürüst olacağım.  
Buradan nefret ediyorum.  
Bu hayvanat bahçesinden, bu hapisaneden, bu gerçeklikten ya da her ne diyorsanız.  
Artık dayanamayacağım.  
Buradan gitmeliyim.  
Özgür olmalıyım.<sup>28</sup>*

## KAYNAKÇA

- Alcor Life Extention Foundation, "Alcor Membership Statistics" (Erişim 06 Şubat 2020). <https://www.alcor.org/AboutAlcor/membershipstats.html>
- BBC News Türkçe, "Leonardo Di Caprio'nun oynadığı 'Kumsal - The Beach' filmindeki sahil 2021'e dek kapalı kalacak" (Erişim 10 Mayıs 2019). <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-48225749>
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Box Office Türkiye, "2017 Yılındaki Tüm Filmler" (Erişim 25 Kasım 2018). <https://boxofficeturkiye.com/yillik/?yil=2017&yilop=tum>
- Boz, Mikail - Takımcı, Dilek. "Amerikan Post-Apokaliptik Bilimkurgu Sinemasında Kıyamet İdeolojisi (1924-2000)". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 31 (2019): 377-403.
- Cryonics Institute, "Member Statistics Details" (Erişim 06 Şubat 2020). <https://www.cryonics.org/ci-landing/member-statistics>

<sup>28</sup> Bu sözler 'The Matrix' filminde Ajan Smith'in Morpheus ile konuşmasından alınmış ve farklı bir anlamla bütünleştirilmiştir.

- Dağ, Ahmet. "Sinema ve Romanda Transhümanizm: 'Blade Runner' Filmi ve 'Neuromancer' Roman Örneği". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Nisan 2018): 89-98.
- Gall, Robert S. "Of God, Humanity, and the World: Reflections on 'The Truman Show'". *Journal of Religion - Film* 23/1/48 (2019): 1-26.
- Gönen, Metin. *Hollywood Sineması*. İstanbul: Es Yayınları, 2007.
- Gülşen, Enver. "Bir Amerikan İşgali Keşif Kolu Olarak Hollywood ve Dünyadaki Yerel Hollywoodlarla Biçim İlişkisi". *Küresel Siyaset ve Sinema Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Hüseyin Türkan. 35-48. İstanbul: UHİM, 2017.
- Kahraman, H. Bülent. "Hollywood Yıldızı Peygamberler". *Sabah* (12 Mart 2017). <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/pazar/kahraman/2014/12/21/hollywood-yildizi-peygamberler>
- KrioRus (Erişim 06 Şubat 2020). <http://www.kriorus.com/en>
- Laist, Randy. *The Cinema of Simulation: Hiperreal Hollywood in the Long 1990s*. New York: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Öztürk, Ridade. "Kuzuların Sessizliği Filmi Çerçevesinden Muhyiddin Arabi Düşüncesinde ve Batı Geleneğinde İnsan Meselesi". *Sinema ve Din*. ed. Bilal Yorulmaz vd. 821-842. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Parsa, Alev F. - Akçora, Elçin. "Popüler Feminizm ve Film: Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Feminist İdeolojinin İmgesel Sunumu". *İletişimde "Serbest" Yazılar*. ed. Aylin Göztaş. 15-39. Konya: Literatürk Academia, 2017.
- Postman, Neil. *Televizyon: Öldüren Eğlence - Gösteri Çağında Kamusal Söylem*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- RTÜK, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, *Medya Okuryazarlığı Araştırması* (2016). <https://www.rtuk.gov.tr/assets/Icerik/AltSiteler/medya-okuryazarligi-arastirmasi.pdf>
- RTÜK, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, *Vatandaş Bildirimleri Yıllık Raporu 2017*, Kamuoyu, Yayın Araştırmaları ve Ölçme Dairesi Başkanlığı (Haziran 2018). <https://www.rtuk.gov.tr/assets/Icerik/AltSiteler/2017yilivatandasbildirimleriraporu.pdf>
- Sarmış, Mustafa. *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Sartori, Giovanni. *Görmenin İktidarı-Homo Videns: Gören İnsan*. çev. Gül Batuş - Bahar Ulukan. İstanbul: Karakutu Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Şahin, Osman. *2000 Sonrası Popüler Hollywood Sinemasında Dini Tema ve Örgütler*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Toktaş, Fatih. "Sinemada Tanrı Söylemi". *Sinema ve Din*. ed. Bilal Yorulmaz vd. 713-735. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Ulukütük, Mehmet. "İnsanları Yaratan Tanrı'dan, İnsanların Yarattığı Tanrı'ya: PK Filmi Özelinde Olağan Din Anlayışının Eleştirisini Anlamak". *Sinema ve Din*. ed. Bilal Yorulmaz vd. 737-748. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Weberman, David. "Matrix Simülasyonu ve Postmodern Çağ". *Matrix ve Felsefe*. çev. Murat Sağlam. ed. William Irwin. 263-278. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2003.
- Vikipedi, "Cryonics" (Erişim 06 Şubat 2020). <https://tr.wikipedia.org/wiki/Cryonics>
- Yalınay, Didem. *1990 Sonrası Hollywood Sineması Romantik Aşk Filmlerinde Aşk Söylemi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.



- Yıldızcan, Özge Özyılmaz. *Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Hollywood'un Alımlanması: Kadınlar, Gençler ve Modernlik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yorulmaz, Bilal. "1896'dan Günümüze Hollywood'un Kötü Adamları: Müslümanlar". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 1/1 (2018): 33-47.
- Yürür, Fatih. *Bilimkurgu Sinemasında Güncel Korkuların Yansıması: Post Apokaliptik Filmler*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ziaei, Maryam. *20. Yüzyılda Hollywood Sinemasının Modaya Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.



## İSLAM YARGILAMA HUKUKUNDA İSTİNÂBE

*Rogatory in Islamic Judiciary Law*

### Mustafa HAYTA

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

*Assist. Prof., Cukurova University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Islamic Law, Adana, Turkey*

mhayta@cu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9165-8232>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.03.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 13. 04.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atuf / Cite as:** Hayta, Mustafa. “İslam Yargılama Hukukunda İstinâbe”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 153-176. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757919>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İSLAM YARGILAMA HUKUKUNDA İSTİNÂBE

### Öz

Mahkemeler, öteden beri kendileri için tayin edilmiş yargı çevresinde görevlerini icra ederler. Bu nedenle görev ve yetkisini aşarak bir davaya bakamaz ve karar veremezler. Aksi halde bu karar, hukuken geçerli olmayacaktır. Bununla birlikte mahkemelerin bakmakta olduğu davaların bir yönüyle yargı çevresinin dışında olması muhtemeldir. Bu durumda mahkemenin ne yapacağı, hukukî bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu araştırma, zikredilen soruya yanıt aramakta ve bunu yaparken hem öğretiyi hem de mahkeme kararlarına (kadı sicili) dayanmaktadır. Yargı çevresi dışında ikamet eden şahitlerin dinlenmesi veya davalının isticvabı, keza yargı çevresi dışındaki bir mahallin keşfi vb. durumlarda mahkemeler arası hukukî ve adlî yardımlaşma gündeme gelir. Bu husus öğretilerde kitâbü'l-kâdî ile'l-kâdî başlığı altında ele alınmış ve burada kitâbü'l-kâdînin meşruiyeti, şekil şartları ve keyfiyetine ilişkin görüşler dile getirilmiştir. Sadece hukuk davalarında kullanılan bu kurum, nâib ve hakem tayininden bazı açılardan farklıdır. Bu kuruma ancak yapılacak işlemin mahkemenin yargı çevresi dışında olması, yargı çevresi dışında bulunan şeyin mahkemeye getirilmesinde imkânsızlık olması, kişinin veya şeyin mahkemeye getirilmesinin zaman israfına ve ekonomik kayba neden olması durumunda başvurulabilir. Bir hâkimin başka yer hakiminden bir iş veya işlemin yapılması yönünde adlî talepte bulunması "istinâbe" adıyla, Türkiye Cumhuriyeti mevzuatında da kanun ve yönetmelik düzeyinde kendine yer bulmuş ve birçok yerde hâkimlerin bu usule başvurabileceği dile getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İstinâbe, Mahkeme, Yargılama, Nâib, Hakem.

### Rogatory in Islamic Judiciary Law

#### Abstract

Courts have been performing their duties within the jurisdiction assigned to them for a long time. For this reason, the courts cannot deal with a case and decide exceeding the duty and authority. Otherwise, this decision will not be legally valid. However, it is likely that the cases that courts are dealing with are in some way outside the jurisdiction. What would the court do in this situation stands before us as a legal problem? This research seeks answers to the question mentioned, and is based on both doctrine and court decisions (judicial record). In cases such as the hearing of witnesses or questioning the defendant outside the jurisdiction, as well as viewing location outside the jurisdiction, legal and judicial assistance comes to the agenda. This issue is dealt with under the title kitâbü'l-kâdî ile'l-kâdî. In this topic, opinions about the legitimacy, formal conditions and arbitrariness were expressed. This institution, which is used only in civil cases, differs in some respects from the appointment of delegated judge and arbitrator. This institution can only be applied if the procedure to be carried out is outside the jurisdiction of the court, if it is impossible to bring what is outside the jurisdiction to the court, and if bringing the person or thing to the court is time consuming and causes economic loss. The process of a judge requesting a juridical demand from a judge of another place to do a job or an operation takes its place by the name of rogatory (istinâbah) in the legislation of the Republic of Turkey as law or regulation and it is stated in many places that the judges might use this method.

**Keywords:** Islamic Law, Rogatory Delegated, Court, Trial, Judge, Arbitrager.

## GİRİŞ

Bir uyuşmazlığın çözümü için dava açmak gündeme geldiğinde ve mahkemeye başvuru söz konusu olduğunda akla ilk gelen soru, hangi yargı kolu ve çevresinde yer alan mahkemeye başvurulacağıdır. İnsanların işini kolaylaştırmak, hakimlerin iş yükünü azaltmak ve yargılamada çabukluğu sağlamak için öteden beri mahkemeler hem görev hem de yetki açısından tasnif edilmiştir. Burada yetki ile kastedilen, bir davaya yer itibariyle hangi mahkeme tarafından bakılacağıdır. Buna “yargı çevresi” de denmektedir. Coğrafi durum ve iş yoğunluğu göz önünde tutularak bir mahkemenin kurulması, kaldırılması veya yargı çevresinin değiştirilmesine, İslam tarihinde kâdilkudât, kâdilcemâa, kazasker ve şeyhülislamlık;<sup>1</sup> günümüzde ise Adalet Bakanlığı’nın önerisi üzerine Hâkimler ve Savcılar Kurulu karar vermektedir.

Günümüzde özel mahkemeleri hariç tutacak olursak mahkemelerin yargı çevresi, il merkezi ve ilçeler ile bunlara adlî yönden bağlanan ilçelerin idarî sınırlarıdır.<sup>2</sup> Yargı çevresi uygulamasının daha önceki zamanlar için de geçerli olduğunu görüyoruz. Nitekim Mecelle yargılama yetkisinin zaman ve mekân ile ve bazı hususâtın istisnası ile kayıtlı olduğuna dikkat çekerken,<sup>3</sup> öğretide mahkemelerin kendileri için tayin edilmiş yargı çevresinde faaliyet icra etmesi gerektiği dile getirilmiştir.<sup>4</sup> Peki bu yargı çevresi dışında tanık dinlemek, keşif yapmak, haciz ve isticvap gibi bir hususa ihtiyaç duyması halinde mahkeme ne yapacaktır? İşte burada adına modern hukukta “istinâbe” denilen mahkemeler arası hukukî ve adlî yardımlaşma gündeme gelecektir.

<sup>1</sup> bk. Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Devleti’nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı], (2005), 417-439; Mustafa Şentop, “Tanzimat’tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1/1 (2006), 87-105.

<sup>2</sup> Murat Atalı, *Medeni Usul Hukuku* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 43. Ayrıca bk. Adlî Yargı İlk Derece Mahkemeleri ile Bölge Adliye Mahkemelerinin Kuruluş Görev ve Yetkileri Hakkında Kanun, Resmî Gazete 25606 (7 Ekim 2004), Kanun No. 5235.

<sup>3</sup> Mecelle, md. 1801. 1855 Tarihli Nüvvâb Hakkında Nizâmname’ye göre (Birinci Bend) [u]mûr-ı niyâbet-i şer’iyyede istihdâm olunan nüvvâb efendiler ehliyet ve rütbe ve haysiyetleri i’tibârıyla esnâf-ı hamse üzerine tertîb olunup her bir sınıf için hâl ve rütbesine münâsib bilâd ve kazâhâ tahsîs olunarak bundan böyle her bir sınıf kendüye mahsûs olan kazâlar niyâbetlerine bi’t-ta’yîn sınıf-ı âhara mahsûs olan kazâlar niyâbetlerine ta’yîn olunmayacaktır ve bu sûretde bir sınıf dâhilinde bulunan nüvvâbın fevklarinde olan sınıfa mahsûs niyâbet talebine selâhiyeti olmayacağından bu husûsda hıfzen li’l-nizâm hiçbir taraftan recâ ve iltimâs vukû’ bulmayacak ve kabûl olunmayacaktır. bk. Ahmed Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı: Kamu Hukuku* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 1/939.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî fi’l-fikhi’l-Hanefî*, dirase ve tashih. Said Bektaş, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Medine: Dâru’s-Sirac, 2010), 3/44; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Abidîn, *Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr: şerhu Tenviri’l-ebşâr*, çev. Mehmet Savaş (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1985), 12/310; Ebussûd Efendi, [e]mirle âhar kazâdaki hususa müfettiş olan kâdî, emirde mestur olandan gayri kaziyeyi istima’ ve hüküm eylese nâfiz olur mu, sorusuna “olmaz” cevabını vermiştir. bk. Mehmed Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebusûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 133.

Bu çalışmada istinâbenin İslam hukukundaki karşılığı, meşruiyeti, şekil şartları, keyfiyeti ve uygulama alanı ele alınacaktır.

Bu konuda modern hukuk sahasında yapılmış birkaç tez ve makale olmasına karşın<sup>5</sup> İslam hukuk sahasında akademik bir çalışmaya tesadüf edemedik. Bir boşluğu dolduracağına inandığımız bu araştırma, çeşitli mezheplere ait klasik fıkıh kitapları gibi hem teorik hem de fetva kitapları ve kadı sicilleri gibi pratik ve tatbiki bilgi kaynaklarına dayanacaktır. Kazuistik metotla kaleme alınan fıkıh kitaplarındaki konuya ilişkin dağıtık bilgiler, sistematik olarak düzenlenecek ve modern hukuktaki kullanımlarından da örnekler verilmek suretiyle okuyucunun istifadesine sunulacaktır.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE AMAÇ

Niyabet kelimesinden türeyen istinâbe, sözlükte birini kendi yerine görevlendirmeyi, bir makama birini ikame etmeyi talep etmek manasına gelmektedir.<sup>6</sup> Muhâkeme hukuku terimi olarak ise bir davada, davaya bakmakla yetkili ve görevli bir mahkemenin kendi yargı çevresi dışında bir işlem yapması için başka bir mahkemeden hukukî ve adli yardım talep etmesine denir.<sup>7</sup>

Fıkıh kitaplarında istinâbe terimi, yukarıda kullanılan ıstılahî anlamda geçmez. Daha ziyade kurban kesiminde birine vekalet verme,<sup>8</sup> mahkemede birini kendini temsil için görevlendirmek,<sup>9</sup> namaz ve hutbe için bir imamın yerine başkasını ikame etmesi,<sup>10</sup> âciz olanların hac için vekil tayin etmesi,<sup>11</sup> bir hâkimin uhdesindeki bazı işlerin görülmesi için bir yardımcısını görevlendirmesi<sup>12</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Görüldüğü üzere istinâbe klasik kitaplarımızda niyabet anlamında kullanılmıştır. İstinâbe konusu ise öğretilerde

<sup>5</sup> Örneğin bk. Faruk Ömercan Demir, *Medeni Yargılama Hukukunda İstinabe* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Ali Gümrâh Toker, Milletlerarası Özel Hukukta İstinabe (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Ahmet Cemal Ruhi, "Yurt Dışı Tebligat ve İstinabe İstemlerinde Masraf Gerektiren Durumlar", *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/3-4 (Erzincan, 2005), 417-433; Ahmet Turgut Ertem, "İstinabe'ye-Talimat-Denilemez", *Türk Hukuk Kongresine Sunulan Tebliğler* (I, 1971), 1-5.

<sup>6</sup> Bk. Muhammed Revvas Kal'aci vd., *Mu'cemu lugatî'l-fukaha* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010), 45; Cübran Mes'ûd, er-Raid, *Mu'cemun Lugaviyyûn Asriyyûn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1992), 66.

<sup>7</sup> Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Yetkin Yayınevi, 2005), 1182.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4/492.

<sup>9</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukârene = et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cum'a Muhammed, (Kahire: Dâru's-Selam, 2006), 6/3071.

<sup>10</sup> İbn Abidîn, *Hâşiyetu İbn Abidîn=Reddül-muhtar ala Dürri'l-muhtar*, 2/140.

<sup>11</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Ravzatü't-talibîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 3/13.

<sup>12</sup> Nevevî, *Sahihi Müslim bi şerhi'n-Nevevî = el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccac* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-Arabî, 1392), 1/193; Muhammed b. Abdiddâim el-Birmâvî, *el-Lâmiü's-sabîh bi-şerhi'l-Câmiü's-sahîh* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2012/1433), 13/398.

muhakeme hukuku ve usulü diyebileceğimiz “kitâbu edebî'l-kâdî”nin “kitâbü'l-kâdî ile'l-kâdî” şeklindeki alt başlığında ele alınmıştır.

Davaya bakan ve istinâbe talebinde bulunan hâkime hâkim-i kâtip; kendinden adlî yardım talep edilen hâkime *hâkim-i mektûbun ileyh*; hâkim-i kâtipin yazdığı ilgili resmî vesikaya ve mektuba, *kitâb-ı hükmî/naklî* denilmektedir.<sup>13</sup> Bilmen'in (ö. 1971) ifadesiyle kitâb-ı hükmî “[k]endisi gâib olub vekili de hazır bulunamayan bir şahs aleyhine bir kimse tarafından bir belde mahkemesinde açılan dâva ve ikâme edilen beyyineyi o belde hâkiminin dinleyib bu beyyineyi tezkiye etdikden sonra bunu mübeyyin olmak üzere o şahsın bulunduğu belde hâkimine gönderdiği mektubdur.”<sup>14</sup> İstinabe, bu yönüyle hâkimin şühûd-i aslı (beyyine) dinledikten sonra verdiği kesin ve nihaî karar anlamına gelen sicilden ayrılır.<sup>15</sup>

İslam yargılama hukukundaki istinâbebin anlaşılmasına temel olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti mevzuatında yer alan istinâbe düzenlemelerinden söz etmek yararlı olacaktır. Yargı çevresi dışında olup da mahkemeye gelmeyen, getirilemeyen, gelme imkânı bulamayan sanık veya tanığın soruşturma ve kovuşturması, emval ve eşyanın tahriri, günümüzde istinâbe yolu ile veya ses ve görüntü bilişim sistemi (SEGBİS)<sup>16</sup> üzerinden yapılmaktadır.

SEGBİS, soruşturma ve kovuşturma aşamasında Cumhuriyet savcısı, hâkim veya mahkemece dinlenilmesine gerek görülen kişilerin Ses ve Görüntü Bilişim Sistemi kullanılarak dinlenilmesi, kayda alınması ve saklanmasına hizmet eder. İlgili yönetmeliğin yargı çevresi dışında bulunanlar başlığını taşıyan 16. maddesine göre,

“(1) [t]alep eden makam, SEGBİS kullanmak suretiyle dinleyeceği kişileri, bu kişilere ait adres ve kimlik bilgileri ile varsa isnat olunan suç ya da olayı, dinleme için yapılması gereken hazırlıkları talep edilen makama bildirir. (2) Talep edilen makam talep doğrultusunda, dinlenecek kişinin dinleme odasında hazır edilmesini, bu kişinin dinleme talebinde belirtilen kişi olduğuna dair bir tutanak düzenlenmesini sağlar. (3) Talep eden makam ayrıca belirtmediği sürece, dinlemeden önce dinlenecek kişinin kimliği, adliyelerde yazı işleri müdürü veya hâkim tarafından görevlendirilecek personel marifetiyle tespit edilir.”

Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu'nda aşağıda görüleceği üzere birçok hususta istinâbebe başvurulabileceği ifade edilmiştir. Buna göre tahkikat hâkimi, davacı-davalıdan her birini re'sen veya talep üzerine isticvap edebilir (md. 230). İsticvap olunacak kimsenin bizzat gelmesi lazımdır. Ancak o

<sup>13</sup> Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed Neseî, *Kenzü'd-dekâik* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 83.

<sup>14</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/367.

<sup>15</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâyık şerhu kenzi'd-dekâik*, thk. Şeyh Ahmed İzzu İnaye (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 5/99.

<sup>16</sup> Bk. Ceza Muhakemesinde Ses ve Görüntü Bilişim Sisteminin Kullanılması Hakkında Yönetmelik, *Resmî Gazete* 28060 (20 Eylül 2011).

kimse, mahkemenin daire-i kazası haricinde mukim ise istinâbe suretiyle isticvap olunacaktır (md. 232).<sup>17</sup>

Şahitlerin tahkikat hâkimi tarafından istima olunacağı, hasta veya malul olmasından dolayı mahkemeye gelemeyen şahidin hâkim tarafından ikametgahında dinleneceği belirtilmiştir (md. 255). Hatta büyükşehir belediye sınırları içerisinde davayı görmekte olan mahkeme, kesin zorunluluk olmadıkça bu belediye sınırları içerisinde bulunan şahit ve bilirkişilerin istinâbe yolu ile dinlenilmesine karar veremez (Ek Md. 1 – (Ek: 26/2/1985- 3156/26 md.). Ancak şahit yargı çevresi dışında ise bu durumda istinâbe gündeme gelir. Şahidin bulunduğu mahal mahkemesi marifetiyle de istimaina karar verilebilir (md. 257). Şahidin istinâbe suretiyle isticvabı lazım geldiğinde hangi hususlardan dolayı isticvap olunacağını hâkim tayin edecektir (md. 267).<sup>18</sup>

Keza yemin edecek kimse, maluliyet veya hastalık sebebiyle mahkemeye gelmeğe muktedir değilse hâkim diğer taraf ve mahkeme kâtibi hazır olduğu halde ikametgahında o kimseyi tahlif edecektir (md. 342). Ancak mahkemenin daire-i kazası haricinde ikamet eden kimsenin yemin için o mahkemeye gelmek mecburiyetinde olmadığına dikkat çekilmiştir. Kanun koyucu, yemin edecek şahsın bulunduğu mahal mahkemesinde veya ecnebi memleketinde ise mahallinin usulüne tevfikân o memleketin salâhiyyetdar memuru huzurunda yemin etmesine izin vermiştir (md. 343). Benzer bir durum Yargıtay kararına yansımıştır:

Yemin edecek kimse, mahkemeye gelemeyecek kadar hasta veya özürlü ise hâkim, bulunduğu yerde o kimseye yemin ettirir. Bu sırada isterlerse taraf vekilleri ve karşı taraf da hazır bulunabilir. Mahkemenin yargı çevresi dışında oturan kimse, yemin için davaya bakan mahkemeye gelmek zorundadır. Ancak, yemin edecek kişi, mahkemenin bulunduğu il dışında oturuyor ve bulunduğu yerde aynı anda ses ve görüntü nakledilmesi yolu ile yemin icrası mümkün değil ise istinâbe yolu ile yemin ettirilir.<sup>19</sup>

Tahkim müessesesiyle ilgili olarak hakemlerin bir ecnebi mahkemesini istinâbe için sulh mahkemesine müracaat edebileceği belirtilmiştir (md. 527).

Emval ve eşyanın tahririnde tahrir muamelesi, sulh hakiminin nezaret ve idaresi altında ve hin-i hacette hâkim tarafından tayin olunacak ehl-i hibre hazır bulundurulurken zabıt kâtibi tarafından yapılacaktır (md. 554). Ancak kanun koyucuya göre diğer mahkemelerin daire-i kazaları dahilinde başka

<sup>17</sup> Krş. Ceza Muhakemesi Kanunu, *Resmî Gazete* 25673 (4/12/2004), Kanun No. 5271, md. 196; İcra ve İflas Kanunu, *Resmî Gazete* 2128, (9/6/1932) Kanun No. 2004, md. 349.

<sup>18</sup> Krş. Ceza Muhakemesi Kanunu, md. 180; Tanık Koruma Kanunu, *Resmî Gazete* 26747 (27/12/2007), Kanun No. 5726, md. 9.

<sup>19</sup> Yargıtay 22. Hukuk Dairesi (Yargıtay) K. 2019/14866 (3 Temmuz 2019).

mallar bulunursa bunlar malların bulunduğu mahal hakiminden istinâbe tarihiyle tahrir olunacaktır (md. 559).<sup>20</sup>

Keza kanun koyucu, bulunduğu yer bilinmeyen veya yurt dışında bulunup da yetkili mahkeme önüne getirilemeyen veya getirilmesi uygun bulunmayan sanığı gaip saymış ve gaip hakkında duruşma açılmayacağını belirtmiştir. Ancak mahkeme, delillerin ele geçirilmesi veya korunması amacıyla gerekli işlemleri yapacaktır. Bu işlemler, ilgili mahkeme tarafından yapılacağı gibi nâib hâkim veya istinâbe olunan mahkeme aracılığıyla da yapılabilir. <sup>21</sup>

Davanın bir keşfi gerektirmesi halinde de istinâbeye başvurulabilir. Kanun koyucu keşfin, hâkim veya mahkeme veya nâib hâkim ya da istinâbe olunan hâkim veya mahkeme ile gecikmesinde sakınca bulunan hâllerde Cumhuriyet savcısı tarafından yapılacağına karar vermiştir. <sup>22</sup>

Kanun koyucu, haczedilen malların başka bir yerde bulunması halinde satışın istinâbe suretiyle yapılacağına ve yine artırma ve ihaleye mütedair ihtilafların istinâbe olunan icra dairesinin tabi bulunduğu icra mahkemesince hal olunacağına karar vermiştir. <sup>23</sup>

İstinâbe, mahkemelerin yanında hakimler ve savcılar kurul müfettişlerine de tanınmıştır. Buna göre kurul müfettişleri, yapacakları araştırma, inceleme ve soruşturmalarda, lüzum gördükleri kimseleri yeminle dinleyebilir, gerektiğinde istinâbe yoluna başvurabilir, sübut delilleri ile gereken bilgileri kamu kurum, kurul ve kuruluşlarından doğrudan toplayabilir. <sup>24</sup>

İstinabeye neden başvurulduğuna ve amacına gelince burada meseleye hem mahkeme hem de kişi/eşya açısından bakmak gerekir. Yukarıdaki kanun maddelerinden de anlaşılacağı üzere davaya bakan yetkili mahkemenin yargı çevresi dışında faaliyette bulunması yasaklanmıştır. Sanık/tanık/yemin edecek kişi açısından bakıldığında bazen bunların mahkemeye getirilmesi veya davalı ile şahitlerin aynı mahkemede yüzleştirilmesi mümkün olmayabilir veya getirmek zor ve önemli derece zaman israfına ve gider ve hak kaybına yol açabilir. <sup>25</sup> Uyuşmazlığın çözümünü hızlandırmak ve yargılamada çabukluğu sağlamak için istinâbe pratik ve ekonomik bir işlev görecektir. Nitekim kanun koyucu, HUMK md. 104'te [ş]u kadar ki hâkim ihtiyati tedbirin

<sup>20</sup> Bk. Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu, *Resmî Gazete* 622, 623, 624 (18/6/1927) Kanun No. 1086.

<sup>21</sup> Ceza Muhakemesi Kanunu, md. 244.

<sup>22</sup> Ceza Muhakemesi Kanunu, md. 83.

<sup>23</sup> İcra ve İflas Kanunu, md. 360.

<sup>24</sup> Hâkimler ve Savcılar Kurulu Kanunu, *Resmî Gazete* 27789 (11/12/2010), Kanun No. 6087, md. 17.

<sup>25</sup> Abdülganî el-Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, thk. Abdülkadir Kabdan (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2017), 1/384; Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil et-Trablusî, *Muînü'l-hükkâm fî mâ yeteradeddu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm* (Dâru'l-fikr, ts.), 118; Mansur b. Yunus el-Buhûtî, *er-Ravzü'l-mürbi' bi-şerhi Zadi'l-müstekni'*, thk. Muhammed Abdurrahman Avad (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 544.



diğer bir mahalde daha az masrafla ve daha çabuk ifasını kabil görürse bu hususta karar verilmek üzere o mahal hakimini nâib tayin [istinâbe] edebilir, demek suretiyle bu hususa işaret etmiştir.

## 2. İSTİNÂBENİN NÂİB TAYİNİ VE TAHKİM İLE MUKAYESESİ

Birbirinden farklı olmakla birlikte istinâbenin, yargılama hukukunda yer alan iki kurumla benzerliği söz konusudur. Bu kurumlar nâib tayini ve tahkim kurumudur. Klasik fıkıh kitaplarında müstakil olarak söz edilen, öğretilen ve nistan (en-Nisâ 4/35; el-En'âm 6/114) mülhem olarak Mecelle ve Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde kodifiye edilen tahkîm müessesesinde, davayı görmekte olan mahkeme, aralarında hukukî ihtilâf bulunan kişilerin bu ihtilâfını çözüme bağlaması için üçüncü kişiyi veya kişileri hakem tayin etmektedir.<sup>26</sup> İstinâbede olduğu gibi hâkim bir nevi hakem/ler/den hukukî yardım talep etmektedir. Hakem/heyeti, ihtilafa ilişkin bir rapor hazırlar ve bunu hâkime takdim eder.<sup>27</sup> Bu raporun hâkimi bağlayıp bağlamayacağı ve görülmekte olan davada esasa ilişkin nihaî hüküm verip veremeyeceği öğretide tartışmalıdır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve iki görüşünden birine göre Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) hakemlerin hâkim değil vekil niteliğine sahip olduğunu, nizalı konularda hakemlerin sadece arabuluculuk yetkileri bulunduğunu ifade eder.<sup>28</sup>

Nâib tayini de hukukî yardımlaşma anlamında istinâbeye benzemektedir. Şöyle ki her hâkim belli bir kaza veya sancağa hem mülkî hem de adlî görev yapmak üzere atanmaktadır. Hâkimin görev çevresi, bu kaza veya sancağın şehir, kasaba, nahiye ve köyünden ibarettir. Bu kadar geniş bir sahada tek başına görev ifa edemeyeceğinden kendisi için belli sayıda yardımcı/nâib atanmasını isteyebilecektir. Nâib, yargı çevresinde kadı adına görev icra edecektir. Bu görev yargılama olabileceği gibi keşfe çıkmak, evlilik akdi ve senet tanzimi, infaz, nafaka tayini, şahitlerin tezkiyesi de olabilir.<sup>29</sup> Nitekim 1838 tarihli Tarîk-i İlmiyye Dair Ceza Kanunnamesi'ne göre sancak dahilindeki küçük kazaların hakimlik işleri yakınlarındaki büyük kaza hakimlerince gö-

<sup>26</sup> Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 7/41.

<sup>27</sup> Bk. Mecelle, md. 1841-1851.

<sup>28</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 3/151; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 6/184; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/367.

<sup>29</sup> İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Kronik yayınları, 2017), 44 vd.; Mehmet İpşirli, "Bab Mahkemesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 12.09.2019); Ömer Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku-18. Yüzyıl Adana Örneği* (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2018), 53 vd.; Mehmet Akif Aydın, "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 12.09.2019); Jun Akba, "Kadılık Teşkilâtında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'lîmnâme-i Hükûkâm", *Osmanlı Araştırmaları* 29 (İstanbul 2007), 009-040.



rülecek ancak arada 6 saatlik uzaklık varsa o zaman büyük kaza hâkimin denetiminde olmak şartı ile nâib atanabilecektir.

İki kurum, her ne kadar istinâbe ile bazı yönlerden benzerlik gösteriyorsa da aralarında farklılık söz konusudur. Şöyle ki gerek hakem gerekse nâib, davaya bakan mahkeme hâkimi ve aynı mahkeme tarafından tayin edilmekte ve ilgili mahkemenin yargı çevresi içinde hâkim adına görev ifa etmektedir. İstinâbe de ise hem bağımsız hem de yargı çevresi dışındaki bir mahkeme, davaya bakan mahkeme tarafından uhdesine tevdi edilen bir hususu onun adına icra etmektedir.

### 3. İSTİNÂBENİN MEŞRUIYETİ

Fukaha arasında istinâbenin meşru ve mesnun olduğu hususunda icmâ söz konusudur. Kitâb-ı hükmî denilen resmî evrak, hâkimin hitabını temsil etmekte ve onun yerine kaim olmaktadır. Yetkilendirilmiş bir hâkimin hitabı hukuken nasıl nâfiz ise hükmünü içeren kitâbı da aynı şekilde nâfizdir. Nitekim Hz. Peygamber İslam'ın mesajını diğer devlet ve kabile başkanlarına; diyet ve zekât miktarı gibi hükümleri de uzak beldelerde görev yapan âmil ve valilere mektupla bildirmiştir.<sup>30</sup> Halifeler ve sâir devlet başkanları da aynı yöntemi izlemiştir.<sup>31</sup>

Ulema istinâbeyi yaygın duyuma dayalı şahitliğe (şehâdet-i tesâmu') kıyas etmek suretiyle de meşruiyetine gerekçe oluşturmaya çalışmıştır. Şöyle ki bir hususu gören veya duyan kimsenin şahitliği, ilgili nasların âmir hükmü gereği yargılama hukukunda kabul gören bir durumdur. Şehadet-i tesâmu'da ise ölüm, nikah, vakıf, mehir gibi konularda bir hususu gören veya duyan kimselerin naklettiklerine binaen başkaları şahitlik yapmaktadır.<sup>32</sup>

İstinâbede yapılanlara bakıldığında şehadet-i tesâmu'yu andırdığı görülecektir. Aşağıda keyfiyeti detaylıca açıklanacağı üzere hâkim, davacının iddiasını ve getirdiği şahitleri dinledikten sonra başka mahkemenin görev alanında oturan davalı aleyhinde ileri sürülen iddia ve kanıtları resmî evraka bir kâtibe yazdırır ve bunu, yazıya ve mektubun muhtevasına şahitlik eden resmi görevliler eşliğinde ilgili mahkemeye gönderir. İstinâbe olunan mahkeme de gereğini yapar. Burada "asıl şahitler" in ifadesini bir mektupla davalının oturduğu yerdeki mahkemeye götüren ve mektubun içeriğine muttali olan şahitler, "şühûd-i tarîk" olarak adlandırılmakta ve şühûd-i tarîkin yaptığı bu faaliyet, aslında şehâdet-i tesâmu'a benzemektedir.<sup>33</sup>

İstinâbenin şartlarına uygun şekilde düzenlenmesi halinde kabulünün

<sup>30</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefi*, 8/42.

<sup>31</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Turukül-hükmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 161 vd.

<sup>32</sup> Bk. Bilal Esen, "İslam Muhâkeme Hukukunda Yaygın Duyuma Dayalı Şahitliğin (eş-Şehâde bi't-Tesâmu') Kabulü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 15/2 (2015), 257-281.

<sup>33</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefi*, 8/42.

zorunluluk olduğunu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703), şöyle ifade etmiştir:

“Bir belde ahalisinden Zeyd müddet-i sefer baîd belde-i uhrâda sâkin Amr ile mala müteallika davasında beldesi kadısı nâibinden nakl-i şer’î alıp ba’dehu Zeyd belde-i uhrâya varıp nakli ibraz ettikde Amr mücerred ‘Nâib nakli olmakla amel etmem’ demeye kâdir olur mu? el-Cevab: Nakil vermeğe me’zûn olup nakilde mutebere olan şer’ait mer’iye olunca olmaz.”<sup>34</sup>

#### 4. İSTİNÂBEYE BAŞVURU ŞARTLARI

##### 4.1. Yapılacak İşlemin Mahkemenin Yargı Çevresi Dışında Olması

Bir mahkemenin görevi, kendisi için tayin edilen yargı çevresiyle sınırlıdır. Bu nedenle hâkim kazaî ve adlî bütün faaliyetini bu bölgede icra etmek zorundadır.<sup>35</sup> Tanık dinlemek, keşif yapmak ve isticvap gibi bir hususa ihtiyaç duyması ve bu tür işlemlerin yargı çevresi dışında yapılacak olması halinde yargı çevresini aşarak başka mahkemenin yargı çevresine müdahale edemez. Bu yetki aşımı ve kamu düzenine aykırılık teşkil ettiğinden verilen hüküm nâfiz olmayacaktır.<sup>36</sup> Nitekim Osmanlı şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) kendisine sorulan “Zeyd-i kâdîya bir hususda vârid olan emirde ‘Bizzat göresin.’ deyü kayd olunmasa, Zeyd husus-u mezbure nâib gönderse nâibin hükmü nâfiz olur mu? şeklindeki bir soruya “el-Cevab: Emr olunan kazıyye kendü kazasında ise olur, haricde ise olmaz.” şeklinde yanıt vermiştir.<sup>37</sup>

Bu durumda davayı gören mahkemenin yapacağı şey, istinâbeye başvurmaktır. Zira doktrinde verilen örneklere bakıldığında davacı, yargı çevresinde oturmayan ve gâib olarak adlandırılan birisi hakkında dava açmakta ve haklı olduğuna ilişkin beyneyi mahkemeye sunmaktadır. Nitekim Ebû Ca’fer Tahâvî (ö. 321/933), kitâbu kâdî beledihî sivâ beledihî; Ebû’l-Hasen Mâverdî (ö. 450/1058) ise kitâbu’l-kâdî ve hüve fi gayri mahalli vilayetihî şeklinde başlık koymak suretiyle istinâbenin yargı çevresi dışında icra edilen bir faaliyet olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>38</sup>

Keza, terekesi Beytül-mâl tarafından zabt edilen Şâh Hüseyin b. Tanrıverdi’nin vârisinin babası Hüdâverdi olduğu şeklindeki kararın istinâbe usulü ile alındığı, bir kadı sicilinde şöyle ifade edilmiştir:

“Harput kasabası sâbık kadısı Mevlânâ Şeyhî b. Baba Ömer ve Mevlânâ Hamdi b. Zeynelâbidîn, emâcid-i mükerrermin defterdârlar nezdindeki dîvân-ı âlîye gelip mahmiye-i Kostantuniyye’de vâki’ Beytül-mâl-i hâs emîni fahrül-akrân Hızır

<sup>34</sup> Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik, 2009), 236.

<sup>35</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 8/222.

<sup>36</sup> Trablusî, *Muînü’l-hükkâm fî mâ yeteraddedu beyne’l-hasmeyn mine’l-ahkâm*, 121.

<sup>37</sup> Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 223), 158a akt. Abdullah Demir, “Osmanlı Devleti’nde Kadılar ve Naipiler”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2017), 37.

<sup>38</sup> Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 16/233.

Çelebi b. İlyas ve kâtibi Mehmed Çelebi b. Nasuh mahzarlarında, Harput kasabası mahallâtından İnce Minâre mahallesinde sâkin Hüdâverdi b. Tanrıverdi'den sâdir olan da'vâ-yı sahîha-i şer'iyede gıbbe'l-istişâd şöyle şehâdet eylediler ki, müdde'î-yi mezkûr, bundan akdem Üsküdar kurbünde vâki' zâviyede fevt olan ve muhallefâtı Beytümâl-i mezbûr tarafından zabt edilen Şâh Hüseyin b. Tanrıverdi'nin vârisidir. Şöyle ki müdde'î-yi mezkûr, müteveffâ-yı merkûmun babasıdır. Verâseti ona münhasırdır. Ondan gayrı vârisi ma'lûmumuz değildir. Şehâdeten şer'iyeten makbûleten ba'de't-ta'dîlî's-şer'î ve't-tezkiyeti's-şer'iyeye, hâkim-i muvakki' a'lâhu şehâdetleri mücebince hükmetti. Bu hüküm günün kasaba-i mezkûre kâdisı Mevlânâ Mehmed b. Hüsrev kibelinden verilmiş ve mazmûnu bi-mâ hüve tarîku's-sübût şer'an sâbit ve kaziyeye-i mezkûreye mutâbık kitâb-ı hükminin ibrazıyla verildi."<sup>39</sup>

#### 4.2. Yargı Çevresi Dışında Bulunan Şeyin Mahkemeye Getirilmesinde İmkânsızlık Olması

İstinâbe, davaya konu eşyanın mahkemeye getirilmesinde imkânsızlık olması halinde de başvurulması gereken bir usuldür. Söz gelimi ev ya da arazinin keşfi, tahriri veya hacizli olup satışı arz edilmesi gibi herhangi bir şekilde dava konusu olması halinde yine davayı görmekte olan mahkeme, taşınmazın bulunduğu yer mahkemesinden keşif, haciz vb. taleplerini istinâbe ile isteyebilir.<sup>40</sup> Ancak bu durumda "istinâbe konusu işlemin belirli olması ve açıkça belirtilmesi" şartının da bir gereği olarak davayı görmekte olan hâkimin söz konusu arazinin hududunu (üç veya dört tarafını) çevrede yer alan diğer akarlardan ayırıcı bir şekilde tarif etmesi ve ölçüsünü belirlemesi gerekir. Bunu, söz konusu araziye çevreleyen arazilerin sahiplerini zikretmekle de yapabilir.<sup>41</sup>

Şemsü'l-eimme Serahsî'ye (ö. 483/1090 [?]) göre davacı, sınırları belirli olmayan bir konak hakkında şahitlerin tanıklığı yazılı olan bir hâkim yazısını (kitâb-ı hükmi) başka bir hâkime getirirse bu geçerli olmaz. Çünkü tanıklığın konusu bilinmemektedir. Hâkimin meclisine getirilmesi mümkün olmayan şeylerin tanıtılması ancak sınırlarının belirtilmesiyle olur.<sup>42</sup>

#### 4.3. Kişinin veya Şeyin Mahkemeye Getirilmesinin Zaman İsrafına ve Ekonomik Kayba Neden Olması

Bir davada taraf veya tanık olan bir kimsenin davanın görülmekte olduğu yere getirilmesinde meşakkat, sıkıntı, zaman israfı veya gider kaybı söz

<sup>39</sup> *Balat Mahkemesi 1 Numaralı Sicil* (H. 964-965/ M. 1557-1558) (İstanbul: İSAM Yayınları, t.y.) 41/132.

<sup>40</sup> Burhanüddin (Burhanü's-şeria) Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 9/480; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 8/223; Mecelle, md. 1807; Fahrettin Atar, "Mürâfaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/murafaa> (23.04.2020).

<sup>41</sup> Ebû Hafs Hüsâmüddin Sadrü's-şehid b. Mâze, *Şerhu Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, thk. Muhyî Hilâl Serhân, (Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1978/1398), 3/304; Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, 8/47; Mecelle, md. 1691.

<sup>42</sup> Ebû Bekr Şemsü'leimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mesbut*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 6/150.

konusu olacaksa bu durumda istinâbeye başvurulabilecektir. İstinâbenin amacı dikkate alındığında bu durum anlaşılabilir bir husustur. Nitekim istinâbe insanların ihtiyacına ve zarurete binaen uygun görülmüştür.<sup>43</sup> İnsanların bir meslekle iştiğal ettiği ve günübürlük yapılması gereken işlerinin bulunduğu dikkate alındığında başka yer mahkemesine gidip ifade vermenin hem ekonomik hem de zaman kaybına yol açacağı muhakkaktır. Ulaşım vasıtalarının kısıtlı ve bazı bölgeler için neredeyse imkânsız olduğu geçmiş zamanlar hesaba katıldığında istinâbe, yargılamanın çabuk ve ucuz yapılması adına önemli bir kazanımdır.

Yargılamada doğrudanlık yani tarafların davayı gören mahkemeye bizzat gelerek ifade vermeleri esastır. Bu durumda istinâbe, doğrudanlık ilkesinin istisnasını teşkil etmektedir. Genel esaslara göre davaların görülmesine ve yargılama yapılmasına vurgu yapan fukaha, istinâbenin hangi mesafeler arasında yapılacağını da tartışmıştır.<sup>44</sup> Bazılarına göre istinâbeye ancak mahkemeye seferîlik müddeti (üç gün veya daha fazla/18 saat) kadar uzaklıkta olanlar için başvurulabilir. Bazıları ise seferdeki meşakkat ve zahmet nedeniyle sürenin önemli olmadığını hatta bir şehirde iki mahkeme bulunursa bunların bile istinâbeye başvurabileceğini ifade etmiştir.<sup>45</sup>

Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ise doğrudanlık ilkesini dikkate alarak evrakta sahteciliği engellemek amacıyla bu süreyi üç gün olarak düzenlemiştir.

“Bir kimesne âhar şehirde sâkin olan kimesnenin üzerinde şu kadar deyni vardır” deyu kâdiler önünde gâibâne beyyine ikamet edüp âhar şehrin hâkimine nakl-i şehadet almak şer’an makbul ve ma’huddur. Lakin bu iki şehrin arası ne miktar olmak gerekir? Meşayih ihtilaf eylemişlerdir. Muhtar budur ki üç günlük ola, eksik olmaya. Eğerci bazı meşayih dahi eksikte tecviz etmişlerdir ve bu hususta üç günlükden eksikte kudat, nakl-i şehadet etmekten men’ buyurulmak sedd-i bab-ı tezvire münasip fehmi olunup Âsitâne-i Saâdet’e arz olundu.”<sup>46</sup>

#### 4.4. İstinâbe Talebinin Yazılı Olması ve Şahitlerle Tevsik Edilmesi

Doktrinde istinâbe ile ilgili kavramlara (*hâkim-i kâtip*; *hâkim-i mektubun ileyh*; *kitâb-ı hükmî*) bakıldığında ve bu hususun ele alındığı konu başlığının “kitâbu’l-kâdî ile’l-kâdî” şeklinde olduğu dikkate alındığında istinâbenin

<sup>43</sup> Heyet, *Fetâva-yı Hindiyeye = Fetâva-yı Alemgîriyye*, drl. Burhanpurlu Şeyh Nizam, yay., çev. Mustafa Efe, (Ankara: Akçağ Basım Yayım, 1986), 8/434; Muhammed b. Ahmed el-İsbîcâbî, *Zâdü’l-fuhahâ erhu Muhtasari’l-Kudûrî*, thk. ‘İd b. Muhammed, (Suud, 2014), 709.

<sup>44</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 7/7.

<sup>45</sup> Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire şerhu Muhtasari’l-Kudurî fi’l-fürui’l-Hanefiyye*, thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006/1427), 2/550; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 7/4; Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Gül Neşriyat, ts), 4/467; Buhûtî, *er-Ravzû’l-mürbi’ bi şerhi Zâdi’l-müstekni’*, 544.

<sup>46</sup> Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, *Ma’rûzât*, haz. Pehlul Düzenli (İstanbul: Klasik, 2013), 138-140.

mahkemeler arası şifâhî değil kitâbî yardımlaşma olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla davaya bakan hâkimin elçi göndermesi ve şifahen talebini beyan etmesi hukuken geçerli olmayacaktır.<sup>47</sup> Nitekim Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) bir fetvasında istinâbenin yazılı olarak icra edildiği (nakl-i şer'î/kitâb-ı hükmî) ve bağlayıcılık arz ettiği şöyle ifade edilmiştir:

“Askerî taifesinden Zeyd fevt olup li-ebeveyn kız karındaşı kızları Hind ve Zeyneb variseleri olmak üzere terekesini kabz murad ettiklerinde müddet-i sefer baîd belde-i uhrâ ahalisinden Amr belde-i uhrâ kadısı Bekir'e varıp “Ben Zeyd'in li-ebeveyn ammi oğlunun oğlu ve hasran varisiyim” deyu dava ve müddeâsını vech-i şer'î üzere isbat edip Bekir dahi nakl-i şer'î yazdıkdâ “Belde-i ûlâ kadısı ve usul ve nüvvâbdan vasıl olan efendilerin huzurlarına” deyu tahrîr etmekle Amr ol nakli getirip belde-i ûlâda kassâm-i askerî olan Beşir'e verip Beşir dahi nakli Hind ve Zeyneb'in müvâcehelerinde feth ve karâib ve şuhûd tarikiyle istima' ve mücebiyle hükmedip Hind ve Zeyneb'i terekeye vaz'-ı yedden men' edip Amr'ın yedine hüccet verse hükmü nâfiz ve hücceti mutebere olur mu? el-Cevab: Olur.”<sup>48</sup>

Üstelik bu vesika sıradan bir yazılı evrak olmayıp birçok şekil şartlarını da ihtiva etmektedir. Buna göre davacı, davalının, davaya konu olan hususun, şuhûd-i aslın ve bu kitâbı yazan hâkim ile kendisine kitâb-ı hükmî gönderilen hâkimin malûm olmaları şarttır. Bu nedenle açıkça isimleri, baba ve dede nesepi yazılmalı ve resmî evrak ve zarf, hâkim-i kâtip tarafından mühürlenmelidir.<sup>49</sup>

Bu resmî evrakın ayrıca şahitlerle (şuhûd-i tarîk) tevsik edilmesinin makul bir gerekçesi de bulunmaktadır. Fıkıh eserlerinin yazıldığı dönemler ve dönemin yazı imkanları dikkate alındığında yazı yazıya, mühür mührü benzetmektedir. Bu da karışıklığa, bazen de bilinçli olarak resmî bir belgenin sahte olarak düzenlenmesi, başkalarını aldatacak şekilde değiştirilmesi veya kullanılması şeklinde tanımlayabileceğimiz evrakta tağyir ve tezvire sebebiyet vermektedir.<sup>50</sup> Dönemin imkânları dikkate alındığında bunun önüne ancak şahitle geçilebilmektedir. Şahitlerin yalan beyanda bulunması da güvenlik soruşturmasıyla (tezkiye) engellenmeye çalışılmaktadır. Ayrıca hâkim-i mektubun ileyhin yeni bir tezkiyeye ihtiyaç duymaması için de kitâb-ı hükmîye bu şâhidlerin evvelâ sırren, sonra da alenen bi't-tezkiye âdil ve makbûlü's-şahâde bulduklarının tahakkuk eylediği de yazılır.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Trablusî, *Muinü'l-hükkâm*, 118; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 8/237.

<sup>48</sup> Feyzullah Efendi, *Fetavâ-yı Feyziye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik, 2009), 236.

<sup>49</sup> Sadrü's-şehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/279; Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun, *Tebziratü'l-hükkâm fi usulil-akziye ve menahicil-ahkâm* (Mısır: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 2/27.

<sup>50</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, 16/145; Sadrü's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/280; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukü'l-hükmîyye fi's-siyaseti's-şer'iyye*, 162; Abdülganî b. Talib b. Hammade el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, tahrir ve ta'lik. Beşşar Bekrî Arabî (Dımaşk: el-Metbetü'l-Arabî, ts.), 653; Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/466.

<sup>51</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 8/235.

Şühûd-i tarîklerden birinin işinin çıkması, hastalanması ve bu nedenle hâkim-i mektubun ileyhe vâsıl olamama halinde şühûd-i tarîk, başkalarını kendilerine şahit tutarlar ve bu kimselerin şehâdet ale'ş-şehâde tarikiyle kitâb-ı hükmîye şahitliği kabul olur.<sup>52</sup> Nitekim bu durum Osmanlı şeyhülislâmı Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) fetvasına şöyle aksetmiştir:

“Bir belde ahâlisinden Zeyd, mesâfe-i seferi ba’ d olan belde-i uhrâ ahâlisinden Amr ile mâle müteallik dâvâsı için belde kadısından nakl-i şer’î alub beldesi ahâlisinden olub yol şâhidleri olan Bekir ve Beşir ile belde-i uhrâya varduklarında nakli ibraz itmeden Bekir ve Beşir kendi beldelerine gitmek murad itmeleriyle Bekir ve Beşir'den her biri Hâlid ve Velîd'i vech-i şer’î üzere işhâd, anlar dahi tahammül-i şahâdet edüb ba'dehû Bekir ve Beşir kendi beldelerine gittiklerinden sonra Hâlid ve Velîd ol naklin vürûduna şahâdet a'le'ş-şahâdenin keyfiyyet-i ma'hûdesi üzere şahâdet eyleseler makbul olur mu? el-Cevap: Olur.”<sup>53</sup>

#### 4.5. İstinâbe Konusu İşlemin Belirli Olması ve Meramın Açıkça Belirtilmesi

Davayı gören mahkemenin olay yeri veya tarafın oturduğu yer mahkemesinden istinâbede bulunması halinde bunu yazılı şekilde düzenlemesi ve karşı mahkemeden ne istediğini açık ve seçik bir şekilde dile getirmesi gerekir. Aksi halde istinâbeden beklen açıklık ve çabukluk ilkesi hasıl olmayacaktır. Bu işlem bir tanık dinlemesi, keşif yapılması olabileceği gibi tarafın isticvabı ya da eşyanın usulüne uygun bir surette tahriri de olabilir. Açıklık ilkesinin bir gereği olarak kitâb-ı hükmîde davacının, davalının ve şahitlerin isimleri baba-dede nesepleri ve kabile isimleri sâirinden temyiz edecek vechile; iddia edilen husus nitelikleriyle beraber şüpheye mahal bırakmayacak ve okunaklı bir şekilde yazılır.<sup>54</sup>

#### 4.6. Vekil Tayin Edilmemiş Olması

Davalı adına istinâbeye başvurulabilmesi davalının kendisini savunması için bir vekil /avukat tutmamış olmasına bağlıdır. Bu durumda vekil, asil gibi olacağından müvekkile bir hususta ayrıca savunmasının ne olduğuna ilişkin tebliğde bulunmaya hacet yoktur.<sup>55</sup> Ayrıca vekil davalıyı temsil ettiğinden vekil muvacehesinde dava ve beyyine istima olununca hâkim hüküm ve i'lam verebilecektir.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Sadrû'ş-şehîd, *Şerhu edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, 3/320; İbn Abidin, *Reddül-muhtar 'ale'd-Dürri'l-muhtar*, 7/356; Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/471.

<sup>53</sup> Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, açıklayan. H. Necati Demirtaş (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014), 2/636.

<sup>54</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 16/149; Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd., red. Hamdi Arslan (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 8/248; Mecelle, md. 1690; Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/467.

<sup>55</sup> Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhâni f'l-fikhi'n-Nu'mani*, 9/473; Meydanî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, 655; Mecelle, md. 1831.

<sup>56</sup> Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/466.

#### 4.7. İstinâbe Süresince Hâkimlerin Görevde Kalması

Öncelikle ifade edelim ki kitâb-ı hükmî, ismi ve şöhreti de kaydedilerek muayyen bir hâkime veya onun nâibine hitaben yazılmışsa bunu ancak o hâkim veya onun nâibi kabul edebilir. Aksi halde geçersizdir.<sup>57</sup> Buna mukabil “bu kitâbım kendisine vasıl olan her hâkime” veya “falanca hâkim ile beraber kendisine vasıl olacak herhangi hâkime” şeklinde bir hitap cümlesiyle yazılmışsa bu durumda kitâb-ı hükmî ile her hâkim amel edebilir.<sup>58</sup>

İstinâbe esnasında taraf hakimlerden herhangi birinin azli, tayini veya ölümü halinde kitâb-ı hükmînin geçerliliği öğretilmelidir. Genel kabule göre her iki hâkimin de bu süreçte görevde kalması gerekir.<sup>59</sup> İstinâbe talebinde bulunan hâkim, resmi evrakı muayyen bir hâkime veya onun nâibine hitaben düzenlemiş ve kitâb-ı hükmî henüz muhatap hâkime ulaşmadan kendisi veya istinâbe hâkimi görevden el çektilmiş, tayin edilmiş veya ölmüş ise bu durumda kitâb-ı hükmî geçerliliğini yitirecektir. Çünkü kitap, hitap makamına kaimdir. Burada hitap sahibinin yetkisi zâil olduğundan kitâbın da hükmü kalmayacaktır. Ancak, “bu kitâbım kendisine vasıl olan her hâkime” şeklinde bir hitap cümlesiyle başlayan kitâb-ı hükmî, tahmin edileceği üzere davaya bakan hâkimin azli, tekaüt olması veya ölümü ile geçerliliğini yitirir. Buna mukabil muhatap hâkimin ölmesi, azli vb. durumlarda kitâb-ı hükmî nâfiz olmaktan çıkmaz, yerine atanan hâkim bunu işleme koyar.<sup>60</sup>

Diğer taraftan asıl şahitlerin, davacı veya davalının ölümü halinde de kitâb-ı hükmî nâfiz olmaya devam edecektir. Davacı veya davalıyı dava sürecinde vârisler veya vasîler temsil edecektir.<sup>61</sup>

### 5. İSTİNÂBENİN KONUSU VE ALANI

Genel kabule göre istinâbeye, mal ve şahsî hakları ilgilendiren hukuk davalarında (örneğin mudârahe, inan şirketi, akar ve vakıf davaları, kaçak köle, tereke taksimi ve nikah akdi) başvurulabilir. Had ve kısastan teşekkül eden ceza davalarında bu yöntem geçerli değildir.<sup>62</sup> Ancak cumhura muhalif olarak Mâlik b. Enes (ö. 179/795) bu alanda da istinâbenin kullanılabilirliğini belirtmiştir. Cumhura göre had ve kısas suçlarında istinâbenin geçerli olmayacağı iddiası, hadlerde müsamaha ve gizliliğin esas olduğu inancına ve hadlerin şüphe ile düşeceği gerçeğine dayanmaktadır.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Sadrüş-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/281.

<sup>58</sup> İsbicâbî, *Zâdû'l-fuhahâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, 711; Neseffî, *Kenzü'd-dekâik*, 83.

<sup>59</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, 16/146.

<sup>60</sup> Trablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 120; Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, 8/249.

<sup>61</sup> Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/476.

<sup>62</sup> Sadrüş-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/296-7; Serahsî, *el-Mebcut*, 16/145; Buhûtî, *er-Ravzû'l-mürbî bi şerhi Zâdî'l-müstekni'*, 544.

<sup>63</sup> Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 2/150; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 8/238.



Hukuk davalarında da bazı bilginler ayrıma gitmiş, söz gelimi Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre hayvan ve ticaret eşyası gibi taşınabilir ve işaretle betimlenebilir hususlarda istinâbeye başvurulamaz. Söz konusu eşyanın mahkeme salonuna getirilmesi gerekir. Ancak Ebû Yusuf, aksi yönde bir kanaat ileri sürmüş ve fetvaya esas kabul edilmiştir. Zira istinâbe, insanları külfet ve meşakkate sokmamak için meşru kılındığına göre pekâlâ bunların mahkemeye celbinde de sıkıntı olabilir.<sup>64</sup> Dönemin yaşam koşulları dikkate alındığında Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre istinâbe, kaçan ve başkaları tarafından haksız iktisap ile sahiplenilen köle hakkında bile söz konusu olabilir. Davacı kendi beldesi hakimine başvurmak ve beyyinesini sunmak suretiyle başka yargı çevresinde bulunan ve başkalarınca mülkiyeti nakledici bir işleme konu olmadan mülk edinilen kölesini istinâbe usulü ile talep edebilir.<sup>65</sup>

## 6. İSTİNÂBENİN KEYFİYETİ

Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1068), soyut fıkhnın erken habercisi sayabileceğimiz *en-Nüteffî'l-fetâvâ* adlı eserinde istinâbenin 15 kuralından söz eder. Bu kurallardan 10'u ile hâkim-i kâtip; 5 ile de hâkim-i mektubun ileyh sorumludur. Buna göre bir kişi başka yargı çevresinde gâip ve sâkin bir kişi aleyhinde borçla, nafakayla, kefaletle veya gaspla ilgili bir hak iddiasında bulunur ve şahitleri olduğunu söylese,

1. Hâkim-i kâtipin yapacağı ilk şey, davayı dinlemek,
2. Davacının beyyinesini (şahitlerini) dinlemek,
3. Şahitlerin güvenlik soruşturmasını (tezkiye) yapmak,
4. İstinâbeye başvurarak davalının adını, nesebini (baba ve dede adını) ve kabilesini yazmak,
5. Eşkalini tarif etmek,
8. Sanatını ve mesleğini yazmak,
9. Şahitlerin adını, baba ve dede adlarını, kabilelerini ve mesleklerini yazmak,
10. Kitâb-ı hükmîyi yazarken ve zarf ile mazrufu mühürlerken iki şahit tutmak ve mektubun muhtevasını şahitlere okumak.

İstinâbe talebinde bulunulan hâkimin sırasıyla ifa etmesi gereken 5 kural ise şunlardır:

1. Davalıyı mahkemeye celp etmek,
2. Şühûd-i tarîki, mektubun muhtevası ve mührü hakkında sorgulamak,
3. Şühûd-i tarîki tezkiye etmek,

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, 7/7; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/4.

<sup>65</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'*, 7/8.



## 4. Mektubu açmak,

5. Mektubun içeriğini davalıya tefhim etmek ve mektup mucibince onu ilzam etmek. Daha sonra hâkim, mektubu katlar, zarfa koyar, mühürler ve üzerine kime ait olduğunu yazar.<sup>66</sup>

Yukarıda sayılan şartlarının tahakkuk etmesi halinde istinâbe şöyle icra edilir. Davacı mahkemeye başvurarak söz gelimi mahkemenin yargı çevresi dışında oturan birisinde şu kadar alacağı olduğunu ifade eder ve delillerini sunar. Gerekli ise ilgili hususu ispat sadedinde şahitlerini dinletir. Mahkeme dosyayı inceler. İstinâbeye karar verdiğinde mektubun baş kısmına falanca hakimliğine ve hakimine şeklinde açıkça yazar. Duadan sonra şahitlerin davalı aleyhindeki ifadelerini, davacı tarafından ortaya konan kanıtları, hâkim-i kâtip resmî evraka tezkiye edilmiş iki şahit (şühûd-i tarîk) huzurunda yazdırır.<sup>67</sup> Davacının, davalının ve şahitlerin hem kendi adını hem de baba, dede ve kabile adlarını yazar, altına da kendi adını yazarak hem mazrufu hem zarfı mühürler ve tarihi atar ve bunu davacıya verir. Şühûd-i tarîk vasıtasıyla kitâb-ı hükmî istinâbe olunan mahkemeye iletilir. Hâkim-i mektubun ileyh, kitâb-ı hükmîyi teslim alınca hemen mühre bakar. Şühûd-i tarîk, mührün davaya bakan kadiya ait olduğunu, muhtevasını kendilerine okuduğunu ve mühürlediğini ifade ederlerse hâkim şühûd-i tarîk ve davalı huzurunda mektubu açar ve cehrî olarak okur. Davalı, iddiayı ikrar ederse hâkim, onu mektup mucibince ilzam eder. Daha sonra mektubu dürer, zarfa koyar, mühürler ve üzerine kime ait olduğunu yazar ve mahzara kaldırır. Böylece kitâb-ı hükmî, sicile dönüşmüş olur.<sup>68</sup>

Davalı, iddiayı inkâr ederse hâkim, kitâb-ı hükmînin ilgili hâkime ait olduğunu ve davacının haklı olduğuna ilişkin hâkim yazısı bulunduğunu, bunun şühûd-i tarîklerle de tevsik edildiğini söylemek suretiyle yine davalıyı ilzam eder. Davalının şühûd-i tarîklerin adaletine ilişkin bir itirazı olursa hâkim, sırran ve alenen tezkiye ederek adil olup olmadıklarını tahkik eder. Adil bulunmaları halinde yine davalıyı mahkûm eder.<sup>69</sup> Nitekim aşağıda yer alan kadı sicilinde Ahmed Çelebi b. Mehmed, borçlu olduğunu inkâr etmiş ancak şühûd-i tarîklerin aleyhte şahitliği nedeniyle kadı, onu borcunu ifaya zorlamıştır:

<sup>66</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed Suğdı, *en-Nüteffî'l-fetâvâ*, thk. Salahaddîn en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 2/782 vd. krş. Sadrü's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/312; Kâsânî, *Bedâiü's-sanai'*, 7/8; Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/466-476.

<sup>67</sup> Burhanüddin Buhârî, *el-Muhitü'l-burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 9/480; Ebü Abdullah Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Üm*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 8/187; İbn Ferhun, *Tebziratü'l-hükkâm*, 2/25.

<sup>68</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, 8/41; İsbicâbî, *Zâdü'l-fuhahâ*, 710 vd; Karabâği, *Şerhu'l-Muhtâr*, 1/385-6; İbn Ferhun, *Tebziratü'l-hükkâm*, 2/27; Trablusî, *Muinü'l-hükkâm*, 119-120; Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirayeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib, (Beyrut: Dâru'l-Minhac, 2007/1428), 18/505.

<sup>69</sup> Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/473.

“Hâlâ Tatarpazarı kâdısı olan Halil Efendi [b.] İbrahim kibelinden imzâsıyla mümzâ ve hatmi ile mahtûm ve târih-i kitâb senesi şehri Rebî’ülevvel’inin yirmi dördüncü günü târih ile müverrah kitâb-ı nakli vârid olup mazmûnu işbu rafî’u’l-kitâb Bayram Beşe b. Mehmed nâm râcilden vech-i âtî üzere da’vâ-yı sahîh-i şer’iye ile mesbûk istişhâd-ı şer’î sudûrundan sonra udûl-i Müslimînden Ali Beşe b. Ali b. Mahmud ve Mustafa b. Mehmed b. Ahmed nâm kimesneler nakl ve tahvîl için mahâll-i cerh ve tahvîle hâzırân olup müsteşhed-i mezbûr Bayram Beşe hâlâ medîne-i Ebî Eyyûb-i Ensârî mahallâtından Taşcılar mahallesinde sâkin Ahmed Çelebi b. Mehmed nâm kimesneye bizim huzûrumuzda yüz kıt’a esedî gurus ile üç bin akçe ikrâz ve teslîm ol dahi iktirâz ve kabz eyledi hâlâ meblağayn-i mezbûreyi merkûm Ahmed Çelebi’den müsteşhed-i mezbûr için hak ve ahz vardır biz bu husûsa bu vech üzere şâhidleriz şehâdet dahi ederiz deyü her biri edâ-i şehâdet-i şer’iye eylediklerinde ba’de’t-ta’dîl ve’t-tezkiye şehâdetleri makbûle olduğunu hâvî olmağın kitâb-ı merkûm mezbûr Bayram Beşe taleb ile merkûm Ahmed Çelebi muvâcehesinde feth [ü] kırâet ve istintâk olundukda mezbûr Ahmed Çelebi meblağayn-i mezbûreyi iktirâzını ve kitâb-ı mezbûrun mevlânâ-yı mûmâ-ileyh kibelinden vürûdunu bi’l-külliyeye inkâr edecek mezbûr Bayram Beşe’den müdde’âsına muvâfık beyyine taleb olundukda zeyl-i kitâbda isimleri mastûr olan şühûd-ı tarîkden el-Hâc Mustafa b. Abdullah ve Fazıl Beşe b. Abdülkerim ve Ahmed b. Mustafa nâm kimesneler li-eclî’ş-şehâde meclis-i şer’a hâzırân olup zeylinde olan hat ve zahrında olan hâtem mûmâ-ileyh Halil Efendi b. İbrahim kibelinden vârid olup mevlânâ-yı mezbûrundur bizim huzûrumuzda imzâlayıp ve hâtem urup hatt ü hâtemine bizi işhâd eyledi biz bu husûsa bu vech üzere şâhidleriz şehâdet dahi ederiz deyü her [bir]leri edâ-i şehâdet-i şer’iye eylediklerinde ba’de’t-ta’dîl ve’t-tezkiye şehâdetleri makbûle oldukdan sonra mücebince meblağayn-i mezbûreyi yüz kıt’a esedî gurus ile üç bin akçeyi mezbûr Bayram Beşe’ye teslîme merkûm Ahmed Çelebi’ye tenbîh oldukdan sonra mezbûr Bayram Beşe meclis-i mezbûrda merkûm Ahmed Çelebi mahzarında ikrâr ve itirâf edip teslîmine tenbîh olunan meblağ-ı mezbûr yüz esedî gurus ile üç bin akçeyi mezbûr Ahmed Çelebi yedinden bi’t-tamam ahz-u kabz eyledim zimmetinde bir akçe ve bir habbe kalmadı dedikde gibbe’t-tasdik mâ-vaka’a bi’t-taleb ketb olundu (...).”<sup>70</sup>

Davalının ilgili mahkemenin yargı çevresinde oturmadığı başka yargı çevresine taşındığı bilinirse istinâbede bulunulan hâkim, hâkim-i kâtip gibi ilgili mahkemedan istinâbe ile hukukî yardım talebinde bulunabilir.<sup>71</sup>

Ali Haydar Efendi (ö. 1935) de Mecelle Şerhi’nde araziye yapılan haksız el atmanın önlenmesi (müdahalenin men’i) davasını, buna ilişkin istinâbe talebini ve hâkim-i mektubun ileyhin kararını farazî bir örnek olarak şöyle sığaya dökmüştür:

“Bursa kadısı Hoca-zâde Ömer bin Cemal bin Kemal Efendi’ye yahut bu kitâbım yedine vâsıl olan kudât-ı müslimînden her kadı efendiye:

Edirne ahâlsinden nefis-i Edirne’nin ... mahallesinde mukîm ve rençber takımından olup ismi Hasan, pederinin ismi Yunus, dedesinin ismi Ahmed olduğunu zâten bilip tanıdığım, yahut ismi Hasan, pederinin ismi Yunus, dedesinin ismi

<sup>70</sup> *İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil* (H. 1072-1073 / M. 1661-1663), İstanbul İSAM: Yay., 51/598.

<sup>71</sup> Sadrû’ş-şehîd, *Şerhu Edebi’l-kâdî li’l-Hassâf*, 3/318; Serahsî, *el-Mebcut*, 16/147 vd.

Ahmed olduğunu şühûd-ı mu'addile ile isbât eden kimesne Edirne mahkemesinde huzûrumda falan beldede falan mahallede ... hudûd-ı erba'asıyla mahdûd hâne kendinin mülk-i sarîhi olduğu halde müdde-i sefer ba'id Bursa'da falan mahallede bulunduğu beyyine ile sâbit ve mütehakkık olan Saad bin Memiş bin Lütfi, mezkûr hâneye bi-gayri hakk ve bi-gayri vech-i şer'î vaz'-ı yed eder ve müdde'â-aleyh-i merkûm Said bu hâne şu müdde'inin mülkü olduğunu münkir ve bu da'vâsına şahidleri olan falan bin falan bin falan ve falan bin falan bin falan burada buldukları cihetle kendisiyle şahidlerinin müdde'â-aleyh-i merkûm Said'in bulunduğu mahkemede bulunmaları müte'azzir olduğundan bahisle, bu şahidlerini istimâ ile kitâb-ı hükmî tarikiyle huzûr-ı vâlâlarına inhâ eylememizi talep eyledi. Şahidlerini getirmesi ihtâr olunduğunda ... mahallesi ahâlîsinden ... esnafından herbiri uzun boylu elâ gözlü esmer renkli kara sakallı tahminen ellişer yaşlarında falan bin falan bin falan ve falan bin falan bin falan, berây-ı şehâdet meclis-i hükme gelmeleriyle istişhâd olunduğlarında, mârru'z-zikir hânenin hudûd-ı erba'asını alâ-vechi şer'î ba'de'l-beyân hâne-i mahdûd-ı mezkûr, müdde'î-i merkûmun malı ve mülkü olup, bi-gayri hakk müdde'â aleyh gâib-i merkûm Said'in yed-i zabtında olduğuna şahidiz, ve şehâdet ederiz..." diye müttefikü'l-lafız ve'l-ma'nâ şehâdet eylediler. Şahidân-ı merkûmân, mensûb oldukları sınıftan olan falan bin falan bin falan ve falan bin falan bin falandan sırran ve ba'dehû bi'l-muvâcehe alenen lede't-tezkiye adl ve makbûlü'ş-şehâde oldukları tahakkuk eylemiştir. Cereyân-ı maslahat, minvâl-i meşrûh üzre olduğunu tevzîh ve tavsîf bâbında işbu kitâb-ı hükmî-i âcizî tahrîr ve şühûd-ı tarîk olan falan bin falan bin falan ve falan bin falan bin falanı bu kitâb benim kitâbım ve zîrîndeki hâtem benim hâtemim olduğuna işhâd ve bu kitâbımı onlara kırâat ve mazmûnunu i'lâm ve şahidân-ı merkûmân yani şühûd-ı tarîk huzûrlarında Edirne Kadısı Hoca-zâde Ahmed Âsım bin Mehmed Zeki bin Mustafa Müfid diye imzâ ve şöretimi işbu kitâbımın zîrine vaz' ile berâber Ahmed Âsım nâmıyla menküş mührüm ile işbu kitâbımın zeylini tahtîm ve yine şühûd-ı tarîk-i merkûme huzûrunda bu kitâbımı tayy ederek bir zarf derûnuna ba'de'l-vaz' zarfı kapayıp harcını dahi mühr-i mezkûr ile tahtîm eylediğim gibi, şühûd-ı tarîk-i mûmâ-ileyhimâya dahi kendi mühürleriyle tahtîm ettirerek müdde'î-i mûmâ-ileyh Hasan'a tevdi'an savbınıza tesyîr eyledim.

*Fî-Ramazân sene...*

*imzâ*

*Edirne Kadısı Hoca-zâde Ahmed Âsım bin Mehmed Zeki bin Mustafa*

*Mühür*

*Ahmed Âsım*<sup>72</sup>

### KARAR

"Edirne ahâlîsinden iken müsâferet tarîkiyle Bursa'nın ... mahallesinde mukîm tarafından itâ olunan arzihâlde mahalle-i mezkûrede ikamet eden ... zâde... Efendi zimmetinde cihet-i karzdan kırk aded Osmanlı altını alacağı olduğundan, alıvermesi istid'â olunmakla usûlü dâiresinde tarafeyn mahkemeye da'vet olunması üzerine bizzat gelmeleriyle, müdde'î-i mûmâ-ileyhten da'vâsı suâl olduğunda, müdde'â-aleyh hâzır-ı mûmâ-ileyh ... Efendiden cihet-i karzdan kırk

<sup>72</sup> Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/472.

aded yüzlük osmanlı altını matlûbunun aliverilmesini talep eyledi. Lede'l-isticvâb müdde'â-aleyh bi'l-külliyeye inkâr-ı müdde'â etmekle müdde'iden isbâb-ı sübûtiyyesi talep olundukda, Edirne Kadısı Ahmed Âsım Efendi tarafından yazılmış kitâb-ı hükmî olduğu beyânıyla mazrûf ve zarfı üzeri Ahmed Âsım hatmiyle mahtûm ve Bursa Kadısı ... zâde Efendi ibn-i falan bin falan ve bu kitâb kendi yedine vâsıl olan kudât-ı müslimînden her kadı efendiye diye vusûlü zarfı üzerine nûharrer ve bu vechile mu'anven bir mektûbu i'tâ eyledi. Lede'l-isticvâb mezkûr kitâb Edirne Kadısı Ahmed Âsım Efendi tarafından yazılmış kitâb-ı hükmî olduğunu müdde'â-aleyh-i riûmâ-ileyh inkâr inkâr etmekle müdde'î-i mûmâ-ileyh, feth ve küşâd olduğunda ma'lûm olacağı üzre kitâb-ı h'ükmîde isimleri muharrer falan bin ... bin ... ve falan bin ... bin ... nâm şühûd-ı tarîk ile isbât edeceğini söylemiş olduğundan, mahkemeye ihzâr ettiği şühûd-ı merkûme, muvâcehe-i tarafeynde istişhâd olduğunda fi'l-hakîka bu kitâb Edirne Kadısı...zâde Ahmed Âsım Bin ... bin ... kitâbıdır. Meclis-i hükmünde huzûrumuzda onu bize okudu ve bizi ona işhâd ile huzûrumuzda mezkûr kitâbı tayı ederek zarfa kapayıp üzeri yine huzûrumuzda Ahmed Âsım mührüyle tahtîm ve Bursa kadısı ... zâde ... Efendi bin ... bin ... Efendi'ye ve şu kitâbım yedine vâsıl olan her kudât-ı müslimîn efendilere diye zarfın üstüne ünvânı yazdıktan sonra, şu müdde'îye teslim eyledi. Biz bu husûsa şahidiz ve şehâdet dahi ederiz diye müttefeku'l-lafızv e'l-ma'nâ şehâdet eylediler. Bu şahidlere ne diyeceği meşhûdün-aleyh-i mûmâ-ileyhten sorulduğunda şehâdetlerinde kâzib olduklarını ifâde etmekle evvelâ ...den sırran ve bahdehû ...den alenen bi'l-muvâcehe lede't-tezkiye adl ve makbûlü's-şehâde oldukları anlaşılmağa müdde'î ve müdde'â-aleyh ve şühûd-ı tarîk-i merkûmûn hâzır oldukları halde kitâb-ı hükmî küşâd olunarak okunduğunda "... diye muharrer olduğu tebeyün eylediği gibi hâkim-i kâtib dahi el-ân Edirne Hâkimi olduğu âdil ve makbûlü's-şehâde oldukları sırran ve alenen tezkiyeleriyle sâbit olan ve nâm kimesnelerin şehâdetleriyle yahut müdde'â-aleyhin ikrârıyla sâbit olmakla mûcibince meblağ-ı müdde'â-bih mezkûr kırk aded yüzlük Osmanlı altını müdde'î-i mûmâ-ileyhe i'tâsıyla müdde'â-aleyhe hüküm ve tenbîh olundu."<sup>73</sup>

*Tahrîren fî şehri ve sene...*

*Mühür*

## 7. İSTİNÂBENİN HUKUKÎ NİTELİĞİ

İşleyiş tarzına, keyfiyetine ve verilen örneklere bakıldığında istinâbenin hukukî niteliğinin nihâî karar değil ara karar olduğu söylenebilir. Nitekim davayı görmekte olan mahkeme, şahitlerin ve davacının ifadelerini yukarıda belirtilen özel ve korunaklı yollarla muhatap hâkime göndermekte ve son kararı ona bırakmaktadır. Davalıyı dinleyen hâkim, kendi rey'i ile hareket etmekte ve bir neticeye varmaktadır.<sup>74</sup> Keza, davaya bakmakta olan mahkemenin başka yer mahkemesinden taşınmazın keşfine ilişkin istinâbe talebi veya tanık dinleme talebi ara karara örnek teşkil eder. Bu yönüyle istinâbe, kesin karar niteliği taşıyan sicilden ayrılır.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi*, 4/477.

<sup>74</sup> Şâfiî, el-Üm, 8/188; İbn Abidin, *Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, 8/351 vd.; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi Kitâbi'n-Nukâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/196.

<sup>75</sup> Sadrü's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/324.

## SONUÇ

Hakimlerin görev ve yetkilerinin atandığı yargı çevresiyle sınırlı olduğu ve bu çevrenin dışına çıkarak iş veya işlem yapması ve buna dayanarak hüküm vermesi, yetki aşımı olacağından bu davranış bir bozma sebebi olacaktır. Faaliyetini kendi idari sınırları içinde sürdürmesi gereken mahkeme, yargı çevresindeki iş ve işlemler için istinâbeye başvurabilir. “Yargı çevresi” kaydı, bu kurumun hakem ve nâib tayininden farklı olduğuna işaret eder. Zira tahkim ve niyabet, bir mahkemenin yargı çevresindeki adlî yardım-laşmayı ifade eder.

Davaların en az giderle, basit, çabuk ve mümkün olan süratle sonuçlandırılması ve alenilik, yargılamada temel ilke kabul edilmiştir. İstinâbenin de bu amaca hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim yargı çevresi dışında oturan davalı, şahit vb. masraf etmek ve zaman harcamak suretiyle davayı görmekte olan mahkemeye gitmek yerine kendi bölgesindeki mahkemede ifadesini vermekte ve bu ifade güvenilir yollarla mahkemeye ulaştırılmaktadır. Bu anlamda istinâbe, yargılamada doğrudanlık ilkesinin bir istisnası olsa da gereksiz masraftan kaçınıldığı için usul ekonomisine örnek oluşturmaktadır.

Kitâb-ı hükmînin hâkimliğe ve mahkemeye hitaben değil de muayyen bir hâkime yazılması, hâkimin azledilmesi veya tayini halinde istinâbenin geçersiz sayılması, kurumsal ve tüzel kişiliğin yeterince oluşmadığı anlamına gelebilir. Ancak günümüzde idarî düzenlemelerin devlet ekseninde değişikliğe uğraması ve kurumsal ve tüzel kişiliğin oluşması nedeniyle bu tarz resmi yazılar, artık hâkimliğe yazılmaktadır.

Kitâb-ı hükmînin ayrıca şahitle tevsik edilmesi, güvenlik gerekçesiyle ilgili olduğu kadar dönemin imkânsızlıkları ve yazıya bakışla da ilgilidir ve bu nedenle tarihseldir. Nitekim *Mecelle*'de sadece hat ve hatm ile amel olunamayacağına dikkat çekilmiş fakat şübhe-i tezvîr ve tasnî'den sâlim ise malûlün bih yani medâr-ı hüküm olur başka vechile hâcet kalmaz, denmiştir (md. 1736). Keza, madde 1821'de usulüne muvafık ve şüphe-i tezvîr ve tasnîden salim olarak bir mahkeme hâkimi tarafından verilen i'lâm ve senedin bilâ beyyine mazmunu ile amel ve hükmün câiz olacağı belirtilmiştir.

Meşruiyetini Hz. Peygamber'in vali ve âmillere mektup yazmak suretiyle direktif vermesinden alan kitâbu'l-kâdî, benzer amaç ve şartlarla istinâbe adıyla pozitif hukukta kendine yer bulmuş, hatta uluslararası hukukta bile başvuru bir yöntem olmuştur.

## KAYNAKÇA

Adlî Yargı İlk Derece Mahkemeleri ile Bölge Adliye Mahkemelerinin Kuruluş Görev ve Yetkileri Hakkında Kanun, Resmî Gazete 25606 (7 Ekim 2004), Kanun No. 5235.

Akıba, Jun. “Kadılık Teşkilâtında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'limnâme-i Hükkâm”. Osmanlı Araştırmaları 29 (2007), 009-040.

- Akgündüz, Ahmed. İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı: Kamu Hukuku. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Ali Haydar Efendi. Mecelle Şerhi. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Gül Neşriyat, ts.
- Atalı, Murat. Medeni Usul Hukuku. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Atar, Fahrettin. "Mürâfaa". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 23.04.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/murafaa>
- Aydın, Mehmet Akif. "Mahkeme". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12.09.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahkeme#2-osmanli-devletinde-mahkeme>
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Balat Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 964-965/ M. 1557-1558) İstanbul: İSAM Yayınları, 41/132.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu. İstanbul: Bilmen Yayinevi, 1976.
- Birmâvî, Muhammed b. Abdiddâim. el-Lâmiü's-sabîh bi-şerhi'l-Câmii's-sahih. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2012/1433.
- Buhârî, Burhanüddin (Burhanü's-ş-eria) Mahmûd b. Ahmed. el-Muhîtü'l-burhanî f'l-fikhi'n-Nu'manî, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus. er-Ravzû'l-mürbi' bi şerhi Zâdi'l-müstekni'. thk. Muhammed Abdurrahman Avad. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. Ahkâmu'l-Kur'ân. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî f'l-fikhi'l-Hanefî. dirase ve tashih. Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Medine: Dâru's-Sirac, 2010.
- CMK, Ceza Muhakemesi Kanunu. Resmî Gazete 25673 (4/12/2004), Kanun No. 5271. Ceza Muhakemesinde Ses ve Görüntü Bilişim Sisteminin Kullanılması Hakkında Yönetmelik. Resmî Gazete 28060 (20 Eylül 2011).
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. Nihayetü'l-matlab fi dirayeti'l-mezheb. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib. Beyrut: Dâru'l-Minhac, 2007/1428.
- Çatalcalı Ali Efendi. Açıklamalı Osmanlı fetvaları: Fetâvâ-yı Ali Efendi. açıklayan. H. Necati Demirtaş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014.
- Demir, Abdullah. "Osmanlı Devleti'nde Kadılar ve Naipler". Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 1/1 (2017), 28-37.
- Demir, Faruk Ömercan. Medeni Yargılama Hukukunda İstinabe. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Düzdağ, Mehmed Ertuğrul. Şeyhülislam Ebusuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ebussuûd Efendi, Şeyhülislam. Ma'rûzât. haz. Pehlul Düzenli. İstanbul: Klasik, 2013.
- Ebussuûd Efendi, Şeyhülislam. Fetâvâ. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 223, 158a.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 3/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı], (2005), 417-439.
- Ertem, Ahmet Turgut. "İstinabe'ye-Talimat-Denilemez", Türk Hukuk Kongresine

- Sunulan Tebliğler (I, 1971), 1-5.
- Esen, Bilal. "İslam Muhâkeme Hukukunda Yaygın Duyuma Dayalı Şahitliğin (eş-Şehâde bi't-Tesâmu') Kabulü". Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 15/2 (2015), 257-281.
- Feyzullah Efendi, Fetava-yı Feyziye, haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik, 2009.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed. el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kuduri fi'l-fürui'l-Hanefiyye. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006/1427.
- HSKK, Hâkimler ve Savcılar Kurulu Kanunu. Resmî Gazete 27789 (11/12/2010), Kanun No. 6087.
- Heyet, Fetâva-yı Hindiyeye = Fetâva-yı Alemgîriyye. der. Burhanpurlu Şeyh Nizam. yay. haz. İsmail Karakaya. çev. Mustafa Efe. Ankara: Akçağ Basım Yayım, 1986.
- HMK, Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu. Resmî Gazete 622, 623, 624 (18/6/1927) Kanun No. 1086.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. el-İstizkâr. nşr. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerhu Tenviri'l-ebsar. çev. Mehmet Savaş. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1985.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. Tebsiratü'l-hükkam fi usuli'l-akziye ve menahici'l-ahkâm. Mısır: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. et-Turukü'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik. thk. Zekeriyâ Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İİK, İcra ve İflas Kanunu. Resmî Gazete 2128, (9/6/1932) Kanun No. 2004.
- İpşirli, Mehmet. "Bab Mahkemesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12.09.2019.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/bab-mahkemesi>
- İsbîcâbî, Muhammed b. Ahmed. Zâdü'l-fuhahâ erhu Muhtasari'l-Kudûrî. thk. İd b. Muhammed. Suud, 2014.
- İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M. 1661-1663), İstanbul İSAM: Yay., 51/598.
- Kal'aci, Muhammed Revvas vd. Mu'cemu lugati'l-fukaha. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Karabâğî, Abdulganî. Şerhu'l-Muhtâr. thk. Abdülkadir Kabdan. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2017.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali. Fethu babi'l-inaye bi-şerhi Kitâbi'n-Nukâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. Bedâiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Korkmaz, Ömer. Osmanlı Aile Hukuku-18. Yüzyıl Adana Örneği. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2018.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene=et-Tecrîd. dirase ve tahkik. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selam, 2006.
- Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. el-Havi'l-kebir. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.



- Mes'ûd, Cübran er-Raid. Mu'cemun Lugaviyyun Asriyyun. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammade. el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb. tahric ve talik. Beşşar Bekrî Arabî. Dımaşk: el-Metbetü'l-Arabî, ts.
- Neseî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed. Kenzü'd-dekâik. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Ravzatü't-talibin. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî = el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac. Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabî, 1392.
- Ortaylı, İlber. Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı. İstanbul: Kronik yayınları, 2017.
- Ruhi, Ahmet Cemal. "Yurt Dışı Tebligat ve İstinabe İstemlerinde Masraf Gerektiren Durumlar". Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi 9/3-4 (Erzincan, 2005), 417-433.
- Sadrü's-şehid, Ebû Hafs Hüsâmüddin b. Mâze. Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf. thk. Muhyî Hilâl Serhân. Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1978/1398.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. el-Mebcut. ed. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Suğdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed. en-Nütef fi'l-fetâvâ. thk. Salahaddîn en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. el-Üm. thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Şentop, Mustafa. "Tanzimat'tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi". Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları 1/1, (2006), 87-105.
- TKK, Tanık Koruma Kanunu. Resmî Gazete 26747 (27/12/2007), Kanun No. 5726.
- Toker, Ali Gümrah. Milletlerarası Özel Hukukta İstinabe. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Trablusî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil. Muînü'l-hükkâm fimâ yeteradeddu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm. Dâru'l-fıkr, ts.
- Yargıtay, Yargıtay 22. Hukuk Dairesi. K. 2019/14866 (3 Temmuz 2019).
- Yılmaz, Ejder. Hukuk Sözlüğü. Ankara: Yetkin Yayınevi, 2005.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. Tebyinü'l-hakayık şerhu Kenzi'd-dekaik. thk. Şeyh Ahmed İzzu İnaye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Zuhaylî, Vehbe. İslam Fıkhı Ansiklopedisi. çev. Ahmet Efe [ve öte.]. red. Hamdi Arslan. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.



## BİR VAKİT NAMAZI TERK EDENİN DURUMUYLA İLGİLİ BAZI RİVAYETLERİN KRİTİĞİ

*Evaluation of Some Narrations About the One Who Abandons Prayer*

### Abdulvehhab GÖZÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Hadis Anabilim Dalı, Gümüşhane, Türkiye

*Assist. Prof., Gumushane University Faculty of Theology Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Hadith, Gumushane, Turkey*

abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0333-4463>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15.03.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 02.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Gözün, Abdulvehhab. “Bir Vakit Namazı Terk Edenin Durumuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Kritiği”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 177-200. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757986>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## BİR VAKİT NAMAZI TERK EDENİN DURUMUYLA İLGİLİ BAZI RİVAYETLERİN KRİTİĞİ

### Öz

İslâm'ın beş şartından ikincisi olan farz namazların eda edilmesinin ehemmiyeti ve terk edilmesi durumunda kişinin bazı cezalara maruz kalacağı çeşitli kaynaklarda belirtilmiştir. Ancak bu bağlamda, bir vakit namazı terk edenin durumuyla ilgili daha çok halk arasında ve kimi çevrelerde dile getirilen birtakım ceza içerikli rivayetlerin sıhhatinin incelenmesi son derece önemlidir. Zira namaz kılmalarını sağlamak niyetiyle de olsa insanları korkutarak uyarmak için ifade edilen cezaların Kur'ân yahut sahîh sünnetle sâbit olması zorunludur. Aksi halde bu durum Allah (c.c.) adına karar verme yahut peygamber adına yalan söyleme gibi büyük bir problemi beraberinde getirmektedir. Ayrıca bu tür cezaların dillendirilmesi, kimi zaman umulan olumlu tesirin aksine insanlar üzerinde negatif bir etki bırakıp onların namazdan daha çok uzaklaşmalarına sebep olabilmektedir. Bu vesileyle araştırmada, özellikle bir vakit namazı terk etmenin cezasının seksen yıl cehennem ateşinde yanmak olduğu gibi belli rakamlarla ifade edilen ceza miktarları belirten rivayetlerin kaynak değerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Böylece bu konuda asılsız olduğu tespit edilen rivayetlere itibar edilmemesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca bir vakit namazı terk edenin durumuna dair temel hadis kaynaklarında aslı bulunan başka rivayetler varsa bunların da tespit edilerek bu konudaki sahîh bilginin insanlara aktarılması araştırmamızın bir başka amacıdır. Son olarak her iki hususun da son derece önemli olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Namaz, Vakıt, Terk, Ceza, Seksen Yıl.

### Evaluation of Some Narrations About the One Who Abandons Prayer

#### Abstract

The importance of performing compulsory prayers which is the second of the five pillars of Islam and the fact that the person will be subjected to some penalties if she/he abandons it are stated in various sources. However, in this context, it is very important to study the authenticity of the punishment related narrations that expressed among the public concerning the state of the one who abandons prayer. The punishments that are expressed to frighten people, even though, have an intention to guide them to pray must be based on the Qur'an or the Sahih Sunnah. Otherwise, this situation brings with it some big problems such as deciding on behalf of Allah (c.c.) or lying on behalf of the prophet (pbuh). In addition to this, expressing such punishments may have a negative effect on people, on the contrary to the expected positive effect and can cause them to even move away further from prayer. For that reason, this research aims to examine the source reliability of the narrations which indicating the amount of punishment expressed in certain numbers, such as the punishment for leaving one daily prayer is to burn in the hellfire for eighty years. Thus, it will be tried to determine the unfounded narrations in this regard that should not be respected. Also, another purpose of this research is identifying other narrations that are in the main hadith sources about the status of those who abandoned prayer at a time and conveying the authentic information on this subject to people. Finally, both matters are considered to be extremely important.

**Keywords:** Hadith, Prayer, Time, Abandonment, Punishment.

## GİRİŞ

İslâm dininin ibadetler başlığı altında ilk sırayı haiz olan namaz ibadeti hem Kur’ân’da hem de Sünnet’te Müslümanlara açıkça emredilen farz ibadetlerden biridir. Dolayısıyla namaz konusunda müstakil bir eser telif edenlerden İbn Kayyim el-Cevziyye’nin de (ö. 751/1350) ifade ettiği gibi farz kılınmış namazı kasıtlı olarak terk etmenin en büyük günahlardan biri olduğunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>1</sup> Ayrıca dindeki her bir farz emrin muhatapları tarafından yerine getirilmemesi durumunda yaratıcının bağışlaması olmazsa uhrevî bir cezasının olacağı da malumdur. Nitekim farz ibadetlerin terk edilmesinin cezasıyla ilgili birtakım âyetlerin yanı sıra bazı sahih hadisler de bulunmaktadır.

Bundan yola çıkarak namaz ibadetinin terk edilmesinin cezasıyla ilgili de Kur’ân’da zikredilen bazı âyetlere ve Hz. Peygamber’den (s.a.v.) vârid olan ilgili rivayetlere bakıldığında daha çok genel anlamda namazı terk etmenin hükmünün dile getirildiği görülmektedir. Örnek olarak Kur’ân’da namaz kılınmayanların ahiretteki durumuyla ilgili şöyle buyurulmaktadır: *“Sizi bu yakıcı ateşe sokan nedir? Onlar şöyle cevap verirler: ‘Biz namaz kılanlardan değildik...’”*<sup>2</sup> Namazı zayi edenlerle alakalı da tövbe etmedikleri durumda şöyle denilmektedir: *“Sonra onların ardından namazı zayi eden ve nefsanî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar büyük bir hüsrana karşılaşıyorlardır. Ancak tövbe eden ve...”*<sup>3</sup> Ayrıca namaz kıldıkları halde huşû içinde olmayıp namazı gafletle eda edenler için de şu ifadeler kullanılmıştır: *“Şu namaz kılanlara yazıklar olsun; onlar ki namazlarından gafilirdirler.”*<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb b. Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü’s-Salât*, thk. Adnân b. Safâhân el-Buhârî (Cidde: Dâru Âlemi’l-Fevâid, ts.), 5. Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye’nin, sözünün devamında şunu da ilave etmesi dikkat çekicidir: “Ve bunun günahının Allah (c.c.) katında cana kıymanın, mallara el koymanın, zina etmenin, hırsızlık yapmanın ve içki içmenin günahından daha büyük olduğunda Müslümanlar ihtilaf etmezler.” (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü’s-Salât*, 5.) Zira Hz. Peygamber’in (s.a.v.) *“Helak edici yedi büyük günahtan sakının.”* Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim b. el-Muğîra, *Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Vasâyâ”, 23; Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İmân”, 89.) şeklinde sakındırdığı büyük günahlar içerisinde zikredilen günahlardan örneğin haksız yere bir cana kıymak yer aldığı halde farz kılınmış bir namazı kasıtlı olarak terk etmek bulunmamaktadır. Dolayısıyla farz bir namazı kasten terk etmenin büyük bir günah olduğunda kesinlikle bir şüphe ve ihtilaf bulunmamakla beraber haksız yere bir cana kıymak ve gaspla yahut hırsızlıkla başkalarının mallarına el koymak başta olmak üzere zikrettiği diğer günahlardan daha büyük günah olduğunda Müslümanların ittifakının olduğunu söylemesi son derece manidar olup tahkîke muhtaçtır. Bu konuda müstakil bir eser telif eden ve İbn Kayyim’den farklı görüşleri olduğu anlaşılan Elbânî’nin de onun bu sözlerini hiçbir itirazda bulunmadan olduğu gibi nakletmesi ise ilginçtir. (bk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Hükmü târiki’s-salât* (Riyâd: Dâru’l-Celâleyn, 1412/1992), 5, 38-40.

<sup>2</sup> el-Müddessir 74/42-43.

<sup>3</sup> Meryem 19/59.

<sup>4</sup> el-Mâûn 107/4.

Mutlak olarak namaz kılmamanın kişi için doğuracağı olumsuz sonuçlarla alakalı, örnekleri zikredilen Kur'ân âyetlerinin dışında, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olan birtakım sahih hadisler de bulunmaktadır. Bunların başında sahâbeden Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik kanalıyla nakledilen şu rivayet yer almaktadır: “*Kişi/kul ile şirk/küfür arasında ancak namazın terki vardır.*”<sup>5</sup> Öncelikle bu hadiste namazın terk edilmesinden maksadın bir vakit namazın terk edilmesi değil genel anlamda namazın terk edilmesi olduğunu söylemek daha doğrudur. Zira hadisin metninde salât kelimesi cins ifade etmek için gelen elif lam takısıyla beraber ترك الصلاة şeklinde vârid olup teklifi ifade eden bir sıfat bulunmamaktadır.<sup>6</sup>

Bu ve benzeri rivayetlerden yola çıkarak namaz kılmayan bir Müslümanın irtidâd etmiş olarak kâfir olup<sup>7</sup> olmadığı,<sup>8</sup> öldürülüp öldürülmeyeceği, öldürülecekse irtidâd cezası olarak mı yoksa had cezası olarak mı öldürüleceği yahut nasıl öldürüleceği vb. konularda ise fakihler başta olmak üzere İslâm âlimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup> Ancak Hanefiler<sup>10</sup> başta ol-

<sup>5</sup> Câbir rivayeti için bk. Müslim, “İmân”, 82; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Sünnet”, 14; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İmân”, 9; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İkâmetü's-salât”, 77; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 3/370. Enes rivayeti için bk. İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 77.

<sup>6</sup> Rivayette namazı tamamen terk eden kişinin kast edildiğine dair bk. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânive'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Mağrip: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 23/293. Ayrıca bu rivayetin farklı şekilleriyle ve sıhhat durumlarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yunus Hatipoğlu, *Namazı Terk Etmenin Hükmü ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 10-112.

<sup>7</sup> Bu görüşte olanların delilleriyle ilgili geniş bilgi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 49-83.

<sup>8</sup> Bk. Ebû Muhammed Muhyî's-sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 2/179. Namazı terk eden kişinin hükmüyle alakalı müstakil bir eser kaleme alan Elbânî de bu konuda farklı görüşleri ve delillerini naklettikten sonra cumhurun görüşünün kâfir olmayacağı şeklinde olduğunu ve bunu tercih ettiğini ifade etmiştir. bk. Elbânî, *Hükmü târiki's-salât*, 17.

<sup>9</sup> Bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhim b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/150; 4/313; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/149-151; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 6, 17-22, 40.

<sup>10</sup> Hanefilerin bu konudaki görüşleri için bk. Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Süddî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî (Ammân: Dâru'l-Furkan, 1404/1984), 2/694; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Ali b. Ebî Yahya Zekerîyya b. Mes'ûd el-Ensârî el-Hazrecî el-Münbicî, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl - Abdülazîz Murâd (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 1/155. Bu hususta Hanefilerden Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer el-Gaznevî'nin (ö. 773/1372) kendi dönemiyle ilgili yaptığı şu sosyolojik tespit son derece dikkat çekicidir: “Bir namazı terk eden kişi onlara göre ya had cezası ya da irtidâd cezası olarak öldürülür. O zaman İslâm âleminin çoğunu öldürmek

mak üzere cumhura göre inkâr etme gayesi olmadan sırf gaflet ve tembellikten ötürü namazını kılmayan bir Müslüman, büyük günah işlediği için fâsık olmakla beraber bu kişinin kâfir olduğuna hükmedilmez. Nitekim onlara göre hadiste kast edilen terk, inkâr sâikiyle namazın terk edilmesidir. Gevşeklik, gaflet ve nefse yenik düşme gibi sebeplerle olan terk değildir. Aynı şekilde Hanefiler ile Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ebû İbrâhim el-Müzenî (ö. 264/878) ve Dâvûd b. Ali (ö. 270/884) gibi bazı âlimlere göre namaz kılmayan müslüman öldürülmez. Bilakis tövbe edinceye kadar hapsedilir.<sup>11</sup> Hatta Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Müzenî'den (ö. 264/878) namazı terk eden kişinin öldürülmeyeceği ve bu işin Allah'la (c.c.) kendi arasına bırakılacağı görüşü de nakledilmiştir.<sup>12</sup>

gerekir. Zira kesintisiz namazlarına devam edenler her zaman, ara ara namazlarını terk edenlerden daha azdır. Özellikle kadınların çoğu kesintisiz namaza devam edemezler. Nâdiren böyle olan vardır. Kadınların, avamın çoğuna karşı; eşlerin de kadınlarına karşı sükût etmeleri bu durumda problem olur. Ayrıca namazı tek edenin kâfir olacağı görüşüne göre onların nikâhlarının kalması da sıkıntılı olur. Dolayısıyla onlarla beraber olmak da ciddi soruna dönüşür. Sonuç olarak bu konuda da Ebû Hanîfe'nin görüşünü taklid etmek gerekir.” bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshak b. Ahmed el-Hindî el-Gaznevî, *el-Ğurratü'l-münife fî tahkiki ba'zı mesâilil-İmâm Ebî Hanîfe* (Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1986), 193. Mâlikîlerin görüşü için bk. Eb'ül-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfî el-Mâlikî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/482. Şâfiîlerin görüşü için bk. Eb'ül-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/525. Hanbelîlerin görüşü için bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Muğni* (Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 2/329.

<sup>11</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsmâil et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-felâh şerhi Nûri'l-izâh*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 373. Bu görüşün delilleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 7, 42-48; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsmâüddîn es-Sabâbatî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 1/361. İki grubun delillerini karşılaştırmalı olarak inceleyip değerlendiren İbn Kayyim el-Cevziyye, küfrün dinden çıkarıcı itikâdî küfür ve dinden çıkarmayan amelî küfür olarak iki kısma ayrıldığı, namazı terk etmenin itikâdî değil amelî küfür olduğu ve hadislerle sahâbe sözlerinde kast edilenin de bu olduğu sonucuna varmıştır. bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 84-98. Kanaatimizce doğru olan bu görüşe şunu da ilave etmek gerekir; amelî küfrün gerçekleşmesi de bir vakit namazın terkine değil esefle ifade etmek gerekirse günümüz Müslümanlarının bir kısmının yaptığı gibi kişiye Târikü's-salât yahut beynamaz vasfını kazandıracak şekilde genel anlamda namazın terk edilmesiyle olur.

<sup>12</sup> Bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 8/578. Aynî de bu görüşü nakletmekle beraber Ebû Hanîfe'nin meşhur olan görüşünün namaz kılıncaya kadar ta'zir edileceği olduğunu ifade etmiştir. bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Ayıntâbî el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 24/81. Ayrıca Nevevî'nin, farziyetine inandığı halde tembellikten ötürü namazı terk eden kişinin durumuyla ilgili âlimlerin ihtilafını anlatırken insanların çoğunun durumunun bu şekilde olduğunu söylemesi hem dikkat çekicidir hem de bu problemin günümüz müslümanlarına mahsus olmayıp geçmişte de yaşandığını göstermektedir. bk. Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1362), 2/69. Sahâbenin namazı terk eden tekfir etmede icmâ ettiklerini ifade eden bir rivayetin sahih olmadığına dair bk. Adnân b. Abdulkâdir, *Ademü hücciyeti rivâyeti Abdillâh b. Şakîk fî*

Özellikle bir vakit namazı terk etmenin cezasına gelince Kur'ân'da buna dair herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Hadislerde de görüldüğü kadarıyla Kur'ân'ın üslûbuna paralel bir biçimde daha çok mutlak olarak namazı terk etmenin cezası ve hükmü açıklanmıştır. Bir vakit namazı terk etmenin hükmüyle ilgili ise hadis kaynaklarında dayanağı bulunan birkaç rivayet tespit edilmiştir. Buna rağmen bazı çevrelerce dillendirilen<sup>13</sup> ve bazı toplum kesimleri arasında yaygın bir şekilde ifade edilen bazı ceza miktarları vardır. Hatta zaman zaman fakülte öğrencileri de bu tür rivayetlerin sıhhatini sormaktadır. Bunların en meşhuru bir vakit namazı terk etmenin cezasının seksen yıl cehennem ateşinde yanmak olduğudur. Ayrıca bu miktarın yetmiş bin sene yahut otuz beş bin sene olduğu<sup>14</sup> gibi ciddi rakamlar içeren söylentiler de bulunmaktadır.

Konuyla ilgili birtakım asılsız rivayetlerle birlikte hadis kaynaklarında dayanağı bulunan bazı rivayetler de çalışmada incelenecektir. Böylece konu aslı bulunan ve bulunmayan rivayetler üzerinden iki ana başlık altında ele alınacaktır.

## 1. ASILSIZ RİVAYETLER

Bir vakit namazı terk eden kişinin durumuyla alakalı bazıları tarafından dile getirilen ve halk arasında dolaşan rivayetlerin bir kısmı hadis kaynaklarında hiç yer almayıp tamamen asılsızdır. Bazıları ise birtakım kaynaklarda yer almakla birlikte sahih dayanaktan yoksundur. Bu tür rivayetlerden tespit edilen dört tanesi aşağıda ele alınıp incelenecektir.

### 1.1. Bir Vakit Namazı Terk etmenin Cezasının Cehennemde Seksen Yıl Yanmak Olduğuna Dair Rivayet

Bir vakit namazı terk eden kişinin cehennem ateşinde seksen sene azap göreceğine dair rivayet, tespit edilebildiği kadarıyla İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde, biri Bakara sûresinin 3. âyetinin izahında; diğeri de Nisâ sûresinin 103. âyetinin tefsirinde olmak üzere iki kez geçmektedir. Rivayet şu şekildedir: *“من ترك صلاة حتى مضى وقتها عذب في النار حُفْبًا”* *“Her kim vakti geçinceye kadar bir namazı terk ederse (cehennem) ateşinde yıllarca (seksen yıl) azapla cezalandırılacaktır.”* Müfessir, birincisinde rivayeti direkt Resûlullah'a (s.a.v.) ref' ederek *قال النبي صلى الله عليه وسلم* demiştir.<sup>15</sup> İkincisinde ise *ثم قضى* diyerek daha muğlak bir ifade kullanmıştır. Ayrıca bu rivayette *ثم قضى*

*İcmâ'i's-sahâbe alâ küfri târiki's-salât* (Kuveyt: Dâru Ğirâs, 1423/2002), 4-150.

<sup>13</sup> Bk. [https://www.youtube.com/watch?v=UpX0\\_6TaC2E](https://www.youtube.com/watch?v=UpX0_6TaC2E), Erişim Tarihi: 02.01.2020; <https://www.youtube.com/watch?v=T1tHsly5oPU>, Erişim Tarihi: 02.01.2020.

<sup>14</sup> Bk. <https://www.youtube.com/watch?v=XjqlEELs9RA>, Erişim Tarihi: 02.01.2020.

<sup>15</sup> Bk. Ebü'l-Fidâ İsmail Hakkı b. Mustafa el-Hanefî el-Halvetî el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/34. Bu rivayet ayrıca şu eserde de görülmüştür: Abdullahî, *Mecâlisü'l-envârî'l-ehadiyye ve mecâmi'u'l-esrârî'l-muhammediyye* (Dersaadet: Mahmud Bek Matbaası, ts.), 32.

“*Sonra kaza ederse*” ilavesi de yer almaktadır.<sup>16</sup> Buna göre namazını daha sonra kaza etse de mezkûr azabı hak etmiştir. Dolayısıyla ikinci rivayetten kaza etmediğinde azabının daha büyük olacağı anlaşılmaktadır.

Rivayet ayrıca İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) *Mektûbât* adlı eserinin birinci cildinin 266. mektubunda ikinci şekline benzer bir şekilde yer almaktadır. Ancak oradaki metin şu şekildedir: *ورد في الأخبار منقضى صلاة واحدة متعمدا بقى في النار حقا* “Haberlerde şu vârid olmuştur: ‘Her kim kasıtlı olarak bir namazı (terk ettiği için) kaza ederse (cehennem) ateşinde yıllarca (seksen yıl) kalır.’”<sup>17</sup> Bu metnin İsmail Hakkı'nın zikrettiğinden iki farkı vardır. Birincisi rivayet farklıdır. Şöyle ki önceki gibi merfû bir rivayet olarak aktarılmamış bilakis vârid olan bir haber olduğu dile getirilmiştir. İkincisi ise anlam farklıdır. Burada “kasıtlı olarak” ifadesi yer almıştır. Yukarıda ise böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca bu rivayette *صلاة* kelimesi *واحدة* ile sıfatlanmıştır. Yukarıda ise böyle bir sıfat bulunmayıp teklik *صلاة* kelimesinin nekire olarak zikredilmesinden anlaşılmaktadır. Ancak her iki rivayetin ortak noktası senedsiz zikredilmeleridir.

Mektûbât adlı eseri Farsçadan Arapçaya tercüme eden Muhammed Murad, zikredilen mektubun hâmişinde rivayetle ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Ne mutemet olan ne de olmayan kitaplarda bu rivayet için bir asıl (kaynak) bulabildim. Bunu sonra gelenlerden fakîh geçinen bazı kişiler İmam-ı Rabbânî'nin kitabına sokuşturmuşlardır.”<sup>18</sup> Rivayetin yer aldığı sorunun cevabında insan öldürmekten ve küfrün dışındaki günahlardan genel olarak bahsedilmekle beraber namazdan hiç söz edilmemesi de doğrusu buna işaret etmektedir.

Zikredilen rivayette yer alan *حقبا* kelimesinin anlamına gelince İsmail Hakkı bunu şu şekilde açıklamıştır: “Hukub 80 yıldır.<sup>19</sup> Her yıl 360 gündür. Her gün de sizin saydıklarınızdan bin yıldır.”<sup>20</sup> Buna göre ahiretin bir yılı dünyanın 360.000 yılıdır. Bu durumda bir vakit namazı terk etmenin cezası 80x360.000 hesabının sonucu olarak 28.800.000 dünya yılı cehennem ateşinde yanmak olarak ortaya çıkmaktadır.

Rivayetin her üç varyantının da mevzûât literatürü dâhil hadis kaynaklarında hiç yer alması hatta tenkidi yapılabilecek senedinin/senedlerinin

<sup>16</sup> İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 2/276.

<sup>17</sup> Ebû'l-Berekât el-İmâmü'r-Rabbânî Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî, *el-Mektûbât*, çev. Muhammed Murad (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1/274.

<sup>18</sup> Bk. İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/274.

<sup>19</sup> Hukub kelimesinin anlamı bazılarına göre 70.000 senedir. Her gün de bin senedir. Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21/24. Yukarıda dile getirilen bir vakit namazı terk etmenin cezasının 70.000 sene cehennemde yanmak olduğunu söyleyen çevrelerin dayanağı bu görüş olsa gerektir.

<sup>20</sup> Müfessir bu rakamı verirken, “Şüphesiz rabbinin katında bir gün sizin saydıklarınızdan bin yıl gibidir.” (el-Hacc 22/47.) âyetini referans almaktadır. İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 1/34.



bile bulunmaması bir yana, metin tenkidi bağlamında şunu ifade etmek yerinde olsa gerektir: Her işlenen günah, zatına karşı irtikap edilmesi açısından çok büyük bir saygısızlık olsa da Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın (c.c.) bir vakit namazı terk etmenin cezası olarak beşerî zaafı bulunan kulunu 28,800,000 dünya yılı cehennem ateşinde yakması onun rahmetiyle ya da adaletiyle ne kadar bağdaşabilir?

İsmail Hakki, حَقْبًا kelimesinin anlamıyla ilgili yaptığı hesaptan sonra Ravzatü'l-ulemâ adıyla zikrettiği bir kaynaktan nakilde bulunarak şunu da ifade etmiştir: “Âlimler namazı vaktinden tehir etmenin büyük günah olduğunu söylemişlerdir. Kebîrenin en küçüğü ise denildiği üzere kişinin annesiyle yetmiş kere zina etmiş olması gibidir.”<sup>21</sup> Görüldüğü üzere bu ifadede hem mübâlağa hem de büyük bir çelişki bulunmaktadır. Zira kişinin annesiyle zina etmesi en büyük günahlardan biri olmasına rağmen büyük günahların en küçüğünün bu günahı yetmiş defa işlemek gibi olduğunu söylemek büyük bir abartıdır. En büyük günahlardan olan bir günahı yetmiş defa irtikâb edilmiş olsa bile küçültmeyi içerdiği için de ciddi bir çelişkidir.

Bunun yanı sıra rivayette geçen حَقْبًا kelimesinin anlamıyla ilgili birden fazla görüş bulunmaktadır. Öncelikle bu lafız Kur'ân'da biri bu sîgayla<sup>22</sup> diğeri de أَحْقَابًا şeklinde çoğul formatta<sup>23</sup> olmak üzere iki defa geçmektedir. Kurtubî'nin (ö. 671/1273) naklettiğine göre bu kelimenin anlamıyla ilgili zaman dilimleri açısından çok farklı görüşler bulunmaktadır. Genel görüş 80 yıl olmakla beraber şu görüşler de vardır: Sınırlı olmayan zaman, 30 sene, 40 sene, 70 sene, 300 sene, 1000 sene. Bunlar farklı rakamlar olduğu için en doğrusu bir sınırı olmaksızın art arda yıllarca anlamında olduğunu söylemektir.<sup>24</sup> Sonuç olarak daha önce de ifade edildiği gibi bu rivayetin hadis kaynaklarında görüldüğü kadarıyla hiçbir yeri bulunmamaktadır. Sadece zikredilen üç kaynakta görülmüştür. Bunların da hadis ilmi açısından hiçbir kaynak değeri bulunmamaktadır.

## 1.2. Terkedilip Kazası Yapılmayan Bir Vakit Namazın Cehennemin Döşemesi Üzerinde Kaza Edileceğine Dair Rivayet

Bir vakit namazı terk etmenin uhrevî cezasıyla ilgili yine daha çok halk arasında dolaşan diğer bir rivayete göre de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “من ترك صلاة واحدة متعمدا في الدنيا ولم يقضها قضاها على بلاط جهنم” *“Her kim dünyada kasıtlı olarak bir vakit namazı terk edip kazasını yapmazsa cehennemin zemini üzerinde o namazı kaza eder.”* Bu rivayetin Kur'ân'a muarız olduğunu

<sup>21</sup> İsmail Hakki, *Rûhu'l-beyân*, 1/34.

<sup>22</sup> el-Kehf 18/60.

<sup>23</sup> en-Nebe' 78/23.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1384/1964), 19/178.



ifade eden Muhammed Reşîd Rıza (ö. 1935) kendisine bu rivayetle ilgili sorulan bir soruyu şu şekilde cevaplamıştır:

“Avam ve ergenlerin aralarında dolaştırdıkları bu rivayet sahih değildir. Zira şu âyetlere<sup>25</sup> muarızdır: ‘İş ciddileşip paçalar sıvandığı gün secdeye çağırılırlar, ama buna güç yetiremezler. O sırada gözlerine korku çökmüş, perişan olmuşlardır. Hâlbuki onlar yapabilecek durumda iken de secdeye çağırılmışlardı.’”<sup>26</sup>

Yapılan araştırmalar sonucunda ne hadis kaynaklarında ne de diğer İslâmî disiplinlerin kaynaklarında bu tür bir rivayete rastlanmıştır. Buna rağmen bu rivayetin kimi halk kesimleri arasında nasıl, ne zaman ve kimler tarafından tedavüle sokulduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla Muhammed Reşîd Rızâ'nın da ifade ettiği gibi Kur'ân âyetlerine muârazası bir tarafa, senedi yahut metni hadis kaynaklarında yer almadığı için asılsız, mahza uydurma bir rivayet olduğu açıktır. Böyle olmakla beraber rivayetin bazı insanlar tarafından sıhhatinin sorulduğu<sup>27</sup> göz önünde bulundurularak çalışmada bu duruma işaret edilme ihtiyacı hissedilmiştir.

### 1.3. Beş Vakit Namazdan Her Birini Terk edenin Başına Gelecek Belayı Bildiren Rivayet

Yukarıda zikredilen rivayet gibi kaynaklarda hiç yer almadığı halde beş vakit namazdan her birini terk eden kişinin durumuyla alakalı bazı internet sitelerinde yer alan şöyle bir rivayet bulunmaktadır:<sup>28</sup>

من ترك صلاة الصبح فليس في وجهه نور ومن ترك صلاة الظهر فليس في رزقه بركة ومن ترك صلاة العصر فليس في جسمه قوة ومن ترك صلاة المغرب فليس في أولاده ثمرة ومن ترك صلاة العشاء فليس في نومه راحة “Her kim sabah namazını terk ederse yüzünde nur olmaz. Her kim öğle namazını terk ederse rızıkında bereket olmaz. Her kim ikinci namazını terk ederse bedeninde kuvvet olmaz. Her kim akşam namazını terk ederse çocuklarında fayda olmaz. Her kim de yatsı namazını terk ederse uykusunda rahat olmaz.”

Bazı insanların dilinde hadis olarak dolaşan bu rivayetin iki fetva komisyonunun da dile getirdiği gibi<sup>29</sup> mevzûat literatürü dahil hadis kaynaklarında ve diğer kaynaklarda yeri tespit edilememiştir.

Buna rağmen bir önceki rivayet gibi bu rivayetin de nasıl, ne zaman ve kimler tarafından tedavüle sokulduğu bilinmemektedir. Sonuç olarak bu rivayet de diğerleri gibi asılsızdır. Ayrıca metin tenkidi bağlamında rivayetle ilgili şunu da söylemek mümkündür; akşam namazını terk eden bir kişinin yaptığı yanlış vebalini çocuklarının çekmesi İslâm'ın temel adalet prensip-

<sup>25</sup> el-Kalem 68/42-43.

<sup>26</sup> Muhammed Reşîd Rıza, “Kaza Namazlarının Cehennemde Eda Edilmesi”, *Mecelletü'l-Menâr*, 7/4 (18 Mart 1904), 144.

<sup>27</sup> Bk. <https://islamqa.info/ar/answers/143827/>, 10. 02. 2020.

<sup>28</sup> Bk. <https://www.quran-tafsir.com/posts.php?art=1746>, Erişim Tarihi: 08. 02. 2020.

<sup>29</sup> Bk. Fetva Komisyonu, *Lecnetü'l-fetvâbi's-şebeketi'l-islâmiyye* (b.y., 1430/2009), 3/2156; 3/2303; 11/4361; Muhammed Sâlih el-Müncid, *Mevkî'u'l-İslâm* (b.y., 1430/2009), 4/215; 5/1080.

leriyle uyumlu bir durum değildir. İkinci namazını terk edenin de beden kuvvetinin azaldığı yahut yok olduğu vaktiye ters bir söylemdir.

#### 1.4. Namazda Gevşeklik Yapanların Başına Gelecek On Beş Belaya Dair Rivayet

Temel hadis kaynaklarında yer almadığı halde bazı eserlerde daha çok senedsiz bir şekilde nakledilen bir rivayette beş vakit namazdan her birini vaktinden tehir etmek sûretiyle namazında gevşeklik gösteren kişilerin maruz kalacağı on beş cezadan bahsedilmektedir. Rivayete göre bunların altısı ölümden önce, üçü ölüm anında, üçü kabirde, üçü de kabirden çıkış esnasında gerçekleşecektir.

Öncelikle Zehebî'ye (ö. 748/1348) nispet edilen, büyük günahların anlatıldığı *el-Kebâir* adlı eserde rivayet "وقد ورد في الحديث "Muhakkak hadiste şu vârid olmuştur:..." denilerek senedsiz bir şekilde aktarılmış ve ardından hiçbir sened ya da metin tenkidine tâbi tutulmamıştır.<sup>30</sup> Bu rivayeti eserine alanlardan İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de "وقد ورد في الحديث "Bazıları dedi ki hadiste şöyle vârid olmuştur:..." diyerek ve muhtemelen Zehebî'ye nisbet edilen mezkûr kitaba atıfta bulunarak bu rivayeti nakletmiştir. O da rivayetin sıhhatiyle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>31</sup>

Zehebî'den daha önce İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) *Tezkiratü üli'l-besâir fî ma'rifeti'l-kebâir* adlı eserinde bu rivayeti "وروي في حديث آخر "Başka bir hadiste şöyle rivayet edilmiştir:..." diyerek nakletmiştir.<sup>32</sup> Ancak müteşeddid hadis münekkidlerinden olduğu bilinmekle beraber o da bu rivayetin senedi ve sıhhatine dair hiçbir açıklamada bulunmamıştır. Sadece sonunda lahavle çekerek, tövbe etmezse namazında gevşeklik gösteren kişinin cezasının ne büyük olduğundan taaccüb edip dua etmekle yetinmiştir.

Kitabı tahkik eden Abdulkâdir el-Arnaût ile Tâlib Avvâd ise ilgili dipnotta tenbîh başlığı altında rivayetle ilgili şu açıklamayı yapmışlardır:

"Bu rivayeti Zehebî de *el-Kebâir* adlı eserinde zikretmiştir. Ancak bazı muhakkıklar, eserin aslı nüshalarının bugün insanların ellerinde dolaşan nüshaların içerdiği zayıf yahut mevzu rivayetlerden ve garip hikâyelerden berî olduğunu gösteren bir takım mahtût nüshalarına vâkif olmuşlardır. Aynı şekilde Zehebî de bütün bunlardan berîdir. Kitabın Muhyiddîn Mestû ve Meşhûr'un tahkikiyle olan baskılarına müracaat ettiğinde bu sana zâhir olur."<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehbî, *el-Kebâir* (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Vedîde, ts.), 23.

<sup>31</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcîr an iktirâfi'l-kebâir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987), 1/226.

<sup>32</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Abdillâh İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Tezkiratü üli'l-besâir fî ma'rifeti'l-kebâir*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût - Tâlib Avvâd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008), 41.

<sup>33</sup> İbnü'l-Cevzî, *Tezkiratü üli'l-besâir fî ma'rifeti'l-kebâir*, 41.

Yapılan araştırmalar sonucunda gerçekten de eserin zikredilen nüshalarında bu rivayete rastlanılmamıştır.<sup>34</sup> Ayrıca bu rivâvetin yer aldığı mezkûr eserlerde sahâbî râvisi dahil hiçbir râvisi zikredilmemiştir. Sadece İsmâil el-İsbehânî (ö. 526/1132), *et-Terğîb ve't-terhîb* adlı eserinde bu rivayetin benzerini sahâbî râvisi Hz. Ali olan bir senedle Muhammed b. Muhammed b. Zeyd el-Alevî adlı bir kişiden nakletmiştir. Fakat rivayetin sonunda şunu dile getirmiştir: “Bu garîb bir hadistir. Bunu sadece bu Alevî seyyiden yazdım.”<sup>35</sup> Abdulkâdir el-Geylanî'ye (ö. 561/1165-66) nisbet edilen *el-Ğunye* adlı eserde ise bu rivayet sadece sahâbî râvisi olan Hz. Ali ile ondan rivayet eden el-Hars adlı kişi kanalıyla aktarılmıştır.<sup>36</sup> Sonuç olarak bu rivayetin de mevzû olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. ASLI OLAN RİVAYETLER

Bir vakit namazı terk etmenin hükmüyle alakalı yukarıda zikredilen asılsız rivayetlerin yanı sıra hadis kaynaklarında yeri olan birtakım rivayetler de mevcuttur. Aşağıda bu tür rivayetlerden tespit edilen bazıları, sıhhat durumlarının yanı sıra konuyla ilgili bir rivayet olup olamayacakları açısından ele alınıp incelenecektir. Bunun için ilgili rivayetlerin konuyu ilgilendiren muhtelif metin formatları arasında birtakım karşılaştırmalar yapılacaktır.

Çalışmanın sınırlarını aşmamak düşüncesiyle de özellikle Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerinde yer alan rivayetler başta olmak üzere diğer rivayetler de tespit edilecek, her rivayetin sened tenkidi detaylı olarak ele alınmayıp sadece ilgili dipnotta bazı hadis münekkidlerinin mevzubahis rivayet hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilecektir. Ancak ihtiyaç görülen bazı rivayetlerde bu tür bir değerlendirme yapılacaktır.

### 2.1. Bir Vakıt Namazı Terk Etmenin Küfre/Şirke Sebep Olacağına Dair Rivayet

Namazı terk etmenin küfre sebep olacağına dair vârid olan rivayetin farklı formatlarının çoğunda *صلاة* kelimesi cins ifade eden elif lam takısıyla birlikte zikredilmiş ve daha öncede dile getirildiği gibi kanaatimizce bir vakit namaz değil genel anlamda namaz kast edilmiştir. Nitekim İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de bu konuda şunu ifade etmiştir: “Bizim örfümüzde *Târikü's-salât* namazını hiç kılmayan kişidir.”<sup>37</sup> Ancak yine bu rivayetten yola çıkarak

<sup>34</sup> Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehbî, *el-Kebâir*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân (Ac mân: Mektebetü'l-Furkân, 2003/1424), 114-126; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehbî, *Kitâbü'l-kebâir ve tebyînü'l-mehârim*, thk. Muhyiddîn Mestû (Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.) 48-51.

<sup>35</sup> Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. el-Fadl el-Cevzî el-İsbehânî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, thk. Eymen b. Sâlih b. Şeybân (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1414/1993), 2/432.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengidost el-Geylanî, *el-Ğunye li tâlibî tarîki'l-hakk*, thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/186, 432.

<sup>37</sup> İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîned-Dımaşkî el-Hanefî, *Reddü'l-*

namazı terk eden Müslümanın öldürüleceğini söyleyen âlimler arasında kaç vakit namazı terk ettiğinde öldürüleceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Zikrettiğimiz görüş dışında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin naklettiğine göre bu konuda bir vakit namaz, iki vakit namaz ve üç vakit namaz diye üç farklı görüş de bulunmaktadır.<sup>38</sup>

Bir vakit namaz olduğunu söyleyenler<sup>39</sup> aşağıda zikredilecek olan Muâz b. Cebel rivayeti gibi bazı rivayetleri de delil olarak göstermektedirler.<sup>40</sup> Hocası İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu görüşte olmakla beraber İbn Kayyim el-Cevziyye, bazı namazların hac ve sefer gibi durumlarda cem edilebileceğini göz önüne alarak iki vakit namaz olduğu görüşünü tercih etmektedir.<sup>41</sup> Üç vakit namaz olduğunu söyleyenlere göre<sup>42</sup> ise bir insanın *Târikü's-salât* diye nitelendirilebilmesi için namazın terkinde ısrarcı olması gerekir. Bu da ancak en az üç vakit namazı terk etmekle olabilir. Onlar, tembellik yahut meşguliyet gibi bazı nedenlerle bir ya da iki defa namazı terk etmekle kişinin mezkûr olumsuz vasıfla nitelendirilemeyeceği görüşündedirler.<sup>43</sup>

Bununla birlikte az da olsa rivayetin bazı varyantlarında صلاة kelimesi elif lamsız bir şekilde nekire olarak zikredilmektedir. Örnek olarak Abdurrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef*'inde rivayetin Câbir'den nakledilen bir metni şu şekildedir: لَيْسَ بَيْنَ أَحَدِكُمْ وَبَيْنَ أَنْ يَكْفُرَ إِلَّا أَنْ يَدَعَ صَلَاةً مَكْتُوبَةً. "Sizden biriyle kâfir olması arasında ancak farz kılınmış bir namazı terk etmesi vardır."<sup>44</sup> Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906) kaydettiği yine Câbir b. Abdullah rivayeti de şu şekildedir: لَيْسَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ أَوْ قَالَ الشِّرْكِ إِلَّا أَنْ يَدَعَ صَلَاةً مَكْتُوبَةً. "Kul ile küfür/şirk arasında ancak farz kılınmış bir namazı terk etmesi vardır."<sup>45</sup>

Görüldüğü gibi bu iki rivayette صلاة kelimesi elif lamsız/nekire olarak ve مكتوبة kelimesiyle vasıflanmış olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla farz kılınmış bir vakit namaz anlamı taşımaktadır. Ancak bu rivayet, bu husustaki en meşhur rivayet olmakla beraber kütüb-i sitte başta olmak üzere temel hadis kaynaklarında صلاة kelimesi elif lam takısıyla birlikte ترك الصلاة şeklinde geçmekte

*muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 3/830.

<sup>38</sup> Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 22-29. Ayrıca bk. Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 4/313.

<sup>39</sup> Bu görüşte olanlar için ayrıca bk. Kurtubî, *et-Temhîd li mâfi'l-Muvatta mine'l-me'ânive'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdulkabîr el-Bekrî. (Mağrip: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 4/225.

<sup>40</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 22.

<sup>41</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 25.

<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel'den bu görüşün nakledildiğine dair bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 3/77.

<sup>43</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-Salât*, 28.

<sup>44</sup> Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyârî el-Yemânî es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 3/124.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî, *Ta'zîmü kadri's-salât*, thk. Abdurrahmân Abdulcebbâr el-Firîvâî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406), 2/876.

olup sadece bir vakit namaz değil genel anlamda namazı terk etmek kast edilmektedir. Üstelik Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'inde yine Câbir'den nakledilen rivayetin başka bir metni şöyledir: مَا يَبْنِي الْعَبْدَ وَيَبْنِي الشَّرِيكَ إِلَّا أَنْ يَتْرُكَ الصَّلَاةَ "Kul ile şirk arasında ancak namazı terk etmesi vardır."<sup>46</sup>

Bundan yola çıkarak صلاة kelimesinin elif lamsız zikredildiği bu rivayetlerde bir râvi tasarrufu ve tashifi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca mercûhu râcihe hamletme kabîlinden, bunları hem nitelik hem de nicelik bakımından üstün olan diğer rivayetlere hamletmek daha doğru olsa gerektir. Üstelik Elbânî rivayetin مكتوبة صلاة lafzıyla münker olduğunu dile getirmiştir.<sup>47</sup> Dolayısıyla bu rivayetin bir vakit namazı terk edenin değil genel anlamda namaz kılmayan kişinin durumuyla alakalı bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

## 2.2. İkinci Namazını Kaçıran Kişinin Durumuyla İlgili Rivayet

Bir vakit namazı terk eden kişinin durumuyla ilgili rivayetlerden biri de özellikle ikinci namazını kaçırın kişinin durumu hakkında vârid olan rivayettir. Nitekim Buhârî, Müslim ve başkalarının İbn Ömer'den naklettiği bir rivayete göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: صلاة العصر فكأنما وتر الذي تفوته "İkinci namazını kaçırın kimse sanki ailesini ve malını kaybetmiş gibidir."<sup>48</sup>

Hanefî fakihlerden Cemâlüddîn el-Malatî'nin (ö. 803/1401) ifadesine göre namazı terk etmekle kişi kâfir olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hadiste ikinci namazının terkiyle küfre düşmekten daha küçük bir sıkıntı olan aile ve malın kaybedilmiş gibi olacağını söylemekle yetinmezdi. Bilakis o kişinin kâfir olacağını açıkça ifade ederdi.<sup>49</sup>

Hadiste ikinci namazı her ne kadar elif lam takısıyla صلاة العصر şeklinde mutlak olarak zikredilse de bir şeyin elden kaçması anlamındaki تفوت fiilinin öznesi olması bir vakde delalet etmektedir. Zira bir vakit ikindiye terk etmekle de kişi bu namazı kaçırmış olur. Dolayısıyla mezkûr rivayet bu yönüyle araştırmanın konusuna dahildir.

Süyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dürru'l-mensûr* adlı tefsir kitabında bu rivayetin benzerini Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân'dan naklen şu şekilde kaydetmektedir: من فاتته صلاة فكأنما وتر أهله وماله "Her kim bir namazı kaçırırsa sanki ailesini ve malını kaybetmiş gibidir."<sup>50</sup> Görüldüğü gibi burada صلاة kelimesi nekire bir

<sup>46</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/124.

<sup>47</sup> Ebû Abdırrahmân Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyad: Dâru'l-Maârif, 1412/1992), 14/950.

<sup>48</sup> Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 14; Müslim, "el-Mesâcid ve Mevâzî'u's-salât", 626; Ebû Dâvûd, "Salât", 5; Tirmizî, "Salât", 14; Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Salât", 9; İbn Mâce, "Salât", 6.

<sup>49</sup> Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Musa b. Muhammed el-Malatî el-Hanefî, *el-Mu'tesar mine'l-muhtasar min müşkilil-âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/95.

<sup>50</sup> Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/713.

isim olarak geçmekte ve herhangi bir namaz anlamını ifade etmektedir. Hâl-buki Nevfel b. Muâviye'den nakledilen bu rivayetin, mezkûr hadis kaynaklarından, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'ine bakıldığında elif lamlı olarak الصلاة şeklinde olduğu<sup>51</sup> ve ahd-i hâricî ifade ettiği için bu rivayette de ikinci namazının kast edildiği anlaşılmaktadır. Nesâî'nin *Sünen*'inde ise mezkûr sahâbîden nakledilen rivayetin iki formatı vardır. Birincisi olan مَنْ صَلَّى صَلَاةً مِنْ صَلَاتِي فَكَأَنَّمَا أُوتِرَ أَهْلَهُ وَمَا لَهُ مِنَ النَّارِ "Namazdan bir namaz vardır ki; onu kaçırın kimse sanki ailesini ve malını kaybetmiş gibidir." formatından sonra rivayetin devamında İbn Ömer, "Resûlullah'tan (s.a.v.) bu namazın ikinci namazı olduğunu işittiğini söylemiştir."<sup>52</sup> şeklinde bir ifade bulunmaktadır. İkincisinde ise zaten صلاة العصر ifadesi açıkça geçmektedir.<sup>53</sup>

Araştırmalar neticesinde ne Nesâî'nin *Sünen*'inde ne de İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde bu rivayetin Süyûtî'nin zikrettiği gibi bir formatı tespit edilmiştir. Dolayısıyla mezkûr rivayetin genel olarak herhangi bir namazın değil sadece ikinci namazının terkiyle ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, kişinin terk etmesiyle ailesini ve malını kaybetmiş gibi olacağını ifade eden rivayetlerin hepsinde kast edilen namazın ikinci namazı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca böyle bir olumsuz sonuç ikinci namazı kasıtlı olarak terk edildiği zaman söz konusu olur. Zira Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği metinde "kasıtlı olarak" anlamına gelen متعمدا kaydı bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Buhârî ve başkalarının Büreyde el-Eslemî'den rivayet ettiği başka bir hadiste de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ikinci namazını terk eden kişiyle ilgili, مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ الْعَصْرِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ "Her kim ikinci namazını terk ederse muhakkak ameli boşa gider." buyurduğu nakledilmiştir.<sup>55</sup>

Bu rivayette bir vakit değil genel olarak ikinci namazının terkinin kast edildiğini söylemek daha doğrudur. Zira burada ikinci namazını kaçırın değil terk eden ifadesi kullanılmıştır. Üstelik صَلَاةَ الْعَصْرِ terkibinde de tekliği ifade eden bir sıfat bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetten yola çıkarak, ikinci namazını sadece bir kez terk edenin değil bunu alışkanlık haline getiren kişinin diğer amellerinin boşa çıkacağını söylemek doğru olsa gerektir. Ayrıca daha önceki rivayette zikredilen olumsuz durum gibi bu rivayette dile getirilen amellerin boşa gitmesi de yine bu namazın kasıtlı olarak terk edilmesiyle söz konusu olabilir. Zira rivayetin Abdürrezzâk ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı muhaddislerin kaydettiği formatında متعمدا kaydı bulunmaktadır.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 4/330.

<sup>52</sup> Nesâî, "Salât", 17. Elbânî rivayetin sahîh olduğunu söylemiştir. bk. Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtih* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.), 2/1026.

<sup>53</sup> Nesâî, "Salât", 17.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/27.

<sup>55</sup> Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 15, 34; Nesâî, "Salât", 17; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/124; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/350.

<sup>56</sup> Bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/124; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/360.

Şunu da ifade etmek gerekir ki; zikredilen olumsuz sonuçlara götürmesi açısından rivayetlerde sadece ikinci namazının terkinin tahsis edilmesinin nedenleri gibi meselenin farklı boyutları<sup>57</sup> ayrı bir araştırmanın konusudur. Dolayısıyla bunların tespiti çalışmaya dahil edilmemiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu çalışmada konuyla ilintili rivayetler bir vakit namazın terk edilmesiyle ilgili olup olmama açısından ele alınıp değerlendirilmektedir.

### 2.3. Bir Vakit Namazı Terk Eden Kişinin Allah'ın (c.c.) Gazabına Maruz Kalacağına Dair Rivayet

Taberânî'nin, Abdân b. Ahmed > Muhammed b. Abdullah el-Muharrimî > Sehl b. Mahmûd > Sâlih b. Ömer > Hâtim b. Ebû Sağîra > Simâk b. Harb > İkrime > İbn Abbâs kanalıyla naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“مَنْ تَرَكَ صَلَاةً لَتَقِيَ اللَّهَ، وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ”* “Her kim bir namazı terk ederse gazabına uğramış bir şekilde Allah'la (c.c.) karşılaşır.”<sup>58</sup> Aynı senedle bu hadisi Taberânî'den rivayet eden Ziyâüddîn el-Makdisî (ö. 643/1245) râvilerinden ta'dîl durumu ihtilaflı olan Sehl b. Mahmûd ve Sâlih'den bahsederek sika olduklarını dile getirmiştir.<sup>59</sup> Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) ise Süyûtî'nin *ض* rumûzuyla bu rivayetin zayıf olduğuna işaret ettiğini söyledikten sonra Heysemî'den (ö. 807/1405) şunu nakletmiştir: “Bu senedde Sehl b. Mahmûd vardır. Bu kişiyi İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) zikretmiş ve ondan sadece Devrakî ile Sa'dân'ın rivayette bulunduğunu söylemiştir. Geriye kalan ricâli ise sahîhîn ricâlidir.”<sup>60</sup> Elbânî ise Süyûtî'nin işaret ettiği gibi<sup>61</sup> rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>62</sup>

Sened açısından her ne kadar zayıf olsa da rivayetin mana bakımından doğru olduğunu söylemek mümkündür. Zira bir vakit de olsa farz kılınan namazın terkinin diğer günahlar gibi Allah'ın (c.c.) gazabını celb edeceği ma-lumdur.

<sup>57</sup> Bk. İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 2/175; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hecer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 2/30; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/38; Kurtubî, *el-İstizkâr*, 2/191; Kurtubî, *et-Temhîd*, 4/293.

<sup>58</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 11/294.

<sup>59</sup> Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, thk. Abdilmelik b. Abdullah b. Düheys (Beyrut: Dâru Hadır, 1420/2000), 12/87.

<sup>60</sup> Ebû İbrâhim İzzüddîn Emîr Muhammed b. İsmail b. Salâh b. Muhammed el-Hasenî el-Kehlânî es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrâhim (Riyad: Mektebetü Dârî's-Selâm, 1432/2011), 10/174.

<sup>61</sup> Bk. Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr ve ziyâdetüh*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988), 1/12301.

<sup>62</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Daifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtih* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 796.



## 2.4. Özürsüz Bir Vakit Namazı Terk edenin Amelinin Boşa Çıkacağına Dair Rivayet

Ebü'd-Derdâ'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Her kim özürsüz olarak farz kılınmış bir namazı terk ederse onun ameli boşa çıkar.”*<sup>63</sup> Bu rivayeti İbn Ebî Şeybe *el-Musannef* adlı eserinde merfû ve muttasıl olarak kaydederken *el-Îmân* adlı hadis cüzünde ise Hasan el-Basrî'den mürsel olarak nakletmiştir.<sup>64</sup> Ancak her iki eserde de mezkûr rivayetin benzeri, Ebû Kılâbe kanalıyla Ebü'd-Derdâ'dan mevkuf olarak şu şekilde nakledilmiştir: *“من ترك العصر حتى تفتوته من غير عذر فقد حبط عمله”* “Her kim özürsüz olarak ikinci namazını terk ederse onun ameli boşa çıkar.”<sup>65</sup>

Geride de zikredildiği üzere bu rivayet, Buhârî ve başkaları tarafından Büreyde el-Eslemî'den de merfû olarak şu şekilde rivayet olunmuştur: *“İkinci namazını erken kılın! Zira Resûlullah (s.a.v.), عمله العصر فقد حبط عمله”* “Her kim ikinci namazını terk ederse muhakkak ameli boşa çıkar.”<sup>66</sup> Dolayısıyla bu rivayette kast edilen namazın da sadece ikinci namazı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Süyûtî de rivayetin diğer formatlarından yola çıkarak aynı şeyi söylemiştir.<sup>67</sup>

Bununla birlikte İbn Hacer'in ifade ettiğine göre İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Kılâbe kanalıyla Ebü'd-Derdâ'dan merfû olarak rivayet ettiği metnin senesinde inkitâ' bulunmaktadır. Zira Ebû Kılâbe Ebü'd-Derdâ'dan hadis işitmiştir.<sup>68</sup> Binâenaleyh rivayet bu metniyle zayıf olduğu için sahih olan metnine hamledilmelidir. Buna göre rivayette herhangi bir namazın değil sadece ikinci namazının terk edilmesinden bahsedilmektedir. Son olarak rivayetlerde zikredilen amelin boşa gitmesinden maksat bazı hadis şârihlerinin de dediği gibi<sup>69</sup> tüm amellerin değil sadece vaktinde kılınan namazın sevabından o kişinin mahrum olacağıdır.

## 2.5. Özürsüz Olarak İki Namazı Cem Eden Kişinin Büyük Günah İşlemiş Olduğuna Dâir Rivayet

İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر”* “Her kim özürsüz

<sup>63</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/301.

<sup>64</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim b. Osman İbn Ebî Şeybe el-Absî, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 26.

<sup>65</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/301; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-Absî, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 26.

<sup>66</sup> Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 15; Nesâî, “Salât”, 17; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/124; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/350.

<sup>67</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvatta-i Mâlik* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1389/1969), 1/25.

<sup>68</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/30.

<sup>69</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/176.



olarak iki namazın arasını cem ederse muhahhak büyük günahların kapılarından bir kapıya gelmiş olur.”<sup>70</sup> Tirmizî, hadisin râvilerinden tebeitâbiîn tabakasında yer alan Ebû Ali Haneş Hüseyin b. Kays er-Rahabî'nin hadisçiler nezdinde zayıf bir râvi olduğunu, Ahmed ve başkalarının onu tad'îf ettiğini söylemiştir. Zeylaî (ö. 762/1360) de bu râviyi Hâkim'in tevsîkinin tek başına yeterli olamayacağını ifade ettikten sonra Hâkim'in dışındaki muhaddislerin bu kişiyi tad'îfini nakletmiştir.<sup>71</sup> Ayrıca Elbânî rivayetin aşırı zayıf olduğunu dile getirmiştir.<sup>72</sup> Kurtûbî ise rivayetle ilgili şunu söylemiştir: “Bu rivayet, her ne kadar Haneş'den dolayı isnâdında kendi gibisiyle ihticâc edilemeyecek bir râvi içerse de mana bakımından sahihtir.”<sup>73</sup>

Bu konuda vârid olan sahih rivayetleri de göz önünde bulundurmamak suretiyle mezkûr rivayetten hareketle meşrû bir özür olmaksızın kasıtlı bir şekilde bir vakit namazı terk etmenin büyük günahlardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ebû Katâde'den rivayet edilen şu hadis de bunu teyit etmektedir: *أَمَّا إِنَّهُ لَيَسَّرُ فِي النَّوْمِ تَقْرِيطًا، إِمَّا التَّقْرِيطُ عَلَى مَنْ لَمْ يُصَلِّ الصَّلَاةَ حَتَّى يَجِيءَ وَقْتُهَا الصَّلَاةَ الأُخْرَى* “*Dikkat edin! Uyuyup kalmakta bir kusur yoktur. Kusur ancak, diğer namazın vakti gelinceye kadar (tehir edip) namazını kılmayan kişi üzerinedir.*”<sup>74</sup>

Şunu da dile getirmek gerekir ki; araştırmada bir vakit namazın tamamen terk edilmesi konu edilmektedir. Dolayısıyla namazların arasının cem edilme<sup>75</sup> meselesi ve bu husustaki gerek hadisçilerin gerekse fıkıhçıların farklı yaklaşımlarının incelenip ele alınması başka bir çalışmanın konusu olduğundan araştırmada bu hususlara değinilmemiştir.

## 2.6. Kasten Bir Vakıt Namazı Terk edenin Allah'ın (c.c.) Korumasından Çıkacağına Dair Rivayet

Ahmed b. Hanbel ve Taberânî'nin kaydettiği bir hadiste Muaz b. Cebel'den, Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisine on tavsiyede bulunarak şöyle buyurduğu rivayet olunmuştur:

“Öldürülse yahut yakılsan da Allah'a (c.c.) hiçbir şeyi ortak koşma! Aileni ve malını terk etmeni sana emretseler de anne ve babana kesinlikle isyan etme! لَا تَزُكَّرْ صَلَاةً مَكْتُوبَةً مُتَعَمِّدًا؛ فَإِنَّ مِنْ تَرْكِ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرَأْتَ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ” “Farz kılınmış bir namazı kasten kesinlikle terk etme! Zira her kim kasten farz kılınmış bir namazı terk

<sup>70</sup> Tirmizî, “Salât”, 24.

<sup>71</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 2/ 193.

<sup>72</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe*, 10/88.

<sup>73</sup> Kurtubî, *et-Temhîd*, 5/77.

<sup>74</sup> Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâzi'u's-Salât”, 626; İbn Hibbân, *Sahîh*, 4/317.

<sup>75</sup> Cem'in mahiyeti ve bu konudaki genel yaklaşımlar için bk. Halit Ünal, “Cem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7-277-278; Osman Memiş, *Namaz Vakitleri ve Namazların Cem'i (Birleştirilmesi)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 148-196; Abdulvahap Şakrak, *İslam Fıkıhında Namazların Cem'i*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 69-230.

ederse Allah'ın (c.c.) zimmeti ondan berî olur (korumasından çıkar) ...<sup>76</sup> Yani Allah'ın (c.c.) güvencesinden çıkmış olur ve saygınlığını kaybeder."<sup>77</sup>

Heysemî'nin ifadesine göre, Ahmed b. Hanbel'in ricâlinin tamamı sika-dır. Ancak Abdurrahman b. Cübeyr b. Nüfeyr, Muâz'dan hadis işitmemiştir. Dolayısıyla onun senedinde inkitâ' vardır. Tâberânî'nin isnâdı ise muttasıl olsa da içerisinde Amr b. Vâkid el-Kuraşî adında yalancı bir râvi bulunmak-tadır.<sup>78</sup>

Bununla birlikte Elbânî hadisin hasen liğayrihi olduğunu söylemiştir. Zira Buhârî'nin, *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde Ebü'd-Derdâ'dan rivayet et-tiği benzer anlamdaki hasen lizâtihi olan hadis<sup>79</sup> başta olmak üzere bazıları aşağıda zikredilecek olan birtakım rivayetlerle desteklenmektedir.<sup>80</sup> Dolayı-sıyla rivayet kendisiyle ihticâc edilmeye uygundur. Ancak Buhârî'nin kaydet-tiği metinde صلاة kelimesi elif marife olarak zikredildiği için burada onun metni esas alınmamıştır.

Bazı ikincil hadis kaynaklarında benzer bir mütâbi' rivayet Resûlullah'ın (s.a.v.) azatlı cariyesi Ümeyme'den de şu şekilde rivayet edilmiştir:

"Bir gün Resûlullah'a (s.a.v.) abdest aldırıyor, ellerine su döküyordum. Bir be-devî çıkageldi ve 'Bana tavsiyede bulun yâ Resûlallah! Zira ailemin yanına dön-mek istiyorum.' dedi. Bunun üzerine ona şöyle buyurdu:

'Parçalansan yahut ateşle yakılsan da Allah'a (c.c.) hiçbir şeyi ortak koşma! Dün-yanı ve aileni boş vermeni sana emretseler de sana emrettikleri şeyde anne ve babana itaat et! وَلَا تَدْعُ صَلَاةً مُتَعَبِدًا فَإِنَّهُ مَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ بَرَّثَ مِنْهُ ذِمَّةَ اللَّهِ تَعَالَى وَذِمَّةَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ' Kasıtlı olarak bir namazı terk etme! Zira onu terk eden kişiden Allah'ın (c.c.) ve resûlünün zimmeti berî olur."<sup>81</sup>

Ancak İbn Hacer bu rivayetin senedinde yer alan Ebû Ferve'nin zayıf bir râvi olduğunu dile getirmiştir.<sup>82</sup> Dolayısıyla rivayet bu haliyle zayıftır.

Zikredilen bu rivayetlerin ortak özelliği görüldüğü gibi her birinde صلاة kelimesinin nekre olarak zikredilmesidir. Ancak Buhârî'nin zikredilen riva-yetiyle birlikte benzer anlam ifade eden başka rivayetlerde bu kelime الصلاة

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/238.

<sup>77</sup> Bk. Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Mollâ el-Herevî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâti'h şerhu mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 1/133.

<sup>78</sup> Bk. Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudüsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudüsî, 1414/1994), 4/215.

<sup>79</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 20.

<sup>80</sup> Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu't-terğîb ve't-terhib* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1421/2000), 1/368.

<sup>81</sup> Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc, *Ta'zîmü kadri's-salât*, thk. Abdurrahmân Abdulcebbâr el-Firîvâî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406), 2/885; Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Muhalled İbn Ebî Âsım eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira (Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991), 6/215.

<sup>82</sup> Ebü'l-Fad l Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1998), 4/594.

şeklinde marife olarak geçmektedir. Örnek olarak Ümmü Eymen'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: لَا تَتْرُكُ الصَّلَاةَ لَا تَتْرُكُ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا، فَإِنَّهُ مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرَّثَ مِنْهُ ذِمَّةَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ “Namazı kasıtlı olarak terk etme! Zira namazı kasıtlı olarak terk eden kişiden Allah'ın (c.c.) ve peygamberinin zimmeti berî olur.”<sup>83</sup>

Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in de rivayet ettiği bu hadisin ricâlinin sahîhin ricâli olduğunu, ancak Mekhûl'un Ümmü Eymen'den işitmediğini söyleyerek<sup>84</sup> rivayetin munkatı' olduğuna işaret etmiştir. İbn Hacer ise bunu açıkça ifade etmiştir.<sup>85</sup> Ancak Muâz b. Cebel rivayeti gibi bu rivayetin de Buhârî rivayetiyle desteklendiği için hasen liğayrihi olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte صلاة kelimesinin marife olduğu formatlarının daha sahih ve fazla oluşundan yola çıkarak bu rivayetin de bir vakit namazı değil genel anlamda namazı terk eden kişinin durumuyla ilgili olduğunu söylemek daha doğru olsa gerektir. Ayrıca Müslim ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazını kılan kimsenin Allah'ın (c.c.) zimmetinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>86</sup>

Görüldüğü üzere tek bir namazın terk edilmesiyle kişinin Allah'ın (c.c.) zimmetinden çıkması bu hadisle de çelişmektedir. Dolayısıyla bu rivayetle yukarıda zikredilen rivayetlerin arasını telif etmenin yolu da صلاة kelimesinin marife olduğu rivayetleri esas alarak sabah namazı dahil genel olarak kişinin namazı terk etmesiyle Allah'ın (c.c.) zimmetinin ondan beri olacağını söylemektir.

## 2.7. Sarhoşluktan Ötürü Namazı Bir Kere Terk edenin Dünya ve Üzerindeki Her Şeyi Kaybetmiş Gibi Olacağına Dair Rivayet

İbn Vehb (ö. 197/813), Ahmed b. Hanbel, Taberânî ve başkalarının aynı metin formatında Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

من ترك الصلاة سكرًا مرة واحدة فكأنما كانت له الدنيا وما عليها فسلبيها، ومن ترك الصلاة سكرًا أربع مرات كان حقًا على الله أن يسقيه من طينة الخبال قيل: وما طينة الخبال؟ قال: عصارة أهل جهنم “Her kim namazı sarhoşluktan ötürü bir kere ter ederse sanki dünya ve üzerindeki her şey onun olup da sonları onlar elinden alınmış gibidir. Her kim de namazı sarhoşluktan dolayı dört kez terk ederse ona Tînetü'l-habâl'dan içirmesi Allah (c.c.) üzerine hak olmuştur.

<sup>83</sup> Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 6/421; Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Humejd b. Nasr el-Kessî, *el-Müntehab min müsnedi Abd b. Humejd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmud Muhammed Halil es-Saîdî (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 462; Mervezî, *Ta'zîmü kadri's-salât*, 2/886.

<sup>84</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 1/295.

<sup>85</sup> Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *İthâfü'l-meherabi'l-fevâidi'l-mübtakera min etrâfi'l-aşera*, thk. Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1415/1994), 18/232.

<sup>86</sup> Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâzi'u's-Salât”, 261; Tirmizî, “Salât”, ; İbn Mâce, “el-Fiten”, 20.

‘Tînetü'l-habâl nedir?’ denilince ‘O, Cehennem ehlinin sıkıntısıdır’ (bedenlerinden akan kan, irin vs.) buyurdu.”<sup>87</sup>

Bu rivayette صلاة kelimesi her ne kadar elif lamli olsa da مرة واحدة denilerek açıkça bir kere terk edilmesinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın konusuna girmektedir.

Öncelikle Heysemî, Ahmed b. Hanbel’in rivayetinin ricâlinin sika olduğunu ifade etmiştir.<sup>88</sup> Elbânî de bu rivayetin sahîh ya da hasen olduğunu gösteren farklı nakiller ve değerlendirmeler yapmıştır.<sup>89</sup> Dolayısıyla rivayeti sahîh olduğunu söylemek mümkündür.

Bu rivayet, konuyla ilgili vârid olan diğer rivayetlerden metin yönünden farklılık göstermektedir. Zira bu rivayette namazın sarhoşluktan ötürü bir kere yahut dört kere terkedilmesinden bahsedilmiştir. Diğer rivayetlerde ise bu tür detaylar bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetten hareketle şarap içmek gibi bir günahın namazın terki gibi başka bir günaha sebep olması durumunda sebep-sonuç ilişkisinden ötürü her iki günahın da cezasının artacağını söylemek mümkündür. Ayrıca bu durumun birden fazla tekrarlanması ise daha vahim sonuçlara ve cezalara yol açabilmektedir. Görüldüğü gibi rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bunun bir örneği açıkça verilmiştir.

## SONUÇ

Araştırmada öncelikle bir vakit namazı terk etmenin cezası ve terk edenin durumuyla ilgili özellikle halk arasında ve kimi toplum kesimlerinde birtakım rivayetlerin dillendirildiği ortaya konulmuştur. Ardından bu rivayetler içerisinden özellikle; bir vakit namazı terk edenin cehennem ateşinde seksen yıl yanacağını, kişinin terk edip kazası yapmadığı bir vakit namazı cehennem dökmesi üzerinde kaza edeceğini, beş vakit namazdan her birini terk edenin başına gelecek musibetleri ve vaktinden tehir etmek suretiyle namazda gevşeklik yapanların başına gelecek on beş belayı ifade eden dört rivayet ele alınıp incelenmiş ve yapılan araştırmalar sonucunda bu rivayetlerden ilk üçünün mevzûât literatürü dahil hadis kaynaklarında hiçbir yerinin bulunmayıp asılsız oldukları tespit edilmiştir.

Sonuncusunun ise temel hadis kaynaklarında yer almadığı halde sadece

<sup>87</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısırî el-Kuraşî, *el-Câmi'*, thk. Rifat Fevzî Abdulluttalib - Ali Abdalbâsit Mezîd (Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1425/2005), 61; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/178; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvazillah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.),6/266; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbüürî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/162; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/573.

<sup>88</sup> Heysemî, Ebû'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman, *Mecme'u'z-zevâid zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudüsî. (Kahire: Mektebetü'l-Kudüsî, 1414/1994), 5/69.

<sup>89</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, 7/1243-1244.

terğîb ve terhîb amaçlı yazılan bazı kaynaklarda bulunduğu; ancak buna rağmen sahih olmayıp mevzû yahut en iyi ihtimalle itibar ve ihticâc edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Ayrıca bir vakit namazı terk edenin cehennem ateşinde seksen yıl yancağını ifade eden birinci rivayetin en azından ikincil kaynağının, ulaşabildiğimiz kadarıyla İsmail Hakkı el-Bursevî'ye nispet edilen *Rûhu'l-beyân* adlı tefsir kitabı olduğu görülmüştür. Bu durum, tefsir, fıkıh ve tasavvuf gibi diğer İslâmî disiplinlere ait eserlerde yer alan ve hadis diye aktarılan rivayetlere, hadis ilminin sıhhat süzgecinden geçirilmeden itibar edilemeyeceğini ve bu rivayetlerin sıhhat durumunun incelenmesinin sahih din bilgisi açısından ne kadar önemli olduğunu bir kez daha göstermektedir. Bu tür rivayetlerin alelâde halk arasında yayılması ise maalesef bazı insanlar tarafından İslâm'ın yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir.

Zikredilen rivayetlerden ikincisi ve üçüncüsüne gelince yapılan araştırmalara göre bunların hiçbir İslâmî kaynakta bulunmayıp şifâhi bir şekilde halk arasında tedâvüle girdiği anlaşılmıştır. Dolayısıyla bunların tamamen asılsız birtakım söylentilerden öteye bir şey olmadığını söylemek mümkündür.

Araştırmada bir vakit namazı terk edenin durumuyla ilgili zikredilen asılsız rivayetlerin dışında temel hadis kaynaklarında, bir kısmı sahih bir kısmı hasen diğer bir kısmı da terhîb açısından itibar ve ihticâc edilecek düzeyde zayıf olan birtakım rivayetlerin bulunduğu da ortaya konulmuş ve bu rivayetlerden tespit edilen yedi tanesi ele alınıp incelenmiştir. Dolayısıyla insanları korkutarak uyarmak, böylece namaz kılmalarını sağlamak için Kur'ân ve Sahih Sünnet dururken asılsız ve uydurma rivayetlere kimi kesimlerin başvurmalarının ve halk arasında bu tür söylentileri yaymalarının ne anlamı ve ne gereği var? diye sormaktan doğrusu insan kendisini alıkoymamaktadır.

### KAYNAKÇA

- Abdullatif, *Mecâlisü'l-envârî'l-ehadiyye ve mecâmi'u'l-esrârî'l-muhammediyye*. Dersaadet: Mahmud Bek Matbaası, ts.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Adnân b. Abdulkâdir, *Ademü hücciyeti rivâyeti Abdillâh b. Şakîk fî İcmâ'i's-sahâbe alâ küfri târiki's-salât*. Kuveyt: Dâru Girâs, 1423/2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. el-Hüseyn e-Ayıntâbî. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyî's-sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyn b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk.

- Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bursevî, Ebû'l-Fidâ İsmail Hakkı b. Mustafa el-Hanefî el-Halvetî. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Daifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtihi*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Hükmü târiki's-salât*. Riyâd: Dâru'l-Celâleyn, 1412/1992.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtihi*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu't-terğîb ve't-terhîb*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1421/2000.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa ve eserühe's-seyyi' fî'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Maârif, 1412/1992.
- Fetva Komisyonu. *Lecnetü'l-fetvâbi's-sebeketi'l-islâmiyye*. b.y., 1430/2009.
- Gaznevî, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. İshak b. Ahmed el-Hindî. *el-Ğurratü'l-münîfe fî tahkiki ba'zı mesâili'imâm Ebî Hânîfe*. b.y., Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1406/1986.
- Geylânî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengidost. *el-Ğunye litâlibi târiki'l-hakk*. thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbüri. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatipoğlu, Yunus. *Namazı Terk Etmenin Hükmü ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-sünen*. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmüddîn el-Kudüsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudüsî, 1414/1994.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîn ed-Dımaşkî el-Hanefî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Muhalled eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-Absî. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1419/1998.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *İthâfü'l-mehera bi'l-fevâidi'l-mübtékera min etrâfi'l-aşera*. thk. Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. 19 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1415/1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüb. *Kitâbü's-Salât*.



- thk. Adnân b. Safâhân el-Buhârî. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muva'ffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Tezkiratü üli'l-besâir fî ma'rifeti'l-kebâir*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût - Tâlib Avvâd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısırî el-Kuraşî. *el-Câmi'*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib - Ali Abdulbâsit Mezîd. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1425/2005.
- İmâm Rabbânî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *el-Mektûbât*. Çev. Muhammed Murad. 2 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- İsbehânî, Ebû'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl el-Cevzî. *et-Terğîb ve't-terhîb*. thk. Eymen b. Sâlih b. Şeybân. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1993.
- Karâfî, Eb'ül-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mâlikî. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kârî, Ebû'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Mollâ el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu müşkâtî'l-mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Kehlânî, Ebû İbrahim İzzüddîn Emîr Muhammed b. İsmail b. Salâh b. Muhammed el-Hasenî es-San'ânî. *et-Tenvîr şerhu'l-câmi'î's-sağîr*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü Dârî's-Selâm, 1432/2011.
- Kessî, Ebû Muhammed Abdulhamîd b. Humejd b. Nasr. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmud Muhammed Halil es-Saidî. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kurtubî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Kurtubî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânive'l-esânid*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrip: Vizâratü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1387.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdul mevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Diyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Ehâdisü'l-muhtâra*. thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Düheys. Beyrut: Dâru Hadr, 1420/2000.
- Malatî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Musa b. Muhammed el-Hanefî. *el-Mu'tesar mine'l-muhtasar min müşkili'l-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Memîş, Osman. *Namaz Vakitleri ve Namazların Cem'i (Birleştirilmesi)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc. *Ta'zîmü kadri's-salât*. thk. Abdurrahmân Abdulcebbâr el-Firivâf. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406.
- Münbicî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Ali b. Ebî Yahya Zekeriyya b. Mes'ûd el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-kitâb*. thk. Muhammed Fadl Abdülazîz Murâd. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.
- Müncid, Muhammed Sâlih. *Mevkî'u'l-İslâm*. b.y., 1430/2009.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebü Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1362.
- Reşîd Rıza, Muhammed. "Kaza Namazlarının Cehennemde Eda Edilmesi". *Mecelletü'l-Menâr*. 7/4(18 Mart 1904), 144.
- Sügdî, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nüteffî'l-fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî. 2 Cilt. Ammân: Dâru'l-Furkan, 1404/1984.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-Câmi'u's-sağîr ve ziyâdetüh*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvatta-i Mâlik*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1389/1969.
- Şakrak, Abdulvahap. *İslam Fıkhdında Namazların Cem'i*. Doktora Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsmâüddîn es-Sabâbatî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şeybânî, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâkâ'l-felâh şerhi nûri'l-îzâh*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Ünal, Halit. "Cem'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/277-278. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları., 1413/1992.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-Kebâir*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedîde, ts.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-Kebâir*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân. Acmân: Mektebetü'l-Furkân, 2003/1424.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Kitâbü'l-kebâir ve tebyînü'l-mehârim*. thk. Muhyiddîn Mestû. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Zeylaî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.



## EL-HANSÂ' BİNT 'AMR: ESKİ ARAP ŞİİRİNDE ÖNCÜ BİR MERSİYE ŞAİRİ HANIM

*Al-Khansâ' Bint 'Amr: A Pioneering Elegiac Poetess in Ancient Arabic Poetry*

### Esat AYYILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye

*Assist. Prof., Kafkas University Faculty of Science and Letters Department of Eastern Languages and Literatures Department of Arabic Language and Literature, Kars, Turkey*

esatayyildiz@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.01.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Ayyıldız, Esat. “El-Hansâ' Bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 201-224. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757993>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## EL-HANSÂ' BİNT 'AMR: ESKİ ARAP ŞİİRİNDE ÖNCÜ BİR MERSİYE ŞAİRİ HANIM

### Öz

Yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'nda yaşamış olan Hansâ (Tumâdir) bint 'Amr, İslam öncesindeki ve İslam'ın ilk yıllarındaki en etkili şairlerden birisidir. Suleym kabilesine mensup olan Hansâ, mersiye sahasında, hiç kuşkusuz ki, zamanının en güçlü kadın şairidir. İslam öncesi toplumunda kadın şairlerin üstlenmiş olduğu rol, Hansâ örneğinde olduğu gibi, savaş meydanında şehit düşen kabile üyeleri için mersiye şiirleri nazmetmeleridir. Onun olağanüstü şöhreti, ağırlıklı olarak, Benû Suleym ile Benû Murra ve Benû Esed arasında gerçekleşen kabile çatışmalarında, İslamiyet'ten önce öldürülen kardeşleri Sahr ve Mu'âviye için nazmettiği ağıtsal şiirlere dayanmaktadır. 629 senesinde, aşiretinin gönderdiği bir heyetle birlikte Medine'ye gelmiş, burada İslam Peygamberi Hz. Muhammed ile buluşmuş ve büyük bir hevesle yeni dini benimsemiştir. Onun şiirleri, İslâmî metinleri tefsir edebilmeleri için bozulmamış Arapçayı tetkik etmeleri lazım gelen Müslüman âlimlerce tedvin edilmiştir. Yadsınamaz şiirsel yeteneği bir kenara bırakıldığında, Hansâ'nın edebiyat sahasındaki ehemmiyeti, mersiye geleneğini, sec' yahut recez formlarının yerine, karîd nazmı seviyesine yükseltmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sanat türünde ona üstünlük sağlayan metodolojisi, onun ardından risâ' şiirlerinde klişeleştirilecektir. Hansâ'nın bir kadın figürü olarak Arap edebiyatında elde ettiği sağlam konum, son derece benzersizdir. Bu çalışmada Hansâ'nın mersiye şiirleri ve şiirsel üslubu bilimsel bir yöntemle incelenmiştir. Bunun yanı sıra onun öne çıkan birkaç şiirinden örnekler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Arap Edebiyatı, Hansâ, Klasik Arap Şiiri, Mersiye Şiirleri, Kadın Şairler.

### Al-Khansâ' Bint 'Amr: A Pioneering Elegiac Poetess in Ancient Arabic Poetry

#### Abstract

al-Khansâ' (Tumâdir) bint 'Amr, a seventh-century tribeswoman of the Arabian Peninsula, was one of the most influential poets of the pre-Islamic and early Islamic periods. al-Khansâ', of the tribe of Sulaym, was undoubtedly the most powerful elegiac poetess of her time. In the pre-Islamic society, the role of a female poet, such as al-Khansâ' was to compose elegies for the tribesmen who fell in the battlefield. Her extraordinary fame rests in mainly on her elegiac poetry composed for her two brothers, Sakhr and Mu'âwiya, who were killed in tribal skirmishes of Banû Sulaym with Banû Murra and Banû Asad predating Islam. She came to Medina in 629 with a deputation from her clan and met the Islamic Prophet Muhammad and fervently embraced the new religion. Her poetry was recorded by Muslim scholars who needed to study undegenerated Arabic in order to explicate Islamic texts. The significance of al-Khansâ', apart from her undeniable poetical talent, was originated from her instrumentality in raising elegiac tradition to the level of qarîd poetry instead of sadj' or radjaz. Her methodology, which assured her a superiority in this genre, became stereotyped in the rithâ' poetry after her. The secure position of al-Khansâ', as a female figure within the Arabic literature is extremely unique. In this study, the elegiac poetry of al-Khansâ' and her poetical style are examined with a scientific method. In addition to this, a number of examples of her outstanding poems are given.

**Keywords:** Classical Arabic Literature, al-Khansâ', Classical Arabic Poetry, Elegiac Poetry, Female Poets.

## GİRİŞ

İslam öncesi Arap şiirinin, hatta bir bütün olarak tüm klasik dönem Arap edebiyatının en meşhur kadın şairi olarak nitelendirilmeye, Hansâ bint 'Amr (الْحَنَسَاءُ بِنْتُ عَمْرٍو)'dan daha layık birisi muhtemelen yoktur. Klasik Arap edebiyatında ona tanınan bu öncelik, oldukça erken bir tarihte, bizzat İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi Arap yazınının büyük edebiyat tarihçileri tarafından taltif edildiğinden, günümüzde artık tamamıyla kabul görmüş bir gerçeklik olarak mütalaa edilmektedir. XIX. yüzyılda, Hammer-Purgstall (ö. 1273/1856) ve Theodor Nöldeke (ö. 1349/1930) gibi Almanca ürün veren öncü oryantalistler, bu yaşlı hanımın Batı dünyasına tanıtılmasında önemli bir rol üstleneceklerdir.<sup>1</sup> Onların batılı araştırmacılar için son derece ilham verici olan öncü eserleri, bilhassa feminizm üzerine yoğunlaşan modern akademisyenlerin, bu mühim tarihî figürü keşfetmesini kolaylaştıracaktır. Öte yandan Hansâ'nın, kadınları arka plana iten iptidai bir toplumda elde etmiş olduğu bu büyük başarının, insanların daha ziyade onun dişil kimliğine odaklanılmasıyla sonuçlandığı yadsınamayacak bir hakikattir. Gerçi Hansâ'nın *mersiye* yahut *risâ'* nazmındaki üretkenliği, İslam öncesindeki erkek egemen toplumun kadına yüklediği misyonun dışında kalmamaktadır. Nitekim genellikle zafiyet alameti sayılan ağlayış yahut feryat gibi mersiye has unsurların erkeklikle özdeşleştirilmemesinin sonucunda, ağıt yakma sanatı belirli bir ölçüye kadar kadınlara terk edilen bir saha haline gelmiş durumdadır. Bilindiği üzere, bu dönemde mersiye sanatıyla uğraşan kadınların tanımlanması kapsamında, *nevvâha*, *ressâ'e*, *ressâye*, *hâlika* ve *şâkka* gibi, kendi içerisinde nüanslar ihtiva eden pek çok incelikli terim zuhur etmiş bulunmaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Hansâ'nın uhdesine aldığı vazife, esasen kendisinden beklen bir eylemdir. Lakin onun bu sanat sahasındaki dirayetli çalışmaları ve ağıtçı hüviyetinden asla taviz vermemesi, *Câhiliye* geleneğindeki tüm dişil mersiye faaliyetlerinin, adeta Hansâ'nın şahsiyetinde sembolleştirilmesiyle neticelenecektir.

Arap edebî geleneklerinin, Hansâ'ya eşine az rastlanır bir ağırlık yüklemesinin, onun makul bir İslam kadını olarak sunulmasıyla doğrudan doğruya ilişkili olduğu aşîkârdır. Bilindiği üzere, Hansâ'nın temel meşgalesi, yani ölünün ardından dövünme (*niyâha*) geleneği, ilk Müslümanların nazarında, *Câhiliye* kültürünün bir uzantısı olarak mütalaa edilmektedir. Lakin rivayetlerin Hansâ'yı samimi bir Müslüman olarak göstermesi, bu durumu yeterince telafi etmişe benzemektedir. Hansâ belirli açılardan döneminin evcimen kadınına biçilen tipik davranış formlarından sıyrılmayı başarabilecektir. Anla-

<sup>1</sup> Theodor Nöldeke, *Beiträge zur kenntniss der poesie der alten Araber* (Hannover: Carl Rümpler, 1864), 153; Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber* (Viyana: Die kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1850-1856), 1/547-553.

<sup>2</sup> Mehmet Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 31.

tıldığı kadarıyla, bildiği yoldan gitme hususunda ısrarcı, sağlam iradeli, dirayetli, istemediği kişiyle evlenmemek için ayak diretebilen, matem geleneklerini terk etmemek adına otoritelere karşı gelebilen ve her şeyden önemlisi sözü geçen birisidir. Dolayısıyla Hansâ, Hatice bint Hıveylid (ö. 3/620) ve Hind bint 'Utbe (ö. 14/635) gibi, itibar gören seçkin hanımlardan oluşan istisnai bir zümrenin içerisinde yer almaktadır. Bu bakımdan, gelecek kuşaklara mensup kadın şairlere esin kaynağı olacak kadar idealize edilmesi, aslında hiç de şaşırtıcı değildir. Tüm bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda, Hansâ üzerinden sunulan "Arap kadın şair" profilinin, niçin onun edebî kişiliğinin önüne geçtiği daha iyi anlaşılabilir. Elbette Hansâ'nın hak ettiği gerçek taltife ulaşması, yalnızca başarılı kariyerinin doğru şekilde gözler önüne serilmesiyle mümkün olacaktır.

Bu çalışmada, Hansâ'nın mersiyeleri ve onun şiirsel eğilimleri, edebiyat disiplini çerçevesinde, bilimsel bir yolla incelemeye tabi tutulacaktır. Makalenin temel gayesi, erken dönem Arap şiirindeki mersiye geleneklerinin gelişim sürecinde Hansâ'nın üstlenmiş olduğu misyonun belirlenmesi, onun bu sanatın gelişimine yaptığı katkıların mümkün olduğunca aydınlatılabilmesi ve Hansâ'nın şairlik anlayışının gelecek kuşaklar üzerinde ne gibi etkiler bıraktığının tespit edilebilmesidir. Bu araştırmada onun şiire yaklaşımını irdelemek için kullanılan birincil kaynak, elbette ki kendi divanıdır. Hansâ'nın orijinal şiirleri, Luvîş Şeyho (ö. 1346/1927), Ömer Faruk eṭ-Ṭabbâ' ve Ḥamdû Ṭammâs gibi birkaç farklı araştırmacı tarafından tedvin edilmiş bulunmaktadır. Ne var ki maalesef söz konusu divan hâlâ Türkçeye kazandırılmış değildir. Bununla birlikte eserin Fransızcaya erken bir tarihte tercüme edilmiş olduğu belirtilmelidir.<sup>3</sup> Ayrıca Hansâ'nın şairliğinin ve karakterinin daha iyi anlaşılabilmesi açısından, Michelle Hartman'ın "*An Arab Woman Poet as a Crossover Artist? Reconsidering the Ambivalent Legacy of Al-Khansa*",<sup>4</sup> Bruno Paoli'nin "*Yâ 'aynî: remarques sur le style formulaire des élégies funèbres d'al-Khansâ', poétesse arabe ancienne*"<sup>5</sup> ve Jaakko Hämeen-Anttila'nın "*al-Khansâ's Poem in -âlahâ and Its Qur'ānic Echoes: The Long and the Short of It*"<sup>6</sup> adlı çalışmaları dikkatle incelenmesi icap eden özgün ve bilimsel kaynaklardır.

## 1. HANSÂ'NIN HAYATI

Ḥansâ' sözcüğü, "kalkık burunlu" manasına gelen ve dişi sığırlarla ceylanların eşsiz güzelliğinden ilham alınarak, güzel kızlar için kullanılan bir

<sup>3</sup> Ḥansa, *Le Diwan d'al-Ḥansa*, çev. Victor de Coppier (Beyrut: Imprimerie Catholique S. J., 1889).

<sup>4</sup> Michelle Hartman, "An Arab Woman Poet as a Crossover Artist? Reconsidering the Ambivalent Legacy of Al-Khansa", *Tulsa Studies in Women's Literature*, 30/1 (2011), 17-49.

<sup>5</sup> Bruno Paoli, "Yâ 'aynî: remarques sur le style formulaire des élégies funèbres d'al-Khansâ', poétesse arabe ancienne", *halshs-00366781*, (2008), 1-14.

<sup>6</sup> Jaakko Hämeen-Anttila, "al-Khansâ's Poem in -âlahâ and Its Qur'ānic Echoes: The Long and the Short of It", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 29/1 (2019), 1-15.

övgü nitelemesidir.<sup>7</sup> Gerçek ismi ve nesebi, Tumâdir bint 'Amr b. el-Hâriş b. eş-Şerîd b. Riyâh b. Yağaza b. 'Uşayye b. Hufâf b. İmri'i'l-Kays b. Buhşe b. Suleym b. Manşûr b. İkrime b. Haşafe b. 'Aylân b. Muğar olan Hansâ, isminden ziyade lakabı ile tanınmaktadır.<sup>8</sup> Kişisel yaşantısına dair günümüze ulaşan rivayetler, hayatındaki önemli dönüm noktalarını ele alan birkaç anekdottan ibarettir. Şairin ne zaman dünyaya geldiğinin tam olarak bilinmemesine rağmen, doğum yılının tarihlendirilmesi hususunda çeşitli fikirlerin öne sürüldüğü gözlemlenmektedir. Hansâ'nın İslam öncesinde, muhtemelen 575 yılında, kabile ikametgâhı olan Necd bölgesinde doğduğunun kabul edilmesi makuldür. Nesebinden de anlaşılacağı üzere, Suleym kabilesinin eş-Şerîd boyuna mensup bulunmaktadır.<sup>9</sup> Genç kızlık yıllarından günümüze ulaşan ilk önemli vaka, Dureyd b. eş-Şimme el-Cuşemî'nin (ö. 8/630) kendisine talip olması ve Hansâ'nın bu teklife karşı çıkmasının ardından yaşanan hicivleşme hadisesidir.<sup>10</sup> Yetişkinlik dönemine dair elimizde bulunan veriler, fazla kapsamlı değildir. Klasik kaynaklar, daha ziyade onun evliliklerini kaydetmeye önem vermiştir. Hansâ ilk evliliğini kendi kabilesinden Revâha (yahut Abdullah) b. 'Abdi'l-'Uzzâ ile yapmış ve bu evlilikten Abdullah adındaki oğlu dünyaya gelmiştir. İkinci evliliğini, yine kendi kabilesinden olan Mirdâs b. Ebî 'Âmir ile yapacaktır. Kaynaklar, Zeyd, Mu'âviye, 'Amr ve 'Amra adındaki çocuklarının, bu evliliğin ürünü olduğunu kaydetmektedir. Üç oğlunun şiir sanatıyla ilgilendiği, kızı 'Amra'nın ise yine kendi gibi mersiye şairi olduğu söylenmektedir.<sup>11</sup>

Hansâ'nın hayatındaki dönüm noktalarından birisi, İslam'ı erken sayılabilecek bir tarihte benimsemesi ve ismini hanım sahabîlerin arasına yazdırmasıdır. 629 senesinde, kabilesinin gönderdiği bir heyetin yanında, İslam'ı kabul etmek üzere Medine'ye geldiği anlatılmaktadır. Ne var ki bu olayın gerçekliği hakkında bazı şüphelerin söz konusu olduğu belirtilmelidir. Keza dört oğlunun şehit düştüğü el-Kâdisiyye Savaşı'nda hazır bulunduğu hususundaki rivayetlerin güvenilirliği de sorgulanmaktadır.<sup>12</sup> Anlatılar, bu hadisede Hansâ'yı son derece idealize edilmiş, vakur bir kadın olarak sunma eğilimindedir. Örneğin; oğullarına şunları söylediği aktarılmaktadır:

"Oğullarım! İtaat ederek Müslüman oldunuz ve kendiniz seçerek hicret ettiniz. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki, sizler tek bir kadının

<sup>7</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî eyâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâfî (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, 1429), 187; Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985), 366.

<sup>8</sup> Ebû'l-Ferec Alî el-İşfehânî, *Kitâbu'l-eğânî*, thk. İhsân Abbâs, İbrahim es-Se'âfîn (Beyrut: Dâr Şâdir, 1429/2008), 15/54.

<sup>9</sup> F. Gabrieli, "al-Khansâ". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. ed. E. van Donzel vd. (Leiden: E. J. Brill, 1997), 4/1027.

<sup>10</sup> Esat Ayyıldız, *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 102-114.

<sup>11</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/344; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967-2015), 2/313-314.

<sup>12</sup> Gabrieli, "al-Khansâ", 4/1027.

oğlu olduğunuz gibi, tek bir adamın oğullarısınız. Ben sizin babanıza ihanet etmedim; dayınızı utandırmadım. Ne asaletinize melezlik kattım ne de nesebinizi bozdum. Allah'ın Müslümanlar için kâfirlere karşı verilen savaşta ne büyük mükâfatlar vadettiğini biliyorsunuzdur. Biliniz ki beka yurdu geçici yurttan daha hayırlıdır. Allah şöyle buyuruyor: 'Ey iman edenler! Sabredin ve sabır üzerinde yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah'a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz.' Sabaha ulaştığınızda, (Allah'tan) zafer dileyerek düşmanınızla savaşmaya çıkın! "<sup>13</sup>

Bu teşvikin ardından, Hansâ'nın dört oğlu da şehit düşünceye kadar kahrmanca savaacaktır. Tatsız haber talihsiz kadına ulaştığında, vakarlı bir şekilde: "Onların ölümüyle beni şereflendiren Allah'a şükürler olsun! Rabbimin bizleri (tekrar) rahmetinin yerleşkesinde bir araya getirmesini dilerim." dediği kaydedilmektedir. Hayatı hüznlerle dolu olan bu yaşlı annenin, çocuklarının vefatının ardından, Hz. Ömer tarafından, dört oğlunun her birisi için ayrı bir maaşa bağlandığı nakledilmektedir.<sup>14</sup> Hansâ'nın ileri bir yaşta, Hz. Ömer hilafetinin sonlarına (634-44) doğru hayatını kaybettiği düşünölmektedir. Bu husustaki başka bir rivayet, onu Mu'âviye'nin hilafetinin başlangıcına kadar yaşatmaktadır.<sup>15</sup>

Hansâ'nın oldukça hacimli olan şiirsel mirası, (muhtemelen bazı orijinal olmayan kasidelerin de eklenmesiyle birlikte) günümüze kadar korunabilmiştir. Hansâ'ya ait birkaç divan ve şiir koleksiyonu tedvin edilmiş, mersiyeleleri Abbâsî Döneminde, muhtemelen İbnu's-Sikkît tarafından bir araya getirilmiştir. İbn Sellâm, İbn Kuteybe ve Ebû'l-Ferec'in eserlerindeki alıntılar bir kenara bırakıldığında, onun şiirlerini aktaran birkaç elyazması bulunmaktadır.<sup>16</sup> Yaşadığı dönemden bu yana insanların ilgisini asla kaybetmeyen Hansâ'nın hayatı üzerine yapılan araştırmalar, günümüzde eskiye nazaran daha yoğun şekilde devam etmekte, şiirleriye edebiyat eleştirmenlerine malzeme olmayı sürdürmektedir. Hansâ ismi, Arap dünyasında manzum ürünlerinden ziyade, Müslüman bir Arap kadını hüviyetiyle özdeşleştirildiğinden, Arap kadınlarının edebiyat sahasındaki faaliyetlerini ele alan neredeyse tüm çalışmalarda, Hansâ'ya küçük de olsa bir şekilde atıf yapıldığı gözlemlenmektedir.<sup>17</sup>

## 2. HANSÂ'NIN MERSİYELERİ

Hansâ'nın mersiyelerinin tetkikine girişildiğinde, söz konusu kasidelerin nasıl tasnif edilmesi gerektiği hususunda kesin bir metot izlemeye karar

<sup>13</sup> Turkı b. el-Hasen ed-Dehmânî, *Nuzhetu'l-edîb ve'l-kâtibi'l-belîğ* (Amman: Emvâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013), 102-103.

<sup>14</sup> ed-Dehmânî, *Nuzhetu'l-edîb*, 102-103.

<sup>15</sup> Gabrieli, "al-Khansâ", 4/1027.

<sup>16</sup> Gabrieli, "al-Khansâ", 4/1027.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bk. Hartman, "An Arab Woman Poet as a Crossover Artist? Reconsidering the Ambivalent Legacy of Al-Khansa", 15-16.

vermek sanıldığından çok daha güçtür. Nitekim onun mersiyeleri, daha ziyade, İslam öncesinde yitirmiş olduğu kardeşleri için nazmettiği kasidelerinden oluşmaktadır. Bu yüzden mersiyelerinde izlediği metodolojinin ve şairin duygusal durumunun anlaşılması açısından, divanındaki şiirlerin, nazmedildikleri kişilere göre değerlendirilmeye tabi tutulması daha isabetli bir tercih olacaktır. Nitekim şiirlerin hangi dönemde nazmedilmiş olduğunun tespit edilmesi, tüm *muḥadḍram* şairlerde olduğu gibi, Hansâ söz konusu olduğunda da tartışmalı bir meseleye dönüşebilmektedir.

### 1.1. Kardeşi Mu'âviye'nin Öldürülmesi ve Onun Ardından Söylediği Kasideleri

Hansâ'nın hayatının, öz kardeşi Mu'âviye b. 'Amr'ın öldürülmesiyle birlikte, radikal bir değişim sürecine girdiği anlaşılmaktadır. Gerçi Hansâ'nın kardeşlerini devasız bir obsesyona dönüştürmesinin, daha ziyade baba bir kardeşi Şahr'ın öldürülmesinin ardından gerçekleştiği aşîkârdır. Lakin şairin yaşamdan aldığı zevki zehir eden olaylar silsilesi, kesinlikle Mu'âviye'nin katledilmesiyle başlamaktadır. Her iki kardeşin vefatı da İslam öncesinde gerçekleştiğinden, Hansâ'nın mersiyeye kariyerine yoğunlaşması ve tamamıyla ağıtçı kimliğine bürünmesi, *Câhiliye* âdetleriyle doğrudan ilişkilidir.

Suleym kabilesinin liderlerinden olan Mu'âviye'nin sonunu getiren macera, klasik kaynaklarda detaylı şekilde nakledilmektedir. Rivayetleri kısaca izah etmek gerekirse, Mu'âviye bir gün 'Ukâz panayırına gitmiş ve burada gördüğü Esmâ' el-Murriyye adındaki bir kızdan etkilenmiştir. Ne var ki bu kız, Mu'âviye ile Murra kabilesinin reisi olan Hâşim b. Hârmele arasında bir anlaşmazlık çıkmasına sebebiyet vermiştir. İşler kızınsınca, ikili birbirleriyle küfürleşmiş ve daha sonra vuruşmak üzere ayrılmışlardır. Mu'âviye haram ayların sona ermesiyle birlikte, Şahr'ın kendisini vazgeçirmek için söylediklerine kulak asmaksızın, Benû Suleym'in atlılarıyla birlikte, husumet güttüğü Hâşim'i öldürmek amacıyla sefere çıkmıştır. Bu seferi müteakip çeşitli gelgitlerin vuku bulduğu bir süreç yaşanmış, neden sonra gerçekleşen nihai bir çatışmanın ardından, Mu'âviye takriben 612 senesinde, Hâşim'in kardeşi Dureyd tarafından öldürülmüştür. Yaşananların üzerine Şahr kardeşinin intikamını alacağına yemin etmiş, başka bir günde Dureyd'i öldürerek öcünü almayı başarmıştır. Üstelik ilerleyen süreçte Kays b. el-Esvâr el-Cuşemî, Hâşim'i başka bir yerde görerek öldürmüş ve böylelikle Mu'âviye'nin intikamı misliyle alınmıştır. Hansâ'nın, Mu'âviye'nin kanının yerde kalmaması nedeniyle sevindiği kaydedilmektedir.<sup>18</sup> Onun Mu'âviye için nazmettiği bir mersiyesi şu şekildedir:

1. بَكَتْ عَيْنِي وَحَقَّقَ لَهَا الْعَوِيلُ وَهَاضَ جَنَاحِي الْحَدَثُ الْجَلِيلُ

<sup>18</sup> el-Ḥansâ', *Dîvânü'l-Ḥansâ'*, haz. Ömer Faruk eṭ-Ṭabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erḥam, 1999), 8-9; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâ'în, 2002), 8/64.



2. فُعِدْتُ الدَّهْرَ كَيْفَ أَكَلَّ رُزْيِي لِأَقْوَامٍ مَوَدَّهُمْ قَلِيلُ
3. عَلَى نَفَرٍ هُمْ كَانُوا جَنَاحِي عَلَيْهِمْ حِينَ تَلَقَّاهُمْ قَبُولُ
4. فَذَكَرْتَنِي أَحْيَى قَوْمًا تَوَلَّوْا عَلَيَّ بِذِكْرِهِمْ فِي كُلِّ قَبِيلِ
5. مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو كَانَ رُزْيِي وَصَحْرًا كَانَ ظِلُّهُمْ الظِّلُّ
6. ذَكَرْتُ فَعَالِي وَنَكَا فُوَادِي وَأَرْقَ نَوْمِي الحَزُنُ الطَّوِيلُ
7. أُولُو عِرِّ كَأَنَّهُمْ غِضَابٌ وَجَدِّ مَدَّةُ الحَسْبُ الطَّوِيلُ
8. هُمْ سَادُوا مَعَدًّا فِي صِبَاهُمْ وَسَادُوا وَهُمْ شَبَابٌ أَوْ كُهُولُ
9. فَبَكَيْتُ أُمَّ عَمْرٍو كُلَّ يَوْمٍ أَخَا ثِقَةٍ مُحْيَاةٌ جَمِيلٌ"

"1. Gözüm, (kardeşim Mu'âviye için) ağladı; feryat etmek hakkıdır onun. Ulu felek kanadımı kırmıştır.

2. Yıkılsın karşımdan kader! (Alın yazım, bana karşı) sevgisi pek az olan insanların arasında (beni yapayalnız bırakmak için), dayanağımı nasıl da yiyip tüketmiştir.

3. ... (Gözlerim) birisi için (ağlıyor). Onlar benim kanadımı; (öyle kişilerdi ki,) onlarla karşılaştığında, (insanların yüzünde) memnuniyet (ifadesi) olurdu.

4. Ardını dönüp giden insanlar, her mecliste söyledikleri şeylerle bana kardeşimi hatırlatmışlardır.

5. Mu'âviye b. 'Amr benim desteğimdi. Şahr ise onları (güneşin şiddetinden) koruyan bir gölgelikti.

6. Hatırladım ve kalbimin yarası beni helak etti. Uzun soluklu bu hüznün uykularımı heba etti.

7. (Karşılaştıkları herkese korku verecek şekilde) öfkeli gibi (görünecek kadar) izzet sahibidirler. Ayrıca onların uzun bir (soylu atalar silsilesi tarafından şekillendirilmiş) şerefleri vardır.

8. Çocukluklarında, bir bütün olarak Ma'ad'a liderlik etmişlerdir. Gençliklerinde ve orta yaşlılıklarında da liderlik yapmışlardır.

9. 'Amr'ın annesi! Öyleyse güzel çehrelili bu güvenilir (babayiğit için) her gün (durmaksızın) ağla!"<sup>19</sup>

<sup>19</sup> el-Ḥansâ', Enîsu'l-culesâ' fî şerhi Dîvânî'l-Ḥansâ', haz. Luvîs Şeyho (Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâşûlîkiyye li'l-Âbâ'i'l-Yesû'îyyîn, 1896), 221-222.

## 2.2. Kardeşi Şahr'ın Öldürülmesi ve Onun Ardından Söylediği Kasideleri

Suleym kabilesinin savaşçı liderlerinden olan Şahr b. 'Amr, kabile içerisinde saygı duyulan birisidir. Onun öldürülmesinin, Zâtu'l-Eşel gününde yaşanan çatışmanın ardından gerçekleştiği kaydedilmektedir. Rivayetlere göre, Şahr, Benû Esed b. Huzeyme üzerine baskın düzenlemiş ve onların sürülerini yağmalamaya kalkışmıştır. Lakin kabile üyelerinin olay yerine intikal etmesini müteakiben, Reb'â b. Sevr el-Esedî, Şahr'ı boğrudan ağır şekilde yaralamayı başaracaktır. Şahr'ın bir yıl kadar hastalıkla boğuştuğu ve takriben 651 senesinde, 50'li yaşlarının sınırındayken, hayatını kaybettiği söylenmektedir.<sup>20</sup> Onun hastalığının uzaması hususundaki bir anlatı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Doğruluğuna şüpheyle yaklaşılmaması gereken bu rivayete göre, Şahr'ın hanımı kocasının bir türlü iyileşmemesinden usanmış, insanlar kendisine kocasının durumunu sorduğunda: "O ne ümit vadeden bir diri ne de unutulan bir ölü" diyerek bıkkınlığını ifade etmiştir. Şahr'ın durumu annesine sorulduğundaysa, "(Umarım,) Allah'ın lütfu sayesinde iyileşir." karşılığını vermiştir. Hanımının ve annesinin sözlerini işiten Şahr'a, Selma'nın söyledikleri ağır gelmiş, hastalığı biraz dinince, karısını çadır direğine asarak ölüme terk etmiştir. Başka bir rivayete göre, hanımını öldürmek niyetiyle, "Gücümün ne durumda olduğunu görmem için bana kılıcımı veriniz!" demiş, ancak kılıcı getirildiğinde kendisinde onu kullanabilecek takati bulamamıştır. Bu mevzuya dair Şahr'a nispet edilen birkaç beyit bulunmaktadır:<sup>21</sup>

1. "أرى أمَّ صخرٍ ما تملُّ عيادتي ومَلَّتْ سُلَيْمَى مُضْجَعِي وَمَكَانِي  
2. وما كُنْتُ أَخْشَى أَنْ أَكُونَ جِنَازَةً وَعَلَيْكَ، وَ مَنْ يَعْتَرُ بِالْحَدَثَانِ  
3. فَأَيُّ امْرِئٍ سَاوَى بَأْمٍ حَلِيلَةً فَلَا عَاشَ إِلَّا فِي أَدَى وَ هَوَانٍ"

"1. Görüyorum ki, Şahr'ın annesi hastalığımla ilgilenmekten bıkmıyor; ama Selmacık yatağımdan ve durumumdan bıkmıvermiş.

2. Sana ağır gelen bir tabut olmaktan korkmamıştım. Feleğin (oyunlarıyla) aldanabilecek birisi de değildim.

3. Annesiyle karısını denk tutarak (onlara aynı saygıyı gösteren kişi), yalnızca eziyet ve adilik içerisinde yaşasın!"<sup>22</sup>

Bir süre sonra hayatını kaybeden Şahr'ın ardından, kız kardeşi derin bir eleme duçar olmuş, ölünceye kadar kardeşinin yasını tutmayı bırakmamıştır. Hansâ'nın Şahr için söylediği bir mersiyesi şu şekildedir:

<sup>20</sup> el-Hansâ', *Divânu'l-Hansâ'*, 8-9.

<sup>21</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, 1/344-345.

<sup>22</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, 1/344-345.

1. يَا عَيْنِ جُودِي بِدَمْعِ مِنْكَ مِغْزَارِ وَابْكِي لِصَخْرِ بِدَمْعِ مِنْكَ مِذْرَارِ
2. إِنِّي أَرَفْتُ فَمِتُ اللَّيْلِ سَاهِرَةً كَأَنَّمَا كُحِلَّتْ عَيْنِي بِعُورِ
3. أَرْعَى النُّجُومَ وَمَا كُفِّتْ رِعْيَتَهَا وَتَارَةً أَتَعَشَّى فَضْلَ أَطْمَارِ
4. وَقَدْ سَمِعْتُ وَمَ أُنْجِحُ بِهِ خَبْرًا مُحَدَّثًا جَاءَ بِنَمِي رَجَعَ أَخْبَارِ
5. يَقُولُ صَخْرٌ مُقِيمٌ نَمَّ فِي جَدَثِ لَدَى الصَّرِيحِ صَرِيحٌ بَيْنَ أَحْجَارِ
6. فَادْهَبْ فَلَا يُبْعِدُنَاكَ اللَّهُ مِنْ رَجُلٍ دَرَاكِ ضَمِيمٍ وَطَلَّابِ بَاوْتَارِ
7. قَدْ كُنْتُ تَحْمِلُ قَلْبًا غَيْرَ مُهْتَضَمٍ مُرَكَّبًا فِي نِصَابِ غَيْرِ خَوَارِ
8. مِثْلُ السِّنَانِ نُضِيءُ اللَّيْلَ صُورُهُ مُرُّ الْمَرَارَةِ خُرُّ وَابْنِ الْخِرَارِ
9. وَسَوْفَ أَبْكِيكَ مَا نَاحَتْ مُطَوَّقَةٌ وَمَا أَضَاءَتْ نُجُومُ اللَّيْلِ لِلْسَّارِي
10. وَلَنْ أُسَلِّمَ قَوْمًا كُنْتُ حَرَمَهُمْ حَتَّى تَعُودَ بِيَاضًا جُؤْنَةُ الْقَارِ
11. أَبْلُغُ حُفَافًا وَعَوْفًا غَيْرَ مُفْصِرَةٍ عَمِيمَةً سَوْفَ يَبْدُو كُلُّ أَسْرَارِ
12. وَالْحَرْبُ قَدْ رَكِبَتْ جِرْبَاءَ بَاقِرَةٍ حَلَّتْ عَلَى طَبَقِي مِنْ ظَهْرِهَا عَارِي
13. شُدُّوا الْمَازِرَ حَتَّى يَسْتَدِفَ لَكُمْ وَشَبَّهُوا إِهْمًا أَيَّامُ تَشْمَارِ
14. وَابْكُوا فَيَ الْحَيِّ وَافْتُهُ مَنِيَّتُهُ فِي يَوْمِ نَائِيَّةٍ نَابَتْ وَ أَقْدَارِ
15. كَأَنَّهُمْ يَوْمَ زَامُوهُ بِأَجْمَعِهِمْ زَامُوا الشَّكِيمَةَ مِنْ ذِي لَيْدَةٍ ضَارِ
16. حَتَّى تَفَرَّقَتِ الْأَبْطَالُ عَنْ رَجُلٍ مُلْحَبٍ عَادَرُوهُ غَيْرَ مِجْيَارِ
17. نَجِيشٍ مِنْهُ فُوَيْقَ التَّدْيِ مُزْبَدَةٌ تَتَابَعًا مِنْ نِيَابِ الْجَوْفِ فَوَارِ
18. تَجَلَّلَتْهُ رِمَاحُ الْقَوْمِ عَنْ عُرْضِ فِي حَارَةِ الْمَوْتِ مَطْلُوبًا بِأَوْتَارِ
19. كَانَ ابْنٌ عَمَكُم مِّنْكُمْ وَضَيْفَكُم فَيْكُمْ فَلَمْ تَدْفَعُوا عَنْهُ بِإِخْفَارِ

20. لَوْ مِنْكُمْ كَانَ فِينَا لَمْ يُنَلْ أَبَدًا حَتَّى تُؤَلِّقَى أُمُورٌ ذَاتُ آثَارٍ
21. أَعْنِي الَّذِينَ إِلَيْهِمْ كَانَ مِنْزِلُهُ هَلْ تَعْلَمُونَ ذِمَامَ الضَّيْفِ وَالْجَارِ
22. لَا نَوْمَ حَتَّى تَعُودَ الْحَيْلُ عَابِسَةً يَنْبُدُنَ طَرْحًا بِمُهْرَاتٍ وَأَمْهَارِ
23. أَوْ تَحْفَرُوا حَفْرَةً وَالْمَوْتُ مُكْتَنِعٌ عِنْدَ الْبُيُوتِ حُصِينًا وَابْنَ سَيَّارِ
24. فَتَغْسِلُوا عَنْكُمْ عَارًا بَجَلَلِكُمْ غَسَلَ الْعَوَارِكِ حَيْضًا بَعْدَ أَطْهَارِ
25. حَامِي الْعَرِينِ لَدَى الْمُهَيِّجَاءِ مُضْطَلِعٌ بِذِي سِلَاحٍ وَأَنْبَابٍ وَأَطْفَارِ
26. بِفَيْلِقِ الْحَيْلِ تَنْزُو فِي أَعْنَيْهَا مِثْلَ الْأُسُودِ تَوَافَتْ عِنْدَ جَرْجَارٍ

“1. Ey gözüm! Bol bol gözyaşı dökme hususunda cömert davran! Şaħr için çağlayanlar ağla!

2. Gece (boyunca) uyuyamadım; sabahladım. Sanki gözlerim kum taşıyla sürmelenmiş gibiydi.

3. Yıldızları gözetledim; onları gözetlemekle mükellef olmadığım halde. (Matemim dolayısıyla yeni elbiseler giymediğimden), ara sıra arta kalmış elbiseleri geçiriyorum üstüme.

4. Birisinden hiç hoşuma gitmeyen bir haber işittim. Sonra (Şaħr'ın ölümünü bildiren) bu haberler tekrarlandı (ve doğrulanmış oldu).

5. Diyor ki: 'Şaħr orada bir mezara yerleşmiş. Kabrinde, taşların arasında yere çalınmış (yatıyor).'

6. (Var) git! Allah seni (ve bizleri), kötülüğe mâni olan ve intikam peşine düşen (bu yiğit) adamdan uzak etmesin.

7. Asla küçük düşürül(e)memiş bir kalp taşırdın (göğsünde). Zayıflık nedir bilmeyen bir soydan gelmekteydin.

8. Sureti, geceyi aydınlatan mızrak başı gibiydi. Sağlam, metanet sahibiydi; hür kişilerden doğan, hür bir (adamdı).

9. Halkalı güvercin feryat ettikçe ve gece yıldızları yolcuların (yolunu) aydınlattıkça, (yani sonsuza kadar), senin için ağlayacağım.

10. Kara katran beyaza dönene kadar, senin savaştığın kabileyle asla barış yapmayacağım!

11. (Suleym boylarından) Hufâf ve 'Avf'a, tam ve eksizsiz şekilde, tüm sıraları açığa çıkartacak bir (mesaj) ulaştır!

12. Savaş, şiddetli, uyuz bir (bineğe) binmiş; (sonra da gitmiş), çıplak, sert-

taşlık bir araziye yerleşivermiş.

13. *Peştamalını kıvır! (Kıvır ki savaşırken işin) kolaylaşsın. Kollarını da sıval! Çünkü bu günler, kolların sıvanmasını gerektiren zamanlardır.*

14. *(Kötü) yazgıların vuku bulduğu, berbat (olaylarla dolu olan) günde, ecelinin gelip çattığı kabile delikanlısına ağlayın!*

15. *Onu (öldürmek amacıyla) topluca (yola) çıktıkları gün, sanki yırtıcı bir yeledi (aslanın) peşine düşmüşlerdi.*

16. *Kahramanlar dağıldığında, arkalarında (kılıçla) parçalanmış bir adam bırakmışlardı; ancak bu kişi yolunu kaybetmiş birisi değildi.*

17. *Göğsünün üzerinden, (kanlar) köpürerek kesintisiz şekilde fıskırıyor, kalbinin damarları (parçalanmışçasına kan) püskürtüyordu.*

18. *Kabile (üyelerinin) mızrakları, onu her yanından çevrelemiştir. (Şimdiye) ölümün semtinde intikam talep edilmektedir.*

19. *Sizin amcaoğlunuzdu; içinizdeki misafirinizdi, asla sırt dön(e)meyeceğiniz birisiydi.*

20. *Sizden birisi bizim aramızda olsaydı, (kötü) sonuçlu hadiseler vuku buluncaya kadar, (kardeşimin) başına bu durum asla gelmemiş olurdu...*

21. *...Yani birlikte konakladığı kişileri kastediyorum. Misafirin ve (kendisine koruma verilen) komşunun haklarını biliyor musunuz?*

22. *(Yeni doğan) erkek ve dişi tayları(nı) geride bıraktıkları için surat asan atları, (düşman kuvvetlerine karşı) tekrar döndürene kadar, (ne size ne de bana) uyku yoktur!...*

23. *...Yahut ölüm, Huşayn (b. Damdam) ve (Manşûr) ibn Seyyâr'ın evlerinin yakınına (geldiğinde), siz (onları) bıçaklayana kadar (uyku bana haram olmuştur).*

24. *(Böylelikle) âdet günlerini tamamlayan kadınların yıkanması gibi, üzerinize çalınan utancı yıkamış olursunuz.*

25. *Savaşta yuvasını savunan bir aslandır; silahlı, dişli ve pençeli, (tüm rakiplerine) üstünlük sağlayacak birisidir.*

26. *Cercâr bitkisinin yanında toplanan aslanlar misali, dizginlerine asılan at birliğinin arasındadır.”<sup>23</sup>*

### 3. HANSÂ'NIN İSLAM SONRASINDA AĞITÇILIĞA DEVAM ETMESİ

İslam kaynakları, Hansâ'yı son derece mütedeyyin bir hanım olarak gösterme eğilimindedir. Daha önce de değinildiği üzere, özellikle dört oğlunu da yeni dinin uğrunda savaşmaya teşvik etmesi, idealize edilerek anlatılan bir anekdottur.<sup>24</sup> Elbette bu hususta kesin bir yargıya varmadan önce, Hansâ'nın

<sup>23</sup> el-Ḥansâ', *Enîsu'l-culesâ'*, 109-118.

<sup>24</sup> ed-Dehmânî, *Nuzhetu'l-edîb*, 102-103.

belirli açılardan yarı-efsanevi bir karaktere büründürülmüş olabileceğine işaret eden bazı ipuçlarının bulunduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu çıkarımın gücü, rivayetlerin yer yer fazlasıyla çelişkili yahut şüphe uyandırıcı olmasına dayanmaktadır. Örneğin; Hansâ'nın elleriyle yetiştirip büyüttüğü dört oğlunu da aynı savaşta yitirmesine rağmen, bu İslam şehitleri için, kardeşi Şahr'a üzüldüğü kadar üzülmeyeceği gözlemlenmektedir. İslamlığından sonra kardeşleri için yas tutmaya devam ettiği kesin surette bilindiğinden, ziyadesiyle garip olan bu durumun, İslam'ın ağıtçılığı yasaklamasıyla ilişkili olmadığı ortadadır. Anlaşılması güç bu yaklaşım, Hansâ'nın karakterine İslam sonrasında farklı bir misyonun yüklenmiş olabileceği düşüncesini kaçınılmaz olarak akla getirmektedir. Lakin ne ispatlanabilecek ne de çürütülebilecek nitelikte olan böylesine bir iddiayı savunmak, Hansâ'nın alışmadık tutumlarını eleştiren Müslüman çağdaşlarıyla girdiği etkileşimler göz önünde bulunduğu, daha da olanaksız görünmektedir.

Bu tarzdaki kayıtlardan ilkinin kahramanı, ciddi karakteriyle bilinen ve İslam'ın ikinci halifesi olan Hz. Ömer'dir. Anlatılara göre, Hz. Ömer, bir gün Hansâ ile karşılaşmış, kadının yüzünden onun yaşlı olduğunu anlamış ve aralarında şöyle bir diyalog yaşanmıştır:

Hz. Ömer: "*Hansâ! Bu yas da neyin nesi?*"

Hansâ: "*Kardeşlerime uzunca ağlamaktan.*"

Hz. Ömer: "*Kardeşlerin (cehennem) ateşindeler!*"

Hansâ: "*Bu (durum), ikisi için duyduğum hüznümü daha da katlamıştır. (Önceden) öldürülmeleri sebebiyle acıyordum. Bugünse ikisine ateş(te olmaları dolayısıyla) ağlıyorum.*"

Bu sözlerini söyledikten sonra, Hansâ'nın orada bir mersiye okuyarak duygularını ifade ettiği aktarılmaktadır.<sup>25</sup> Ölünün ardından dövünme geleneğinin, İslam tarafından yasaklanmasının sonucunda, İslam'ın saygı duyulan bazı önemli isimleriyle Hansâ'nın nasıl karşı karşıya geldiğini gösteren başka bir rivayette, olayın kahramanı, Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Âişe'dir. Bu örnekte, Hansâ'nın eleştirilme nedeni, *Câhiliye* âdetlerini devam ettirerek matem giysisi giymeyi bırakmamasıdır. Hz. Âişe'nin: "*Hansâ! Bu nedir? Yemin ederim, Allah elçisi vefat ettiğinde dahi ben bunu giymemişimdir.*" demesinin üzerine, Hansâ kendisini savunmaya başlar ve kardeşine duyduğu derin vefa borcunu anlatmaya koyulur:

"Benim bunu giymemin bir manası var. Şöyle ki, babam beni kabilenin reisiyle evlendirmişti. (Ancak bu adam) savurgan birisiydi. Tüketinceye kadar (bütün) malımı israf etti. Sonra benim malıma el attı ve onu da tüketti. Ardından bana dönüp: 'Nereye (sığınacağız), Hansâ?' dedi. Ben de dedim ki: 'Biraderim Şahr'a!'

<sup>25</sup> Ahmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, thk. Abdülmecid et-Terhîni (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 3/222.

Ona geldik ve malını iki parça halinde taksim etti. Sonra bu iki parçadan en iyisini bizim için ayırdı ve onun yanından ayrıldık. Ancak kocam hepsini yine savururdu. Ardından bana dönüp: 'Nereye (sığınacağız), Hansâ?' dedi. Ben de dedim ki: 'Biraderim Şahr'a!' Onun yanına gittik. Sonra malını iki parça halinde taksim etti ve en iyi parçayı bizim için ayırdı. (Fakat) bu kez (kendi) hanımı ona dedi ki: 'Malımı ikiye bölmenin, hatta onun en iyi kısmını onlar için ayırmanın (artık noktalanması gereken bir eylem olduğuna) razı gelmeyecek misin?' Bunun üzerine (Şahr, hanımına) şunları söylemiştir":<sup>26</sup>

1. وَاللّٰهَ لَا اَمْنُحَهَا شِرَارَهَا فَلَوْ هَلَكْتُ قَدَدْتُ جَمَارَهَا

2. وَاتَّخَذْتُ مِنْ شَعْرٍ صِدَارَهَا وَهِيَ حَصَانٌ قَدْ كَفَّتْنِي عَارَهَا

"1. Allah'a yemin olsun ki, ben ona (malımın) kötü kısmını vermeyeceğim. Eğer ben ölürsem, o (yas tutmak gayesiyle) peçesini yırtar...

2. ...Ve (hayvan) kılından yapılmış (matem) elbisesini de giyer. O, iffetli bir kadındır; (yaptıklarıyla asla) bana utanç getirmemiştir."<sup>27</sup>

Hansâ kardeşinin bu dizelerini okuduktan sonra, "Yaşadığım müddetçe, (matem) elbisesinin vücudumdan ayrılmayacağına (dair, ona) söz verdim." diyerek savunmasını noktalar.<sup>28</sup> Toplum baskısının karşısında dahi, doğruluğuna yürekten inandığı davranışlarının ardında durma hususunda gösterdiği kararlılık, bir Arap kadını olarak sahip olduğu irade gücünü en açık şekilde gözler önüne sermektedir. Kardeşlerinin ardından duçar olduğu derin hüznün gerçekten de hâlâ dinmediğinin anlaşılması üzerine, Hansâ'nın maruz görülerek kendi haline bırakıldığı gözlemlenmektedir. İslam büyükleri tarafından, onun daima saygı gördüğü aşikârdır. Hatta bizzat Hz. Muhammed'in onun şiirlerini sevdiği ve ondan şiir söylemesini istediği kaydedilmektedir.<sup>29</sup>

#### 4. HANSÂ'NIN EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE MERSİYE ŞAIRLİĞİ

Edebî faaliyetlerine İslam öncesinde başlayan Hansâ'nın şiir sahasındaki yeteneğinin, döneminin saygın otoritelerince tasdik edildiğine dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Örneğin; Hansâ'nın şairliği, çağdaşı olan en-Nâbiğa ez-Zübânî (ö. 18/604) ile daha sonraki kuşaklara mensup bulunan Cerîr b. 'Atiyye (ö. 110/728 [?]) ve Beşşâr b. Burd (ö. 167/783-84) gibi nazım sanatının tanınmış isimleri tarafından takdir edilmiştir.<sup>30</sup> Hem Hansâ'dan önce hem de ondan sonra şiir söyleyen kadın şairlerin arasında, Hansâ'dan

<sup>26</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 3/223.

<sup>27</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 3/223.

<sup>28</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 3/223.

<sup>29</sup> Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Aşkalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-Şahâbe* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1433/2012), 1859.

<sup>30</sup> G. J. H. van Gelder, "al-Khansâ", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami vd., (Londra-New York: Routledge, 1998), 2/435.



daha fazla ürün vermeyi başarabilen hiç kimsenin çıkmadığı hususunda, klasik dönem edebiyat âlimlerinin hemfikir olduğu gözlemlenmektedir.<sup>31</sup> Üstelik Hansâ'nın rekabet ettiği kişiler, çağdaşı olan kadınlar değil, bilakis dönemin en saygı gören erkek şairleridir. Geleneksel anlatılar, onun erkeklerle nasıl mücadele ettiğini, özellikle de en-Nâbiğa ez-Zubyânî'nin hakemliğinde gerçekleştirilen şiir yarışmasındaki başarısını büyük bir zevkle aktarmaktadır.

Bilindiği üzere, şiir müsabakalarını tertipleyebilmesi için, en-Nâbiğa'ya 'Ukâz panayırında kırmızı bir çadır kurulmakta, şairler de burada huzura çıkarak değerlendirilmek üzere şiirlerini onun takdirlerine arz etmekteydi. Bu minvaldeki bir şiir yarışmasında, Meymûn b. Qays el-A'sâ (ö. 7/629 [?]), büyük ustanın huzuruna çıkararak şiirini okumuş, daha sonra onu Hâssân b. Şâbit (ö. 40/661 [?]) izlemiştir. Ardından geri kalan şairler sıralarını tamamlamış ve nihayet Hansâ gelerek en-Nâbiğa'ya kendi şiirini sunmuştur. en-Nâbiğa onun için: "Allah'a yemin olsun ki, (az evvel el-A'sâ) Ebû Başîr bana şiirini okumamış olsaydı, cinlerin ve insanların arasındaki en büyük şairin sen olduğunu söylerdim." demiştir. Hâssân b. Şâbit onun hükmüne sinirlenerek: "Allah'a yemin olsun ki, ben senden de babandan da dedenden de daha büyük şairim." diyerek sitem etmiştir. en-Nâbiğa, Hâssân'ın elini tutarak: "Yeğenim! Sen benim şu sözüm gibisini söyleyemezsin." demiş ve kendisine ait beğendiği bir beytini okumuştur. Yaşananların ardından en-Nâbiğa, Hansâ'ya dönerek ondan şiir okumasını istemiş, şiirin okunmasını müteakiben: "Allah'a yemin olsun ki, şairlik hususunda senden daha üstün olan hiçbir mesaneli (kadın) görmedim." demiştir. Hansâ da: "Allah'a yemin olsun ki, testisli birisi de yok!" karşılığını vermiştir.<sup>32</sup> Bu anekdot sayesinde, Hansâ'nın özgüveninin, döneminin erkek egemen şiir çevrelerine topyekûn meydan okuyabilecek kadar yüksek olduğu, açıkça gözlemlenmektedir.

Hansâ'nın divanında, yeri geldiğinde övgüsel ve yergisel temalara yahut savaşa dair anlatılara değinilebildiği gözlemlenmektedir. Fakat edebî saygınlığını neredeyse tamamıyla mersiyelerine borcu olduğu yadsınamayacak bir hakikattir. Kariyerinin başlarında genellikle yalnızca iki-üç beyitten müteşekkil olan kıtalar söylemekle iktifa ediyorken, kardeşlerinin öldürülmesinin ardından beyit sayılarında artışa gittiği gözlemlenmektedir. Bilhassa Şahr'a duyduğu derin muhabbetin, adeta bir tür takıntıya dönüştüğü aşıkârdır. Hatta onun ölümünün ardından, gözyaşı dökmekten görme yetisini yitirdiği dahi söylenmektedir.<sup>33</sup> Hansâ'nın bu üretkenliği, klasik Arap edebiyatında, mersiye nazmı açısından, tabiri caizse bir nevi lokomotif vazifesi görecektir.

<sup>31</sup> 'Azîze Fevvâl Bâbeti, *Mu'cemu's-şu'arâ'l-muḥaḍramîn ve'l-Umeviyyîn* (Beyrut: Dâr Şâdir, 1998), 134-135.

<sup>32</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/344.

<sup>33</sup> Bâbeti, *Mu'cemu's-şu'arâ*, 134-135.

Buna rağmen onun söz konusu alana ne gibi yenilikler getirdiği yahut herhangi bir yeniliğe öncülük edip etmediği tartışmalı bir mevzudur. Bilindiği üzere, İslam öncesinin putperest Araplarının arasında son derece yaygın olan risâ' şiiirleri, bilhassa (Mu'âviye ve Şahr'ın durumunda olduğu gibi) savaş esnasında hayatını kaybeden silahşorların ardından sıkça söylenegelmektedir. Bu temada, Hansâ'nın çok öncesinde hem erkek hem de kadın şairlerin önemli manzumeler ortaya koyduğu bilinmektedir. Bu yüzden İtalyan doğu bilimci Francesco Gabrieli (ö. 1417/1996), haklı olarak, Hansâ'nın Arap edebiyatındaki önemini, daha ziyade seleflerinin başlattığı ilkel mersiye formlarını geliştirerek mükemmelleştirmesiyle açıklamaktadır.<sup>34</sup> Mersiye sanatının *karîd* seviyesine çıkartılmasında ve *sec'* ile *recez* formlarının yerine *karîd* biçimselliğinin gereksinimlerinin benimsenmesinde, Hansâ'nın üstlendiği rol gerçekten de hayli büyüktür.<sup>35</sup>

Edebî kariyeri büyük ölçüde İslam öncesi Araplarının şiiir alanında kadına yüklediği rolle sınırlı kalan Hansâ'nın ortaya koyduğu mersiye ürünlerinin genel yapısına değinmeden önce, onun hakkında yeterince rivayet ve anlatı bulunmasına rağmen, şairin gerçek kimliğini ve şiiirlerini tespit ve tasdik etmenin sanıldığından daha güç olduğu ve dolayısıyla bu değerlendirmelerin büyük ölçüde mevcut verilerin güvenilir kabul edilmesiyle gerçekleştirildiği belirtilmelidir. Örneğin; bu bağlamda Michelle Hartman, Hansâ'nın edebî varlığının, devrin pek çok kadın şairinin çalışmalarının bileşenlerinden teşekkül eden bir tür mürekkep oluşuma dönüştüğü tezini savunmaktadır.<sup>36</sup> Durum gerçekten böyle olsa dahi, Hansâ'nın mersiye üslubunun değerlendirilmesi açısından, içerisinden çıkılamayacak kadar müşkül bir durum kesinlikle söz konusu değildir. Çünkü Hansâ'nın genellikle tahmin edilmesi kolay bir seyirde ilerleyen kasideleri, çoğu zaman birbirini anımsatmaktadır.

Hansâ'nın ağıtları tetkik edildiğinde, bu şiiirlerin İslam öncesinin yaygın kullanımlarından pek de farklı olmadığı hemen göze çarpmaktadır. Ancak burada önem arz eden temel mevzu, rağbet gören bu kalıplaşmış yapıların, Hansâ'nın ardından büyük ölçüde klişeleştirilmiş olmasıdır. Elbette bunlar, bizzat kendisine ait ifadelerle de zenginleştirilmiş durumdadır. Hansâ'nın kasidelerinde karşımıza çıkan en belirgin özellik, duygu yoğunluğunun son derece yüksek olması ve bunun dinleyicilere ustaca yansıtılabilmesidir. Teknik açıdan başarılı olan şiiirlerinde, duygulanımlarının şiddetinin narin bir şekilde aktarabiliyor olması, Hansâ'nın ortalamanın üzerinde, hatta son derece kabiliyetli bir nazım ustası olduğunu iddia etmek için ziyadesiyle yeterlidir. Keza onun da kendisinin bu başarısının bilincinde olduğunu ve bunu ifade

<sup>34</sup> Gabrieli, "al-Khansâ", 4/1027.

<sup>35</sup> Van Gelder, "al-Khansâ", 2/435.

<sup>36</sup> Michelle Hartman, "Gender, Genre, and the (Missing) Gazelle: Arab Women Writers and the Politics of Translation", *Feminist Studies*, 38/1 (2012), 26.

etmekten çekinmediğini gösteren kayıtlar bulunmaktadır. Hansâ, sahip olduğu kederin başka kimsede bulunmadığı hususunda son derece ısrarcıdır. Hüzün sahasındaki birinciliğin kendisine ait olduğunu iddia etmesi, divanında karşımıza çıkan belirgin motiflerdendir.<sup>37</sup>

Ani duygulanımlarının kendisini yönlendirmesine yer yer müsaade etmesine rağmen, şiirleri genellikle sıklıkla yinelenen lafzi ve anlamsal tekrarlamalardan oluştuğundan, kasideleri oldukça monoton bir hüviyete bürünbilmektedir. Öte yandan bu tekdüzeliğin altında, gerçekten güzel bir müzikalitenin yattığı söylenebilir. Kasidelerinin girizgâhında, gözüne (*yâ 'aynî*) yahut her iki gözüne birden (*yâ ayneyye*) seslenerek giriş yapması, temayüz eden kullanımlar arasında yer almaktadır.<sup>38</sup> Hansâ'nın şiirleri üzerinden onun dünya görüşüne bakıldığında, bunların içerisindeki tanıdık ruhun, hissiyat açısından bütünüyle paganizme yakın olduğu gözlemlenmektedir. İslâmî düşünce biçimlerinin ve Kur'ân'daki kelime dağarcığının onun şiirlerine pek az yansımış olmasına rağmen, bu hususta bazı istisnaların bulunduğu belirtilmelidir.<sup>39</sup>

Bilhassa çok beyitten teşekkül eden kasidelerinin, birden fazla temaya sahip olduğu gözlemlenmektedir. Genellikle ağlayışa değinilmesi yahut az evvel bahsi geçtiği üzere, gözlere hitap edilmesi gibi alışıldık kullanımlar, bu temaların başını çekmekte ve çoğu zaman girizgâh kısımlarında tercih edilmektedir. Tekrara düşme hissiyatını uyandıran bölümlerin başında, söz konusu hüznün ayniyet ve defaatle anlatılıyor olması gelmektedir. Özellikle geniş hacmi dolayısıyla, Şahr hakkındaki mersiyelerde bu durum daha sık gözlemlenmektedir. Yas tutma sürecinin asla sona ermediği izlenimi, bu anlatıların yanında klişeleşmiş şekilde verilmektedir. Geri kalan kısımlar ise, mersiyenin ana eksenini oluşturmakta, yani kardeşin yâd edilmesi amacıyla, onun sahip olduğu erdemler anlatılmaktadır. Ağıt yakılan kişinin methedildiği bu kısım, geleneksel bir mersiye şiirinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Yitirilen yakının itibarı, asaleti, başarıları, hürriyeti, cömertliği, cesareti, adaleti, zekâsı, kabileler arasında düzenlenen yarışmalarda sergilediği hitabet yeteneği, yakışıklılığı, gücü, yüksek karakteri, olgunluğu, basireti ve her şeyden önemlisi liderlik vasfına sahip olması, sık kullanılan övgüsel niteliklerdendir. Erken tarihli kasidelerindeki üçüncü temel ağırlık noktası ise, merhumun intikamının alınması hususunda kabile üyelerinin teşvik edildiği kışkırtma bölümüdür.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Gabrieli, "al-Khansâ", 4/1027.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. Paoli, "Yâ 'aynî: remarques sur le style formulaire des élégies funèbres d'al-Khansâ', poétesse arabe ancienne", 7.

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk. Hâmeen-Anttila, "al-Khansâ's Poem in -âlahâ and Its Qur'anic Echoes: The Long and the Short of It", 1-15.

<sup>40</sup> Van Gelder, "al-Khansâ", 2/435.

Pek çok çağdaşına benzer şekilde, şiirleri son derece somut bir düzlemde nazmedilmiş olan Hansâ'nın üslubunda, hayali imgelemlere fazla yer verilmemesine paralel olarak, basit ve nispeten anlaşılır anlatımlar kullanılmaktadır. Yer yer kafa karıştırıcı ifadelerle rastlanmasına rağmen, kasidelerinin amacının, şairin duygulanımlarının açık bir metotla ifade edilmesi olduğu gözlemlenmektedir. Hansâ'nın muvaffakiyet gösterdiği en bariz alanın, anlatımlarındaki samimiyet olduğu, neredeyse bütün eleştirmenlerin ittifakıyla kabul görmektedir. Örneğin; Hansâ'yı, çağdaşları Mutemmim b. Nuveyra (ö. 30/650) ve Ebû Zu'eyb el-Huzelî (ö. 27/648 [?]) ile mukayese eden Fritz Krenkow (ö. 1371/1952), onun kasidelerinde diğerlerinininkine nazaran şiirsel estetiğin tümüyle bulunmadığını iddia etmesine rağmen, Hansâ'nın daha samimi duygularla hareket ettiği sonucuna ulaşmaktadır.<sup>41</sup> Hansâ'nın mersiyelerinin en karakteristik yönü olan esef ve eleme dair bu anlatılar, adeta kasidelerinden fıskırircasına çıkmakta, duygulanımlarının şiddetinin vurgulanabilmesi için belirli tabir ve sözcüklerin tekrarlanmasından çekinilmemektedir. Örneğin; yitirilen kişiye duyulan düşkünlüğün ifadesi için, merhumun isminin sık sık tekrarlanmasından imtina edilmemektedir. Tahmin edileceği üzere, Hansâ'nın şiirlerinde açıkça zikredilen bu isim, çoğu zaman Şahr'dan başkası değildir. Keza, ağlayış, feryat, figana duyulan ihtiyaç, ayrılığın sebep olduğu hüznün ve kalp sancısı, kelime dağarcığına pek yoğun şekilde yansımaktadır.<sup>42</sup> Hansâ'nın bu alanda üstlendiği yol gösterici misyon, aralarında kendi kızı 'Amra'nın da bulunduğu, gelecek kuşaklara mensup hanım şairlerin, onun şiirlerinden büyük ölçüde etkilenmesiyle taçlandırılacaktır.<sup>43</sup>

Hansâ'nın aşağıda Türkçe tercümesiyle sunulacak olan otuz altı beyitlik uzun bir kasidesinden, onun izlediği bu metodolojinin genel hatlarını açık şekilde müşahade etmek mümkündür:

1. " قَدَى بَعِينِكَ أُمُّ بِالْعَيْنِ عَوَّارُ  
أُمُّ ذَرَفَتْ إِذْ حَلَّتْ مِنْ أَهْلِهَا الدَّارُ
2. " كَأَنَّ عَيْنِي لِذِكْرَاهُ إِذَا حَطَّرْتُ  
فَيْضٌ يَسِيلُ عَلَى الْحَدَّيْنِ مِدْرَارُ
3. " تَبْكِي لِصَحْرٍ هِيَ الْعَبْرَى وَقَدْ وَلِهَتْ  
وَدُونَهُ مِنْ جَدِيدِ التُّرْبِ أَسْتَارُ
4. " تَبْكِي حُنَّاسٌ فَمَا تَنْفَكُ مَا عَمَرْتُ  
هَذَا عَلَيْهِ زَيْنٌ وَهِيَ مِفْتَارُ
5. " تَبْكِي حُنَّاسٌ عَلَى صَحْرٍ وَحَقٌّ هَذَا  
إِذْ رَأَيْتَا الدَّهْرُ إِنَّ الدَّهْرَ ضَرَّارُ
6. " لَا بُدَّ مِنْ مَيْتَةٍ فِي صَرْفِهَا عَبْرٌ  
وَالدَّهْرُ فِي صَرْفِهِ حَوْلٌ وَأَطْوَارُ

<sup>41</sup> Fritz Krenkow, "Hansâ", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5/1/218-220.

<sup>42</sup> Ârâ', İsmet, "el-Ḥansâ' ve şî'ruhâ fî'r-rîşâ'", *The Islamic Culture*, 25 (2011), 30.

<sup>43</sup> er-Rahmân, Hîfz, "Menhecû'l-Ḥansâ' fî şî'rihâ'r-rîşâ'î", *Mecelletu'l-Ḳismi'l-'Arabî*, 23 (2016), 344.

7. قَدْ كَانَ فِيكُمْ أَبُو عَمْرٍو يَسُودُكُمْ نَعْمَ الْمُعَمَّمُ لِلدَّاعِيْنَ نَصْرًا
8. صُلْبُ النَّجِيْزِ وَهَابٌ إِذَا مَنَعُوا وَفِي الْمَرْوِبِ جَرِيءُ الصَّدْرِ مَهْصَارًا
9. يَا صَخْرُ وَرَادَ مَاءٍ قَدْ تَنَادَرَهُ أَهْلُ الْمَوَارِدِ مَا فِي وَرْدِهِ عَارًا
10. مَشَى السَّبْتِيُّ إِلَى هَيْجَاءٍ مُعْضِلَةٍ لَهُ سِيْلَاحَانَ: أَثِيَابٌ وَأَطْفَارًا
11. وَمَا عَجُولٌ عَلَى بَوِّ تُطِيفُ بِهِ هُنَا خَيْنَانَ: إِعْلَانٌ وَإِسْرَارًا
12. تَزْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّى إِذَا إِدْكَرَتْ فَأَيَّمَا هِيَ إِقْبَالَ وَإِدْبَارًا
13. لَا تَسْمُنُ الدَّهْرُ فِي أَرْضٍ وَإِنْ رَتَعَتْ فَأَيَّمَا هِيَ تَحْتَانَ وَتَسْجَارًا
14. يَوْمًا بِأَوْجَدَ مِيَّيْ يَوْمَ فَارَقَنِي صَخْرٌ وَلِلدَّهْرِ إِخْلَاءٌ وَإِمْرَارًا
15. وَإِنَّ صَخْرًا لَوْلَيْنَا وَسَيِّدُنَا وَإِنَّ صَخْرًا إِذَا نَشْتُو لَنَحَارًا
16. وَإِنَّ صَخْرًا لَمَمْدَامٌ إِذَا رَكَبُوا وَإِنَّ صَخْرًا إِذَا جَاعُوا لَعَقَارًا
17. وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتُمُ الْهُدَاهُ بِهِ كَأَنَّهُ عَلِمَ فِي رَأْسِهِ نَارًا
18. جَلْدٌ جَبِيْلٌ الْمُحِبَّ كَامِلٌ وَرِعٌ وَلِلْخُرُوبِ غَدَاةُ الرُّوعِ مِسْعَارًا
19. حَمْلٌ أَلْوِيَّةٌ هَبَّاطٌ أُوْدِيَّةٌ شَهَادٌ أُنْدِيَّةٌ لِلْجَيْشِ جِرَارًا
20. نَحَارٌ رَاغِيَّةٌ مِلْجَاءٌ طَاغِيَّةٌ فَكَأَنَّكَ عَانِيَّةٌ لِلْعَظْمِ جَبَارًا
21. فَعُلْتُ لَمَّا رَأَيْتُ الدَّهْرَ لَيْسَ لَهُ مُعَاتِبٌ وَحُدَهْ يُسْدِي وَنِيَارًا
22. لَقَدْ نَعَى ابْنُ هَيْبِكِ لِي أَخَا ثِقَةَ كَانَتْ تُرْجِمُ عَنْهُ قَبْلُ أَخْبَارًا
23. فَمِتُّ سَاهِرَةً لِلنَّجْمِ أَزُوبُهُ حَتَّى أَتَى دُونَ عَوْرِ النَّجْمِ أَسْتَارًا
24. لَمْ تَرَهُ جَارَةً بِمَشِيِّ بِسَاحَتِهَا لِرَيْبَةٍ حِينَ يُجْلِي بَيْنَهُ الْجَارًا
25. وَلَا تَرَاهُ وَمَا فِي الْبَيْتِ يَأْكُلُهُ لَكِنَّهُ بَارِزٌ بِالصَّحْنِ مِهْمَارًا

26. وَمُطْعِمُ الْقَوْمِ شَحْمًا عِنْدَ مَسْغِيهِمْ      وَبِي الْجُدُوبِ كَرِيمُ الْجَدِّ مِيسَارُ
27. فَكَانَ خَالِصَتِي مِنْ كُلِّ ذِي نَسَبٍ      فَقَدْ أُصِيبَ فَمَا لِلْعَيْشِ أَوْطَارُ
28. مِثْلَ الرِّدْنِيِّ لَمْ تَنْفُدْ شَيْبَتُهُ      كَأَنَّهُ نَحَتْ طَيِّبِ الْبُرْدِ أُسْوَارُ
29. جَهْمُ الْمُحْيَا نُضِيءُ اللَّيْلِ صُورَتُهُ      أَبَاؤُهُ مِنْ طِوَالِ السَّنَكِ أَحْرَارُ
30. مُوَرَّتُ الْمَجْدِ مَيْمُونٌ نَقِيبَتُهُ      صَحْمُ الدَّسِيعَةِ فِي الْعَرَاءِ مِعْوَارُ
31. فَرِحَ لِقَرِّعِ كَرِيمِ عَمْرِ مُؤْتَسِبٍ      جَلْدُ الْمَرِيرَةِ عِنْدَ الْجَمْعِ فَخَارُ
32. فِي جُوفِ لُحْدٍ مُقِيمٌ قَدْ تَصَمَّنَهُ      فِي زُمْسِهِ مُقْمَطِرَاتٌ وَأَحْجَارُ
33. طَلَّقَ الْيَدَيْنِ لِفِعْلِ الْحَيْرِ ذُو فَجْرِ      صَحْمُ الدَّسِيعَةِ بِالْحَيْرَاتِ أَمَارُ
34. لِيَبْكِهِ مُقْتَرٌ أَفْنَى حَرِيبَتُهُ      دَهْرٌ وَخَالَفَهُ بُؤْسٌ وَافْتَارُ
35. وَرُقْعَةٌ حَارٌ هَادِيهِمْ بِمُهْلِكَةٍ      كَأَنَّ ظَلَمَتَهَا فِي الطَّحِيَةِ الْقَارُ
36. لَا يَمْنَعُ الْقَوْمَ إِنْ سَأَلُوهُ خُلْعَتَهُ      وَلَا يُجَاوِزُهُ بِاللَّيْلِ مُرَارُ"

"1. Gözünde toz zerresi mi var yoksa göz(ün)e başka bir şey mi kaçmış? Yoksa (gözlerin), yurdun, ahalisinden boşalmış olması sebebiyle mi yaş dökmekte?

2. Gözlerim onun anısını hatırlayınca, yanaklarıma adeta dizginlenemez taşkınlar sel olup akıyor.

3. Gözü yaşlı (bir kadın), çılgına dönmüş şekilde Şahr için ağlıyor. Onunla (bizim) aramıza toprak katmanlarından perdeler (çekilmiş) durumda.

4. el-Ḥunâs (yani Hansâ) ömrü olduğu müddetçe ağlayacaktır. (Kardeşi) için feryat etmek, onun üzerine farzdır; ama o hala ihmalkârlık ediyor.

5. el-Ḥunâs, Şahr için ağlıyor; ağlamalı da! Çünkü felek ona bir fenalık yapmıştır. Felek pek zararlıdır.

6. Ölüm kaçınılmaz olarak gelir. İbret alınmalı! Feleğin işleyişinde dönüşümler ve değişimler vardır.

7. Ebû 'Amr, sizin içinizde, size liderlik eden birisiydi. Yardıma çağırana yardımına koşan ne güzel bir sarıklıydı o.

8. Sert tabiatlı birisiydi. Diğerleri (bağış yapmayarak mallarını) esirgerken, o bol bol ihsan ederdi. Savaşlarda cesaretli davranır, (düşmanın boynunu) vururdu.

9. Şaħr! (Tehlikeli olması nedeniyle) insanların birbirlerini (oradan uzak durulması hususunda) uyardıkları su kaynaklarının müdavimi olan kişi! (Sana nadır feryat edişim, dinle beni)! Oraya gitmekte utanılacak bir şey yok; (bilakis bu bir şereftir)!

10. Kaplan (gibi atılgan olan kardeşim) savaş meydanına doğru ilerledi. Onda iki tane silah vardı: dişler ve pençeler.

11. Hayır! Yavrusunu kaybetmiş, küçüğünün etrafında dönen dişi bir deve değil bu. Onun iki türlü iniltisi vardır: açıktan olan ve gizili olan.

12. (Açlıktan ölmeyecek kadar beslenmek maksadıyla), kısa süreliğine (meralarda) otlar, sonra yeniden toplanır; biraz gelir, biraz gider.

13. Zaman (onun yarasını tedavi etmez. Meraların yeşerme vakti gelip de) otlamaya çıktığında, (kederi dolayısıyla) semizlen(e)mez; sadece inler ve sızlanır.

14. (Yavrusunu kaybetmiş bu acılı annenin en hüzünlü olduğu gün bile) Şaħr'ın beni bırakıp gittiği günden daha acıklı (olamaz). Kader kimi zaman tatlı kimi zamansa acı şeyler sunar.

15. Şaħr bizim liderimiz, efendimizdir. Kış gelip çattığında, (misafirleri için hiç düşünmeden devesini) boğazlayan birisidir.

16. Şaħr, (süvariler atlarına) bindiğinde önde gider. (İnsanlar) acıktığında, Şaħr (onları doyurmak için devesini cömertçe) keser.

17. Şaħr, rehberlerin kendisiyle yol bulduğu birisidir. Sanki bir dağın tepesinde, (gelip geçene rotayı göstermesi için yakılmış bir) işaret (ateşi) gibidir.

18. Gürbüz, yakışıklı, düzgün çehreli, eksiksiz, erdemli biridir. Savaş sabahına çıkıldığında, (çatışmayı korkusuzca tutuşturan bir) meşaledir.

19. Bayraktardır; vadilere inen, meclislerde şahitlik yapan, (gönülsüz) ordu(ları cesaretlendirerek savaşa) götüreren birisidir.

20. Develeri boğazlayan, zorbaların (mahremine) davetsiz misafirlik yapan, tutsakları özgürleştiren, kırılmış kemikleri kaynatan birisidir.

21. Feleği kınayan kimsenin olmadığını ve tek başına dokuma yaptığını gördüğümde dedim ki:

22. (Bazı şüpheli) haberler (kulağımıza) çalındıktan (sonra), kendisine güven duyduğum İbn Nahîk (de) bana ölüm haberini getirdi.

23. Sonrasındaysa, örtülerin ardında gözden kayboluncaya kadar yıldızlara bakarak uyumaksızın geceledim.

24. Hiçbir komşu kadın, kocası evinde olmadığı zamanlarda, (kardeşimi) şüpheli bir şeyler yapmak üzere mahremine doğru gelirken görmemiştir.



25. Keza hiçbir komşu kadın, onu evin(e çekilmiş, stokladığı yiyeceklerden tek başına) yiyorken de görmemiştir. Bilakis (yemek dolu) tabaklarla dışarıya çıkan ve (insanlara) bol bol ikramlarda bulunan birisidir.

26. Acıktıkları zaman, kabile (üyelerini) yağ(lı etlerle) besler. Kuraklık (günlerindeyse, insanlara karşı) cömertçe (bağış yapabilen) eli açık (birisidir).

27. Aramızda nesep bağı bulunan insanlardan bana en yakın olan kişi oydu. Şimdiyse vurulmuş. (Öyleyse artık) yaşam için bir arzu da kalmış değildir.

28. Rudeyne mızrağı gibiydi; henüz gençliğini tamamlayamamıştı. Elbisenin kat yerlerinin altından görünen bir bilezik gibi (zarifti).

29. (Düşmanlarına karşı) asık suratlıydı; (dostlarıyla bir araya geldiğindeyse) sureti geceyi aydınlatırdı. Atalarıysa itibarı yüksek, hür (doğmuş) kimselerdi.

30. Şanın mirasçısıydı; mizacı kutluydu. Şiddet anında kudret sahibi bir devdi; (tam bir) saldırgandı.

31. Nesebi karışmamış soylu bir boyun içerisindeki (asil bir) şubeydi; kararlılık sahibiydi. (Kabile) toplantılarında (sahip olduğu faziletlerle, haklı olarak) övünürdü.

32. (Şimdiyse) bir mezarın içerisinde ikamet ediyor; kayalar ve taşlar sarmalamış kabrinde onu.

33. Eli açıktı; hayır işleri söz konusu olduğunda, (bunları gerçekleştirmek için daima bir çıkış yolu) bulurdu. Kudretli bir devdi; hayır yapılmasını emrederdi.

34. Kader tarafından malı yok edilen, perişanlık ve sıkıntılar tarafından bunaltılan zavallıyı bırak da ağlasın...

35. ...(Ağlasın) tehlikeli bir mevkide rehberleri yolunu şaşırان kervan; sanki zift gibi koyu bulutlu bir karanlığın ortasında kalan.

36. Kabile (üyeleri) ondan istekte bulunduğu anda, malının en iyi kısmını (bile) esirgemezdi. Geceleyn yoldan geçen kişiler, (onda konaklamaksızın) geçip gitmezlerdi."<sup>44</sup>

## SONUÇ

Arap edebiyatına mersiye türündeki üretkenliğiyle ismini yazdıran Hansâ bint 'Amr, klasik dönemin hiç kuşkusuz ki en meşhur kadın şairidir. Halefi olan pek çok kişiyi doğrudan yahut dolaylı şekilde etkilemiş olmasının temel nedeni, nispeten erken bir tarihte yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır. Malum olduğu üzere, erken dönem Arap tarihçilerinin icraatlarıyla başlayan bir yönelimin sonucunda, Hansâ'nın cinsiyeti, daima üzerinde durulan bir nokta olmuştur. Bilhassa modern araştırmacılar tarafından, Hansâ'nın bir kadın olarak sergilediği rol yahut daha doğru bir ifadeyle neredeyse bütünüyle erkek egemenliğinde olan

<sup>44</sup> el-Ḥansâ', *Dîvânu'l-Ḥansâ'*, haz. Ḥamdû Ṭammâs (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 45-48.

bir toplum yapısının içerisinde, yeri geldiğinde kendisine çizilen sınırların dışına çıkabilme mahareti gösterebilmesi, çok daha ilgi çekici bulunmuşa benzemektedir. Bu bağlamda, istemediği kişiyle evlenmemek için ayak diretebilmesi, kocasına akıl vermekten geri durmaması, şiir müsabakalarında el-A'şâ ve Hâssân b. Şâbit gibi döneminin saygı gören erkek şairlerine dahi meydan okuyabilmesi, hakikaten de onun bir kadın olarak üstlendiği misyonu tetkik etmeyi arzulayan araştırmacılar için yeterli materyali ziyadesiyle sağlamaktadır. Mamafih bu araştırmalar derinleştiriliyorken, Hansâ'nın kadınlar tarafından yürütülen edebî faaliyetlerde, özellikle de mersiye şairliğinde üstlendiği öncü rolün ihmal edilmemesi gerektiği hatırlatılmalıdır. Nitekim marjinal birisi olarak nitelendirilmeyeceğimiz Hansâ'nın böylesine büyük bir saygınlığa ulaşması, topluma muhalefet eden bir kadın olmasıyla ilişkili değildir. Bilakis toplumun kadına biçtiği rolün bir parçası olan mersiye şairliği hususunda gösterdiği ısrarlı üretkenlik, onun bu husustaki temel silahıdır. Dolayısıyla Hansâ'nın başarısı, toplum desteğini almış olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Elbette kurduğu bu dengeli uyumluluk hali, onun sağlam kişiliğinden ve irade gücünden bir şey eksiltmiş değildir. Bilakis kendi arzularıyla çelişmesi halinde, otoritelerin taleplerine karşı çıkabilecek dirayeti sergilemeyi daima başardığı gözlemlenmektedir.

Hansâ'nın mersiye şairliği tetkik edildiğinde, onun şiirlerinin büyük ölçüde İslam öncesi nazım geleneklerinin bir uzantısı olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla İslamîliğinden önceki ve sonraki şiirlerini, bazı istisnalarla birlikte, *Câhiliye* ananesinin bir mahsulü olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Hansâ'nın İslamiyet'le tanışması, nispeten erken denilebilecek bir tarihte gerçekleşmiş olmasına rağmen, kasidelerinde Kur'ân müfredatının fazla kullanılmadığı gözlemlenmektedir. Belki bunun nedeni, kardeşlerinin ölümünün İslam öncesinde gerçekleşmiş olmasıyla ilişkilidir. Ancak Hansâ'nın şairliğinin, bizzat Hz. Peygamber tarafından takdir edildiğini aktaran bazı rivayetler bulunmaktadır. İslâmî gelenekte son derece saygın bir konuma yerleştirilen Hansâ'nın mersiyelerinde karşımıza çıkan en belirgin özellik, duygu yoğunluğunu büyük bir başarıyla dinleyiciye aksettirebilmesidir. Şiddetli şekilde tecrübe edilen keder ve hüznün, ince bir üslupla ifade edilmekte ve elem hususunda kimsenin şairi geçemeyeceği vurgulanmaktadır. Kasidelerin girizgâhında gözlere seslenilmesi, ağlayışa hak kazanıldığı anlatılması ve merhumun isminin sıkça tekrarlanması gibi öğeler, bir süre sonra öngörülebilir bir ritme dönüşmektedir. Hansâ'nın mersiyelerinin ana eksenini, genellikle yitirilen kişinin övüldüğü bölüm oluşturmaktadır. Burada onun soyluluğundan, cesaretinden, yiğitliğinden, cömertliğinden, liderliğinden, yakışıklılığından, hitabet gücünden ve bu minvaldeki çeşitli erdemlerinden bahsedilmektedir. Uzun kasidelerinde yer bulan önemli temalardan bir diğeryse, öldürülen kişinin intikamının alınması için, kabile üyelerinin teşvik edilmesidir. Hansâ'nın selefi olan şairler tarafından, bu üslup hâlihazırda kullanılmış olduğundan, onun mersiye sanatına kazandırdığı yenilikler hususunda çoğu zaman sessiz kalınmaktadır. Fakat söz konusu üslubun standartlaştırılmasına yaptığı

katkıları açısından, Hansâ'nın önemli bir işlevselliği olduğu hususunda genellikle ittifak edilmektedir. Keza pek çok kadın şair tarafından esin kaynağı addedilen Hansâ'nın Arap edebiyatındaki ağırlığı hem klasik dönemde yaşamış edebiyatçıların hem de çağdaş yorumcuların nazarında hayli muteberdir.

### KAYNAKÇA

- Ârâ', İsmet. "el-Ḥansâ' ve şî'ruhâ fî'r-rîşâ". *The Islamic Culture*. 25 (2011), 23-38.
- el-'Aşkalânî, Ahmed b. 'Alî b. Ḥacer. *el-İşâbe fî temyîzi's-Şahâbe*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1433/2012.
- Ayyıldız, Esat. *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bâbetî, 'Azîze Fevval. *Mu'cemu's-su'arâ'l-muḥadramîn ve'l-Umeviyyîn*. Beyrut: Dâr Şâdir, 1998.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *et-Tibyân fî eymânî'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâfî. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, 1429.
- ed-Dehmânî, Türkî b. el-Ḥasen. *Nuzhetu'l-edîb ve'l-kâtibi'l-belîğ*. Amman: Emvâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.
- Gabrieli, F.. "al-Khansâ". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. E. van Donzel vd. 4/1027. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- van Gelder, G. J. H.. "al-Khansâ". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. J. S. Meisami vd., 2/435. Londra-New York: Routledge, 1998.
- von Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr. *Literaturgeschichte der Araber*. 7. Cilt. Viyana: Die kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1850-1856.
- Ḥansa. *Le Diwan d'al-Ḥansa*. çev. Victor de Coppier. Beyrut: Imprimerie Catholique S. J., 1889.
- el-Ḥansâ'. *Enîsu'l-culesâ' fî şerhi Dîvânî'l-Ḥansâ'*. haz. Luvîs Şeyho. Beyrut: el-Maḥba'atu'l-Kâşûlikiyye li'l-Âbâ'i'l-Yesû'îyyîn, 1896.
- el-Ḥansâ'. *Dîvânu'l-Ḥansâ'*. haz. Ömer Faruk eṭ-Ṭabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erḳam, 1999.
- el-Ḥansâ'. *Dîvânu'l-Ḥansâ'*. haz. Ḥamdû Ṭammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1425/2004.
- Hartman, Michelle. "An Arab Woman Poet as a Crossover Artist? Reconsidering the Ambivalent Legacy of Al-Khansâ". *Tulsa Studies in Women's Literature*, 30/1 (2011), 15-36.
- Hartman, Michelle. "Gender, Genre, and the (Missing) Gazelle: Arab Women Writers and the Politics of Translation". *Feminist Studies*. 38/1 (2012), 17-49.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İḳdu'l-ferîd*. thk. Abdülmeccid et-Terhîmî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Ḳuteybe. *eş-Şî'r ve's-su'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts. el-İşfehânî, Ebû'l-Ferec Alî. *Kitâbu'l-egânî*. thk. İhsân Abbâs, İbrahim es-Se'âfîn. 25 Cilt. Beyrut: Dâr Şâdir, 3. Basım, 1429/2008.
- Jaakko Hämeen-Anttila. "al-Khansâ's Poem in -âlahâ and Its Qur'anic Echoes: The Long and the Short of It". *Journal of the Royal Asiatic Society*. 29/1 (2019), 1-15.
- Krenkow, Fritz. "Hansâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 5-1/218-220. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Nöldeke, Theodor. *Beiträge zur kenntniss der poesie der alten Araber*. Hannover: Carl Rümpler, 1864.
- Paoli, Bruno. "Yâ 'aynî: remarques sur le style formulaire des élégies funèbres d'al-Khansâ', poétesse arabe ancienne", *halshs-00366781*. (2008), 1-14.
- er-Rahmân, Hîfz. "Menhecû'l-Ḥansâ' fî şî'rihâ'r-rîşâ'î". *Mecelletu'l-Ḳismi'l-'Arabî*. 23 (2016), 335-355.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967-2015.
- Toprak, Mehmet Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 5. Basım, 1985.
- ez-Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îf, 15. Basım, 2002.

## ŞER'Î NASLAR BAĞLAMINDA NİKÂH LAFZI VE FIKHÎ TESİRİ

*The Word Nikaah in Shariah Texts and Its Fiqhî Effect*

### Fatih ÇINAR

Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

Res. Assist. Dr., Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Islamic Education Department  
of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Osmaniye, Turkey

fatih11982@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5901-3135>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.01.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 06.04.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Çınar, Fatih. “Şer'î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fikhî Tesiri”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 225-240. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758006>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ŞER'Î NASLAR BAĞLAMINDA NİKÂH LAFZI VE FIKHÎ TESİRİ

### Öz

Bu makalenin konusu nikâh lafzının şer'î naslardaki kullanımı ve bunun fikhî tesiri hakkındadır. Nikâh lafzı lügatlerde birbirine katma, cem etme, akit ve cinsel ilişki gibi manalarda kullanılmaktadır. Şer'î metinlerde muhtemel kelime anlamlarından hangisinin gerçek anlamda kullanıldığı hususu fakihler arasında tartışmaya neden olmuştur. Nikâh lafzının şer'î naslardaki gerçek anlamının akit olduğunu belirten fakihler cinsel ilişki anlamının ise ancak mecazî olduğunu kabul etmişlerdir. Cumhurun kanaatini yansıtan bu görüşe göre nikâh sözcüğü şer'î naslarda mecaz da olsa tek başına cinsel ilişki manasında kullanılamaz. Cinsel ilişki anlamının sözlükler yanında şer'î metinlerde de gerçek anlamda kullanıldığını ifade eden Hanefî fakihler bu görüşe karşı çıkmıştır. İlgili âyetteki nikâh lafzına gerçek manada cinsel ilişki anlamı veren kimi sahabe ve tâbiîn âlimlerinin tercihleri dikkate alındığında Hanefîlerin bu konuda yalnız olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte kimi âlimler, cinsel ilişki manasının Kur'ân'da gerçek veya mecazî yönden asla bulunmayacağını ileri sürmüştür. Onlara göre cinsel ilişki anlamının Kur'ân'da sarîh/açık lafızlarla ifade edilmesi ilahî metnin üslup ve mahiyetine uygun değildir. Çünkü Allah Teâlâ cinsel ilişkiyi doğrudan sarîh lafızlarla değil kinayeli lafızlarla nitelemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh, Nikâh, Şer'î Nas, Cinsel İlişki, Akit.

### The Word Nikaah in Shariah Texts and Its Fiqhî Effect

#### Abstract

This article is about the use of the word nikaah in Shariah texts and its fiqhî effect. The word nikaah in dictionaries is used in meanings such as joining, bringing together, contracting and sexual intercourse. The question of "which of the possible meanings of nikaah was really used in the Shariah texts?" has caused controversy among the scholars. Stating that the real meaning of the word nikaah in the narrative is contractual, the scholars have accepted the meaning of sexual intercourse only metaphorically. According to this view, which reflects the opinion of the majority, the word nikaah cannot be used alone in the sense of sexual intercourse, even if it is a metaphor. Stating that the meaning of sexual intercourse is used in the literary texts as well as dictionaries, Hanafi jurists opposed this view. Given the preferences of some companions and scholars who gave the sexual intercourse meaning to the word nikaah in the relevant verse, it is seen that Hanafis are not alone in this regard. However, some scholars have suggested that the meaning of sexual intercourse will never be found in the Qur'an in real or metaphorical aspects. According to them, expressing the meaning of sexual intercourse in the Qur'an with clear/explicit words is not in accordance with the style and nature of the divine texts. Because Allah Ta'ala qualifies sexuality not directly with expressive words, but with allusive words.

**Keywords:** Islamic Law, Fiqh, Shariah Texts, Nikaah, Sexual Intercourse, Contract.

## GİRİŞ

Dilimizde evlilik olarak ifade edilen nikâh lafzının şer'î metinlerde pek çok manada kullanıldığı görülmektedir. Bilindiği gibi sözcüklerin lügavî anlamları ile istilâh anlamları birbiriyle örtüştüğü gibi birbirinden farklılık da arz edebilir. Bu yazıda tartışma konusu edindiğimiz nikâh lafzı bunun tipik örneklerinden biri sayılabilir.

Nikâh lafzının sözlük anlamı ile şer'î naslardaki kullanımını âlimler arasında görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Çeşitli görüşler ve deliller bağlamında şekillenecek çalışmamızda öncelikli olarak dil âlimlerinin değerlendirmelerine, daha sonra fukahanın görüşlerine açıklık getirilecektir. Böylelikle nikâh lafzının şer'î naslarda, bilhassa Kur'ân'da hakikat cihetinden hangi manada kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacak, tabiatıyla nikâh lafzının diğer muhtemel manalarına da temas edilecektir.

Çeşitli çalışma ve platformlarda nikâh veya evlilik lafzı geçtiğinde kastın ne olduğu hususunda çeşitli problemler çıkmaktadır. Nikâh lafzı çerçevesindeki tartışmalar dikkate alındığında ortak bir doğrudan söz edilemeyeceğine göre, konuşan veya yazarın kastı bu konuda belirleyici bir konumda olmalıdır. Akademik çalışmalar sırasında fark ettiğim bu probleme tarafımca hazırlanan "İslam Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri" başlıklı doktora tezinde kısmen de olsa temas ettim. Bununla birlikte çeşitli sebepler detaya girmeme engel oldu. Bu engellerden belirleyici olan, doktora çalışmasının İbn Kayyim el-Cevziyye bağlamında olması ve onun da tartışma konusunda açık ve ayrıntılı değerlendirmeler yapmamasıdır. Konunun müstakil bir çalışmada görüş beyan eden fakihlerin değerlendirmeleri çerçevesinde ele alınıp tartışılması için bu çalışmayı hazırlamaya karar verdim.

Makale konumuzla ilgili daha önce herhangi bir müstakil çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte başta fûrû-i fıkıh eserleri olmak üzere pek çok çalışmada nikâh konusu veya lafzı çerçevesinde çeşitli kısmî açıklamalar yapılmıştır. Boşluk olduğu düşünülen bu konuda derli toplu olarak konuyu ele almanın zikri geçen probleme kısmen de olsa bir çözüm olacağı düşünülebilir. Bu cihetten alana katkı sağlayacağı umulmaktadır.

## 1. NİKÂH KAVRAMI

Dilimizde yaygın olarak kullanılan nikâh sözcüğünün Türkçe karşılığı evliliktir.<sup>1</sup> Nikâh lügatte "birbirine katma/الضم, cem etme/الجمع, akit/العقد ve cinsel ilişki/الوطء" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Evliliği ifade etmek için Arapçada yaygın bir şekilde nikâh lafzı kullanılsa da zevâc lafzı ve türevleri de bu manaya gelmektedir.<sup>3</sup> Nikâh lafzı ve onun türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de on dokuz âyette yirmi üç defa zikredilmiştir.<sup>4</sup> Muhtelif manalar yanında daha çok evlenme akdini işaret etmek üzere geçmiştir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> D. Mehmet Doğan, "Nikâh", *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), 1005.

<sup>2</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, "Nikâh", *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hızır, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 220-221.

<sup>3</sup> Abdulkemim Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî ş-şer'î'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 6/9; Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fî ş-şer'î'ati'l-İslâmiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 12.

<sup>4</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "nkh", *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-elfâzi'l-Ku'r'ân'il-Kerîm* (Kum: Mektebetü Nüveyd İslâm, 1387), 868-869.

<sup>5</sup> Fahreddin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112.

Nikâh ıstılahî olarak ise genellikle şu şekilde tanımlanır: “Evlenmelerinde hukukî olarak herhangi bir mâni bulunmayan tarafların sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere aralarını birleştiren ve bunun için karşılıklı hak ve görevler belirleyen bağıdır.”<sup>6</sup> Başka bir tanım, “eşlerin meşrû ölçülerde cinsel yönden birbirlerinden istifade etmelerini mubah kılan akit”<sup>7</sup> şeklindedir.

Nikâh sözcüğünün şer’î metinlerde hakiki anlamda cinsel ilişki veya akit olduğu yolunda ciddi tartışmalar yapılmıştır. Buna göre -aşağıda detaylı bir şekilde geleceği üzere- kimi fakihler şer’î gerçek anlamın cinsel ilişki, akdin ise mecazî olduğu fikrini benimsemiştir. Kimi fakihler ise bunun tam aksini savunmuştur. Öte yandan lafzın müşterek olduğuna dair üçüncü bir görüş de serdedilmiştir.<sup>8</sup>

## 2. NİKÂH LAFZI HAKKINDA ÂLİMLERİN GÖRÜŞLERİ

Mevzubahis konuda fakihlerin görüşlerine yer vermeden önce meşhur dilci bilginlerin görüşlerine temas etmek gerekmektedir. Çünkü nikâh lafzının kelime anlamına dair dil âlimlerinin yaptığı değerlendirmeler şer’î metinlerdeki doğru anlamı tespit açısından katkı sağlayabilir.

### 2.1. Dil Bilginlerinin Nikâh Lafzı ile ilgili Görüşleri

Dil ve aynı zamanda fıkıh âlimi sayılan Ezherî (ö. 370/980) nikâh kelimesinin Arap dilindeki asıl anlamının cinsel ilişki/الوطء olduğunu zikreder. Yalnız temriz sigasıyla, cinsel ilişkiyi mubah kılan akit denildiğini aktarır.<sup>9</sup>

Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) hakikat-mecaz ayırımına gitmeden nikâh için akit ve cinsel ilişki kavramını birlikte kullanır.<sup>10</sup> İbn Fâris (ö. 395/1004) ise “nikâh cinsel ilişkidir, bazen cinsel ilişki olmadan akit olması da mümkündür” diyerek hakiki anlamın cinsel ilişki olduğunu belirtir.<sup>11</sup> Cevherî (ö. 400/1009) de nikâhın cinsel ilişki olduğunu vurguladıktan sonra İbn Fâris’in ibaresinin paralelinde bir cümle serdeder.<sup>12</sup> İbn Sîde (ö. 458/1066) ise, nikâh

<sup>6</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlu’s-şahsiyye* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1957), 17; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 31; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 26; Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (Ankara: 2006), 527.

<sup>7</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarâtü fi ‘akdi’z-zevâc ve âsârih* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1971), 43; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 7/29-30; Abdulvehhâb Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâli’s-şahsiyye fi’s-şer’ati’l-İslâmiyye* (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1990), 15.

<sup>8</sup> Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbu’l-fikh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 2003), 4/3.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, “nkh”, *Tehzîbu’l-lüga*, thk. Muhammed İvâd Mur’ib (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001), 4/64.

<sup>10</sup> Ebu’l-Kâsım İsmâil Sâhib b. Abbâd, “nkh”, *el-Muhîti fi’l-lüga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1994), 2/382.

<sup>11</sup> Ahmed İbn Fâris, “nkh”, *Mu’cemu mekâyisi’l-lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 5/475; Ahmed İbn Fâris, “nkh”, *Mücmelü’l-lüga*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), 3/883.

<sup>12</sup> Ebû Nasr İsmâil, el-Cevherî, “nkh”, *es-Sihâh tâcu’l-lüga ve sıhâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 1/413.



cinsel ilişki/النكاح البضع diyerek doğrudan cinsel ilişkiye vurgu yapar.<sup>13</sup>

Ezherî, Cevherî ve İbn Sîde gibi dil âlimlerinin görüşlerine temas eden İbn Manzûr (ö. 711/1311) neticede açık bir görüş beyanında bulunmaz.<sup>14</sup> Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) de cinsel ilişki ve akit anlamını kaydeder.<sup>15</sup>

Müfessir aynı zamanda dil âlimi olan Râgib el-İsfahânî'nin (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) değerlendirmeleri yukarıdaki zikredilen âlimlerin görüşlerinden farklılık arz eder. Zira o, nikâhın aslının akit olduğunu, daha sonra istiâre yoluyla cinsel ilişki manasına evrildiğini belirtir.<sup>16</sup>

Zebîdî (ö. 1205/1791) ise nikâh lafzının hem akit hem de cinsel birlik-telik şeklinde müşterek bir anlam taşıdığını belirtir. Onun kaydına göre herhangi bir karine olmaksızın bu ikisinden birini tespit, dolayısıyla tercih etmek isabetli olmaz.<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere dil âlimlerinin çoğunluğu nikâhın asıl anlamının cinsel ilişki olduğunda hemfikirdir. Her ne kadar İsfahânî akit anlamının hakikat ifade ettiğini savunarak bu âlimlere muhalefet etse de doğru olanın cumhurun görüşü olduğu söylenebilir. Zira nikâh bağlamında verilen örnek cümleler birbirine katma ve iç içe girme şeklinde cinsel ilişkiyi çağrıştıran ibarelerdir. Örneğin dalları birbirine girmiş ağaçları ifade etmek için تناكحت الأشجار sözü kullanılır.<sup>18</sup>

## 2.2. Mezheplerin Görüşleri

Fakihler nikâh lafzının lügavî gerçek anlamından ziyade şer'î naslardaki anlamıyla ilgilenmişlerdir. Yalnız kelime anlamına kendi görüşlerini temellendirme adına başvurmuşlar ve bu yönde çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Bu bağlamda onlar arasında gerçek anlamın cinsel ilişki veya akit olduğu yönünde iki temel görüş bulunmaktadır.

### 2.2.1. Hanefiler

Nikâh lafzının akit ve cinsel ilişki anlamı olduğunu teyit eden Cessâs (ö. 370/981) onun asıl ve gerçek manasının cinsel ilişki, akit manasının ise mecazî olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bunun aklî izahı şu şekildedir: "Nikâhın kelime anlamlarından olan cem etme akitle değil ancak cinsel ilişki

<sup>13</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, "nkh", *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/46; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, "nkh", *el-Muhassas* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996), 1/497.

<sup>14</sup> Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "nkh", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/625-626.

<sup>15</sup> Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, "nkh", *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Nu'aym el-'Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 246.

<sup>16</sup> Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfahânî, "nkh", *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 823.

<sup>17</sup> Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, "nkh", *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965-2001), 7/195-196.

<sup>18</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, "nkh", *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebir*, thk. Abdulazîm eş-Şinâvî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2/624.



ile mümkün hale gelmektedir.”<sup>19</sup> Bu ve benzeri gerekçeleri sıralayan Serahsî<sup>20</sup> (ö. 483/1090) ve Kâsânî<sup>21</sup> (ö. 587/1191) de cinsel ilişkinin birbirine katma/الضم manasına karşılık geldiğini belirtmiştir. Hatta Mevslî (ö. 683/1284) cinsel ilişki sayesinde eşlerin cem olmasını bir şahsiyet olmak/كالشخص الواحد olarak nitelemiştir.<sup>22</sup>

Hanefî fakihler sözlük anlamı yanında şer’î metinlerde de cinsel ilişki yönünden asıl ve hakiki manada geçtiğini belirtmiştir. Örneğin onlara göre şu âyetteki nikâh lafzı cinsel ilişki anlamında kullanılmıştır: “Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz.”<sup>23</sup> Bu itibarla onlar üç talakla boşanmış kadının ilk kocasına helal olması için salt olarak yeni bir erkekle evlilik akdi yapmasını yeterli görmemiş, akit yanında cinsel ilişkinin de bizzat âyet tarafından şart koşulduğunu ifade etmişlerdir.<sup>24</sup>

Cessâs, görüşlerine, “Zina eden erkek, ancak zina eden veya müşrik bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenebilir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.”<sup>25</sup> âyetini de delil getirmiştir. Ona göre âyetteki ينجح lafzından kasıt cinsel ilişkidir ki Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) da bu görüştedir.<sup>26</sup> İbn Kesîr, bu görüşü, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Saîd b. Cübeyr, Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Mekhûl b. Ebû Müslim’in (ö. 112/730) de paylaştığını ifade eder.<sup>27</sup>

Bu çerçevede Serahsî, “İhramlı bir kişi ne nikâhlanabilir ne nikâhlayabilir ne de dünürcü olabilir”<sup>28</sup> rivayetindeki nikâh lafzından asıl kastın akit değil cinsel birleşme olduğunu ifade etmiştir. Buna göre bu rivayette yasaklanan şey evlilik akdi kurmak değil de cinsel ilişki kurmaktır.<sup>29</sup> Nitekim Aynî de bu

<sup>19</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992), 2/88; 3/50-51.

<sup>20</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, Ahmed, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 4/192.

<sup>21</sup> Ebû Bekir 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/331; 3/233.

<sup>22</sup> Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/81.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/230.

<sup>24</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/14.

<sup>25</sup> en-Nûr 24/3.

<sup>26</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî, 2/106.

<sup>27</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 10/165.

<sup>28</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), “Nikâh”, 41, 43; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 38.

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/191.

yönde açıklamalar yapmıştır.<sup>30</sup>

İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) aktarımına göre *ولدت من نكاح لا من سفاح* "Zinadan değil nikâhtan dünyaya geldim." rivayeti de onları destekleyen bir veridir.<sup>31</sup> Şöyle ki bu rivayette varlığın sebebi olarak zina değil de onun zıddı olan helal cinsel ilişki kastedilmiştir. Keza Mevsilî *يجل للرجل من امرأته الحائض كل شيء* "Kişiye, hayızlı eşine nikâh dışındaki her türlü yaklaşması helaldir." rivayetini naklederek burada da kastın cinsel ilişki olduğunu zikreder. Çünkü hayızlı kadınla cinsel ilişki kurulamayacağına göre metindeki nikâh lafzından kastın cinsel yaklaşma olması gerekmektedir.<sup>32</sup>

Hanefî fakihler nikâh lafzı ve türevlerinin geçtiği her âyette ondan kastın cinsel birleşme olduğunu iddia etmemişlerdir. Buna göre, "Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da, henüz zıfafa girmeden onları boşarsanız..."<sup>33</sup> âyetine atıfta bulunan Neseî (ö. 537/1142) nikâhın akit manasının şer'î metinlerde geldiğini ifade etmiştir. Şöyle ki bu âyet cinsel ilişki kurulmadan boşanan kadınlara vurgu yaptığından nikâhlanmadan kastın cinsel ilişki değil akit olduğu aşikârdır.<sup>34</sup>

### 2.2.2. Mâlikîler

Mesele hakkında geniş ve detaylı açıklamalar yapmayan Mâlikî fakihlerin muhtelif görüşler zikrettikleri görülmektedir. Onların beyanı dikkate alındığı takdirde lügavî olarak cinsel ilişkinin gerçek anlam olduğunu vurgulamalarına rağmen âyetlerdeki gerçek anlamın akit olduğu muhtemel cinsel ilişki manalarının ise mecazî olduğu anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

### 2.2.3. Şâfiîler

Şâfiî fakihler nikâh kelimesinin şer'î metinlerde kullanılışı noktasında mezhepte ihtilaf olduğunu ifade ederler. Buna göre Şâfiî fakihlerin cumhuru akit gerçek, cinsel ilişki mecazî derken; bazıları bunun aksini savunmaktadır. Son görüş sahiplerine göre ise nikâh lafzı her iki anlamı ihtiva etmektedir. Bir diğer ifadeyle anlam onlara göre müşterektir.

<sup>30</sup> Bedreddin Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 20/111.

<sup>31</sup> Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/175-176.

<sup>32</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, 3/81.

<sup>33</sup> el-Ahzâb 33/49.

<sup>34</sup> Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Tılbetü't-taleb fi'l-İstılâhâtü'l-fıkhiyye*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995), 125.

<sup>35</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/201; Ebû Abdullah Muhammed el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 3/164-165; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/212.

Mâverdî (ö. 450/1058),<sup>36</sup> Nevevî (ö. 676/1277)<sup>37</sup> ve Şîrbînî (ö. 977/1570)<sup>38</sup> gibi Şâfiî fakihler nezdinde doğru olan ilk görüştür. Feyyûmî (ö. 770/1368-69) son görüş olan müşterek anlamı öne çıkarır. Yalnız ona göre akit de cinsel ilişki de mecazî olarak müşterektir. Bu sebeple herhangi bir karene olmaksızın hangi anlamın kastedildiği tespit edilemez.<sup>39</sup>

Akdin gerçek, cinsel ilişkinin mecazî olduğunu savunan ve yukarıda isimleri zikredilen âlimlerin beyanı mezhepte daha muteberdir. Nitekim Mâverdî, “*Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da henüz zifafa girmeden onları boşarsanız...*”<sup>40</sup> âyetindeki nikâh lafzından akdin kastedildiğini belirtir. Çünkü bu âyetteki cinsel ilişki kurulmadan boşanan kadınlar vurgusu cinsel ilişkiyi değil akdi gerekli kılmaktadır.<sup>41</sup> Yine Şîrbînî *حتى تنكح زوجا غيره* âyetinde Hanefî fakihlerin aksine sadece akdin kastedildiğini ifade eder. Çünkü ona göre eski kocaya dönmek için cinsel birliktelik -Hanefîlerin dediği gibi- âyetle değil, “*Sen onun balcağızından, o da senin balcağızından tatmadan bu olmaz.*”<sup>42</sup> hadisiyle şart koşulmuştur.<sup>43</sup>

Şâfiî fakihler nikâh lafzının geçtiği bazı âyetlerde akitle birlikte cinsel ilişkinin de kastedildiğini beyan etmiştir. Bununla birlikte akit anlamının cinsel ilişkiden daha yaygın ve meşhur olduğunu vurgulamıştır.<sup>44</sup>

## 2.2.4. Hanbelîler

Hanbelî fakihler de bu hususta Şâfiî fakihler gibi çeşitli görüşler benimsemiştir. Söz gelimi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi kimi Hanbelî fakihler şer'î gerçek anlamın cinsel ilişki olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup> İbn Kudâme (ö.

<sup>36</sup> Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 9/7, 46, 216.

<sup>37</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Tahrîru luğâti't-Tenbîh*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 187.

<sup>38</sup> Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4/200.

<sup>39</sup> Feyyûmî, “nkh”, 2/624.

<sup>40</sup> el-Ahzâb 33/49.

<sup>41</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 9/216.

<sup>42</sup> Ebû Abdullah, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 40/63, 117; 43/69; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), “Talâk”, 4; Ebû Abdullah Muhammed el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1993), “Şehâdet”, 3; “Talâk”, 3, 6, 35; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Nikâh”, 32. Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), “Nikâh”, 27; Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/230.

<sup>43</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 4/200.

<sup>44</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 9/7, 235.

<sup>45</sup> Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 5/5; Ali b. Süleyman el-

620/1223) ise akit manasını öne çıkarmıştır.<sup>46</sup> İbn Kudâme'nin tercihe şayan bulunduğu görüşün Hanbelî fakihlerin çoğunluğunun, bilhassa da sonraki Hanbelîlerin görüşü olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Nitekim İbn Müflih (ö. 884/1479) Hanbelî fakihlerin çoğunluğunun akit görüşünü savduğunu kaydetmiştir.<sup>47</sup>

Pek çok meselede mezhebine muhalefet eden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de akit anlamını tercih ederek bu çoğunluk içinde yer almıştır. İbn Teymiyye'nin ifadelerine bakılırsa bazı âyetlerde akit yanında cinsel ilişki anlamı da kastedilmiştir.<sup>48</sup> Bununla birlikte İbn Teymiyye nikâh lafzının hiçbir âyette sadece cinsel ilişki manasında kullanılmadığını ifade etmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de hocasının görüşünü benimsemiştir.<sup>50</sup>

Mezhep âlimlerinin görüşlerinden anlaşıldığı üzere onlar ister hakikat ister mecaz cihetinden olsun nikâh lafzının şer'î metinlerde cinsel ilişki anlamına geldiğini kabul etmektedirler. Cumhura muhalefet ederek nikâhın gerçek anlamda naslarda kullanıldığını ifade eden Hanefî fakihlerin zikrettiği şer'î ve akli deliller, görüşlerinin sağlam temellere dayandığına işaret etmektedir. Bu sebeple görüşlerinin ikna edici olduğu ifade edilebilir.

### 3. NİKÂHIN KUR'ÂN'DA CİNSEL İLİŞKİ ANLAMINDA BULUNMADIĞI İDDİASI

Fakihlerin nikâh lafzının şer'î metinlerde cinsel ilişki anlamında kullanıldığı şeklindeki görüşüne karşılık cinsel ilişki anlamının ne gerçek ne mecazî olarak şer'î metinlerde kullanılmadığı şeklinde aksi yönde görüş belirten âlimler bulunmaktadır. Ezherî, Râgib el-İsfahânî ve Zemahşerî (ö. 538/1144) bunlar arasında zikredilebilir.

Ezherî, الزانی لا ینکح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ینکحها إلا زان مشرك، *"Zina eden erkek, ancak zina eden veya müşrik olan bir kadınla nikâhlanabilir. Zina eden kadın da ancak zina eden veya müşrikle nikâhlanabilir."*<sup>51</sup> âyetinden hareketle buradaki ینکح lafzından kastın cinsel ilişki olduğu yolundaki görüşleri isabetli

Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 8/4-5.

<sup>46</sup> Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî ve Adulfettâh Muhammed el-Hulû (Riyad: Dâru 'Âlemu'l-Kütüb ts.), 9/339.

<sup>47</sup> Ebû İshak Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî*, nşr. Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6/81.

<sup>48</sup> Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 32/113.

<sup>49</sup> Ali b. Muhammed b. Abbas Alaeddin el-Balî, *el-İhtiyârâtu'l-fikhiyye min fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1950), 200.

<sup>50</sup> Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/191.

<sup>51</sup> en-Nûr 24/3.

bulmaz. Çünkü ona göre lafzın şer'î tevili akit manasındaki nikâhtır, cinsel ilişki değildir. Onun da ifade ettiği gibi bu âyette nikâh sözcüğüne cinsel ilişki anlamı verenlere göre ise âyetin anlamı mealen, “*Zina eden erkek ancak zina eden veya müşrik olan bir kadınla cinsel ilişki kurabilir. Zina eden kadın da ancak zina eden veya müşrikle cinsel ilişki kurabilir.*” şeklindedir. Netice olarak Ezherî, nikâh sözcüğünün Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik dışında kullanılmadığını belirtir ve şu âyeti de buna delil olarak zikreder: وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامِي مِنْكُمْ “*Aranızdaki bekârları, nikâhlayın/evlendirin.*”<sup>52</sup> Buradaki mananın evlilik akdi olduğunda şüphe olmadığını ifade eder. “*Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da, henüz zıfafa girmeden onları boşarsanız...*”<sup>53</sup> âyetinde de kastın akit olduğunu vurgular.<sup>54</sup> Öyle anlaşılıyor ki Ezherî, kendisinin de kabul ettiği nikâhın lügat anlamı olan cinsel ilişki ısrarını, Kur'ân-ı Kerîm'de şer'î gerçek anlamın akit olduğu görüşünde de sürdürür.

Râgıb el-İsfahânî nikâhın asıl anlamının akit olduğunu, daha sonra istiâre yoluyla cinsel ilişki manasına tahvil ettiğini ifade ettiği nakli yukarıda geçmişti. Ona göre nikâhın aslının cinsel ilişki olması daha sonra ise akit manası kazanmış olması kabul edilebilir bir izah değildir. Çünkü cinsel ilişki anlamını ihtiva eden lafızların tamamı kinayeli ifadelerdir. Dolayısıyla nikâh gibi sarih bir lafız cinsel ilişki anlamında Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılamaz. Zira sarih lafızlarla cinsel ilişkiye vurgu yapan lafızların Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılması ilâhi hitabın üslubuna uygun düşmez. İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İsfahânî, Kur'ân-ı Kerîm'de sadece akit anlamında kullanıldığı fikrinde-dir. Görüşünü ispat adına “*Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyele-ri- nizden durumu münasip olanları nikahlayın.*”<sup>55</sup> âyetini istidlal eder. Ona göre bu vb. âyetlerde nikâh lafzından kasıt sadece evlilik akdidir.<sup>56</sup>

Ezherî ve Râgıb el-İsfahânî'ye paralel açıklamalar yapan meşhur müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) Kur'ân-ı Kerîm'de asla cinsel ilişki manasında kullanılmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu hususta mecaz ya da gerçek anlam ayırımına gitmek isabetli bir görüş değildir. Bu itibarla hiçbir âyette nikâh lafzı cinsel ilişki anlamında gelmemiştir.<sup>57</sup>

“*Efendilerinin izniyle onlarla nikâhlanın.*”<sup>58</sup> âyeti ve daha başka âyetleri nazarı dikkate aldığımız takdirde buradaki nikâh lafzına cinsel ilişki anlamı vermek mümkün gözükmemektedir. Zira burada cinsel ilişki kastedilmiş ol-

<sup>52</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>53</sup> el-Ahzâb 33/49.

<sup>54</sup> Ezherî, “nk”, 4/64.

<sup>55</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>56</sup> Râgıb el-İsfahânî, “nk”, 823.

<sup>57</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğvâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avviz (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 3/212.

<sup>58</sup> en-Nisâ 4/25.

saydı erkeklerin cinsel ilişki için eşinin ehliinden/efendisinden izin alması gerekecekti ki bu kabul edilebilecek bir şey değildir.<sup>59</sup> Bu noktadan bakıldığında Zemahşerî ve mezkûr âlimlerin haklılığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan nikâh sözcüğünün Kur'ân'da sadece akit anlamında geldiği, cinsel ilişki anlamında ise gelmediği iddiası da çok isabetli durmamaktadır. Zira yukarıda da geçtiği üzere حتى تنكح زوجها غيره âyetinde nikâh kelimesinin sadece cinsel ilişki veya akitle birlikte cinsel ilişki manasında kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>60</sup>

Bu çerçevede fakihlerin kahir ekseriyeti akdin kifayet etmeyeceğini, yeniden birliktelik için cinsel ilişkinin de vaki olmasını şart koşturmuştur. Müfessir ve fakih Taberî (ö. 310/923) de bu âyette akit yanında cinsel ilişkinin de şart olduğunu vurgulamıştır.<sup>61</sup> Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye tek başına akdin yeterli olmayacağı fikrini cinsel ilişkinin bizzat Allah Teâlâ tarafından şart koşulmasıyla gerekçelendirir. Buna göre söz konusu âyet cinsel ilişki anlamını da ihtiva etmektedir.<sup>62</sup>

Kanaatimizce nikâhın Kur'ân-ı Kerîm'de asla cinsel ilişki manasında kullanılmadığı şeklindeki iddia ikna edici olmaktan uzaktır. Zaten kabul edilebilir somut bir delili olmayan bu görüş sahipleri nikâh gibi sarîh bir lafzın Kur'ân-ı Kerîm'de cinsel ilişki anlamında kullanılmasının Kitab'ın üslubuna uygun düşmeyeceği gibi sadece aklî bir delil sunabilmişlerdir.

#### 4. NİKÂH LAFZININ KUR'ÂN'DAKİ MUHTEMEL MANALARI

Buraya kadar nikâh lafzının akit ve cinsel ilişki bağlamındaki manaları üzerinde durduk. Öte yandan onun Kur'ân-ı Kerîm'de daha başka anlamlarda da kullanılmış olması muhtemeldir. Örneğin Dâmegânî bu lafzın iki değil, toplamda dört farklı anlamda kullanıldığı bilgisini verir. Bunlar, “evlenme, cinsel ilişki, hibe ve ergenliktir.” Onun ifadesine göre nikâh lafzı, ولا تنكحوا المشركات حتى 63 âyetinde ve daha başka âyetlerde evlilik, حتى تنكح زوجها غيره 64 âyetinde cinsel ilişki, 65 امرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين

<sup>59</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbü'tî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993), 6/121.

<sup>60</sup> Neseî, *Tilbetü't-talebe*, 125-126.

<sup>61</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1955-1969), 4/88. Ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1992), 1/328.

<sup>62</sup> Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut (Beyrut ve Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle ve Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994), 5/258.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/230.

<sup>65</sup> el-Ahzâb 33/50.

âyetinde hibe/mehir ve *ابتلوا البتامة حتى إذا بلغوا النكاح* 66 âyetinde ise ergenlik anlamında kullanılmıştır. 67

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise akit ve cinsel ilişki manasının birlikte kullanıldığı beşinci bir anlam olduğunu belirtmiş ve buna dair şu âyeti zikretmiştir: *ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف* “Geçmişte olanlar müstesna, babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla nikâhlanmayın.” 68 Onun vurguladığı beşinci anlamın *حتى تنكح زوجا غيره* âyeti bağlamında zikredildiği yukarıda da geçmişti. 69 Her ne kadar söz konusu muhtemel manalar dört, hatta beşe ulaşsa da konumuzla doğrudan bağlantılı olan manalar cinsel ilişki ve akitir.

## 5. TARTIŞMANIN FIKHÎ TESİRİ

Nikâh lafzına gerçek manada cinsel ilişki veya akit manası vermenin fikhî açıdan tesiri bulunduğu ifade edilmiştir. Şöyle ki cinsel ilişki gerçek mana kabul edildiği takdirde kişiye nikâh sonucu haram olan kadınlar zina sonucu da haram olmaktadır. Akit gerçek mana kabul edildiği takdirde ise haramlık sadece nikâhla/akitle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla zinanın evlilik engeli oluşturmasına herhangi bir tesiri olmamaktadır. 70

Bilindiği gibi nikâh akdi ve akabindeki cinsel ilişki hürmet-i musâhereye sebep olmaktadır. Öte yandan Hanefî fakihler hürmet-i musâhere oluşması için zinayı muteber telakki etmektedir. 71 Buna göre nikâh lafzına hakiki manada cinsel ilişki anlamı veren Hanefî fakihler cihetinden bakıldığı takdirde tartışmanın fikhî tesirinin isabetli olduğu görülmektedir.

Nikâh lafzına gerçek manada akit anlamı veren Mâliki ve Şâfiler nazarında da bu fikhî tesir bağlamındaki kıstasın geçerli olduğu açıktır. Zira onlar hürmet-i musâhereye sebep olan şeyin sadece akit olduğu görüşünü benimseyerek zinanın varlığını dikkate almamışlardır. 72

Bununla birlikte söz konusu kıstasın bütün fakihler nezdinde muteber

66 en-Nisâ 4/6.

67 Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân*, thk. Abdulaziz Seyyidülehl (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983), 465.

68 en-Nisâ 4/22.

69 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. M. Abdulkerim Kâzım er-Râdî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 591.

70 Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 3/165.

71 Alaeddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2/124; Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313-1315), 2/106; Ebu'l-Hasan Nureddin Ali el-Kârî, *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm (Beirut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 2/14.

72 Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 7/240; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz ve Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/37; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, nşr. Zühayr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 7/112; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 16/219.



olduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım olmaz. Zira gerçek anlamın akit olduğunu ifade eden kimi Hanbelî fakihler aynı anda zinanın hürmet-i musâhere oluşturacağı görüşündedir.<sup>73</sup> Buna göre bu kıstasın mutlak manada geçerli olduğunu ifade etmek yerinde bir tavır olmaz.

## SONUÇ

Türkçe'de evlilik olarak ifade edilen kavramın Arapça karşılığı olan nikâh lafzının lügavî anlamı hakkında dil âlimleri arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bununla birlikte fikhî eserler dikkatlice incelendiği takdirde nikâh kelimesinin lügavî anlamında fakihlerin arasında kayda değer bir tartışma söz konusu olmadığı görülür. Diğer yandan onların görüş ayrılıklarının esasını mezkûr lafzın şer'î metinlerde, bilhassa da Kur'ân-ı Kerîm'deki istilahî anlamı ve kullanımı teşkil etmektedir. Fakihlerin değerlendirmeleri çerçevesinde cinsel ilişki, akit ve müşterek olmak üzere üç farklı görüş öne çıkmış olsa da son görüş olan müştereklik yorumu tartışmanın esasını oluşturmaz. Bundan ötürü bu son görüşün ilk iki görüşe kıyasla ferî olduğu söylenebilir.

Nikâh lafzının Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir şekilde cinsel ilişki anlamında gelmediği şeklinde görüş bulunmaktadır. Tercih edilebilir, somut ve ikna edici bir delili olmayan bu görüşün şaz olduğu ifade edilebilir. Zira bu görüş sahipleri nikâh sarîh lafzının Kur'ân-ı Kerîm'de cinsel ilişki anlamında kullanılmasının ilahî hitabın üslubuna aykırılık teşkil edeceği gibi sadece aklî bir gerekçeye dayanmıştır.

Kanaatimizce nikâh lafzının şer'î naslarda hakikat cihetinden cinsel ilişki anlamına geldiği şeklindeki Hanefî fakihlerin görüşü tercihe şayandır. Zira pek çok dil âlimi ve fakihin ifadesine göre bu, kelimenin aslî manasıdır. Teorik açıdan aslî anlamın Kur'ân'da da olmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Buna dair naslardaki kısmi örnekler bu kanaati desteklemektedir. Bu sebeple nikâh lafzının şer'î metinlerde ancak mecaz şeklinde cinsel ilişki anlamında varit olduğu yorumu muteber bir dayanaktan yoksundur. Ancak herhangi bir karine ile anlamın mecaza kayması veya akit anlamının şer'î naslarda öncelikli, dahası yaygın olarak geçmesi de mümkündür. Bu yöndeki kulanımlar nazarı dikkate alındığında bu son değerlendirmenin vakaya uygunluğu görülmektedir. Netice olarak nikâh lafzına gerçek manada cinsel ilişki anlamı verildiği takdirde kişiye nikâh sonucu haram olan kadınların zina sonucu da haram olduğunu söylemek gerekecektir.

<sup>73</sup> Şemseddin Muhammed İbn Müflih, *Kitâbu'l-Fürû'*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 8/239; Mansûr b. Yunus el-Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 5/72; Abdulkâdir b. Ömer İbn Ebî Tağlib, *Neylü'l-meârib bi-şerhi delîli't-tâlib*, thk. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1983), 5/160.



**KAYNAKÇA**

- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddîn. *el-Ahvâlu's-şahsiyye fî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Alaeddin el-Balî, Ali b. Muhammed b. Abbas. *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye min fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1950.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin. *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Atar, Fahreddin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1993.
- Buhûfî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-kudâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbu'l-fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2003.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Âdil Enver Hızır, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân*. thk. Abdulaziz Seyyidülehl. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Muhâdarâtü fi 'akdi'z-zevâc ve âsârîh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1971.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbu'l-lüga*. thk. Muhammed İvad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğaribi's-şerhi'l-kebîr*. thk. Abdulazîm eş-Şinâvî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Nu'aym el-'Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fuâd Abdalbâkî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Kum: Mektebetü Nüveyd İslâm, 1387.

- Hallâf, Abdulvehhâb. *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye fî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*. 8 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- İbn Ebî Tağlib, Abdulkâdir b. Ömer. *Neylü'l-meârib bi-şerhi delîli't-tâlib*. thk. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1983.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mücmelü'l-lüga*. thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *İ'lâmu'l-muvakkî'n 'an Rabbi'l-âlemîn*. nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut. 5 Cilt. Beyrut ve Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle ve Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 27. Basım, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî ve Adulfettâh Muhammed el-Hulû. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemu'l-Kütüb ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî'*. nşr. Muhammed Hasan. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Müflih, Şemseddin Muhammed. *Kitâbu'l-Fürû'*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî. 37 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Nüzhetü'l-ayuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. M. Abdulkarim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbnü'l-Hümâm, Cemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-kadîr*. nşr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. 12 Cilt. Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdilmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fî'l-istilâhâti'l-fikhiyye*.

- nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Tahrîru luğâti't-tenbîh*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdulkерim b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâil. *el-Muhît fi'l-lüga*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik*. nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Semerkandî, Alaeddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Seyyid İbrâhim. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1992.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdisi seyyidi'l-ehyâr*. nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1955-1969.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965-2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993.
- Zeydan, Abdulkерim. *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dakâik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.

## SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'NİN GAZELLERİNDEN ÖRNEKLERLE FARŞÇA BAĞIMLI BİRLEŞİK CÜMLE ÇEŞİTLERİ

*Persian Dependent Compound Sentence Types with Examples from Ghazals of Saadi-e Shirazi*

### Pelin Seval ESEN

Arş. Gör. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye

Res. Assist. Dr., Gaziosmanpaşa University Faculty of Science and Letters Department of Turkish language and Literature, Tokat, Turkey

pelins.c@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5922-5613>

### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.10.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 21.04.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**”** **Atıf / Cite as:** Esen, Pelin Seval. “Sa’dî-i Şîrâzî’nin Gazellerinden Örneklerle Farşça Bağimli Birleşik Cümle Çeşitleri”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 241-256. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758012>.

**©** **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍** **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'NİN GAZELLERİNDEN ÖRNEKLERLE FARŞÇA BAĞIMLI BİRLEŞİK CÜMLE ÇEŞİTLERİ

### Öz

İnsanlar arasında iletişim ve anlaşmayı sağlayan en küçük dil birimi, tam ve anlamlı mesaj ileten sözcükler dizisi olarak tanımlanan cümle, anlamlarına, yüklemelerine, kuruluşlarına ve yapılarına göre çeşitli türlere ayrılmaktadır. Cümleler yargı bildirir. Bazı cümlelerde bir yargı bazı cümlelerde ise birden çok yargı bulunur; buna bağlı olarak Farsça cümleler basit ve birleşik olmak üzere sınıflandırılır.

Çalışmanın konusunu oluşturan bağımlı birleşik cümleler, birleşik cümle türlerinden biridir. Bağımlı birleşik cümleler bağlaçlı veya bağlaçsız olarak çeşitli anlam ilgileriyle birbirine bağlanır; anlatılmak istenen asıl yargıyı bildiren bir temel cümle ile ona bağlı olarak kullanılan bir ya da birkaç yan cümleden oluşur. Çalışmada bu cümle türü Fars edebiyatının en büyük şairlerinden, VII/XIII. yüzyılda yaşamış, dünyaca meşhur Bostân ve Gülistân adlı eserlerin sahibi, büyük söz ustası Sa'dî-i Şîrâzî'nin gazellerinden örneklerle, on yedi başlık altında incelenmiştir. Her başlığın altında yer alan örneklerin ve şairin divanında yer alan konuyla ilgili, üçer benzer diğer örneğin sayfa numarası ve beyit numarası dipnotta verilmiştir; ayrıca ilgili örnekteki yan cümleler altı çizili olarak gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Cümle, Birleşik Cümle, Bağımlı Birleşik Cümle, Sa'dî, Gazel.

### Persian Dependent Compound Sentence Types with Examples from Ghazals of Saadi-e Shirazi

#### Abstract

The smallest language unit that provides communication and agreement between people; sentence defined as a series of words that convey complete and meaningful messages, are divided into various types according to their meaning, predicate, organization and structure. Sentences declare judgment. In some sentences there is a judgment and in some sentences there is more than one judgment. Accordingly, Persian sentences are classified as simple and unified.

The subject of the study is one of the combined sentence types. The dependent compound sentences are connected to each other with various semantics, with or without conjunctions; it consists of a basic sentence that expresses the original judgment and one or more subsidiary sentences used in connection with it. In the study type of sentence has been studied under seventeen titles with examples from the ghazals of Saadi-e Shirazi who is one of the greatest poets of Persian literature, lived in VII/XIII. century, owner of world famous work Bostan and Gulistan. The page number and couplet number of the examples under each title and three other similar examples on the subject of the poet's diwan are given in the footnote and also the side sentences in the related example are underlined.

**Keywords:** Sentence, Compound Sentence, Dependent Compound Sentence, Saadi, Ghazal.

## GİRİŞ

Cümle, aralarında anlam, yapı ve görev ilişkisi bulunan, bazı kurallara göre bir araya gelerek bir ya da birden çok düşüncüyü, duyguyu, hareketi, olayı, isteği tam bir ifade ile belirten kelime dizisidir. Cümleyi oluşturan sözcükler veya sözcük grupları ise cümlenin ögeleri adıyla bilinir. Cümlenin tam

ve anlamlı bir mesaj iletebilmesi için özne ve yüklem olmak üzere en az iki ögeye ihtiyacı vardır, bu iki öge cümlelerin temel öğelerini oluşturur ve cümlelerin var olabilmesi için yeterlidir.<sup>1</sup> Bununla birlikte geçişli ve ettirgen fiillerle kurulu cümlelerin yüklemeleri her zaman nesne almak zorundadır. Bu tür cümlelerde nesne bulunmadığında anlam yarım ve eksik kalır, yine geçişli fiiller grubunda yer alan anlamları açısından nâkıs fiil olarak bilinen fiillerle kurulu cümlelerde anlamın tamamlanabilmesi için nesnenin yanında diğer bir nesneye yani ikinci nesneye ihtiyaç duyulmaktadır;<sup>2</sup> dolayısıyla bu tür cümlelerde nesne ve ikinci nesne temel öge kabul edilmektedir. Cümledeki hükmü daha geniş, daha etraflı, daha tam olarak ifade etmek için cümlede temel öğelerden başka yardımcı öğelere de yer verilir. Her zaman cümlede bulunmaları zorunlu olmayan bu öğeler, Farsçada isimsel öğelere bağlı yardımcı öğeler ve fiile bağlı yardımcı öğeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İsimsel öğelere bağlı yardımcı öğeler sıfat, tamlayan, açıklayıcı öğeden; fiile bağlı yardımcı öğeler ise dolaylı tümleç, zarf, belirleyici, açıklayıcı ve ünlem-den oluşmaktadır.

Cümleler anlamlarına, yüklemelerine, kuruluşlarına ve yapılarına göre çeşitli türlere ayrılmaktadır: Anlamları bakımından cümleler haber, soru, emir, ünlem, dua cümlesi, ara cümle, olumlu ve olumsuz cümle; yüklemeleri bakımından cümleler isim ve fiil cümlesi; kuruluşları bakımından cümleler düz ve devrik cümle; yapıları bakımından cümleler ise basit ve birleşik olmak üzere sınıflandırılmaktadır.<sup>3</sup> Çalışmanın konusunu oluşturan bağımlı birleşik cümleler, birleşik cümle türlerinden biridir. Birleşik cümleler yapısında birden fazla cümle bulunduran cümlelerdir. Bu cümleler bağlaçlar yardımıyla ya da bağlaçsız olarak birbirine bağlanıp art arda sıralandıklarında sıralı birleşik cümle türünü; birbiri içerisinde değişik görevler aldıklarında ise bağımlı birleşik cümle türünü oluştururlar.<sup>4</sup> Çalışmada İran edebiyat tarihinin VII/XIII. yüzyılda yaşamış en ünlü simaları arasında yer alan, daha çok *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserleriyle meşhur, Şîrâz'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimi aynı şehirde, yükseköğrenimini Bağdat'ta Nizâmîye Medresesi'nde tamamlamış, gazel nazım türünü müstakil bir edebî tür olarak mükemmelliğe kavuşturmuş büyük söz ustası Sa'dî-i Şîrâzî'nin<sup>5</sup> gazellerinden örneklerle Farsça bağımlı birleşik cümle türleri incelenmiştir.

<sup>1</sup> Ahmed-i Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, (Tahran: İntişârât-i Novîn, 1363/1984), 159; Abdulazîm Karîb-Celâl Humâyî-Reşîd Yâsemî-Meliku's-şuarâ Behâr- Bediuzzamân Furûzânfer, *Destûr-i Zebân-i Fârsî* (Penc Ustâd), (Tahran: İntişârât-i Nâhîd, 1392/2013), 261; Muharrem Ergin, *Türk Dilbilgisi* (İstanbul: Bayrak Basım, 2013), 398.

<sup>2</sup> Nimet Yıldırım, *Farsça Sözdizimi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015), 26-28.

<sup>3</sup> M. Nazif Şahinoğlu, *Farsça Grameri* (Sarf ve Nahiv), (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 1997), 405.

<sup>4</sup> Mehdî-yi Mişkâtuddînî, *Destûr-i Zebân-i Fârsî*, (Meşhed: İntişârât-i Dânişgâh-i Firdevsî, 1392/2013), 117-118.

<sup>5</sup> Mustafa Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 37: 405.

## 1. BAĞIMLI BİRLEŞİK CÜMLELER

Bağlaçlı veya bağlaçsız olarak çeşitli anlam ilgileriyle birbirine bağlanan, birinin varlığı diğerini etkileyen ve aralarında yakın ilişki bulunan cümlelerdir. Bu cümlelerde anlatılmak istenen asıl yargıyı bildiren bir temel cümle ile ona bağlı olarak kullanılan bir ya da birkaç yan cümle bulunur.<sup>6</sup>

Temel cümleler, bağımlı birleşik cümlelerin yüklem görevini üstlenen ve asıl yargıyı ifade eden cümlelerdir.<sup>7</sup> Her bir bağımlı birleşik cümlede sadece bir temel cümle bulunur, bu temel cümle basit cümle veya sıralı birleşik cümle olabilir.<sup>8</sup>

Yan cümleler, temel cümlelerin anlamını belirleyen, açıklayan, sınırlandıran, tamamlayan veya genişleten cümlelerdir. Basit cümle veya sıralı birleşik cümle olabilir. Bu cümleler temel cümlelerin öznesi, nesnesi, zarfı gibi herhangi bir ögesi veya bu ögelerden herhangi birinin sıfatı, açıklayıcısı, bedeli gibi belirleyicisi olabilir. Ayrıca temel cümledeki yargının şartını, sebebini, amacını veya sonucunu açıklar.<sup>9</sup>

Bağımlı birleşik cümlelerde dilin kuralı gereği önce temel cümle sonra yan cümle gelir; ancak cümlelerin sıralanış düzeni bağlaçların özelliklerine, cümlelerin yapılarına, yazarın tarzına, nazım ve nesir şekline göre değişmektedir.<sup>10</sup>

Bağımlı birleşik cümleler, temel cümleyle yan cümlelerin bir araya geliş şekillerine göre türlere ayrılır.

## 2. BAĞIMLI BİRLEŞİK CÜMLE ÇEŞİTLERİ

### 2.1. Belirleyici Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Bu cümleler, temel cümlelerin isimsel ögelerinden herhangi birini değişik açılardan açıklayan, belirleyen ya da niteleyen yan cümlelerle kurulu bağımlı birleşik cümlelerdir.<sup>11</sup> Bu cümlelerde yan cümle ile temel cümle birbirine genellikle **که** bağlacı ile, nadir olarak da **کجا** bağlacı ile bağlanır.<sup>12</sup>

Yan cümlelerin temel cümlede hangi ögeye bağlı olduğunu veya hangi

<sup>6</sup> Mişkâtuddînî, *Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 118; Gulam Rıza-yi Erjeng, *Destûr-i Zebân-i Fârsî-yi İmrûz*, (Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Ellâme-yi Tabâtabâyî, 1374/1995), 23; Pervîz Nâtil-i Hânlerî, *Destûr-i Zebân-i Fârsî*, (Tahran: İntişârât-i Tûs, 1392/2013), 219, 227.

<sup>7</sup> Hânlerî, *Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 227.

<sup>8</sup> Husrev-i Ferîdverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, (Tahran: İntişârât-i Sohen, 1375/1996), 98.

<sup>9</sup> Huseyin İmâd-i Efşâr, *Destûr-i Sâhtimân-i Zebân-i Fârsî*, (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Ellâme-yi Tabâtabâyî, 1380/2001), 226; Ferîdverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 94-96; Hânlerî, *Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 219; Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 563.

<sup>10</sup> Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 611; Yıldırım, *Farsça Sözdizimi*, 150.

<sup>11</sup> Erjeng, *Destûr-i Zebân-i Fârsî-yi İmrûz*, 157; Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 567.

<sup>12</sup> Husrev-i Ferîdverd, *Destûr-i Mufessel-i İmrûz*, (Tahran: İntişârât-i Sohen, 1392/2013), 537; Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 307-308; Pelin Seval Çağlayan, *Fahreddîn-i İrâkî Divanı'nda Kelime ve Cümle Bilgisi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 235.



ögeyi açıkladığını göstermek için, eğer bu kelime veya kelime grubu belirsiz isim ise, kelimenin sonuna işaret yâsı<sup>13</sup> veya yan cümlenin belirlediği kelime veya kelime grubunun başına *آن/این* işaret zamiri veya *هیچ* belgisiz sıfatı gelebilir<sup>14</sup> ya da nitelenen kelime yalın halde bulunabilir:

دوستان گویند سعدی خیمه بر گلزار زن من گلی را دوست می دارم که در گلزار نیست<sup>15</sup>

*Dostlar "Sa'dî, gül bahçesine çadır kur" derler; [oysa] ben gül bahçesinde olmayan bir gülü seviyorum.*

افسوس خلق می شنوم در قفای خویش کاین پخته بین که در سر سودای خام شد<sup>16</sup>

*İnsanların arkamdan "ham sevdaya düşmüş bu pişmiş bakın" diye alay ettiğini duyuyorum.*

هلاک ما بیابان عشق خواهد بود کجاست مرد که با ما سر سفر دارد؟<sup>17</sup>

*Bizim helakımız aşk çölünde olacaktır; bizimle yolculuk arzusunda olan dost nerede?*

Bazen ise bir kelimenin başında *آن/این* işaret zamiri veya *هر* belgisiz sıfatı bulunurken sonunda da işaret yâsı bulunabilir:<sup>18</sup>

هر آدمیی که مهر مهتر در وی نگرفت سنگ خاراست<sup>19</sup>

*Kendisinde senin sevgi mührün bulunmayan her insan kaya gibidir.*

İşaret yâsı özel isimlere, şahıs zamirlerine, işaret ve pekiştirme zamirlerine, sayılara ve belirli isimlere gelmez:<sup>20</sup>

بر من که صبحی زدهام خرقه حرام است ای مجلسیان راه خرابیات کدام است؟<sup>21</sup>

*Sabah şarabı içen bana hırka [giymek] haramdır; ey meclistikiler hangisi meyhane yolu?*

## 2.2. Nesne Görevli Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Geçişli fiil ile kurulmuş temel cümlelerin anlamını tamamlama veya açıklama maksadıyla kullanılan yan cümleler ile kurulu bağımlı birleşik cümlelerdir.<sup>22</sup> Temel cümleye sorulan "ne?, neyi? ve kimi?" sorularına cevap verir. Nesne görevli yan cümleler tahlîlî ve terkîbî olmak üzere ikiye ayrılır.

<sup>13</sup> Erjeng, *Destûr-i Zebân-i Fârsî-yi İmrûz*, 157; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 157.

<sup>14</sup> Ferşîdverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 345; Şahinoğlu, *Farşça Grameri* (Sarf ve Nahiv), 570.

<sup>15</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, nşr. Nasir-i Ahmedzâde, (Tahran: Neşr-i Çekâvek, 1390/2011), 527/6; benzer örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 560/11; 568/5; 586/6.

<sup>16</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 576/2; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 566/4; 576/9; 606/11.

<sup>17</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 553/8; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 553/11; 553/12; 560/7.

<sup>18</sup> Ferşîdverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 345; Şahinoğlu, *Farşça Grameri* (Sarf ve Nahiv), 570.

<sup>19</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 486/7; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 489/15; 518/17; 568/13.

<sup>20</sup> Şahinoğlu, *Farşça Grameri* (Sarf ve Nahiv), 570; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 158-159.

<sup>21</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 505/9; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 515/18; 574/13; 649/13.

<sup>22</sup> Şîfâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 338; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 167.

Tahlîlî türde genel olarak yan cümle temel cümleden hemen sonra gelir, direkt olarak fiile bağlıdır yani temel cümlede yer alan kapalı nesneyi açıklayan bir yan cümle şeklinde gelmez. Bağlaçsız olarak da kullanılan bu tür cümleler en çok که bağlacıyla veya bu bağlaçla aynı anlama gelen تا ve bağlaçlarıyla birbirine bağlanır.<sup>23</sup>

میر ظن کز سرم سودای عشقت رود تا بر زمینم استخوان هست<sup>24</sup>

*Kemiğim toprak olana kadar, başımdan aşkının arzusunun gideceğini sanma.*

هرگز نشنیده‌ام که بادی بوی گلی از تو خوشتر آورد<sup>25</sup>

*Bir rüzgârın seninkinden daha güzel bir gül kokusu getirdiğini hiç duymamışım.*

Terkîbî türde genel olarak yan cümle temel cümleden önce gelir ve temel cümle içerisinde yer alan kapalı nesneyi açıklar; bu yan cümle bağımlı olduğu öge ile birlikte nesne görevini üstlenir.<sup>26</sup>

داغ پنهانم نمی بینند و مهر سر به مهر آنچه بر اجزای ظاهر دیده‌اند آن گفته‌اند<sup>27</sup>

*Gizli yarımı ve mühürlü sevgimi görmüyorlar; [ancak] dış görünüşümden gördüklerini söylerler.*

هرگز نشنیده‌ام که کرده‌ست سرو آنچه تو می کنی به جولان<sup>28</sup>

*Servinin senin salınarak yaptığın [tesiri] yaptığını hiç duymamışım.*

### 2.3. Dolaylı Tümleç Görevli Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Temel cümledeki fiilin, sıfat-fiillerin, mastarların, isim-fiillerin yani durum ve hareket bildiren fiil anlamında kullanılan bütün kelimelerin anlamını, çıkma, bulunma ve yönelme bakımından tamamlayan yan cümleler ile kurulu bağımlı birleşik cümlelerdir. Temel cümle ünlem cümlesi şeklinde de gelebilir.<sup>29</sup> Temel cümledeki bu tür kelimelere sorulan “kime?, kimde?, kimden?, neye?, nede?, nereye?, nerede?, nereden?” sorularına cevap verir.

شیراز پرغوغا شدست از فتنه چشم خوشت ترسم که آشوب خوشت برهم زند شیراز<sup>30</sup>

*Güzel gözünün fitnesinden dolayı Şiraz kargaşayla dolmuş; güzel fitnenin Şiraz'ı karıştırmasından korkarım.*

دل هر که صید کردی نکشد سر از کمندت نه دگر امید دارد که رها شود ز بندت<sup>31</sup>

<sup>23</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 341; Yıldırım, *Farsça Sözdizimi*, 168; Çağlayan, *Fahreddîn-i Irâkî Divanı'nda Kelime ve Cümle Bilgisi*, 237.

<sup>24</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 522/2.

<sup>25</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 560/9; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 523/10; 560/10; 582/9.

<sup>26</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 341; Yıldırım, *Farsça Sözdizimi*, 168.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 582/15.

<sup>28</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 709/5; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 465/20; 467/7; 601/15.

<sup>29</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 350; Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 620.

<sup>30</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 467/16.

<sup>31</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 479/16; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 267/13; 535/6; 536/4.

*Avladığın gönül, kemendinden kopamaz; zincirinden kurtulma ümidi de yoktur artık.*

#### 2.4. Özne Görevli Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Bağımlı birleşik cümlelerin bu türünde temel cümle guzare/yüklem grubu kısmını oluşturur, yan cümle ise temel cümlede bulunmayan ni-had/özne grubu görevini üstlenir. Temel cümleye sorulan “ne? ve kim?” sorularına cevap verir. Bu yan cümleler, temel cümledeki fiilin etken, edilgen ve ek fiil olmasına göre gerçek özne, sözde özne ve isimsel özne olur. Özne görevli yan cümleler yapılarına göre tahlîlî, terkîbî ve terkîbî-tâhlîlî olmak üzere üç türde incelenir.<sup>32</sup>

Tahlîlî türde temel cümle bir isim cümlesidir ve yan cümleden önce gelir. Yan cümle açık bir şekilde temel cümledeki öznesini verir, *که* ve bazen de *تا* bağlacıyla temel cümleye bağlanır.<sup>33</sup>

گر حلالست که خون همه عالم تو بریزی آنکه روی از همه عالم بتو آورد نشاید<sup>34</sup>

*Bütün âlemin kanını dökmek sana helal olsa da bütün âlemde yüz çevirip sana yönelen kanını dökmek yaraşmaz.*

دور نباشد که خلق روز تصور کنند گر بنمایی بشب طلعت خورشیدوار<sup>35</sup>

*Güneş gibi parlak yüzünü eğer gece gösterirsen insanların gündüz sanması tuhaf olmaz.*

Terkîbî türde genel olarak önce temel cümle sonra yan cümle gelir, yan cümle temel cümle içerisinde özne görevinde yer alan *چیز* *همان*, *هر*, *چه*, *این*, *آن* gibi bağımlı öğeyi açıklar, bu yan cümle bağımlı olduğu öğe ile özne görevini üstlenir.<sup>36</sup>

چه روی است آن که پیش کاروان است مگر شمعى به دست ساروان است<sup>37</sup>

*Kervanın önünde nasıl bir yüz vardır? Adeta kervancının elinde bir mum vardır.*

بخت جوان دارد آن که با تو قرینست پیر نگرده که در بهشت برینست<sup>38</sup>

*Sana yakın olanın genç bahtı olur; en yüce cennette olduğu için yaşlanmaz.*

Terkîbî-tâhlîlî türde yan cümle temel cümleden önce gelir. Cümlelerin başında *آن*, *هر* *چه* gibi bir birleşik bağlaç vardır, yan cümle

<sup>32</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 359; Ferîdverdi, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 353; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 592; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 180; Çağlayan, *Fahreddîn-i İrâkî Divanı'nda Kelime ve Cümle Bilgisi*, 240.

<sup>33</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 361-362; Hânlerî, *Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 254; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 589.

<sup>34</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 612/3.

<sup>35</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 622/8; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 468/2; 469/6; 471/3.

<sup>36</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 372; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 180.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 507/11.

<sup>38</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 510/10; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 468/17; 508/9; 507/17.



تا وقتی که، تا مدتی که، تا این (gibi) (-dığından itibaren) gibi، از آن زمان که، از آن روز که، از موقعی که (-dan) پس از آن که، بعد از آن که، از آن پس که (gibi) (-dek, -değın, -ıncaya kadar) gibi، قبل از آن که، از آن پیش که (gibi) (-dan önce) gibi bağlaçlarla birbirine bağlanır.<sup>47</sup>

تا گل روی تو دیدم همه گلها خارند تا ترا بار گرفتم همه خلق اغیارند<sup>48</sup>

Senin gül yüzünü gördükten sonra bütün güller dikendir; seni kendime yar seçtiğimden beri bütün insanlar yabancıdır [bana].

وقتی دل سودایی می رفت به بستانها بی خویشتم کردی بوی گل و ریحانها<sup>49</sup>

Âşık gönül bağa bahçeye gittiğinde, güllerin ve reyhanların kokusu beni kendimden geçirdi.

## 2.7. Yer Zarfı Görevli Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Temel cümlede ifade edilen olayın, durumun, hareketin gerçekleştiği, başladığı, bittiği veya devam ettiği yeri belirleyen yan cümleler ile kurulu bağımlı birleşik cümlelerdir. Temel cümle içerisinde yer zarfı görevinde kullanılan bir bağımlı öge bulunur ve gelen yan cümle açıkladığı bağımlı ögeyle birlikte temel cümlede yer zarfı görevli yan cümlesi olur.<sup>50</sup>

آنجا که، نقطه ای که، مکانی که، محلی که، در جایی که، اینجا (gibi) yer anlamı taşıyan bağlaçlarla bağlanır.<sup>51</sup> هر جا که هر جا که

هر جا که تو بگذری بدین خوبی کس شک نکند که سرو بستانها<sup>52</sup>

Bu güzellikle geçtiğin her yerde, kimse senin bir bahçe servisi olduğundan şüphe etmez.

تا دل به تو پیوستم راه همه درستم جایی که تو بنشین بیس فتنه که برخیزد<sup>53</sup>

Gönlü sana bağladığımdan beri bütün yolları kapattım; olduğun yerde çok fazla fitne çıkar.

## 2.8. Sebep Zarfı Görevli Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Temel cümlede ifade edilen olayın, durumun, hareketin sebebini açıklayan yan cümleler ile kurulu bağımlı birleşik cümlelerdir.<sup>54</sup> Temel cümlede soruların “neden?, niçin?, hangi sebeple?, ne yüzden?” sorularına cevap verir.

<sup>47</sup> Ferişidverd, *Destûr-i Mufessel-i İmrûz*, 539; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 632-640.

<sup>48</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 586/7.

<sup>49</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 474/10; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 474/10; 522/4; 586/15.

<sup>50</sup> Şîfâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 366; Ferişidverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 311; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 643; Çağlayan, *Fahreddîn-i Irâkî Divanı'nda Kelime ve Cümle Bilgisi*, 245.

<sup>51</sup> Ferişidverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 311.

<sup>52</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 524/11.

<sup>53</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 563/6; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 524/11; 545/5; 586/5.

<sup>54</sup> Şîfâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 472; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 677; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 240.



anlamıyla birlikte nicelik ve nitelik anlamı kazandırır.<sup>63</sup>

Sonuç zarfı görevli yan cümleler maksat görevli ve miktar zarfı görevli yan cümlelerle karıştırılmaktadır. Yan cümle kaldırıldığında temel cümle tam bir anlam ifade ediyor ve bağlaçtan sonra sonuçta, sonuç olarak (در نتیجه) ifadesi getirilebiliyorsa o cümle sonuç zarfı görevli yan cümledir.<sup>64</sup>

جهد بسیار بکردم که نگویم غم دل عاقبت جان به دهان آمد و طاقت برسد<sup>65</sup>

*Gönül gamını söylememek için o kadar çok çabaladım ki sonunda canım ağzıma geldi, gücüm tükendi.*

چندان دل مشتاقان برپود لب لعلت کاندر همه شهر اکنون دل نیست که برآید<sup>66</sup>

Kırmızı dudağın, o kadar çok aşışın gönlünü çaldı ki tüm şehirde çalınacak bir gönül kalmamıştır artık.

### 2.11. Nitelik Zarfı Görevli Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Temel cümlede ifade edilen olayın, durumun, hareketin nasıl ne şekilde ne tarzda ve ne durumda gerçekleştiğini gösteren yan cümlelerle kurulu bağımlı birleşik cümlelerdir.<sup>67</sup>

Yan cümle temel cümleye که، چو، چون، همانطوری که، در حالی که، به نحوی که، به طوری که gibi bağlaçlarla bağlanır.<sup>68</sup>

تو همچنان دل شهری به غمزه ای بری که بندگان بنی سعد خوان یغما را<sup>69</sup>

Kulların Benî Sa'd b. Bekr'in sofrasını yağmaladığı gibi sen de bir gamzenle bir şehrin gönlünü alıp götürdün.

من ای گل دوست می دارم ترا کز بوی مشکینت چنان مستم که گویی بوی یار مهربان آید<sup>70</sup>

Ey gül, ben seni seviyorum; senin misk kokunla öyle sarhoşum ki sanki şefkatli sevgilinin kokusu gelir.

### 2.12. Zıtlık Bildiren Yan Cümlelerle Kurulu Bağımlı Birleşik Cümleler

Temel cümledeki olayın, durumun, hareketin aksini ifade eden yan cüm-

<sup>63</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 530,536; Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 689; Yıldırım, *Farsça Sözdizimi*, 263; Çağlayan, *Fahreddîn-i Irâkî Divanı'nda Kelime ve Cümle Bilgisi*, 250.

<sup>64</sup> Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 686.

<sup>65</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 609/16.

<sup>66</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 612/8; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 481/17; 761/1; 791/4.

<sup>67</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 591; Ferîdverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 318; Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 648.

<sup>68</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 593-597; Ferîdverd, *Destûr-i Mufessel-i İmrûz*, 539; Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 648.

<sup>69</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 464/13.

<sup>70</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 617/5; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 483/1; 625/17; 655/10.





veya miktar açısından da yapılabilir; ancak bu cümle türünde asıl maksat temel cümle ile yan cümlede ifade edilen olayları mukayese etmektir.<sup>79</sup>

چون، چنان که، همانطور که، به همان ترتیب که، همچنان که، همان قدر که، هرچه، هر چند، مانند این که  
تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی<sup>81</sup> **gibi** bağlaçlarla kurulur.<sup>80</sup> مثل این که

*Sen görünüp kaybolan bir güneş değilsin; diğerleri gelirler ve giderler [oysa] sen olduğun gibi [kalırsın].*

چون می روشن در آنگینه صافی خوی جمیل از جمال روی تو پیدا<sup>82</sup>  
*[Güzel yüzün] saf bir aynada aşikâr olduğu gibi güzel huyun da yüzünün güzelliğinden bellidir.*

### 2.15. Açıklayıcı Yan Cümlelerle Kurulu Bağimli Birleşik Cümleler

Temel cümlede herhangi bir görevde kullanılmış ögenin içeriğini, aslını veya niteliğini açıklamak amacıyla kullanılan yan cümlelerle kurulu bağimli birleşik cümlelerdir. Belirleyici görevli ve nesne görevli yan cümlelere benzerdir; ancak açıklayıcı yan cümlelerle kurulu bağimli birleşik cümlelerde temel cümle tek başına bir anlam ifade eder ve yan cümlelerin kaldırılması anlam bozukluğuna sebep olmaz. Yine belirleyici yan cümlelerde belirlenen ögeye işaret yâsı gelirken bu türde işaret yâsı kullanılmaz. Yan cümleyi temel cümleye bağlayan tek bağlaç **که** bağlacıdır;<sup>83</sup> ayrıca yan cümleyle temel cümle noktalama işaretleri veya vurguyla da birbirine bağlanabilir.

دیگر از آن جانب نماز نباشد گر تو اشارت کنی که قبله چینیست<sup>84</sup>  
*Eğer sen "kible böyledir" diye işaret etsen o taraftan başka yöne namaza durmam.*

بسرو گفت کسی میوه ای نمی آری جواب داد که آزادگان نمی دستند<sup>85</sup>  
*Biri serviye "bir meyve de mi vermiyorsun?" dedi; "özgürler fakirdir" diye cevap verdi.*

### 2.16. Bedel Görevli Yan Cümlelerle Kurulu Bağimli Birleşik Cümleler

Temel cümle içerisinde **این، آن، هر** gibi belgisiz bir zamirden veya bu belgisiz zamirlerin içerisinde bulunduğu **همین، هرچه** gibi birleşiklerden oluşan bir bağimli öge bulunur; bu bağimli öge temel cümlede bir ögenin yerini tutar, gelen yan cümle bu bağimli ögenin kapalılığı açıklar, kapalılığı açıklama

<sup>79</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 607, 609; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 667; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 294.

<sup>80</sup> Ferîdverd, *Destûr-i Mufessel-i İmrûz*, 539; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 667.

<sup>81</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 752/2.

<sup>82</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 463/2; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 468/11; 523/19; 502/13.

<sup>83</sup> Şifâî, *Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî*, 621-622; Şahinoğlu, *Farşça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 696; Yıldırım, *Farşça Sözdizimi*, 299-300.

<sup>84</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 150/11.

<sup>85</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 575/5; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 618/19; 665/18; 727/3.

amacıyla kullanılan bu cümle bedel görevli yan cümledir. Bu yan cümle anlamını açıkladığı bağımlı öge ile birlikte temel cümlede yerini tuttuğu öge görevinde kullanılır.<sup>86</sup> Yan cümle temel cümleye که bağlacı ile bağlanır. Bu yan cümleler, öznenen, müsneden, nesneden, dolaylı tümleçten, zarftan, muzâfun ileyhten/tamlayandan, sıfattan veya münâdâdan/seslenme sözcük grubu bedel olabilir.<sup>87</sup>

Öznenen bedel:

این که تو داری قیامتست نه قامت وین نه تبسم که معجز است و کرامت<sup>88</sup>

*Senin sahip olduğun kıyamettir, boy değil ve bu, tebessüm değil; mucize ve keramettir.*

Müsneden bedel:

پری رویا چرا پنهان شوی از مردم چشمم پری را خاصیت آنست کز مردم نمان باشد<sup>89</sup>

*Ey peri yüzlü neden insanlardan gizlenirsin? Perinin özelliği insanlardan gizli olmasındır.*

Nesneden bedel:

آنکه گویند بعمری شب قدری باشد مگر آنست که با دوست پایان آرند<sup>90</sup>

*Ömürde bir kadir gecesi olduğunu söylerler; belki de dostla birlikte sona erendir.*

Dolaylı tümleçten bedel:

دگر به هر چه تو گویی مخالفت نکنم که بی تو عیش میسر نمی شود ما را<sup>91</sup>

*Sensiz yaşamak bizim için imkânsız olduğundan, söylediğin hiçbir şeye karşı gelmem artık.*

Zarftan bedel:

نی که می نالد همی در مجلس آزادگان زان همی نالد که بر وی زخم بسیار آمدست<sup>92</sup>

*Özgürlerin meclisinde sürekli inleyen ney, çok yara aldığı için daima inler.*

Sıfattan bedel:

حال از دهان دوست شنیدن چه خوش بود یا از دهان آن که شنید از دهان دوست<sup>93</sup>

*Hâlini hatırımı dostun ağzından duymak ne güzeldir ya da dostun ağzından duyan ağzından [duymak ne güzeldir].*

Muzâfun ileyhten bedel:

<sup>86</sup> Ferîdverd, *Cumle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî*, 349-351; Erjeng, *Destûr-i Zebân-i Fârsî-yi İmrûz*, 159-160; Yıldırım, *Farsça Sözdizimi*, 304-305.

<sup>87</sup> Erjeng, *Destûr-i Zebân-i Fârsî-yi İmrûz*, 160; Şahinoğlu, *Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv)*, 580; Çağlayan, *Fahreddîn-i İrâkî Divanı'nda Kelime ve Cümle Bilgisi*, 259.

<sup>88</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 539/10; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 512/5; 523/16; 529/18.

<sup>89</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 567/12; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 525/4; 529/8; 531/10.

<sup>90</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 586/8; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 474/3; 553/5; 498/17.

<sup>91</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 464/9; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 477/7; 478/18; 497/7.

<sup>92</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 495/6; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 492/15; 518/14; 639/8.

<sup>93</sup> Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 518/1; örnekler için bk. Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, 553/12; 646/16; 673/2.



üzere sınıflandırılmaktadır. Bağımlı birleşik cümleler birleşik cümle sınıfında yer almaktadır; bir temel cümlesi ve bu temel cümleye bağlı olarak en az bir yan cümlesi bulunan cümlelere denmektedir.

Sa'dî-i Şîrâzî daha çok *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserleriyle meşhur, gazel nazım türünü mükemmelliğe kavuşturmuş büyük Fars şairlerindedir. Farsça bağımlı birleşik cümle türleri, yaklaşık altı yüz otuz yedi adet gazel kaleme almış olan bu ünlü şairin gazellerinden örneklerle on yedi başlık altında incelenmiştir. Söz ustası şairin iyi bir eğitim almış olması; ayrıca divanındaki gazel sayısının fazla olması nedeniyle şairin gazellerinde bağımlı birleşik cümleler ile ilgili oldukça fazla ve nitelikli örneğe rastlanmıştır.

### KAYNAKÇA

- Çağlayan, Pelin Seval. Fahreddîn-i Irâkî Divanı'nda Kelime ve Cümle Bilgisi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çiçekler, Mustafa. "Sa'dî-i Şîrâzî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37: 405-407. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Efşâr, Huseyin İmâd. Destûr-i Sâhtimân-i Zebân-i Fârsî. Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Ellâme-yi Tabâtabâyî, 1380/2001.
- Ergin, Muharrem. Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Bayrak Basım, 2013.
- Erjeng, Gulam Rıza. Destûr-i Zebân-i Fârsî-yi İmrûz. Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Ellâme-yi Tabâtabâyî, 1374/1995.
- Ferşîdverd, Husrev. Cümle ve Tahavvul-i Ân Der Zebân-i Fârsî. Tahran: İntişârât-i Sohen, 1375/1996.
- Ferşîdverd, Husrev. Destûr-i Mufessel-i İmrûz. Tahran: İntişârât-i Sohen, 1392/2013.
- Hânlerî, Pervîz Nâtil. Destûr-i Zebân-i Fârsî. Tahran: İntişârât-i Tûs, 1392/2013.
- Kâmyâr, Takî Vahîdiyân. "Cumlehâ-yi Şartî Der Zebân-i Fârsî". Mecelle-yi Zebânşenâsî, 2 (1364/1985), 44-47.
- Karîb, Abdulazîm-Humâyî, Celâl-Yâsemî, Reşîd-Behâr Melikuşşuarâ-Furûzânfer, Bediuzzamân. Destûr-i Zebân-i Fârsî (Penc Ustâd). Tahran: İntişârât-i Nâhîd, 1392/2013.
- Mişkâtuddînî, Mehdî. Destûr-i Zebân-i Fârsî. Meşhed: İntişârât-i Dânişgâh-i Firdevsî, 1392/2013.
- Şahinoğlu, M. Nazif. Farsça Grameri (Sarf ve Nahiv). İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 1997.
- Şifâî, Ahmed. Mebânî-yi İlmî-yi Destûr-i Zebân-i Fârsî. Tahran: İntişârât-i Novîn, 1363/1984.
- Şîrâzî, Sa'dî. Kulliyât-i Sa'dî. Nşr. Nasır-i Ahmedzâde. Tahran: Neşr-i Çekâvek, 1390/2011.
- Yıldırım, Nimet. Farsça Sözdizimi. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.

## TÜRK SİYASAL HAYATINDA SIRA DIŞI BİR TEŞEBBÜS OLARAK SİNE-İ MİLLET DENEMELERİ

*The Bosom of the Nation Trials as Extraordinary Attempts in Turkish Political Life*

### Murat YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye  
*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Economics and Administrative Sciences  
Department of Political Science and Public Administration Department of Politics and  
Social Sciences, Aksaray, Turkey*

muratyildiz@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4788-0274>

### 📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: .04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

”” **Atıf / Cite as:** Yıldız, Murat. “Türk Siyasal Hayatında Sıra Dışı Bir Teşebbüs Olarak Sine-i Millet Denemeleri”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 257-282. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758021>.

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## TÜRK SİYASAL HAYATINDA SIRA DIŞI BİR TEŞEBBÜS OLARAK SİNE-İ MİLLET DENEMELERİ

### Öz

Demokrasilerin olmazsa olmazı, hiç kuşkusuz devlet meselelerinin, millet adına görüşülüp karara bağlandığı meclislerdir. Ancak bazı durumlarda iktidarların sahip oldukları sayısal üstünlük karşısında çaresiz kalan muhalefet partileri, mevcut meşru haklarını bir kenara bırakarak sıra dışı bir yöntem olarak sine-i millete dönme tehdidinde bulunmuşlardır. Türk siyasi tarihinde milletvekillerinin bireysel ya da toplu bir biçimde istifa ederek meclisi boykot etmelerini öngören sine-i millet tehdidi, kimi zaman oluşan bir mağduriyet karşısında, kimi zaman da siyasi bir hamle olarak gündeme gelmiş ve siyasi krizlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Genel itibarı ile pek de gerçekleşmeyen ancak siyasetin gündemini meşgul eden sine-i millet denemeleri, halkın da pek destek verdiği bir girişim olmamıştır.

Bu çalışma Türk siyasal hayatında sine-i millet kavramının ortaya çıkışını ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinde yaşanan örnekleri konu edinmiştir. Ayrıca sine-i millet girişimlerine sebep olan siyasi krizlerin ortaya çıkışı, gelişimi, siyasilerin ve partilerin sine-i millete dönme noktasında söylemleri, beklentileri ve tutumları incelenmiştir. Çalışmada; Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları gibi birincil kaynaklardan istifa edilmiş, dönemin gazeteleri, köşe yazıları, röportajlar da incelenerek elde edilen bilgiler, yazılan tetkik eserler ışığında dönemlerin konjonktürü de göz önünde bulundurularak objektif bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Türk Siyasal Hayatı, Sine-i Millet, Meclis Boykotu, Meclis Boşaltma.

### The Bosom of the Nation Trials as Extraordinary Attempts in Turkish Political Life

#### Abstract

The sine qua non (the indispensables) of democracies are undoubtedly the assemblies in which state issues are discussed and resolved on behalf of the nation. However, in some cases, the opposition parties, who were desperate in the face of the numerical superiority of the governments, threatened to abandon their existing legitimate rights and return to the bosom of the nation as an extraordinary method. The threat of returning to the bosom of the nation, which foresees the deputies to boycott the parliament by resigning individually or collectively, sometimes came up in the face of a victimization or as a political move and sometimes caused political crises in Turkish political history. The attempts to return to the bosom of the nation, which didn't take place mostly but occupied the agenda of politics, have not been an initiative that is supported by the public.

This study focuses on the emergence of the concept of returning to the bosom of the nation in Turkish political life and the examples in our recent political history. The emergence and development of political crises that led to return to the bosom of the nation initiatives and discourses, expectations and attitudes of politicians and parties were examined. In the study, primary sources such as Presidential State Archives, records of the Grand National Assembly of Turkey and official newspapers were examined and the information obtained from the newspapers, columns and interviews of the era were tried to put forward objectively in the light of enquiry works and by taking the conjuncture of the periods into account.

**Keywords:** History of Republic of Turkey, Turkish Political Life, Bosom of the Nation, Parliament Boycott, Abandon Parliament.



## GİRİŞ

Türk siyasal hayatında demokrasi kavramı, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde pek alışık olunmayan bir kavram olarak; 19. yüzyıldan itibaren Tanzimatçı kadroların modernleşme çabaları ile yeniden dizayn edilen bürokrasinin batıcı bürokratları ile meşrutiyet kavramının takipçisi haline gelen ordu mensubu subaylar karşısında; hanedanı destekleyen muhafazakâr kadrolar arasında bir çekişmenin neticesinde olgunlaşmaya başlamıştır. Bilhassa önceki dönemlerde yaşanan müsadere ve benzeri usullerle sürekli değiştirilen üst düzey kadrolar, geçmişin intikamını alırcasına başı sonu olmayan bir batılılaşma anlayışında gizli bireyselleşme-özgürleşme arzusuyla, hanedanın tek başına sahip olduğu egemenliğin paylaşılmasına doğru bir eğilime dönüşmüştür. Bu bağlamda Tanzimat döneminden itibaren gittikçe güçlenen Batılılaşma taraftarı olan Genç Osmanlıların ısrarı ve dayatmaları neticesinde meşrutiyete zorunlu bir geçiş yaşanmış ve ilk kez meclis, seçim, parti ve mebus kavramları ile tanışmıştır. Osmanlı Devleti, üst düzey bürokratları, genç subayları ve birtakım düşünürleri de içine alan ve Osmanlılık fikri etrafında toplanmış olan Genç Osmanlıların girişimleri neticesinde meşrutiyete geçebilmiştir. Böylelikle azınlıkların da içerisinde olduğu bir yönetim anlayışı ile her türlü farklılıkların ortadan kaldırılarak, herkesin yönetime dâhil edilerek hoşnutsuzlukların ortadan kaldırılacağı bir sistem kurulması arzu edilmiştir. Ancak sonrasında yaşanan süreç, Osmanlılık fikrini tartışılır hale getirirse de Meşrutiyetle gelen demokrasi kavramı, kalıcı olarak Türk siyasal hayatındaki yerini korumuştur. Mutlakiyetten meşrutiyete geçiş, farklı siyasal düşünceleri, yüksek sesle dile getirilerek meşru siyasal zemin olan mecliste yer edinmeye başlamıştır. Bu değişim yeni yeni gelişmeye başlayan Türk basınının etkisiyle demokrasi kültürünü henüz içselleştirememiş olan halkın da zamanla bu mücadelede bir taraf olmasını sağlamış, yaşanan sancılı süreçlerin ardından demokrasi kavramı siyasal yaşamın vazgeçilmez bir unsuru haline gelmesine zemin hazırlamıştır.

Yakın dönem Türk siyasal hayatında sıkça duymaya başlanılan bir kavram olarak Sine-i Millet; siyasal mekanizmaların tıkanıp döneminde, siyasilerin arkasına aldıkları kitlelerin temsil hakkını yerine getirebilmek için alınmış, meşru yöntemlerin dışında, alternatif bir yol olarak görülen siyasal bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Sine-i millet kavramı, sine ve millet kelimelerinin birleşmesiyle oluşan bir isim tamlamasıdır. Buna göre sine; göğüs, gönül, yürek, iç ve bağır anlamlarına gelen Farsça kökenli bir isim olup,<sup>1</sup> millet kelimesi ile birlikte, milletin bağı, milletin gönü, milletin arasına karışma anlamlarına gelmektedir. İstilahî manada ise sine-i millet kavramı, haksız veya hukuksuz bir durum karşısında, meşru siyasal haklar dâhilinde tüm gi-

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu, "Sine", *Büyük Türkçe Sözlük*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998), 1986.

rişimlerin boşa çıkarak, arzu edilen neticenin alınamaması durumunda, Türkiye Büyük Millet Meclisi marifetiyle elde edilmiş tüm meşru statü ve haklardan vazgeçilerek, halkın arasına karışıp, mücadeleye buradan devam edilmesi anlamını taşımaktadır.<sup>2</sup> Sine-i millet, siyasetin meşru zemini olan meclisin çözüm mercii olmaktan çıkıp, iktidarın sayısal üstünlüğü karşısında gerçek işlevini yitirdiği iddiasıyla boykot edilerek, iktidarın yıpratılması amacıyla muhalefetin başvurduğu sıra dışı bir yöntem olarak da ifade edilebilir. Milli irade kavramının siyasilere yüklediği bir misyon olarak sine-i millete dönme kararları, muhaliflerin iktidar üzerinde baskı kurarak kamuoyunda yer edinme çabalarının yanı sıra, muhalefetin halka sığınmasının ötesinde, mazlum rolüne büründüğü bir haklı görünme mücadelesi olarak tanımlanabilir. Bilhassa medya araçları ile daha geniş kesimlere ulaşarak halk nezdinde “mağdur” kesim imajı oluşturularak, bir nevi algı yönetimi yapmaya da yaramaktadır. Ancak bu durum kimi zaman sandığa olumlu yansırken, çoğunlukla neticesiz kalan bir hamle olarak tarihteki yerini almıştır.

Türk toplumunun, mağdurun ve mazlumun yanında olma duygusu, destanlara ve menkıbelere de konu olmuş, bu toplumsal hassasiyeti kullanmak isteyen siyasiler, halk desteğini arkalarına alarak iktidara karşı kendilerini meşru kılmaya çalışmışlardır. Toplumsal bir hassasiyet olarak adalet mefhumunu tesis etmek amacıyla hareket eden kahramanları konu alan edebi eserlerin sine-i millet olgusunun belki de ilk nüvesini teşkil ettiği de düşünülebilir. Ancak bu eserlerde kahramanların amacı, iktidar olmak ya da devleti ele geçirmek değil, idarecilerin zulmünü ortadan kaldırmaktır.<sup>3</sup>

Sine-i millete dönme girişiminin dünyada da örnekleri mevcuttur. 2013 yılında Tayland’da Demokrat Parti’nin parlamentodaki milletvekilleri toplu olarak istifa etmiş, gerekçe olarak da hükümeti gayrimeşru olarak gördüklerini ve meclisin halk tarafından tanınan bir organ olma işlevini yitirmesini gerekçe göstermişlerdir.<sup>4</sup> Bir başka sine-i millet denemesi ise 2018 yılında İran’da yaşanmıştır. İsfahan eyaletine yapılması planlanan su projesinin bütçe görüşmeleri sırasında planlamadan çıkarılması üzerine İsfahanlı 18 milletvekili istifa ederek durumu protesto etmiştir.<sup>5</sup> Böylelikle dünya üzerinde az da olsa benzer uygulamaların olduğu söylenebilir.

Bu çalışma, Türk siyasal hayatında, yaşanan siyasal kriz ve tıkanmaların ardından siyasilerin başvurduğu bir yöntem olan sine-i millet kavramının ortaya çıkışı ve denemelerini konu almıştır. Medyatik bir konu olması sebebiyle, konuya ilişkin daha önce farklı kişiler tarafından gazete ve dergilerde

<sup>2</sup> A. Sedat Aslandaş - Baskın Bıçakçı, *Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 198,199.

<sup>3</sup> Ülkü Kara Düzgün, “Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipinin Tipolojisi”, *Folklor/ Edebiyat*. 18/69. (2012), 36.

<sup>4</sup> Hürseda Haber, “Tayland’da Ana Muhalefet Partisi Milletvekilleri İstifa Etti”, (Erişim: 21.02.2019).

<sup>5</sup> Hürriyet, “İran Meclisinde Toplu İstifa” (Erişim: 21.02.2019).

köşe yazıları ele alınmıştır. Bunların dışında konuya ilişkin az sayıda akademik çalışma olup bir yüksek lisans tezi ve yine bu tezden üretilmiş bir makaleye rastlanmıştır.<sup>6</sup> Mevcut çalışmalara katkı sunmak amacıyla önceki çalışmalardan farklı olarak, Meclis Tutanakları, çeşitli arşiv vesikaları ve dönemin farklı gazetelerine de başvurularak konunun derinlemesine anlaşılması amacıyla Milli Mücadeleden günümüze kadar Türk siyasal hayatında sine-i millet kavramı, ele alınmıştır. Geniş bir bakış açısıyla siyasetçileri sine-i millete götüren siyasi krizlerin ortaya çıkışı, gelişimi, siyasilerin ve partilerin bu süreçteki söylemleri, beklentileri ve tutumları incelenmiştir. Çalışmaya kaynak olarak başta Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi olmak üzere Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları, dönemin gazeteleri gibi birincil kaynakların yanı sıra, dönemin gazeteleri, demeçler, röportajlar ve tetkik eserler incelenerek elde edilen bilgiler ışığında dönemlerin konjonktürü de göz önünde bulundurularak sine-i millet denemeleri objektif bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### 1. MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN SİNE-İ MİLLETE DÖNÜŞÜ

Mondros Ateşkes Anlaşması sonrasında vatanın işgallere açık hale gelmesi karşısında Mustafa Kemal Paşa, vatanın ve milletin içerisinde bulunduğu vahim durumdan çıkış yolları aramak üzere Anadolu'ya geçmiş, kendisiyle aynı düşünceleri paylaşan öncü şahsiyetler ile birlikte Anadolu halkının desteğini arkasına alarak Milli Mücadele'yi başlatmıştır. Mustafa Kemal, Trabzon, Sivas, Van, Erzincan, Samsun gibi illerde huzur ve asayiş sağlamaya çalışarak 9. Ordu Müfettişliği görevine getirilmiştir. Kendisine tevdi edilen talimatnameye göre askerî ve mülkî birimler üzerinde söz sahibi olması, milli mücadelenin başlatılmasında büyük bir avantaj sağlamıştır.<sup>7</sup> Mustafa Kemal Paşa, görevi süresince, bütün ordu birlikleriyle bağlantı halinde kalmış, bu süreçte milleti işgaller karşısında bilinçlendirmiş, işgallere gereken tepkileri öncelikle hukuki çerçevede dile getirmeleri konusunda örgütlemiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın milli mücadeleyi başlatmak için başvurduğu girişimler, itilaf devletlerinin dikkatini celp etmiş ve Mustafa Kemal'in bu çalışmalarından duydukları rahatsızlığı İstanbul Hükümetine iletmeleri üzerine İstanbul Hükümeti, Mustafa Kemal Paşa'yı İstanbul'a geri çağırmıştır. Ancak Mustafa Kemal Paşa, askerlik vazifesinden istifasını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Mübarek vatan ve milleti parçalanmak tehlikesinden kurtarmak ve Yunan ve Ermeni amaline kurban etmemek için açılan mücadele-i millîye uğrunda milletle beraber serbest surette çalışmaya sıfat-ı resmiye ve askeriyem artık mâni olmaya başladı. Bu gaye-i mukaddese için milletle beraber nihayete kadar çalışmaya mukaddesatım namına söz vermiş olduğum cihetle pek aşığı bulunduğum

<sup>6</sup> Serdar Yılmaz - M. İnanç Özekmekçi, Türk Siyasal Hayatında Pratiğe Geçemeyen Muhalif Bir Söylem: “Sine-i Millete Dönüş”, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 19/2, (2017).

<sup>7</sup> Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 121.

silkli celili askeriyeeye bugün veda ve istifa ettim. Bundan sonra gaye-i mukadese-i milliyemiz için her türlü fedakârlıkla çalışmak üzere sine-i millette bir ferd-i mücahit suretiyle bulunmakta olduğumu arz ve ilan ederim.”<sup>8</sup>

Mustafa Kemal Paşa, “sine-i millette bir ferd-i mücahit” kavramını kullanarak, Türk demokrasi tarihinde ilk kez sine-i millet kavramını kullanan ve verdiği sözü tutarak sine-i millete dönüşü gerçekleştiren ilk lider olarak tarihe geçmiştir. Mustafa Kemal, bir başka telgrafta: “*Her ne şekil ve surette olursa olsun Anadolu’da sine-i millette kalarak istiklâl ve mevcudiyetimiz uğrunda çalışmaya karar verdim...*” sözleriyle sine-i millet kavramını yinelemiştir.<sup>9</sup> Mustafa Kemal Paşa’nın asıl amacı, İstanbul Hükümeti karşısında milli mücadele için gereken halk desteğini arkasına almaktır.

Mustafa Kemal Paşa’nın müfettişlik görevinden ayrılması ve askerlikten istifası, gerek sine-i millette, gerekse askerî ve sivil makamlar da yankı bulmuş, milli mücadelenin olgunlaşmasında etkili olmuştur. Mustafa Kemal Paşa’nın silah arkadaşları da bu durumdan müteessir olmuş, kendisine bağlılık göstererek girişilecek bir mücadelede onu destekleyeceklerini ifade etmişlerdir.<sup>10</sup> Sine-i millete dönüşün en büyük rizikosunu, hiç salahiyeti olmayan birinin milletin kaderini tayin edecek milli mücadelenin lideri olup olmayacağı konusunun belirsizliği oluşturmuştur. Öyle ki, milli mücadelenin başlamadan bitmesi, kendisine gösterilen bağlılık ve desteklerin azalması ve hatta tamamen ortadan kalkması söz konusudur. Ancak Mustafa Kemal, milli mücadeleyi onurlu bir direniş olarak gören her kesimin desteğini arkasına alabilmeyi başarmıştır. Mustafa Kemal Paşa, sine-i millete dönme kararı ile Türk tarihinin seyrini değiştirecek bir hamle yapmış, kendisinden sonraki dönemlere millet iradesinin gücünü gösterme noktasında örnek olmuştur. Bununla birlikte İstanbul’un İngilizler tarafından işgal edilmesi üzerine Anadolu’nun farklı kentlerine sığınan bazı Meclis-i Mebûsan üyeleri de sine-i millete sığınmış ve Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin (TBMM) kurulması ile mebusluk görevlerine devam etmişlerdir.<sup>11</sup>

## 2. 1945-1980 DÖNEMİ SİNE-İ MİLLET TARTIŞMALARI

İkinci Dünya Savaşı biterken, savaş öncesi yıllarda ve savaş süresince belirginleşen totaliter rejimlerin mağlubiyeti, Avrupa’da olduğu gibi Türkiye’de de demokrasiye geçişi hızlandırmıştır. Milli Şef İsmet İnönü, 1 Kasım 1944’de okuduğu meclisi açılış konuşmasında

“...Türkiye Cumhuriyeti iç idaresinde sağlam, demokratik ve milli bir siyaset ta-

<sup>8</sup> Harp Tarihi Vesikaları Dergisi (HTVD), (2/1952), Belge No: 37.

<sup>9</sup> Askeri Tarih Belgeleri Dergisi (ATBD), (31/1980), Belge No: 1752.

<sup>10</sup> Osman Akandere, “Milli Mücadelenin Başlarında Mustafa Kemal Paşada Sine-i Millet Düşüncesi ile Askerlikten İstifası Öncesi ve Sonrası Kendisine Gösterilen Bağlılıklar”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11 (2002), 306.

<sup>11</sup> Enver Konukçu, “Sine-i Millete İltica Eden Meclis-i Meb’usân-ı Osmanî Reisi Celâleddin Arif Bey’in Ankara Yolculuğu”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 10/28 (1994), 86.

kip eder. Bütün vatandaşlar için eşit bir adaleti, fikir ve vicdan hürriyetini samimi olarak esas tutan bir anlayıştayız... İdaremiz bütün manasıyla halk idaresidir. Bu idare demokrasi prensiplerini Türkiye'nin bünyesine ve hususi şartlarına göre tekâmül ettirmektedir.”<sup>12</sup>

diyerek, partisinin demokratik, herkesi kapsayan bir anlayışla ülkeyi idare ettiğini ifade etmiş, böylece içerden ve dışarıdan gelecek eleştirilerin önünü almaya çalışmıştır. Bununla birlikte, 19 Mayıs 1945 tarihli konuşmasında ise “...Savaş zamanlarının ihtiyata lüzum gösteren darlıkları kalktıkça memleketin siyaset ve fikir hayatında demokrasi prensipleri daha geniş ölçüde hüküm sürecektir.” sözleriyle demokrasiye verdikleri önemi yineleme ihtiyacı hissetmiştir.<sup>13</sup>

İkinci Dünya Savaşının Türkiye ekonomisi üzerinde kuşkusuz yıkıcı etkileri olmuş, seferberlik emri ile üretici nüfusun silahaltına alınması sonucunda tarımsal üretimin düşmesi, olası savaş tehdidi karşısında savunma giderlerinin arttırılması, savaş döneminde spekülatif söylentiler neticesinde piyasalarda ihtikâr<sup>14</sup> ve karaborsacılık baş göstermeye başlamıştır. Bu durumun en büyük bedelini halk ödemek zorunda kalmıştır.<sup>15</sup> Bu durum mecliste tek parti olarak iktidarı elinde bulunduran Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) içerisinde muhalif söylemlere de sebep olmuştur. Savaş sonrası küresel ölçekte pazarlanan liberal ve özgürlükçü akım, Türk siyasetini ve basınını da etkilemiş, yer yer muhalif açıklamalar basında geniş yankı uyandırmıştır. Bilhassa gazetelerde ve mecmualarda yer alan muhalif haber, köşe yazısı ve karikatürler CHP'nin kendi içerisindeki muhalefetin yükselişe geçmesine zemin hazırlamıştır.<sup>16</sup> Basında yer alan söz konusu haberlerin özellikle ekonomik endişelere dayalı eleştiriler içermesi, yoksullukla mücadele eden halkın dikkatini daha çok çekmiş, halk her geçen günün psikolojik olarak siyasetle daha çok ilgilenmeye başlamıştır. Böylece CHP, o güne kadar alternatif bir siyasal hareketin olmayışı nedeniyle bir şekilde içerisinde barındırdığı muhalif grupların sözlü ve yazılı muhalefetleri ile karşı karşıya kalmıştır. CHP, parti içerisinde çok seslilik oluşturabilmek için ya da tek parti, tek adam imajını yıkmak için kurultayda 21 kişilik “Müstakil Grup” oluşturmuştur. Bu grubun amacı, iktidardan bağımsız bir şekilde iktidarı denetleme vazifesini ifa etmektir.<sup>17</sup> Her ne kadar CHP partinin ve iktidarın, denetlenebilir, şeffaf ve

<sup>12</sup> Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 241.

<sup>13</sup> Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 230.

<sup>14</sup> İhtikâr kelimesi; “hakkını yemek, kötü davranmak; kıtaştırmak, tedavülden çekmek, istiflemek, tekeline almak” anlamlarındaki hakr kökünden türeyen ihtikâr, “ticaret malını pahalılaştırması gayesiyle istifleyip piyasaya arzını geciktirmek” manasına gelmektedir. (bk. Kallek, Cengiz. “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihlikar>).

<sup>15</sup> Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950* (Ankara: 3. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, 2008a), 377.

<sup>16</sup> Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, 380.

<sup>17</sup> Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, 358.

demokratik olduğunu göstermeye çalışmışsa da tüm üyeleri CHP listelerinden aday gösterilmiş, parti aidiyeti temin edilmiş milletvekillerinden oluşan Müstakil Grup'un etkili bir denetim işlevi görmekte yeterli olmadığı ve demokrasinin tesisi noktasında yetersiz kaldığı söylenebilir.

### 2.1. Çok Partili Hayata Geçişte Sine-i Millet Denemeleri

CHP iktidarı, her ne kadar söylemleri ile demokratik bir hava estirse de parti içerisinde ve halk nezdinde belirgin hale gelmeye başlayan ve fırsat kolaylayan muhalif fikirlerin önüne geçememiştir. Çok geçmeden CHP karşısında her geçen gün belirginleşen muhalefet, kendi arasında örgütlenmiş ve Dörtlülük Takrir olarak bilinen meşhur metnin nihayetinde Demokrat Parti (DP) kurulmuştur. Her ne kadar daha önce de çok partili hayat geçiş denemeleri olsa da DP'nin kuruluşu, Türkiye'de kalıcı olarak iktidar muhalefet dönemini başlatmıştır. DP, savaş döneminde yaşanan ekonomik darboğazlar nedeniyle CHP'ye karşı gittikçe belirgin hale gelen halkın tepkisini ve savaş sonrasında esen liberal rüzgârların da etkisiyle yükselen muhalif sesleri arkasına alarak kısa zamanda güçlü bir muhalefet partisi haline gelmiştir. Böylece tek parti hâkimiyetine karşı birçok kesimin umut bağladığı muhalif bir hareket olarak iktidara namzet olmuştur. DP'nin hızlı yükselişi, CHP'de bir panik havası oluşturmuş, 1946 Eylül'ünde yapılması gereken belediye seçimleri, 29 Nisan 1946 tarihinde meclise verilen bir önerge ile Mayıs ayına çekilmeye çalışılmış, bu durum DP'li vekiller tarafından eleştirilmişse de kabul edilerek meclisten geçirilmiştir. Adnan Menderes, CHP'nin asıl amacının belediye seçimleri ile birlikte milletvekili seçimlerini de öne almak olduğunu ifade etmiş, oysaki seçmenlerin bahar aylarında işlerin yoğun olması yerine pek işlerinin olmadığı kış aylarında yapılmasının katılımı kolaylaştırıp arttıracaklarını ifade etmiştir. Buna karşılık CHP ise, kış aylarında kırsal alanda ulaşımın zor olduğunu, birçok köy yolunun kapalı olacağını ifade etmiştir.<sup>18</sup> CHP'nin başvurduğu seçimleri öne alma yöntemi, DP'yi doğmadan öldürmeye yönelik bir adım olsa da uzun vadede DP'nin işine yaramıştır. DP, henüz yeni kurulan bir parti olarak seçimlere hazır olmadığını gerekçe gösterip seçimlere katılmayacağını açıklamışsa da bu durum basında geniş yankı bulmuş ve DP'nin halk nezdindeki mazlum ve mağdur kimliğine bürünmesine zemin hazırlamıştır. Bunun akabinde genel seçimlerin de yerel seçimler gibi öne alınması ve seçimlere demokratik nitelikten yoksun bir seçim kanunu ile girilmiş olması, CHP-DP arasındaki gerilimin daha da tırmanmasına sebep olmuştur. Seçim yasası gereği; açık oy gizli sayım, seçim güvenliğinin adli makamlar yerine idari makamlarca sağlanması ve oy pusulalarının seçim sonrası hemen itlafi gibi şeffaflığı zedeleyecek antidemokratik uygulamalar, özellikle merkezden uzak taşra kesimlerde yapılan seçimlere gölge düşürmüş, şaibe kuşkusunu artırmıştır. DP, "Yeter, Söz Milletini!" sloganı ile elindeki tek koz olan halkın

<sup>18</sup> TBMM, *Tutanak Dergisi*, Dönem 7, c. 2, (29.04.1946), 220-225.

desteğini arkasına almaya çalışmıştır. Bununla birlikte CHP ile DP arasındaki mücadele, sadece meclis çatısı altında değil, kendilerine yakın gazetelerde de devam etmiş ve halk nezdinde DP'nin, CHP'nin anti-demokratik uygulamaları karşısında mağdur bir konuma düştüğü imajı oluşmuştur. 1946 genel seçimleri sonucunda 395 CHP'li, 64 DP'li, 6 da bağımsız milletvekili meclise girmeye hak kazanmıştır.<sup>19</sup> Böylece uzun zamandan sonra Türk siyasi hayatında ilk kez CHP karşısında muhalefet, kalıcı hale gelmiştir.

Tarihi öne çekilen belediye seçimlerini protesto ederek yerel seçimlere iştirak etmeyen DP, genel seçimler sonrası ise seçimlere şaibe karıştığı iddiasıyla sine-i millete dönme ve Meclis görüşmelerine katılmama stratejisini tartışmaya açmıştır. Önderliğini Kenan Öner'in yaptığı ve partinin aşırı kesimini temsil eden grup, CHP'ye karşı sert bir muhalefet izlenmesi görüşünü benimsemiştir. Bu grup, CHP karşısında izlenecek en doğru yolun sine-i millete dönüşten geçtiğine inanmış olsa da parti kurucuları, meclis bünyesinde yapılacak bir muhalefetin daha doğru olacağına kanaat getirmiş ve sine-i millete dönüş düşüncesini hayata geçirmemişlerdir.<sup>20</sup> Bununla birlikte Bayar'ın imzasıyla hazırlanan ve 1946 Mayıs'ında açıklanan seçim beyannamesinde DP'nin seçimlere katılmayacağı ifade edilmiştir.<sup>21</sup> DP'nin böyle bir karar almasında dönemin başbakanı Recep Peker'in payı oldukça büyüktür. Başbakan Peker, sert mizaçlı, uzlaşılması zor ve ağır bir dil kullanması ile meşhur olup bununla ilgili eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. 18 Aralık 1946 tarihinde yapılan bütçe görüşmeleri sırasında Adnan Menderes, CHP hakkında ciddi eleştirilerde bulunmuş, ancak bu eleştiriler Başbakan Peker tarafından oldukça sert bir biçimde karşılık bulunmuştur. Peker, Menderes hakkında tarihe "Psikopat Krizi" olarak geçecek olan şu sözleri sarf etmiştir:

"Muhterem arkadaşlarım, Demokrat Parti adına dinlediğiniz Adnan Menderes'in sesinde kötümser ve psikopat bir ruhun mariz karanlıklar içinde (CHP sıralarından alkışlar). Şanlı bir milletin ve arkada bıraktığı karanlıklardan akislerini dinledik. Bu ruh haletine temas ettiğim zaman kendimi derin bir hakikati keşfetmiş vaziyette görüyorum. Demek ki, her şeyi geriye çeken anlaşılmasız hareketler bir ruhtan doğuyor."<sup>22</sup>

Peker'in Menderes'e Genel Kurul'da hakaret etmesinin üzerine Bayar, beraberindeki DP'li vekillere, "Kalkın arkadaşlar, müzakereyi terk edelim!" sözlerini sarf etmiştir. Fuad Köprülü, ise "Bir başbakan böyle söyleyemez." diyerek, CHP'li vekillerin "Uğurlar olsun!" sözleri eşliğinde DP'li vekiller Meclis'i terk etmişlerdir.<sup>23</sup> "Sine-i Millete Avdet" olarak görülen bu tutum, Türk

<sup>19</sup> Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, 250.

<sup>20</sup> Serdar Yılmaz - M. İnanç Özekmekçi, *Türk Siyasal Hayatında Pratiğe Geçemeyen Muhalef Bir Söylem: "Sine-i Millete Dönüş"*, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19/2. (2017), 418; F. Ahmad, - B. T. Ahmad, *Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi (1945,1971)* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1976), 39-40.

<sup>21</sup> Metin Toker, *Tek Partiden Çok Partiye* (İstanbul, Milliyet Yayınları 1970),146.

<sup>22</sup> TBMM, *Tutanak Dergisi*, Dönem 8, c. 3, (18.12.1946), 23-24.

<sup>23</sup> TBMM, *Tutanak Dergisi*, Dönem 8, c. 3, (18.12.1946), 23-24.



basınında geniş yankı bulmuş, CHP'nin DP'ye yönelik ağır ithamları karşısında DP'nin siyasal bir manevrası olarak görülmüştür. DP takındığı bu tavırla meclisi değil, CHP'nin meclisteki katı tutumunu protesto etmiş. Arkasındaki halk desteğini de arttırmaya çalışmıştır.

7 Ocak 1947 tarihinde Kenan Öner başkanlığında yapılan Demokrat Parti Kongresinde DP'li yöneticileri ılımlı ve yumuşak politikalar gütmekle eleştiren sert grup ile ılımlı grup arasında çekişmeler yaşanmış, sert grubun baskıları neticesinde parti politikalarını şekillendirecek bazı kararlarda ılımlı grup ile mutabık kalınmıştır.<sup>24</sup> “Hürriyet Misakı” adıyla kamuoyuyla paylaşılan bu kararların arasında anayasaya aykırı kanunların tasfiyesi, Seçim Kanunu’nda yapılacak değişiklikler ve Devlet Başkanlığı ile parti başkanlığı makamlarının ayrılması gibi değişiklikleri içermiştir.<sup>25</sup> Sine-i millete dönüş yetkisi Genel İdare Kuruluna verilmekle birlikte bu kararın hem bir programa bağlanması hem de karar yetkisinin sine-i milletçilerin çoğunlukta olduğu Meclis Grubuna değil de ılımlıların ve parti kurucularının ağırlıkta olduğu Genel İdare Kurulu’na verilmesi o dönem siyasal gelişmeler adına oldukça önemlidir.<sup>26</sup>

7 Temmuz 1946 tarihli Ulus Gazetesinin haberine göre; İçişleri Bakanlığı “köylere gidip siyasal propaganda yaparak köylülerin rejime karşı zehirlendikleri iddiası sebebiyle, köylere gelen siyasilerden vesika istenmesi hususunda vilayetlere bir genelge göndermesi yeni bir krize sebep olmuştur. DP, antidemokratik olarak gördüğü bu durumu protesto etmek için bir genelge yayınlamıştır. Bu genelgeye göre parti olarak seçime katılmama kararlarında ne kadar haklı olduklarını ifade etmiş, bakanlığın anayasal hakları çiğneyerek suç işlediğini ifade etmiştir.<sup>27</sup> Yaşanan bu gerginlik üzerine Cumhurbaşkanı İnönü, “12 Temmuz Beyannamesi” olarak tarihe geçen bir beyanname yayınlamaya iki tarafa da sükûnet çağrısında bulunmuş, DP'nin meclisi terk etmesi ile gerilen siyasal ortamı yumuşatmaya çalışmıştır. 12 Temmuz Beyannamesi, partilerde bir kırılma yaratmış, muhalefetin ihtilalci bir teşekkül olduğunu düşünen Pekercilerle, demokratikleşme adına tek çarenin sine-i millete dönüşten geçtiğine inanan DP'li sine-i milletçilerin partilerinden tasfiye sürecinde önemli bir kilometre taşı olmuştur.<sup>28</sup> Recep Peker ve hükümetinin, beyannamenin yayımlanması noktasında İnönü ile ters düşmesi neticesinde, CHP içerisinde demokrasiyi daha iyi özümsemiş ve ılımlı genç siya-

<sup>24</sup> Enis Şahin - Bilal Tunç, “Demokrat Parti'nin Kuruluş Süreci ve DP-CHP Siyasî Mücadelesi (1945-1947)”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social and Cultural Studies)* 1/2. (2015), 56-57.

<sup>25</sup> Cihat Göktepe, “Menderes Dönemi (1950-1960)”, *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 16/901.

<sup>26</sup> S. Yılmaz - İ. M. Özekmekçi, *Türk Siyasal Hayatında Muhalif Bir Söylem*, 419.

<sup>27</sup> Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), 30.1.0.0/44.257.1.2.

<sup>28</sup> Nihat Erim, “Bu Bahsi Artık Kapatalım”, *Ulus Gazetesi*, 19.07.1947, s. 3.



silerin oluşturduğu Otuzbeşler grubu ortaya çıkmıştır. Bu grup, Peker ve hükümetinin sert ve katı tutumunu eleştirmiş, CHP'nin artık tek parti iktidarı gibi hareket etmemesi gerektiğine inanmıştır.<sup>29</sup> DP'de ise müfrit isimler ya ihraç edilerek ya da istifa yolunu seçerek Meclis içerisinde “Müstakil Demokratlar Grubu” adı ile yeni bir grup kurarak, parti içerisindeki demokratik olmadığına inandıkları eylemleri protesto etmişlerdir.<sup>30</sup> DP'nin CHP iktidarı karşısındaki konumunu güçlendirmek ve siyasal varlığını meşru hale getirmek amacıyla bir çare olarak kullandığı sine-i millete dönme tehdidi, iktidarın meşruiyetini tartışma konusu haline getirip halk nezdinde mazlum ve mağdur imajı ile hareket etmeyi amaçlayan ancak söylemden öteye gidemeyen bir teşebbüs olarak Türk siyasal tarihine geçmiştir. Her ne kadar bu girişim sadece bir söylemden ibaret olsa da DP'nin bu durumu bir seçenek olarak gündeme getirmesi CHP karşısında tabanını genişletmesine katkı sunmuştur.

## 2.2. Adalet Partisi Genel Başkanı Ragıp Gümüşpala'nın Sine-i Millete Dönme Tehdidi

27 Mayıs Darbesi neticesinde DP iktidarının son bulması, Türkiye’de siyasi, iktisadi ve sosyal anlamda yaşanan krizlerin kaldığı yerden devam ettiği bir süreç olmuştur. 27 Mayıs Darbesi ile Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Başbakan Adnan Menderes ve Başbakan yardımcısı Fatin Rüştü Zorlu'nun idamla yargılanmaları, siyasiler üzerinde bir travma yaratmış, ordunun siyaset üzerindeki vesayeti kalıcı hale gelmiş ve günümüze kadar uzanan asker-siyaset ilişkilerinde ordunun baskın hale gelişinin de başlangıcı olmuştur. Darbe sonrasında Ragıp Gümüşpala başkanlığında Adalet Partisi (AP) kurulmuş ve AP muhafazakâr kesime yeşil ışık yakan bir parti olarak Türk siyasal hayatına giriş yapmıştır. 27 Mayıs itibari ile hükümet olarak görev yapan Milli Birlik Komitesi, görevini sivil bir hükümete devretmek adına seçimlerin yapılmasını kararlaştırmıştır. Ülkenin darbe havasından sıyrılıp normalleşme sürecine girmesi amacıyla 15 Ekim 1961 tarihinde genel seçimler yapılmış ve AP, 158 milletvekili ile meclise girmiştir. Birçok eski DP'li siyasetçiye de bünyesinde barından AP, partinin kozmopolit yapısından kaynaklı hizipleşmelere sahne olmuş ve bu durum, Gümüşpala'nın partiyi idare etmesini oldukça zorlaştırmıştır. DP döneminde CHP ye karşı sert bir tutum izlenmesi gerektiğini savunan “müfritler”in devamı niteliğinde olan ve AP dönemine DP'nin mirasına sahip çıkarak ileride “hışımılılar”<sup>31</sup> olarak anılan grup ile asker ve İnönü ile iyi geçinilmesi gerektiğini ifade eden ılımlılardan oluşan “idealistler” grubu karşı karşıya gelmiştir. Zürcher’e göre AP'nin kuruluş amacı tutuklu

<sup>29</sup> Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, 282; Kadri Unat, “Cumhuriyet Halk Partisi’nde Nevi Şahsına Münhasır Bir Muhalif Grup: Otuzbeşler”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 48 (Güz-2011), 863-864.

<sup>30</sup> Yılmaz - Özekmekçi, *Türk Siyasal Hayatında Muhalif Bir Söylem*, 421.

<sup>31</sup> Aslandaş - Bıçakçı, *Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü*, 198.

subay ve eski DP'li siyasetçilerin kaybettikleri konumlarına yeniden iadesi iken<sup>32</sup> partinin bu konuda net bir tavır koyamaması bu ayrılığı körüklemiştir.

Gümüşpala'nın sine-i millet tehdidi, diğerlerinden farklı olup, cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında bazı partililerin kendisine tavır alması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Cumhurbaşkanlığı adaylığı için, Devlet Başkanı Cemal Gürsel, Samsun Senatörü Ali Fuat Başgil ve Kayseri Senatörü Suat Hayri Ürgüplü'nün isimleri kulislerde geçmeye başlamış ve partiler bu isimler arasından birini blok halinde aday göstermesi beklenirken AP içerisinde aday konusunda bir ihtilaf yaşanmıştır. AP'li 15-20 gelenekçi ve muhafazakâr Milletvekili Başgil'i desteklerken, partideki asıl bloğu oluşturan ve "idealistler" olarak anılan grup ise Başgil'i partinin adamı olmak yerine muayyen bir görüşün adamı olmakla suçlayıp, Atatürk ilke ve inkılaplarına karşı olan, gerici bir şahsiyet olarak tanımlamıştır.<sup>33</sup> Bazı AP'li vekillerin Ali Fuat Başgil konusunda ısrarcı olması, yeni kurulan AP'nin muhafazakâr bir parti imajı oluşturmak için bilinçli olarak yaptığı bir girişim olduğu iddia edilmiştir.<sup>34</sup> AP'li bazı vekillerin Başgil isminde ısrar etmesi ve idealistlerin buna şiddetle karşı çıkması nedeniyle parti ikiye bölünmüş ve Gümüşpala bu konuda bazı açıklamalar yapmıştır. Gümüşpala, yaşanan bu siyasal ayrışma karşısında yaptığı açıklamada:<sup>35</sup>

"Bugün partinin en kuvvetli bir duruma gelmesinden sonra fikir ve kanaatleri ile programa aykırı bazı problemlerin ortaya atılması üzüntü yaratmaktadır. Milletten menfaati, birliği ve huzuru temin ve parti tesanütünü bozmamaktır. Aksi vaziyet karşısında şerefle başladığı tarihi vazifesini gene şerefle bırakarak sine-i millete dönmeye kararlıdır."<sup>36</sup>

Gümüşpala, yaptığı bu beyanat ile her ne kadar parti içerisinde iç huzuru sağlamaya çalışsa da partililerin önerdiği isimlerin aday olmaması kararlaştırılınca sorun çözülmüştür. 24 Ekim 1961 tarihinde bir araya gelen parti liderleri, aday çıkarmayacaklarını ve Gürsel'i destekleyeceklerini açıklayınca parti içi aday çekişmesi son bulmuştur. Netice itibari ile Ragıp Gümüşpala'nın sine-i millet tehdidi sonuçsuz kalmıştır.

Müfritlerin ya da yeni adıyla "hışımlıların" parti içerisindeki tutumları bununla sınırlı kalmamış ve bu olaydan sonra parti ele geçirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlam da aşırı milliyetçi ve sağ görüşü temsil eden hışımlıların, Gümüşpala ismi yerine Alparslan Türkeş'i partinin başına geçirmek istedikleri

<sup>32</sup> Eric J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 22. Basım, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2008), 357.

<sup>33</sup> Cumhuriyet Gazetesi, "Gece Başgil'i Destekleyenlerle Aleyhinde Bulunan Milletvekilleri Arasında Çok Sert Çatışmalar Oldu" (21.10.1961), 5.

<sup>34</sup> Milliyet Gazetesi, "Adalet Partisinde İkilik" (22.10.1961), 1.

<sup>35</sup> Milliyet Gazetesi, "Gümüşpala huzur olmazsa ayrılacağını açıkladı" (22.10.1961), 5.

<sup>36</sup> Kudret Gazetesi, "Gümüşpala istifa tehdidinde bulundu" 22.10.1961), 5; Akşam Gazetesi, "AP'liler kardeş kavgasına sebep olamaz. Aksi halde sine-i millete dönerim." (22.10.1961), 5.

de iddia edilmiştir.<sup>37</sup> Hışımlıların bu tutum ve davranışları nedeniyle dokunulmazlıklarının kaldırılarak meclisten uzaklaştırılmaları da gündeme gelmiş ve bu tavırlarından partinin tamamı sorumlu tutulmuştur. 29 Mart'ta yapılan AP grup toplantısında Parti Genel Sekreteri Şinasi Osman, partiye bir önerge vererek "Ankara'da can ve mal emniyeti sağlanıncaya dek sine-i millete dönülmesini teklif etmiştir. Gümüşpala ise söz alıp, başbakanın memleketinde yaşanan olayların ve oluşan gergin havanın sorumlusu olarak AP'yi göstermesini doğru bulmaya imkân olmadığını ifade etmiştir.<sup>38</sup> Ancak, Şinasi Osman'ın küçük çaplı olan sine-i millete dönüş teklifi kabul görmemiştir.

### 3. 1980-2000 DÖNEMİ SİNE-İ MİLLETE DÖNME TEŞEBBÜSÜ

1960 darbesinin sekteye uğrattığı demokrasi havasını tekrar yaşatabilmek için söylemleri ile DP'nin bir devamı niteliğinde muhafazakâr seçmenin oylarına talip olan AP lideri Süleyman Demirel, 1980 darbesi sonrasında Turgut Özal da tıpkı diğer rakipleri Demirel ve Erbakan gibi teknokrat kimliği ile Türk siyasetinde öne çıkan isimlerden biri olmuştur. Özal, müsteşarlık yaptığı dönemlerde başarılı teknokrat kimliği ile ön plana çıkmayı başarmış ve siyasi konjonktürün sonucunda siyasete atılarak merkez sağın temsilcisi haline gelmiştir. Özal, Anavatan Partisi'ni (ANAP) kurmuş ve kısa sürede halkın teveccühünü kazanmıştır. ANAP, daha kurulur kurulmaz 1983 genel seçimlerinde %45,14 oranında oy alarak 400 sandalyeden 211'ini almayı başarmıştır. 1983'ten itibaren başarılı bir eğilim yakalayan Özal, siyasi yasaklar nedeniyle merkez sağda oluşan boşluğu tek başına doldurmaya çalışmış ve başarılı da olmuştur. Ancak siyasi yasakların kalkması konusunda kamuoyunun artan baskıları karşısında fazla dayanamayarak rakip siyasilerin haklarının iadesi için referandum kararı almak zorunda kalmıştır.<sup>39</sup> Bu karar her ne kadar siyasi yelpazenin genişlediği, seçimlerde renkliliğin yaşandığı ve askeri vesayetin kırıldığı bir atmosfer gibi düşünülse de Özal'ın çok arzuldığı bir karar olmamıştır. Nitekim sağ cemahta Demirel, sol cemahta ise SHP, yaptıkları muhalefet ile Özal'ı siyaseten yıpratmışlardır. Bu yıpranma kendini seçim sonuçlarında da göstermiştir. 1987 yılı genel seçimlerinden hemen önce yapılan seçim kanunu değişikliği ile ANAP'ın önceki seçime göre oy oranları düşmüş ancak sandalye sayısı artmıştır. Büyük partilere avantaj sağlayan bu yasa nedeniyle "seçim yasası hükümeti" olarak tarihe geçmiştir.<sup>40</sup>

#### 3.1. Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanı Adaylığı Karşısında Sine-i Millet Tehdidi

1989 yılında yapılan yerel seçimlerde ANAP'ın üçüncü parti konumuna

<sup>37</sup> Milliyet Gazetesi, "AP'deki Son Gelişme" (30.03.1963), 1.

<sup>38</sup> Milliyet Gazetesi, "AP Grubunda Başkanın İstifası İstendi" (30.03. 1963), 1 ve 7.

<sup>39</sup> Feroz. Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. çev. Sedat Cem Karadeli, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2006), 192.

<sup>40</sup> E. J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 418.

gerilemesi üzerine Özal'ın muhalefet ile herhangi bir uzlaşma arayışı olmaksızın Cumhurbaşkanlığına aday olması, daha güçlü hale gelen muhalefetin tepkisini çekmiştir.<sup>41</sup> İktidar olan ANAP, iktidar olmanın verdiği bir özgüvenle Çankaya'ya Özal'ın çıkması gerektiğini düşünürken, DYP ise toplumdaki muhalif kesimleri harekete geçirmek amacıyla "Çek Git!", "Çankaya Milletindir!" temalı mitingler düzenlemiştir. SHP ise tüm muhalif partilerin birlikte hareket etmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>42</sup> SHP bu blok sayesinde kamuoyunu büyük oranda arkasına alarak Özal'ı ve hükümeti zor durumda bırakmayı hedeflemiştir. Özal'ın cumhurbaşkanlığı adaylığını değerlendiren İsmet İnönü, Özal'ın halkın kendisine attığı tokadı görmezden gelerek Köşk'e çıkmaya çalıştığını ifade etmiş ve sine-i millete ilişkin olarak şu sözleri sarf etmiştir:<sup>43</sup> "Muhalefet istifa etmeye hazırdır. Ama bunun ne faydası olur? Onu iyi düşünmek lazımdır. Mesele erken seçimi elde etmektir. Bu kararı da ancak Meclis alır." Özal ise, SHP'nin yaptığı kamuoyu avcılığı karşısında, söz konusu sine-i millet girişimini "Boykotçu ve Bunalımcı" olarak nitelendirmiştir.<sup>44</sup>

Özal'ın Cumhurbaşkanı olmasını yeterli çoğunlukta olamadığı için engelleyemeyen muhalefet, bu süreçte sine-i millet kavramını gündeme getirerek Özal karşısında kamuoyunu kendi yanına almaya çalışmıştır. Bu süreçte SHP, oylarının DSP'ye kayması ihtimalinden ötürü istifa edip sine-i millete dönmek yerine ilk kez RP'nin ortaya attığı Özal'ın Cumhurbaşkanı olabilmesi için meclisteki toplantı yeter sayısının üçte ikisini sağlama şartını gündeme taşımıştır. Bu tez fazla rağbet görmeyince konuyu Anayasa Mahkemesine taşıyacağını ifade eden SHP, bu kararından vazgeçmiştir.<sup>45</sup> Mevzu her ne kadar bu şekilde anlaşılmış olsa da bu nokta da gözlerden kaçan mühim bir ayrıntı ise Özal ile İnönü'nün bu süreçte danışıklı hareket ettikleri iddiasıdır. Özal'ın ve İnönü'nün bu süreçte yaptıkları açıklamalar, bu noktaya işaret etmektedir. Şöyle ki; İnönü ve partisi SHP, Özal'ın Cumhurbaşkanı olmasına sessiz kalması karşılığında, DSP'nin baraj altında kalarak meclise girmemesi için Özal'ın ise seçim kanununda değişiklik yapmamasını beklemiştir. Böylece SHP'nin, DSP ile bir bölünme yaşamasının önüne geçilerek Türk solunun meclisteki tek temsilcisi olmayı garanti altına almaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda Özal: "Seçim sistemini değiştirmeyeceğiz." sözü karşısında SHP ise "Cumhurbaşkanı seçimi bir bunalım etkeni olmayacaktır" şeklinde açıklama yapmıştır.<sup>46</sup> SHP'nin tek isteği DSP daha fazla güçlenmeden ve mevcut

<sup>41</sup> Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1950'den Günümüze* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008b), 278.

<sup>42</sup> Yılmaz - Özekmekçi, *Türk Siyasal Hayatında Muhalif Bir Söylem*, 424.

<sup>43</sup> Hürriyet Gazetesi, "İnönü Özal'ı Layık Görmüyor" (20.10.1989), 1 ve 8.

<sup>44</sup> Milliyet Gazetesi, "Boykottan Çark mı?" (08.06.1989), 9.

<sup>45</sup> Yılmaz - Özekmekçi, *Türk Siyasal Hayatında Muhalif Bir Söylem*, 424; M. Serhan Yücel, *Türk Siyasal Hayatında Cumhurbaşkanlığı Seçimleri*, (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Bilecik 2013) 170.

<sup>46</sup> Teoman Ergül, *Sosyaldemokraside Bölüşme Yılları (1986-1991)* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995), 261.

seçim sistemi değişmeden DSP'yi baraj altı bırakarak sol oyların bölünmesini engellemektir. Bu nedenle SHP'liler partilerinin beka sorununu Özal'ın Cumhurbaşkanı olmasının önüne koyarak bu duruma karşı sessiz kalmış ve baştaki hırçın tavırları bir kenara bırakarak daha yapıcı bir tavır takınmıştır. Bununla birlikte DYP ise cumhurbaşkanlığı seçimlerinin erken yapılacak bir genel seçim sonrasına bırakılması konusunu saplantı haline getirmiş hatta SHP'yi 1 Eylül'de Meclisi boykot etmeye davet etmiştir.<sup>47</sup>

Bu süreçte genel olarak SHP reel politik davranarak, statükosunu korumaya çalışmış sine-i millete dönme tehdidi ile başladığı bu süreci uzlaşma ile tamamlamış ve sine-i millet tutumunu siyasi blöftten öteye götürmemiştir. DYP ise Özal'ı ve partisi ANAP'ı egale ederek merkez sağın göbeğine oturma planı ile erken seçim çağrılarında bulunmuştur. Ecevit ise daha çok anayasal reform ve seçim sisteminin değişmesi konusunda çağrılarda bulunmuştur. Tüm bu yaşanan siyasal çekişmelere rağmen 31 Ekim 1989 tarihinden Özal TBMM'de yapılan oylamalar neticesinde Türkiye'nin 8. Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. Özal'ın seçilmesi ile birlikte ANAP adına söz alan Kars Milletvekili Yasin Bozkurt, SHP'lileri hedef alan şu sözleri sarf etmiştir:

“...seçim öncesi yapılan konuşmalar, hareketler ve beyanlarla tam çelişki içerisinde kaldılar; oylamaya katılamayacaklarını veya Mecliste bulunmayacaklarını ve hele hele, Sayın Özal'ın Cumhurbaşkanı seçilmesi halinde sine-i millete döneceklerini ifade ettikleri halde, bugün Meclise gelmeleri, Türk kamuoyu önünde ibret vericidir.”<sup>48</sup>

Netice itibari ile SHP'nin ısrarla bir koz olarak ileri sürdüğü sine-i millete dönme macerası, başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ancak Özal'ın Cumhurbaşkanı olması halinde milletvekilliğinden istifa edeceğini açıklayan Murat Sökmenoğlu, Özal'ın Cumhurbaşkanı olarak seçilmesinin ardından istifa ederek, Atatürk'ten sonra TBMM bünyesinde sine-i millet iddiasını gerçekleştiren tek siyasetçi olmuştur.<sup>49</sup>

### 3.2. Süleyman Demirel'in Erken Seçim Çağrısı ve Sine-i Millete Dönüş Denemesi

Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanı seçilmesinden yaklaşık bir yıl sonra sine-i millet tehdidi yine gündeme gelmiştir. Bu kez DYP Genel Başkanı Süleyman Demirel, 6 Aralık 1990 tarihinde ANAP'ı erken seçime zorlamak amacıyla bir açıklama yapmıştır. Açıklamasında erken seçimlerin olmaması halinde sine-i millete döneceklerini ifade etmiştir. Demirel, SHP'ye de yaptığı çağrı ile kendi kararlarına ortak olmalarını istemiştir. SHP Genel Başkanı İnönü, bu çağrıya ilk olarak temkinli yaklaşmış ve sine-i millet kavramını kullanmadan “*Erken seçimi hepimiz istiyoruz, her türlü görüşmeye hemen hazırız.*” cevabıyla

<sup>47</sup> Milliyet Gazetesi, “SHP'ye Ortak Tavı Çağrısı” (30.07.1989), 8.

<sup>48</sup> TBMM, *Tutanak Dergisi*, Dönem 18, c. 3 (13.11.1989) 389.

<sup>49</sup> Haberler, “Sökmenoğlu: Sine-i Millete Dönmekten Pişman Olmadım”, (Erişim: 27.02.2019).

karşılık vermiştir.<sup>50</sup> Demirel ise İnönü'ye şu sözler ile yanıt vermiştir:<sup>51</sup> “*SHP katılmaz ise netice alamayız. Çağrı yapıyorum. Eğer SHP var ise biz de varız. DYP hazırdır. İsterseniz imzalı kâğıt vereyim. SHP hazırsa hemen yarın meclisten çekilelim.*” DYP lideri Demirel, sine-i millete dönmeyi bir görev olarak adederken, SHP Genel Sekreteri Hikmet Çetin ise erken seçime hazır olduklarını, bu uğurda sine-i millet dâhil her yolu deneyeceklerini ifade etmiştir.<sup>52</sup> SHP, sine-i millet çağrısı karşısında kendi içerisinde görüş ayrılıklarına da sahne olmuş, SHP eski Genel Sekreteri Deniz Baykal, sine-i millete dönmenin yerinde bir karar olduğunu savunurken, Onur Kumbaracıbaşı ise, sine-i millete dönüldüğü takdirde Özal'ın diktatör olacağı iddiasında bulunmuştur.<sup>53</sup> Bununla birlikte tek başına alacağı sine-i millet kararının anlamsız olacağını düşünen Demirel, kamuoyunda SHP'yi de bu karara zorlamak için mitinglere başlamış ve ilk sine-i millet mitingini Isparta'da yapmıştır.<sup>54</sup> Cumhurbaşkanlığı ve başbakanlığı ANAP'a kaptıran muhalefet, ANAP'ı erken seçime zorlamak için hükümete küskün ve kırgın tüm kesimleri harekete geçirerek ülkede kaotik bir ortam oluşmasını bile göze almışlardır.<sup>55</sup> Özellikle Genel Kurmay Başkanı Necip Torumtay'ın istifası, Zonguldak Maden İşçileri'nin başında geniş yankı bulması muhalefetin aradığı kaos ortamı için gereken zeminin oluşmasında etkili olmuştur. Muhalefetin sine-i millet çağrılarını karşısında konuşan Başbakan Yıldırım Akbulut, meclisin boşalması halinde erken seçim kararı alabileceklerini ifade edip, muhalefetin sine-i millete dönmesi halinde meclise geri dönememe ihtimalinin de olduğunu, 3 Haziran ve 19 Ağustos hezimetlerini unutmamaları gerektiğini ifade etmiştir.<sup>56</sup> Özal, Demirel'in erken seçim çağrısını üç şartla kabul edeceğini açıklamıştır. Özal'ın üç şartı olan; milletvekili sayısının 600'e çıkarılması, seçmen yaşının 18'e indirilmesi ve cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi şartlarını Demirel kabul etmiş, yapılacak anayasa değişikliği sonrasında erken seçime gidilmesi konusunda bir uzlaşma sağlanmıştır. SHP lideri İnönü ise cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi hariç diğer şartlara yeşil ışık yaktığını ifade etmiştir.<sup>57</sup>

12 Aralık 1990 tarihinde Demirel ve İnönü, erken seçim ve sine-i millet

<sup>50</sup> Milliyet Gazetesi, “İnönü Çağrısına Mesafeli” (07.12.1990), 10.

<sup>51</sup> Milliyet Gazetesi, “SHP Sine-i Millete Soğuk” (07.12.1990), 1.

<sup>52</sup> Milliyet Gazetesi, “SHP-DYP İttifak Yolu” (08.12.1990), 1-14.

<sup>53</sup> Milliyet Gazetesi, “Sine-i Millet Arapsacı” (09.12.1990), 1 ve 14.

<sup>54</sup> Milliyet Gazetesi, “Demirel'den Sine-i Millet Mitingleri” (09.12.1990), 1 ve 11.

<sup>55</sup> Özellikle 1990 Kasım'ında yaşanan Zonguldak'taki maden işçilerinin grevi Özal'ı zora sokmuş, muhalefet erken seçim uğruna ülke genelinde kaotik bir ortam oluşmasını bile göze alacak açıklamalarda bulunarak iktidarı erken seçime götürmenin yollarını aramıştır. Özal ise zarar eden maden ocaklarını kapatmak istemiş olsa da o dönemde Jaguar marka otomobillerle binerek işçi haklarını savunamayacağı şeklinde eleştirilen sendika yöneticileri bu kararın hayata geçmemesi için elinden geleni yapmıştır. Ayrıntılı Bilgi için bk. Timetürk, “İşçilikten Milyonerliğe Uçan Sendika Patronları”, (Erişim: 22.06.2019).

<sup>56</sup> Milliyet Gazetesi, “Giden Dönemez” (09.12.1990), 1 ve 11.

<sup>57</sup> Milliyet Gazetesi, “Seçime Doğru” (11.12.1990), 1-17.

kararını görüşmek üzere bir araya gelmiştir. Yapılan görüşmeler neticesinde ortak bir bildiri yayınlanmış ve buna göre ülkenin içinde bulunduğu bunalımdan ancak ve ancak erken seçim yolu ile çıkabileceği, erken seçimlerin yapılmaması halinde sine-i millet dâhil tüm yolların deneneceği ifade edilmiştir. Bu amaçla DYP Genel Başkan Yardımcısı Hüsamettin Cindoruk ve SHP Genel Sekreteri Hikmet Çetin'in başkanlığında kurulacak ortak bir komisyonun kurulması kararlaştırılmıştır.<sup>58</sup> Alınan bu kararı değerlendiren Başbakan Yıldırım Akbulut ise muhalefetin erken seçim kararında samimi olmadığını ifade edip, muhalefetin sine-i millete dönemeyeceğini dile getirmiştir.<sup>59</sup>

24 Aralık 1990 tarihinde Meclis Genel Kurulunda yapılan görüşmelerde ANAP adına konuşan Yasin Bozkurt muhalefetin sine-i millete dönme tehdidini yapıcı bir üslupla tenkit edip benzer çağrılarının daha önce de yapıldığını, ancak siyasetin meşru yerinin meclis olduğunu belirtmiştir. Muhalefetten gelen sataşmalar üzerine muhalefetin sine-i millete dönecek cesaretinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>60</sup> Ardından söz alan Başbakan Yıldırım Akbulut, muhalefetin sine-i millete dönme tehdidini "*kabadayılık*" olarak tanımlayıp muhalefetin sine-i millete bir yeri olmadığını ve sine-i millete dönme konusunda verdikleri sözü tutmalarını gerektiğini ifade etmiştir.<sup>61</sup>

Sine-i millet tartışmaları sürerken gündeme bomba gibi düşen Körfez krizi, yapılan tüm tartışmaları gölgede bırakacak düzeye ulaşmış, Türkiye siyaseti iç hesaplaşmaları bir kenara bırakarak bu meseleye odaklanmıştır. Buna rağmen DYP ve SHP'nin oluşturduğu komisyon, yaşanan Körfez Krizinin gölgesinde nihai kararını vermek üzere parti liderleri düzeyinde 26 Aralık 1990 tarihinde bir araya gelerek ortak bir açıklama yapılmışlardır. Buna göre: "*Savaş olasılığı göz önünde tutularak, yasama yılı sonuna kadar, erken seçime gidilmezse, sine-i millet dâhil bütün gereklerin yerine getirilmesinin kararlaştırıldığı*" ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Ancak yaşanan Körfez Krizi, Demirel'in başını çektiği sine-i millet tehdidini gölgede bırakmış, bir sine-i millet denemesi daha tehditte öteye gidememiştir.

#### 4. 2000 SONRASI SİNE-İ MİLLET DENEMELERİ

80'li yıllara damgası vuran Özal'ın ardından Türkiye'de yaşanan siyasal çeşitlilik, muktedir olamayan iktidarların oluşturduğu, siyasi ve iktisadi bunalımların peş peşe yaşandığı koalisyon hükümetlerine sahne olmuştur. Seçmenler her ne kadar ideolojik tercihlerden yola çıkarak oy kullanmış olsa da bu oylar bir partinin tek başına iktidar olmasına imkân vermediğinden siyasi partiler devletin bekasını düşündükleri kadar kendi bekalarını da düşünmüştür. Zira bakanlıklar, koalisyon hükümetlerinin arasında bölüşülürken

<sup>58</sup> Milliyet Gazetesi, "Sine-i Millet Komisyona (13.12.1990), 1 ve 17.

<sup>59</sup> Milliyet Gazetesi, "Başkanlık Olmaz" (14.12.1990), 10.

<sup>60</sup> TBMM, *Tutanak Dergisi*, Dönem 18, c. 54, (24:12:1990), 631-641.

<sup>61</sup> TBMM, *Tutanak Dergisi*, Dönem 18, c. 54, (24:12:1990), 733-735.

<sup>62</sup> Cumhuriyet Gazetesi, "Sine-i Millete Savaş Engeli" (27.12.1990), 1.



sürekli değişen bürokrasi, devletin işlerliğini ve kurumsal hafızasının oluşmasını zora sokmuştur. Bunun yanı sıra oluşan ekonomik krizler gerek iş dünyasını gerekse vatandaşı bir güven ve istikrar arayışına sokmuştur. Bilhassa Refah Partisinin yükselişi, laik kesimleri ziyadesiyle rahatsız etmiş ve 90'lı yıllardan 2000'li yılların başına kadar ki süreç, her ne kadar irtica ile mücadele dönemi olarak ön plana çıksa da gerçekte muhafazakâr kesim ile laik kesimin siyasal mücadelesini konu alan bir dönem olmuştur.

#### 4.1. Fazilet Partisinin Kapatılması Karşısında Sine-i Millet İddiası

RP'nin laikliğe aykırı hareket etmekten kapatılması üzerine kurulan Fazilet Partisi (FP), yeniden kapatılma davası ile karşı karşıya gelince sine-i millete dönme meselesi tekrar gündeme gelmiştir. FP'li 40 milletvekili, partinin kapatılması halinde milletvekilliğinden istifa ederek sine-i millete dönme kararı almıştır. FP, bu hamlesi ile iktidarı zor duruma düşürerek, erken seçim kararı almaya zorlamayı amaçlamıştır.<sup>63</sup> Ancak partinin, bu kararı kendi içinde değerlendirirken, FP'nin reformist ve yenilikçi kanadının önde gelen isimlerinden Abdullah Gül, yapılan kongrede parti başkanlığına aday olmuş fakat 90 oy gibi bir farkla bu yarışta kaybetmiştir.

Dönemin Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Vural Savaş tarafından "*Refah Partisinin devamı olmak ve laikliğe aykırı hareket etmek*" gerekçeleri ile FP'ne dava açılmasının gündeme gelmesi üzerine, Gül ve ekibi FP ile devam etmek yerine yeni parti kurmayı daha uygun görmüşlerdir.<sup>64</sup> Bu süreçte yenilikçi hareketin öncüleri arasında yer alan ancak siyasi yasaklı olması hasebiyle siyasete girmeyen Recep Tayyip Erdoğan, milletvekili arkadaşlarına, FP'sinin sine-i millet çağrısına karşı kayıtsız olmalarını, bunun genel merkezin bir taktiği olduğu yönünde telkinlerde bulunmuştur.<sup>65</sup> Netice itibarı ile Gül ve arkadaşları, FP'nin sine-i millet çağrısına destek vermemiş, böylelikle FP'nin gündeme getirdiği sine-i millet çağrısı partinin bölünmesi nedeniyle başlamadan bitmiştir.

Böylesi bir dönemde kurulan AK Parti, kısa zamanda halkın teveccühünü kazanarak tek başına iktidara gelmiş, arzu edilen güven ve istikrar ortamının oluşmasını sağlamış olsa da bu süreç, düşünüldüğü kadar kolay olmamıştır. Özellikle AK Partinin Milli Görüş kökenli bir parti olması nedeniyle laik kesimlerce kendisine atfedilen muhafazakâr yapısı, Türkiye'de o dönemde egemen olan ordu, yargı, medya ve akademik camianın bir kısmını rahatsız etmiş ve bu kesimler parti kapatılması davasına kadar varan sürecin de takipçisi olmuşlardır. RP döneminde başlayan ve FP ile devam irtica iddiası, AK Partiye de isnat edilmişse de bu durum AK Partiyi halk nezdinde mazlum konumuna düşürmüş ve girdiği hemen her seçimde yüksek oranda

<sup>63</sup> Hürriyet Gazetesi, "FP'nin Ömrü Kısa Sürdü", (Erişim: 25.04.2019).

<sup>64</sup> NTV, "Erdoğan'dan Yenilikçilere: Sine-i Millet ve 3. Yola Aldanmayın", (Erişim: 02.06.2019).

<sup>65</sup> Radikal Gazetesi, "Fazilette Kırk İstifa Hazır", (Erişim: 03.06.2019).

oy almasına katkı sağlamıştır.

#### 4.2. DTP'nin Kapatılması Karşısında Sine-i Millet Tehdidi

Sine-i millet teşebbüsünde bulunan başka bir siyasi parti ise Demokratik Toplum Partisi (DTP) olmuştur. 1990 yılında SHP'den ihraç edilen milletvekillerinin kurduğu Halkın Emek Partisi (HEP) terörün en şiddetli dönemlerinin yaşandığı yıllarda şiddetin çözüm olmadığını ve siyaseti bir çözüm aracı olarak gördüklerini iddia ederek Türk siyasal yaşamına katılmıştır. 1991 seçimlerine SHP ile birlikte girmiş ve SHP listelerinden 20 milletvekili çıkarmışlardır. Ancak HEP'li milletvekili Leyla Zana'nın Kürtçe yemin etmesi, parti kongrelerinde İstiklal Marşının okunmaması ve Öcalan'ın annesinin kongreye onur konuğu olarak çağırılması gibi sebepler ile şimşekleri üzerine çekmiş, örgütün siyasal ayağı olarak görülmüşlerdir. Bu nedenle Anayasa Mahkemesi tarafından "Devletin, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozma amacını taşımak ve bu yolda faaliyette bulunmak" gerekçesi ile kapatılmıştır. Ardından sırasıyla 1991 yılında Demokrasi Partisi (DEP), 1992 yılında Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP), 1995 yılında Halkın Demokrasi Partisi (HADEP), 1997 yılında DEHAP ve 2005 yılında DTP adlarıyla siyasal yaşamına devam etmişlerdir.<sup>66</sup> Kurulan bu partiler, anayasa ile çelişen tutum ve davranışlar sergilemeleri ve terör örgütü PKK ile aralarına mesafe koymamaları nedenleriyle kapatılmıştır. DTP, geçmişte yaşanan bu süreçten gerekli dersi çıkaramamış olacak ki, PKK ile arasına bir mesafe koymak yerine sert açıklamaları ile siyasal ortamın gerilmesine neden olmuş ve 2007 yılında partiye kapatılma davası açılmıştır. Dava gerekçesi "devletin bağımsızlığına, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne' aykırı tutum, davranış ve söylemlerde bulunmak" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>67</sup> Kapatma davası ile karşı karşıya kalan DTP, partinin kapatılması ve siyasilere yasak getirilmesi halinde sine-i millete döneceklerini açıklamıştır.<sup>68</sup> DTP'li vekiller aldıkları bu kararlarla örgütün de desteğini arkalarına alarak bir halk hareketi oluşturup, meclisin meşruiyetine gölge düşürmeyi amaçlamışlardır. DTP her ne kadar böylesi bir karar almış olsa da Anayasa Mahkemesi'nin "Demokratik Toplum Partisi'nin, eylemleri yanında terör örgütüyle olan bağlantıları da değerlendirildiğinde Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne aykırı nitelikteki fiillerin işlendiği bir odak haline geldiği anlaşıldığından, Anayasa'nın 68. ve 69. maddeleri ile 2820 sayılı Siyasî Partiler Kanunu'nun 101. ve 103. maddeleri gereğince kapatılmasına" gerekçeli kararıyla kapatılmıştır.<sup>69</sup> Bu kararın ardından yapılan açıklamalar sine-i millettten dönmeyecekleri yönünde olsa da DTP Genel Başkanı Ahmet Türk, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine başvuracaklarını ve sine-i millete dönüşün kendisinin siyasi yasağı

<sup>66</sup> Aljazeera, "1990'larda Kürt Siyasi Hareketi", (Erişim: 10.06.2019).

<sup>67</sup> Anadolu Ajansı, "DTP Hakkında Kapatma Davası", (Erişim: 10.06.2019).

<sup>68</sup> NTV, "DTP'nin Rotası Sine-i Millet", (Erişim: 10.06.2019).

<sup>69</sup> Resmî Gazete, (27432/14.12.2009).

olması nedeniyle arkadaşlarının alacağı karara bağlı olduğunu dile getirmiştir.<sup>70</sup> DTP'nin kapatılması üzerine sine-i millete dönüş iddialarının aksine Barış Demokrasi Partisi (BDP) kurulmuş ve eski DTP'li milletvekilleri bu partiye geçerek siyasal hayatlarına devam etmişlerdir.<sup>71</sup> Böylece bir sine-i millet denemesi daha iddiadan öteye gidememiştir.

#### 4.3. Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanlığı Adaylığı Karşısında CHP'nin Sine-i Millet Tehdidi

AK Parti iktidarı döneminde yaşanan bir diğer sine-i millet tartışması ise 2007 yılında gerçekleşen cumhurbaşkanlığı seçimleri öncesinde yaşanmıştır. Türkiye'nin 10. Cumhurbaşkanı olan Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin dolması ile gündeme gelen cumhurbaşkanlığı seçimleri öncesinde CHP Genel Başkanı Deniz Baykal, yapılacak cumhurbaşkanlığı seçimlerine CHP grubu olarak katılmayacaklarını ifade edip, AK Partililerin "*AKP Grubu'na Başkan seçer gibi Türkiye'ye Cumhurbaşkanı seçerler*" sözleriyle durumu eleştirmiştir.<sup>72</sup> Bununla birlikte Baykal başka bir konuşmasında, "*Seçim korkusunu iktidarın yüreğine salmak lazım ki halkı düşünerek karar alsınlar. Türkiye'deki ilk seçimde iktidar değişikliği Türkiye'nin gündemindedir*" sözleriyle iktidarı erken seçime gitmekle tehdit etmeye başlamıştır.<sup>73</sup> Seçimlerden bir yıl öncesinde tartışmalar başlamış, mecliste azınlık durumunda olan CHP adına konuşan Baykal, "sine-i millete dönecek misiniz?" sorusuna: "*Döneriz. Millet isterse elbette döneriz. Ancak millete istemek lazım. Millet istemeden dönüyorum diyerek bir şey değiştiremezsin. Halkımızın bir talebi olursa verebileceğimiz bir bedel yoktur*" şeklinde cevap vermiştir.<sup>74</sup> Bunun üzerine AK Parti adına açıklama yapan dönemin AK Parti Genel Başkan Yardımcısı Dengir Mir Mehmet Fırat, "*Bu Meclis, Cumhurbaşkanını seçecek meşru bir Meclis'tir. Ama Baykal aksini düşünüyorsa grubuyla birlikte sine-i millete dönebilir*" sözleri ile yanıt vermiştir.<sup>75</sup> Öte yandan cumhurbaşkanlığı seçimleri öncesinde dönemin Yargıtay Onursal Başkanı Sabih Kanadoğlu, literatüre "367 Krizi" olarak geçecek olan bir iddia ortaya atarak cumhurbaşkanlığı seçimlerini tıkayacak bir fikir ortaya atmıştır. Cumhuriyet gazetesinde kaleme aldığı makalesinde cumhurbaşkanlığı seçimlerinin yapılabilmesi için TBMM üye sayısının üçte ikisi olan 367 sayısının sağlanamadığı takdirde seçimlerin yapılamayacağı iddiasında bulunmuştur.<sup>76</sup> Kanadoğlu, böylece muhalefet partilerine boykot çağırısı yaparak AK Parti'ye Cumhurbaşkanı seçtirmemenin hukuki dayanağını oluşturmaya çalışmıştır. Aylarca tartışılan 367 krizi ciddi

<sup>70</sup> Yeniçağ Gazetesi "DPT'nin Sine-i Milleti Yılan Hikâyesine Döndü", (Erişim: 15.06.2019).

<sup>71</sup> NTV, BDP ile Yeniden Sine-i Meclise, (Erişim: 15.06.2019).

<sup>72</sup> Sarp Balcı, Kronik: XI. Cumhurbaşkanının Seçimi, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 62/2, (2007), 241.

<sup>73</sup> Vatan Gazetesi, "Baykal: Cumhurbaşkanını Yeni Hükümet Seçmeli", (Erişim: 20.06.2019).

<sup>74</sup> Haber 7, "Baykal'ın Sine-i Millete Dönme Şartı", (Erişim: 21.06.2019).

<sup>75</sup> Hürriyet Gazetesi, "CHP Sine-i Millete Dönsün" (Erişim: 21.06.2019).

<sup>76</sup> Cumhuriyet Gazetesi, "AKP Tek Başına Seçemez" (26.12.2006), 8.

bir handikap gibi görülse de MHP CHP'nin bu tutumuna destek vermemiş ve seçimlere katılarak Kanadoğlu'nun tezini boşa çıkarmıştır. Cumhurbaşkanlığı seçimleri öncesinde sine-i millet çağrısında bulunan CHP, Abdullah Gül'ün 2007 yılında Cumhurbaşkanı seçilmesi üzerine önceki dönemlerde olduğu gibi istifa etmek yerine durumu kabullenmek zorunda kalmıştır. Böylece CHP'nin sine-i millete dönüş denemesi söylemden öteye gidememiştir.

#### 4.4. 2017 Referandum ve CHP'nin Sine-i Millet Tehdidi

Bir diğer sine-i millet tartışması, 16 Nisan 2017 tarihinde yapılan referandum sonrasında CHP tarafından ortaya atılmıştır. Bu tarihte AK Parti, parlamenter hükümet sistemini kaldırılarak Başkanlık sisteminin getirilmesi başta olmak üzere bir takım kanun değişikliğinin öngören bir paket hazırlayarak halk oylamasına sunmuştur. Daha oylamaya geçilmeden ciddi tartışmalara konu olan referandumun sonuçları da bir o kadar tartışmalı olmuştur. Bu tartışmaların başında, referandum sırasında kullanılan mühürsüz pusula ve zarfların geçerli sayıldığı iddiası gelmiştir. Seçimin hemen sonrasında CHP'li ve HDP'li milletvekilleri tarafından gündeme taşınmış olan bu durum sert tartışmalara sebep olmuştur. CHP adına söz alan Grup Başkan Vekili Levent Gök, bu durumu şu sözler ile tenkit etmiştir:

“...Mühürsüz bir şekilde zarf ve oy kullanımına onay veren kararının 16 Nisan'da hem “evet” veren hem de “hayır” veren milyonlarca yurttaşımızın hukukuna büyük bir gölge düşürdüğü açıktır. Bu tereddütler, referandumla ilgili meşruiyet tartışmaları bundan sonra daha da artan bir hızla devam edecektir...”<sup>77</sup>

Yapılan itirazlar, siyasi partiler tarafından tartışılırken Yüksek Seçim Kurulu'na (YSK) gerekli itirazlar yapılmış, YSK, yaptığı değerlendirmeler neticesinde 19 Nisan 2017 tarihinde yaptığı açıklamada CHP'nin mühürsüz oylara ilişkin itirazını reddetmiştir. CHP adına konuşan parti sözcüsü Selin Sayek Böke, yapılan referandum, hukuka aykırı, gayrimeşru ve geçersiz olarak nitelendirmiş ve bu referandumun geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle CHP olarak meclisten çekilmek de dâhil her türlü hukuki mücadelenin verileceği vurgulanmıştır.<sup>78</sup> Ancak açıklamanın ardından yine CHP adına konuşan Grup Başkan Vekili Levent Gök, bu teklifin farklı kanallardan kendilerine geldiğini, ancak Merkez Yürütme Kurulu'nun yaptığı değerlendirme neticesinde böyle bir kararın uygun olmayacağı yönünde karara varıldığını ifade etmiştir.<sup>79</sup> Üç saat ara ile parti adına yapılan bu iki açıklama, CHP'nin nabız yoklama girişiminden ziyade, parti içerisinde birbirinden farklı görüşlerin olduğunu ve meclisten çekilmek yerine meclis bünyesinde siyasete devam etmenin parti adına daha uygun olacağı kanaatinin ağır geldiğini göstermektedir.

<sup>77</sup> TBMM, Tutanak Dergisi, Dönem 26, c. 45: (18.04.2017), 269-270.

<sup>78</sup> Youtube, “CHP'nin Sine-i Millete Dönme Şartı”, (Erişim: 21.06.2019).

<sup>79</sup> CNN TÜRK, CHP'den Sine-i Millet Açıklaması, (Erişim: 22.06.2019).

#### 4.5. İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Seçimlerinin İptali ve Meral Akşener'in Sine-i Millet Tehdidi

Bir diğer sine-i millet denemesi ise 31 Mart 2019 Yerel Seçimlerinde İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığına (İBB) ilişkin seçim sonuçlarında iddia edilen usulsüzlüklere yapılan itirazlar neticesinde, seçiminin YSK tarafından iptal edilmesi sebebiyle İYİ Parti Genel Başkanı Meral Akşener tarafından dile getirilmiştir. 2019 Yerel seçim sonuçlarına yapılan itirazın ardından İBB Başkanlığı seçimlerinin iptal edilmesi, uzun bir süre tartışılmış olsa da siyasi partiler, tartışmaların hemen ardından haziran ayında yapılacak olan seçimlere odaklanmıştır. Ancak YSK'nin aldığı bu karar mecliste de gündeme gelmiş, CHP, İYİ Parti ve HDP'li vekiller tarafından ağır bir dille eleştirilmiştir.<sup>80</sup> Yapılan tartışmalarda AK Parti bu kararın azmettiricisi olmakla suçlanmış, AK Parti ise kararın YSK tarafından hukuka uygun bir şekilde alındığını ifade etmiştir. Ancak İYİ Parti Genel Başkanı Akşener, YSK kararının siyasi iktidarın gölgesinde alınmış bir karar olduğu imasıyla, siyasetin meşru zemini olan TBMM'nin boykot edilerek sine-i millete dönülmesi gerektiğini şu sözler ile ifade etmiştir:

“YSK'nin aldığı bu karar 24 Haziran için de ‘tam kanunsuzluk’ durumu oluşturur. Dolayısıyla madem İstanbul seçimleri iptal oldu. 24 Haziran’da yapılan genel ve 31 Mart’ta yapılan yerel seçimleri yeniden yapalım. Eğer bu çağrımız kabul edilmezse CHP ile birlikte sine-i millete dönelim.”<sup>81</sup>

Meral Akşener bu çağrısı ile birlikte böyle bir kararın yeterli düzeyde ses getirebilmesi için sadece kendi partisinin yeterli olmadığını düşünmüş olacak ki sine-i millet çağrısına CHP’yi de katarak daha güçlü bir mesaj vermeye çalışmıştır. Ancak CHP, 24 Haziran’da yapılacak olan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı seçimlere odaklanarak, Akşener’in bu çağrısını yanıtsız bırakmıştır. Böylece Akşener’in Sine-i millete dönme tehdidi, pek ilgi görmemiş ve yanıtsız kalan bir tehdit olarak tarihteki yerini almıştır.

#### SONUÇ

Meşrutiyet ile birlikte Türk siyasal hayatına pratik bir biçimde girmeye başlayan seçim ve meclis kavramları, günümüze kadar ulaşarak demokrasi kültürünün başlıca unsurları olmuşlardır. Cumhuriyetin ilanı, demokrasinin tam manasıyla tesis edilmesini sağlayamamış, demokrasinin olmazsa olmazı olan çok partili hayata ancak 1946 yılında geçilebilmiştir. Böylelikle seçmenin farklı alternatiflere sahip olması, siyasi partilerin seçmenlere bakış açısını değiştirmiş, seçmeni etkilemek ve taraftar toplayarak siyasal bir taban

<sup>80</sup> Yapılan meclis görüşmeleri yakın bir tarihe kapsadığından ve Tutanak Dergisi tarafından henüz matbu hale getirilemediğinden görüşmelerin TBMM Tutanak Müdürlüğü tarafından internet ortamında paylaşılan ham tutanak halleri kaynak olarak gösterilecektir. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem27/yil2/ham/b07401h.html>

<sup>81</sup> Cumhuriyet Gazetesi, “Meral Akşener: Sine-i Millete Dönelim”, (Erişim: 25.06.2019)

oluşturmak, zorunlu hale gelmiştir. Böylece kamuoyu kavramı önem kazanmış, siyasiler yaptıkları icraatlar ve açıklamalar ile halk desteğini arkalarına almaya çalışmışlardır. Ancak temsili demokrasinin en büyük çıkmazı olan %51'e %49 olan sayısal çoğunluk paradoksu, halkın siyasi düşüncelerinin yönetime adil bir şekilde aksettirilmesinin önüne geçmiştir. İktidar olan partiler, kimi zaman diğer partilerin temsil ettiği kesimleri görmezden gelmiş ve bu durum siyasi krizlere neden olmuştur. Böylesi dönemlerde, iktidarın sahip olduğu haklar karşısında mecliste olmanın anlamsız hale geldiğini düşünen siyasi partiler, olağan dışı bir yol olsa da meclisten istifa ederek sine-i millete dönmeyi bir alternatif olarak görmüşlerdir. Böylelikle iktidarlara, demokrasinin sadece sayısal üstünlük ile olamayacağını hatırlatmaya çalışmışlardır. Bu durum aslında siyasilerin politik manevralarından ziyade, temsili demokrasinin ana unsuru olan siyasi partilerin halkın siyasi düşüncelerini mecliste temsil etmelerinin ötesinde uygulamaya geçirilmesi hususunda ne derecede etkili olduğu konusunu da tartışmaya açmıştır. Yani temsili demokrasi neticesinde meclise giren, ancak iktidar olamayan bir siyasi parti, temsil ettiği kesimlere yönelik hizmet ve uygulamaların gerçekteştirilmesinde ne denli rol oynadığı tartışmalı bir konudur. Esasen mesele, meclise girmek ya da muhalefet olmaktan ziyade, partilerin temsil ettiği kesimlerin beklentilerinin somutlaştırılması konusunda yönetimin bir parçası olması olarak ifade edilebilir. Usulen mecliste bulunan siyasi partiler kendilerine oy veren kesimleri temsil ettiği halde, iktidarın gücü karşısında bu temsil anlamını yitirmekte belki de sine-i millete dönüş, bir seçenek haline gelmektedir. Ancak mevcut anayasal imkânlar, siyasilere sadece meclisin çatısı altında siyaset yapma hakkını tanıdığından bunun dışındaki her yol, illegal ya da sıra dışı olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle, demokrasinin tam olarak tesis edilebilmesi amacıyla, kamu düzeninin sağlanması, toplumsal uzlaşı ve barışın korunması için ülkenin birliğine ve bütünlüğüne kastetmeyen, anayasal düzeni bozmaya çalışmayan meclisteki tüm görüşlerin dikkate alınması gerekir. Bu bağlamda iktidarların sahip oldukları yönetim gücünü halkın menfaatine uygun bir şekilde, toplumsal kutuplaşmadan uzak, birleştirici ve bütünlüştirici bir yaklaşımla halkın hizmetine adanmaları karşısında, muhalefet partilerinin, toplumu isyana teşvik edecek, ülkeyi kaosa sürükleyecek uygulamalardan kaçınması yaşanılan tarihi süreçlerin bir öğretisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamıza örnek teşkil eden sine-i millet vakıaları incelendiğinde genel olarak partilerin, mecliste bünyesinde halkın sorunlarına çözüm üretmekten ziyade, iktidara gelmek, iktidarı yıpratmak, siyasi polemik oluşturarak kaotik ortamlar yaratmak gibi tevessüllerin olduğunu söyleyebiliriz. Neticelerine bakıldığında sine-i millet teşebbüslerini samimi bir girişim olmaktan ziyade siyasi bir hamle olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Ancak

her zaman böyle olmadığını da söyleyebiliriz. Özellikle CHP'nin seçim kanununu değiştirmeden ve DP henüz parti teşkilatlanmasını gerçekleştirmeden seçimleri erkene alması karşısında DP'nin aldığı sine-i millete dönüş kararı yerinde bir karar olmuş, İnönü gerilen ortamı yumuşatmak için gerekli adımları atmıştır. Bunun dışında gerek Özal'ın gerekse de Gül'ün Cumhurbaşkanı seçilmesi karşısında ortaya atılan sine-i millet tehdidinin, demokratik bir huzursuzluğun neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir.

Parti kapatmalarına ilişkin sine-i millet tehditleri kimi zaman yerinde bir karar gibi görünürken, kimi zamanda anlamsız bir duygu sömürüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Silahlı terör örgütleri ile ilişkili hale gelen bir partinin kapatılması dünyanın her yerinde karşılaşılabilecek doğal bir karardır. Ancak kimi zaman da devletin birliğine ve bütünlüğüne kastetmemiş, sadece ideolojik farklılıkları nedeniyle kapatılan siyasi partilerin Türk siyasi tarihinde yerini almış olması, demokrasi kavramının henüz oturmadığını göstermektedir.

Her ne kadar Türk siyasal hayatında birçok kere sine-i millete dönüş girişimi olmuşsa da bunlar pratiğe geçememiştir. Burada tartışılması gereken mevzu, sine-i millet teşebbüslerinden ziyade, bu teşebbüslere yol açan hukuki boşluklardır. Halkın mecliste temsil edilmesine vesile olan demokrasinin tam anlamıyla yerleşebilmesi için, iktidar muhalefet ilişkilerinin, daha rasyonel bir çerçevede, toplumsal hassasiyetlerin de göz önünde bulundurulduğu bir düzlemde yeniden ele alınarak güncellenmesi gerekli görülmektedir. Siyasetin meşru alanı olan meclisin terk edilmesi pek uygun olmayan bir teşebbüs olarak görülse de iktidarların da mevcut haklarını, adalet mefhumunu incitmeyecek bir şekilde kamu yararına kullanması elzem görülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Cumhuriyet Gazetesi. "Gece Başgil'i Destekleyenlerle Aleyhinde Bulunan Milletvekilleri Arasında Çok Sert Çatışmalar Oldu" (21.10.1961), 5.
- Milliyet Gazetesi. "Adalet Partisinde İkilik" (22.10.1961), 1.
- Milliyet Gazetesi. "Gümüşpala huzur olmazsa ayrılacağını açıkladı" (22.10.1961), 5.
- Kudret Gazetesi. "Gümüşpala istifa tehdidinde bulundu" (22.10.1961), 5.
- Akşam Gazetesi. "AP'liler kardeş kavgasına sebep olamaz. Aksi halde sine-i millete dönerim." (22.10.1961), 5.
- Milliyet Gazetesi. "AP'deki Son Gelişme" (30.03.1963), 1.
- Milliyet Gazetesi. "AP Grubunda Başkanın İstifası İstendi" (30.03.1963), 1 ve 7.
- Hürriyet Gazetesi, "İnönü Özal'ı Layık Görmüyor" (20.10.1989), 1 ve 8.
- Milliyet Gazetesi, "Boykottan Çark mı?" (08.06.1989), 9.
- Milliyet Gazetesi, "SHP'ye Ortak Tavı Çağrısı" (30.07.1989), 8.
- Milliyet Gazetesi, "İnönü Çağrıya Mesafeli" (07.12.1990), 10.
- Milliyet Gazetesi, "SHP Sine-i Millete Soğuk" (07.12.1990), 1.
- Milliyet Gazetesi, "SHP-DYP İttifak Yolu" (08.12.1990), 1-14.
- Milliyet Gazetesi, "Sine-i Millet Arapsaçı" (09.12.1990), 1 ve 14.
- Milliyet Gazetesi, "Demirel'den Sine-i Millet Mitingleri" (09.12.1990), 1 ve 11.
- Milliyet Gazetesi, "Giden Dönemez" (09.12.1990), 1 ve 11.
- Milliyet Gazetesi, "Seçime Doğru" (11.12.1990), 1-17.



- Milliyet Gazetesi, "Sine-i Millet Komisyona (13.12.1990), 1 ve 17.  
 Milliyet Gazetesi, "Başkanlık Olmaz" (14.12.1990), 10.  
 Cumhuriyet Gazetesi, "Sine-i Millete Savaş Engeli" (27.12.1990), 1.  
 Cumhuriyet Gazetesi, "AKP Tek Başına Seçemez" (26.12.2006), 8.  
*Askeri Tarih Belgeleri Dergisi*, 31/1980: Belge No: 1752.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. 30.1.0.0/44.257.1.2.  
*Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*. 2/1952, Belge No: 37.  
 Resmî Gazete. (27432/14.12.2009).  
*TBMM Tutanak Dergisi*. Dönem 7, B. 45, O.2, c. 2, 29.04.1946.  
*TBMM Tutanak Dergisi*. Dönem 8, B. 18, O.1, c. 3, 18.12.1946.  
*TBMM Tutanak Dergisi*. Dönem 18, B. 31, O. 1, c. 33, 13.11.1989.  
*TBMM Tutanak Dergisi*. Dönem 18, B. 58, O.1, c. 54, 24:12:1990.  
*TBMM Tutanak Dergisi*. Dönem 26, B. 84, O. 1, c. 45: 18.04.2017.  
 Türk Dil Kurumu. *Büyük Türkçe Sözlük*. Türk Tarih Kurumu Yayınları. Ankara, 1998.  
 Ahmad, Feroz. *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2006.  
 Ahmad, Feroz, Ahmad - Bedia T. *Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi (1945-1971)*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1976.  
 Akdere, Osman. "Millî Mücadelenin Başlarında Mustafa Kemal Paşada Sine-i Millet Düşüncesi ile Askerlikten İstifası Öncesi ve Sonrası Kendisine Gösterilen Bağlılıklar". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 11, (2002), 248-309.  
 Akşin, Sina. *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.  
 Aslandaş, A. Sedat - Bıçakçı Başkan. *Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.  
 Balcı, Sarp. Kronik: XI. Cumhurbaşkanının Seçimi. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 62/2 (2007), 237-242.  
 Çavdar, Tefvik. *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*. Ankara: 3. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, 2008a.  
 Çavdar, Tefvik. *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1950'den Günümüze*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008b.  
 Düzgün, Ülkü K. "Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipinin Tipolojisi". *Folklor/ Edebiyat*. 18/69 (2012), 9-46.  
 Ergül, Teoman. *Sosyaldemokraside Bölüşme Yılları (1986-1991)*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.  
 Erim, Nihat. "İnönü'yü Dinledikten Sonra". *Ulus*, 19 Temmuz 1947.  
 Göktepe, Cihat. "Menderes Dönemi (1950-1960)". *Türkler Ansiklopedisi*, 16: Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.  
 Karpat, Kemal. H. *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.  
 Konukçu, Enver. *Sine-i Millete İltica Eden Meclis-i Meb'usân-ı Osmanî Reisi Celâleddin Arif Bey'in Ankara Yolculuğu*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi. 10/28, (1994), 77-87.  
 Şahin, Enis. - Tunç, Bilal. "Demokrat Parti'nin Kuruluş Süreci ve DP - CHP Siyasî Mücadelesi (1945-1947)". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social and Cultural Studies)* 1/2 (2015), 31-69.  
 Toker, Metin. *Tek Partiden Çok Partiye*. İstanbul: Milliyet Yayınları 1970.  
 Unat, Kadri. "Cumhuriyet Halk Partisi'nde Nevi Şahsına Münhasır Bir Muhalif Grup: Otuzbeşler. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*. 48 (Güz-2011), 839-867.  
 Yılmaz, Serdar. - Özekmekçi, M. İnanç. "Türk Siyasal Hayatında Pratiğe Geçemeyen Muhalif Bir Söylem: "Sine-i Millete Dönüş". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19/2 (2017), 415-439.  
 Yücel, M. Serhan. *Türk Siyasal Hayatında Cumhurbaşkanlığı Seçimleri*. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Bilecik, 2013.  
 Zürcher, Eric J. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. 22. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

- Hürseda, "Tayland'da Ana Muhalefet Partisi Milletvekilleri İstifa Etti", <https://hurseda.net/Dunya/95017-Taylandda-Ana-Muhalefet-Partisi-Milletvekilleri-istifa-Etti.html> (Erişim: 21.02.2019).
- Hürriyet Gazetesi, "İran Meclisinde Toplu İstifa", <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/iran-meclisinde-toplu-istifa-41041755>(Erişim: 21.02.2019).
- Haberler, "Sökmenoğlu: Sine-i Millete Dönmekten Pişman Olmadım", <https://www.haberler.com/sokmenoglu-sine-i-millete-donmekten-pisman-olmadim-haberi/> (Erişim: 27.02.2019).
- Hürriyet Gazetesi, "FP'nin Ömrü Kısa Sürdü", <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/fpnin-omru-kisa-surdu-39250184> (Erişim:25.04.2019).
- NTV, "Erdoğan'dan Yenilikçilere: Sine-i Millet ve 3. Yola Aldanmayın", <http://arsiv.ntv.com.tr/news/89857.asp> (Erişim: 02.06.2019).
- Radikal Gazetesi, "Fazilette Kırk İstifa Hazır", <http://www.radikal.com.tr/politika/fazilette-40-istifa-hazir-600810/> (Erişim: 03.06.2019).
- Aljazeera, "1990'larda Kürt Siyasi Hareketi", <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/1990larda-kurt-siyasi-hareketi> (Erişim: 10.06.2019).
- Anadolu Ajansı, "DTP Hakkında Kapatma Davası", <https://www.aa.com.tr/tr/arsiv/dtp-hakkinda-kapatma-davasi/428285> (Erişim: 10.06.2019).
- NTV, "DTP'nin Rotası Sine-i Millet", <https://www.ntv.com.tr/turkiye/dtpnin-rotasi-sine-i-millet,IZ6kIckn5EWBstnwFpVCGg> (Erişim: 10.06.2019).
- Yeniçağ Gazetesi, "DPT'nin Sine-i Milleti Yılan Hikâyesine Döndü", <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/dtpnin-sine-i-milleti-yilan-hikayesine-dondu-27836h.htm> (Erişim: 15.06.2019).
- NTV, BDP ile Yeniden Sine-i Meclise, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/bdpyile-yeniden-sine-i-meclise,G50Ggb0EXku4UT50NLP6Jg> (Erişim: 15.06.2019).
- Vatan Gazetesi, "Baykal: Cumhurbaşkanı Yeni Hükümet Seçmeli", <http://www.gazetevatan.com/chp-genel-baskani-deniz-baykal--2006-da-secim-cagrisini-yineledi---cumhurbaskanini--yeni-hukümet-secmeli--68508-gundem/> (Erişim: 20.06.2019).
- Haber7 "Baykal'ın Sine-i Millete Dönme Şartı",<http://www.haber7.com/siyaset/haber/139892-baykalin-sine-i-millete-donme-sarti> (Erişim: 21.06.2019).
- Hürriyet Gazetesi, "CHP Sine-i Millete Dönsün" <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/chp-sine-i-millete-donsun-326994> (Erişim: 21.06.2019).
- Youtube, "CHP'nin Sine-i Millete Dönme Şartı",[https://www.youtube.com/watch?v=eR\\_KzglfVWc](https://www.youtube.com/watch?v=eR_KzglfVWc) (Erişim: 22.06.2019).
- CNN TURK, CHP'den Sine-i Millet Açıklaması, <https://www.cnnturk.com/turkiye/son-dakika-chpden-sine-i-millet-aciklamasi> (Erişim: 22.06.2019).
- TBMM, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları" <https://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem27/yil2/ham/b07401h.htm> (Erişim: 27.06.2019).
- Cumhuriyet Gazetesi, "Meral Akşener: Sine-i Millete Dönelim", [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/1380961/Meral\\_Aksener\\_Sine-i\\_millete\\_donelim.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/1380961/Meral_Aksener_Sine-i_millete_donelim.html) (Erişim: 25.06.2019).
- "Time Türk, "İşçilikten Milyonerliğe Uçan Sendika Patronları", <https://www.timeturk.com/tr/2008/09/13/iscilikten-milyonerlige-ucan-sendika-patronlari.html> (Erişim: 22.06.2019).

## CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎYE GÖRE VELÂYET

*Walāya According to al-Junayd*

### Ahmet T. KARAMUSTAFA

Prof. Dr. Maryland Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

*Prof. Dr. Maryland University, USA*

Çeviren / Translator:

### Melek GÜNDÜZ KARACAN

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Tasavvuf Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Res. Assist., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Sufism, Aksaray, Turkey*

mlkgndz90@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5289-3806>

### ❗ Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 22.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 25.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

” Atıf / Cite as: Karamustafa, Ahmet T. “Cüneyd-i Bağdâdîye Göre Velâyet”. çev. Melek Gündüz Karacan. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 283-290. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758031>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎYE GÖRE VELÂYET\*

### Öz

Sûfiler tanrı ve insan arasındaki ilişkiye dair tüm meseleleri, “süreklilik” ve “doğrudanlık” esasından hareketle izah etmeye çalışmışlardır. Bundandır ki Allah’ın kullarına hitabı olan vahyin, Hz. Peygamber’in vefatıyla sona ermiş olduğu kanaatine mukabil sûfiler “velâyet” teorisini geliştirerek vahyin nübüvvetten sonraki formu saydıkları “hikmet”in kesilmezliğini ve insanların peygamberlerin tavassutu olmadan da Allah ile doğrudan ve özel bir bağ kurabileceklerini savunmuşlardır. İnsanın mahiyeti ve tekamülüne ilişkin tahlillerin merkezine yerleştirilen bu teori aracılığıyla sûfiler, ezeli hikmet olan Kur’ân-ı Kerîm’in sonsuz anlam katmanlarına veya hakikatin bilgisine her zaman için; ama yalnızca “seçilmiş olanlar” tarafından vakıf olunabileceği iddiasını gündeme getirmektedirler. Dolayısıyla Allah’ın ezelde seçtiği kişilere yani velilerine hasrettiği makam olarak velâyet, insanın epistemik anlamda ulaşabileceği en nihai mertebenin ne olabileceği sorusuna tasavvuf kanadından gelen bir cevap olarak görülebilir. Bu makale de çoğu zaman Hakim Tirmizî’nin Hatmü’l-Evliyâ isimli eseri üzerinden yürütülen velâyet teorisine ilişkin modern araştırmaların sarf-ı nazar ettiği Tirmizî öncesi sufilerden Cüneyd-i Bağdâdî’nin görüşlerini ortaya koyarak, velayet araştırmalarındaki odak alanını genişletmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Velâyet, Cüneyd-i Bağdâdî, Tirmizî, İlahi Seçim.

### Walāya According to al-Junayd

#### Abstract

Sufis have tried to explain all the issues of the relationship between God and man on the basis of “continuity” and “directness”. In response to the belief that the revelation ended with the prophet’s death, sufis developed the theory of “walāya/sainthood” and defended the continuation of the “wisdom” which they saw as the next form of revelation after the prophethood, and the belief that people could establish a direct and special bond with Allah even without the prophets’ interventions. Through this theory placed at the center of the discussions about human nature and its spiritual development, sufis raised the claim that the endless layers of meaning of the Qur’an and the knowledge of truth is always but only by the “selected ones” knowable. Therefore, walāya can be seen as an answer from the sufi wing to the question of what might be the ultimate level achieved by man in the epistemic sense. This article aims to expand the focal point of sainthood researches which concentrate on Khatm al-awliya’ of al-Tirmidhî and ignore the thoughts of pre-Tirmidhî sufis, by revealing the views of Junayd al-Baghdâdi.

**Keywords:** Sufism, Sainthood, Junayd al-Baghdâdi, Tirmidhî, Divine Election.

## GİRİŞ

Velâyet/Allah ile dostluk, merkezî bir sûfi öğretisidir. Bu kavramın evrimi ve gelişimi hakkında bildiklerimiz, Chodkiewicz, Landolt, Radtke ve O’Kane’in bu konudaki yeni çalışmalarının yayımlanmasıyla önemli ölçüde artmıştır.<sup>1</sup> Mesela genelde “nübüvvet” için kullanılan *mühür* (hatm/hâtem)

\* Makale, Todd Lawson editörlüğünde hazırlanan, *Reason and Inspiration in Islam* adlı eserin 64-70. sayfaları arasında “Walāya According to al-Junayd (ö. 298/910)” başlığıyla yayınlanmıştır. (Londra: I. B. Tauris Publishers, 2005).

<sup>1</sup> M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabî*, çev. L. Sherrard (Cambridge, 1993); H. Landolt, ‘Walāyah’, ER, 15; B. Radtke, ‘Tirmidiana

kavramının, velâyet için de kullanıldığı hakkında bir on yıl öncesine nazaran bugün çok daha fazlasını biliyoruz. Yine velâyet düşüncesini tam teşekküllü bir surette ele alan ve günümüze kadar varlığını koruyabilmiş ilk eser olan Tirmizi'nin *Kitab-ı Sırât/Hatmü'l-Evliya's*ının İbn Arabi nazariyesiyle irtibatı, bütünüyle açıklığa kavuşmuş olmasa da artık daha dakik hatlarla tasvir edilebilmektedir. Bununla birlikte velâyet doktrini hala farklı açılardan incelenmeye ihtiyaç duymaktadır. Nitekim velînin kimliği, tayin edilmesi, görevi ve tanımı hakkındaki sorular Cornell'in çalışmasını<sup>2</sup> dışarıda tutarsak, henüz sistematik bir araştırmaya tabi tutulmuş değildir. Dahası Tirmizî'nin velâyet hakkındaki mezkûr eserine olan aşırı ilginin, velâyet kavramının erken dönemlerini ortaya koyacak çalışmaları sıkıntıya soktuğu söylenebilir. Dikkatle bakıldığında, Tüsterî (ö. 283/896) ve Harrâz (ö. 286/899) gibi "klasik" dönemin diğer önemli isimlerinin velâyet konusunda ne düşündüklerinin daha az ilgi görmüş olduğu fark edilecektir.<sup>3</sup> İşte bu makale, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 298/910) velâyete dair görüşlerini açığa çıkarmak suretiyle araştırmalarındaki dengesizliği gidermeye matuf bir girişimdir.

Erken dönem tasavvufunun önemli bir figürü olan Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed çok velûd bir yazar değildi; çoğu kısa risale ve mektuptan oluşan ancak sınırlı sayıda eseri günümüze ulaşabilmiştir. "Hatm/mühür" konusunda ketum olmasını bir kenara bırakırsak, velîlerin seçilmesi, mahiyeti, sosyal ve ruhani vazifeleri, velînin velâyet alametleri ve işaretleri gibi konulara değindiği birçok yazısı, Cüneyd'in velâyet hakkında oldukça gelişmiş bir düşünceye sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Bu elinizdeki makale Cüneyd'in eserlerindeki bu velâyete ilgili malumatı ayıklayıp, sistematik bir biçimde ele alacaktır.<sup>4</sup>

Minora', Oriens, 34 (1994), 242-298; B. Radtke and J. O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* (Richmond, Surrey, 1996).

<sup>2</sup> Vincent Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, The University of Texas Press: Texas, 1998).

<sup>3</sup> Erken dönem tasavvufunda velâyet konusu hakkındaki kapsamlı çalışmaların şu sıralanan eserlerle başladığı söylenebilir: Muḥāsibî'nin (ö. 243/857) düşünceleri için: J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārith al-Muḥāsibî* (Bonn, 1961), 218-229. Tüsterî'nin velâyete ilgili tasvirleri için bk. G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Šūfī Saḥl at-Tustarī* (ö. 283/869), (Berlin-New York, 1980), 233-241, Tüsterî'nin "hüccetullah" olma iddiası için s. 64-65; kendi velâyeti hakkında söyledikleri için s. 67 ve sonraki sayfalar; Tüsterî'nin talebesi olan Muhammed b. Sâlim'in velîlerle ilgili bir ifadesi için, s. 91. Harrâz'ın *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân* isimli velâyete ilişkin eseri hakkındaki inceleme için: P. Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel Essai sur le Lexique Technique des Mystiques Musulmans* (Beyrut, 1970), 237-242; bir diğer çalışma: B. Radtke, 'The Concept of Wilâya in Early Sufism', [içinde: *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism from its Origins to Rûmî*, I, (Londra, 1993), 484-486. Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 291/903-904 veya 297/909-910) ilgili düşünceleri için: R. Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden, 1995), I, 178-180. Ayrıca bu son çalışmadaki indeksten "erwählt", "Erwählung", "Elite", "Gottesfreund", "Gottesfreundschaft" kelimeleri de taranabilir.

<sup>4</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve yazdığı eserler hakkında detaylı bir çalışma için bkz: Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series* (Londra, 1962); S. Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi: Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul, 1962). Buradan itibaren Cüneyd'in Arapça ifadelerinin açıklaması için -aksi

## 1. VELÎ

Ezelî misâk” ve “fenâ” kavramları, genellikle Cüneyd’in tasavvuf düşüncesinin ana unsurları kabul edilmektedir ve doğru da bir tespittir. Ancak maksadımız açısından asıl dikkate şayan olan husus, Cüneyd’in bu iki temel doktrinin uygulanabilirliğini açık bir şekilde, bizim Allah’ın dostları diye tabir edebileceğimiz belirli bir seçilmişler grubu ile sınırlandırmasıdır. Yazılardaki pek çok pasaj, ezeli misâk ve fenâ tecrübelerinin *avâm* değil, yalnızca *havâs* için geçerli olduğu konusunda şüpheye mahal bırakmamaktadır. Örnek olması açısından *Kitâbu’l-Misâk*’ın başlarındaki şu pasajı alıntılıyorum:

“Allah’ın kulları arasında sâfi ve mahlukâtı arasında halis varlıkları vardır. Onları velâyet için seçmiş, keramet vermiş ve Kendi için ayırmıştır. Onların cisimlerini dünyevi, ruhlarını nûranî, vehimlerini rûhani, fehimlerini arşî, akıllarını da hüccet eylemiştir.”<sup>5</sup>

Bu alıntı ve daha birçoğu bariz bir şekilde Cüneyd’in mîsak anlayışını gözler önüne sermektedir ki yalnızca seçkin olanlar ezeli anlaşmanın tarafı olabilmektedir. Cüneyd’in eserlerinde bulunan çok sayıda diğer pasaj da rûhen seçilmişlere tanınan bu ayrıcalığı ortaya koyar niteliktedir. *Kitabu’l-Misâk*, *Kitâbu’l-Fenâ ve fi İlâhiyyât* gibi daha sistematik eserlerinde bu izahlar, bütün meselenin kendisi üzerine inşa edildiği aslî önermeler olarak öne çıkarken, sûfi arkadaşlarına gönderdiği mektuplarda, münacat kısmına veya hatimeye bir hayır duası olarak yerleştirilmiş haldedirler; örneğin: (*Allah sizi ve bizi en yakın makamdaki dostlarınızın arasına katsın!*)<sup>6</sup>

Hiç şüphe yok ki Cüneyd, bu tarz mistik deneyimlerin ifadesinde, kendisini de bir temsilcisi saydığı seçkinlerin müşterek tecrübesini esas almakta ve dolayısıyla sözünü ettiği hiçbir deneyimi kendine mal etmemektedir. Bu tecrübeyi anlatırken ilk velî hakkında pek bir şey söylemese de üçüncü kademedeki velî üzerinden uzun tartışmalar yürütmekte; yine üçüncü tekil şahıs ile üçüncü çoğul şahıs arasında sık sık sıçramalarda bulunarak okuyucuya tüm seçkinler arasındaki müşterek tecrübeler birikiminden bahsettiği intibahı vermektedir. Mektuplarında ise bu cemaat ruhuna ve kendinin oraya aidiyetine hiç değinmemektedir. Örnek olarak kimliği meçhul bir müridine hitaben yazdığı şu mektuptan bir alıntı vereyim:

“Sen benim hasretimi paylaşan yakın dostlarımdansın. Benim ihvanımın ve gönülünden bağlı olduğum dostlarımdansın. Sen hayatta kalan ihvanımızın büyüklerinden ve bizim taifenin parmakla gösterilenlerinden değil misin?”<sup>7</sup>

Cüneyd’in eserlerinin çoğunu bu taifedeki arkadaşlarına gönderdiği mektupların oluşturması tesadüf değildir. Hatta Cüneyd’in elimize ulaşan müstakil risaleler formundaki diğer çalışmalarının da aslında doğrudan bazı

belirtmediği müddetçe-Abdulkadir’in İngilizce çevirisini esas aldığımı belirtmek isterim.

<sup>5</sup> Abdel-Kader, Arp., 40, İng., 160; Ateş, Arp., 43, Tr., 141.

<sup>6</sup> Abdel-Kader, Arp., 2, İng., 123; Ateş, Arp., 2, Tr., 108.

<sup>7</sup> Abdel-Kader, Arp., 6, İng., 127; Ateş, Arp., 6, Tr., 113.

hâs müridlerini muhatap aldığı söylenece yanlıştır. Dolayısıyla Cüneyd'in kendini bu seçilmişlerden biri olarak gördüğü ve yazılarını yalnızca seçilmişler için yazdığı sonucuna varmamız kaçınılmazdır.

## 2. VELİNİN SEÇİLMESİ

Cüneyd'in rûhani seçim anlayışının bazı hususiyetleri dikkat çekicidir; ilk olarak Cüneyd bu tür seçimlerin sadece Tanrı'nın işi olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî'ye yazdığı mektuptan alıntı yapıyorum:

“Allah sana haberlerinin hakikatini gösterebilir. Sana büyük lütuf ve nimetleri bahşetsin. Seni ihsanlarının kemaliyle kuşatıp Kendi'ne çeksin ki bu ihsanların sana erişmesi O'nun seni Kendi'ne yükseltmesi ve yüceltmesi ile olur. İşte o zaman Allah'ın sana bu bahsettikleriyle, seninle O'nun arasında hiçbir vasıtanın kalamayacağı kadar yakın bir yere varırsın. Seni havâssü'l-havâs kılar ve en sevdikleri arasına ilhak eder.”<sup>8</sup>

Ve bir başka yerde:

“*Bil ki sen kendinden perdelenmişsin ve sen kendinle O'na vasil olamazsın. Sen O'na ancak O'nunla kavuşabilirsin.*”<sup>9</sup>

Burada ve bazı diğer pasajlarda Cüneyd, salt kişisel gayretle manevi terakkiye kavuşma kapısını kapatmış görünmektedir. Nitekim velâyet makamı, yalnızca Allah'ın tayin etmesiyle elde edilmektedir. Keza ona göre velîler kendi makamının farkındadır. Hatta kendi makamlarından haberdar oldukları gibi Allah'ın diğer velî kullarını tanıma yetkisine de sahip sayılırlar. Bu velîler taifesinde bir velînin bireysel kimliği diğer tüm velîler tarafından bilfiil veya potansiyel olarak biliniyorsa da o velînin toplumsal kimliği halktan gizli kalır. İlginçtir ki Cüneyd'in yazılarının hiçbirinde velîler arasında hiyerarşik bir farkın olduğuna dair işaret yoktur. Manevi tekamülde daha fazla mesafe kat etmek her bir velî için imkân dahilinde olsa da hiçbir velî bir mertebede diğer bir velîden daha üstün olduğu için öne çıkarılmış değildir. Yine de daha önce de değindiğim gibi Cüneyd'in velâyete dair görüşlerinde “mühür” sorusunun cevabı yoktur ve kendini, eserlerinde hiç kullanmadığı bir kavramla ifade edecek olursak, zamanın “kutbu” olarak gördüğü de söylenebilir. Bir diğer önemli husus, Cüneyd'in velî ile nebî arasındaki ilişkiyi netliğe kavuşturmayı çok da önemsemiyor oluşudur. Vakıa, velâyet ve nübüvvet ilişkisi, Cüneyd'in kendini bütünüyle uzak tutmayı tercih etmiş olabileceği oldukça çetrefilli bir konudur. Diğer yandan bu hususta ketum davranması, Cüneyd'in velî ile nebî arasında, yazılarıyla itiraf edebileceğinden çok daha büyük bir ayniyet gördüğü izlenimini de kuvvetlendirmektedir. Gerçekten de Cüneyd'e aidiyeti şaibeli olan *Devâu'l-Ervâh* isimli bir eserde, nebevî vahyin

<sup>8</sup> Abdel-Kader, Arp., 27, İng., 147; Ateş, Arp., 29, Tr., 218.

<sup>9</sup> Abdel-Kader, Arp., 54, İng., 175; Ateş, Arp., 57, Tr., 154.



izahından çok rahat bir şekilde ruhani keşfin izahına geçiş yapıyor görünmektedir. Tabi ki bu kısmı Hz. Muhammed'in peygamberlik deneyimi üzerine bir yorum olarak görmek de mümkündür; ama yine de gerçeği anlamak için vahyin anlaşılmasıyla çözüme kavuşacak olan velînin Allah'a dair bilgisi üzerinde biraz durmak anlamlı olacaktır. Eğer bu makbul bir okuma ise ve tabi eser gerçekten de Cüneyd'e ait ise, onun nübüvvet ve velâyeti en azından Allah hakkındaki bilgi konusunda, tek bir olguya irca etmeye meyilli olduğu söylenebilir ki bu durumda mesele tamamen terminolojiktir. Dikkatli bir okuyucu için Cüneyd'in velî veya velînin tayin edilmesine atıfta bulunurken hiçbir özel veya genel terim kullanmıyor oluşu bu ircâyâ bir delildir. Bunlardan ilkine çeşitli şekillerde kulların seçimi, halkın seçkini veya sadece kardeşlerimiz gibi ifadelerle işaret etmekte; genelde de üçüncü çoğul şahıs veya uzun betimleyici kelimeler kullanmaktadır. Bu noktada "*el-Fark beyne'l-ihlâs ve' s-sıdk*" adlı eserden şu alıntıyı veriyorum:

"Allah muhafazasına aldığı için kendilerine hiçbir şeyin ilişemeyeceği, hiçbir ayırcının ayırmayacağı, hiçbir şeyin meşgul edemeyeceği o has kullarının ruhlarını ikame ettiği Kendi civarını sana mesken kılsın."<sup>10</sup>

Cüneyd'in sözlerindeki bu akıcılığa Tanrı'nın velîyi tayin edişini anlatırken kullandığı terimlerde de şahit olunmaktadır. "İntehabe", "istafâ", "istınâ", "ahlâsa" ve "hassa" en çok kullandığı kavramlardandır; bununla beraber velînin tayiniyle ilgili özel bir terminoloji geliştirme gayretinde olduğu söylenemez. Velî ve velînin tayinine ilişkin teknik dilin yokluğu, bir yandan Cüneyd'in yazdıklarını kendini tanımlamaya muhtaç olmayan bir kitleye yönelttiği şeklindeki iddiamızı doğrularken; diğer taraftan velîlerin kimliklerini izmâr ederek onların sıriyet ve mahremiyetini korumak konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır.

### 3. VELİNİN GÖREVİ

Buraya kadar Cüneyd'in, (1) geriye dönük bir isimlendirmeye "velâyet" hakkında oldukça gelişmiş düşünceleri olduğunu; (2) öyle ki bütün eserlerinin, seçilmiş ve sınırlı sayıda bir muhatap kitlesine yazılan mezhep içi meselelerden oluşmakta olduğunu; (3) velînin kimliği ve yapısı üzerinde durmadığını; (4) velîyi, peygamberlerde içkin bulunup farklı bir vücuda sahip olmayan bir varlık olarak ele almış olabileceğini öne sürmüş olduk. Bu incelemelerde, tasavvufi tecrübenin doğası merkezli bir bakış açısından ziyade, Cüneyd'i, ezelf ahit ve ölüm hakkında söylediklerini esas alan bir yaklaşım ile yeniden görebilmeyi amaçladım. Eğer bu yaklaşımında haklıysam, bu durumda dikkate alınması gereken en az bir temel soru daha vardır ve bu da "velînin vazifesi" meselesidir. Tanrı neden bir grup seçkin insanı, kendine dost tayin etsin? Bu öylece kabul edilmesi gereken bir ilahi kurgu durumu mudur yoksa bu seçim belirli bir amaca mı hizmet etmektedir? Cüneyd, ikinci

<sup>10</sup> Abdel-Kader, Ar., 47, İng., 167[aynen alındı]; Ateş, Arp., 50, Tr., 108.

şıkki tercih ediyor görünmektedir. Fenâ ve bekâ hakkındaki kısa bir yazısında, Tanrı'nın fenâ aracılığıyla kendine velîler seçmesinin, o velîlerin halkın gözünden düşmesiyle sonuçlandığını anlatmaktadır. Devamında da şunları söylemektedir:

“Allah'ın onu [fena tecrübesinden geçerek bekâya ulaşan velîyi] tekrar halkın arasına göndermekle bir muradı vardır. Onu, kendisine bahşettiği nimetleri ayan beyan göstererek halka arz eder ve halkı onun cazibesine kaptırmak için lütuflarının nûrunu onun üzerinde parlatır.”<sup>11</sup>

Benzer şekilde başka bir pasaj şöyle sonlanır:

“*Velî, Allah'ın lütfuyla manevi başarının zirvesine vasıl olduğunda, dostları için bir rehber haline gelir.*”<sup>12</sup>

O halde velînin, müminler topluluğu için bir rol model olarak hareket etmek gibi muayyen bir vazifesi vardır. Amr b. Osman el-Mekki'ye yazmış olduğu mektupta Cüneyd, bize velîlerin bir misyonu olduğu fikri hakkında çok daha ayrıntılı malumat verir. Bu mektup bir hakîm ile âlim arasında cereyan eden bir diyalog etrafında şekillenmiştir. Mektup ilk tahlilde, bir hakîm olarak Cüneyd'in bir âlim olarak Amr b. Osmân'a verdiği tavsiyeler olarak okunabilir. Ama bence bu uzun mektubun tecrübeye dayalı kat'î bilgi ile, tadrîse dayalı zannî bilginin mukayese edildiği bir münazara olarak okunması daha isabetli olur. Burada Cüneyd, zâhirî bilgi ile bâtınî tecrübenin birlikteliğinin neden gerekli olduğunu, bu birlikteliği sağlamanın müstehap, hatta vacip olduğunu oldukça mantıklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Cüneyd bu ideal birlikteliği uzun uzadıya tasvir etmektedir; ancak ben şu kadarlık bir alıntı ile iktifa ediyorum:

“Allah onları hakka delâlet eden yayılmış sancaklar, dikilmiş hidayet fenerleri, insanların kendisinden yürüyecekleri geniş yollar kılmıştır. Onlar Müslümanların alimleri, müminlerin imamları, müttakîlerin emîrleridirler. Dînî sıkıntılardan onlara uymakla kurtulunur, cehâlet karanlıklarından onların ilim nûrlarıyla yol bulunur. Allah onları kullarına rahmet, halkından dilediği kimselere bereket kılmıştır. Onlar vasıtasıyla Allah cahili âlim, gafili zâkir, şüpheciye de irşad eder. Onlar ömürlerini güzel ve faydalı işler yapmakla geçirmiş, böylelikle kendilerinden sonrakilere unutulmaz hatıralar ve parıldayan nurlar bırakmışlardır. Kim onların nurundan istifade ederse aydınlanır, kim onların yolunu takip ederse hidayete erer, kim onların ahlâkıyla ahlâklanırsa mesut olur ve asla ümitsizliğe düşmez.”<sup>13</sup>

Şu durumda Cüneyd'e göre velîler, insanları Allah'a götüren hidayet vesilesi ve Allah'ın tüm mahlûkata olan rahmetinin menbaıdır. Daha mütecessis bir yaklaşımla, velîler Allah'ın yaratılıştaki dostları olarak var olurlar, zira Cüneyd'in şu gizemli sözleriyle ifade ettiği gibi; “*Onlar Allah'ın mahlukatı*

<sup>11</sup> Abdel-Kader, Ar., 54, İng., 174; Ateş, Ar., 57, Tr., 153.

<sup>12</sup> Abdel-Kader, Ar., 52, İng., 172 [aynen alındı]; Ateş, Ar., 55, Tr., 150.

<sup>13</sup> Abdel-Kader, Arp., 23, İng., 143-144. [tek bir değişiklikte aynen alıntlandı]; Ateş, Arp., 25, Tr., 124.

*izhar etme esrarının gizli şahidlerdir. (Kânû fî ibdâihî şevahidü meknûn ih-fâihi.)*<sup>14</sup> velîler, Allah ile mahlukatı birbirine bağlayan köprüdürler.

Tüm bunlar bizi velîlerin, sosyal kimliği konusuna tekrar götürmektedir. Daha önce de bahsettiğim gibi Cüneyd, velîlerin ruhani tecrübeleri hakkındaki meseleleri avâma arz etmek konusunda oldukça ihtiyatlı davranmasıyla meşhurdur. Meseleyi daha anlaşılır kılmak açısından Cüneyd'in havâs ve avâm için farklı tarzda konuştuğu; havâsı hedef aldığı anda -tüm yazılarında olduğu gibi-daha dakik ve özel meselelere değinirken; avâmı hedeflediği konuşmalarında sadece genel tavsiyelerde bulunduğu söylenebilir. Nitekim havâssa anlattığı meseleler mezhep içi meseleler olup, gizli tutulması gerek-mekteydi. Umuma yönelik konuşmaları ise bâtını hakikatlerin uluorta ifşasıyla değil; velîlerin toplumda dindar rol modelleri olarak kabul görmesini sağlamakla mümkün olabilirdi. Diğer bir ifadeyle, Allah dostlarının insanların kurtuluşunu sağlayabilmeleri için onlar tarafından meşru addedilmeleri gerek-mekteydi. Eğer sonraki kuşakların değerlendirmesi bir kriter kabul edilirse, Cüneyd'in kendisi de kesinlikle sahip olduğu bu velâyet anlayışının ilkelerine sadık bir hayat yaşamıştır.

### KAYNAKÇA

- Abdel-Kader. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series: Londra, 1962.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadi: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul, 1962.
- Bernd Radtke, 'The Concept of Wilâya in Early Sufism', [içinde: *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism from its Origins to Rûmî*. Londra, 1993.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Şûfî Sahl at-Tustarî* (ö. 283/869). Berlin-New York, 1980.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*. çev. L. Sherrard. Cambridge, 1993.
- Gramlich, Richard. *Alte Vorbilder des Sufitums*. Wiesbaden, 1995.
- Landolt, Hermann. 'Walâyah', *ER*, 15.
- Nwyia, Paul. *Exégèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel Essai sur le Lexique Technique des Mystiques Musulmans*. Beyrut, 1970.
- Radtke, Bernd, O'Kane, J. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Richmond: Surrey, 1996.
- Radtke, Bernd. 'Tirmidiana Minora. Oriens. 34 (1994). 242-298.
- van Ess, Josef. *Die Gedankenwelt des Hârith al-Muḥāsibî*. Bonn, 1961.

<sup>14</sup> Abdel-Kader, Arp., 45, İng., 166. ('the elect ... are themselves the testimonies to the mysteries which He has concealed' [Velîler Hakk'ın gizlediği esrarın şahitleridirler.] şeklinde tercüme etmiştir.) Ateş, Arp., 48, Tr., 146.

## ENDÜLÜS'ÜN BÜYÜK FİLOZOFU İBN BÂCCE

*Avempace The Great Philosopher of Andalus*

### M. Saghir Hasan MASÛMÎ

Prof. Dr. Sind Üniversitesi, Pakistan

*Prof. Dr. Sindh University, Pakistan*

Çeviren / Translator:

### Bayram TAMTÜRK

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Nevşehir, Türkiye

*Ph. D., Ministry of Education, Nevşehir, Turkey*

bayram\_tamturk@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5567-6524>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 25.12.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.04.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Masûmî, M. Saghir Hasan. “Endülüs’ün Büyük Filozofu İbn Bâcce”. çev. Bayram Tamtürk. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 291-306. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758043>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ENDÛLÛS'ÜN BÛYÛK FİLOZOFU İBN BÂCCE\*

### Öz

İbn Bâcce İslam felsefesinin ve Meşşâî geleneğın öne çıkan filozoflarından dır. Endülüs'ün önemli filozoflarından biri olan İbn Bâcce'nin düşünceleri İslam Felsefesinin yanında Batı aydınlanmasına da tesir etmiştir. Yaptığı Aristo yorumları nedeniyle Latince Avenpace ve Avempace olarak bilinir. Tıp, felsefe, edebiyat, astronomi, matematik, tabiat ilimleri ve musiki alanında ciddi bir eğitimi olan İbn Bâcce, aynı zamanda hafız olup, İslami disiplinlerde uzmandır. Meşşâî geleneğe mensup olmakla birlikte kendine özgün fikirleri de olan İbn Bâcce, bir dönem Gırnata ve doğum yeri olan Sarakusta'da vezirlik yapmıştır. Talebesi İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) belirttiği üzere vezirlik ve saray tabipliği görevinden dolayı felsefi fikirlerini yazmakla yeterince ilgilenememiştir. Murabitlar devletinde yöneticilik yaptığı sırada devlet ve halk arasındaki ilişkileri, gelenek ve görenekleri, diğer devletlerle olan irtibatı, üretim ve tüketim ilişkilerini gözlemlemiştir. Ayrıca hekim olduğu için insan ve yetilerini ayrıntılı analiz etmiştir. Görüşlerinden dolayı, kendisini dinsizlikle itham edenler arasında dönemin âlimlerinden Feth b. Hakan el-Kaysi (ö. 529/1135), meşhur tabip Ebü'l-Alâ İbn Zühr (ö. 470/1078), İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127) de vardı. Bundan dolayı İbn Bâcce'nin vefat nedeninin zehirlenme olduğu iddia edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, İbn Bâcce, Endülüs, Felsefe, Meşşâî Gelenek.

### Avempace The Great Philosopher of Andalus

#### Abstract

İbn Bajjah is one of the prominent philosophers of Islamic philosophy and Peripatetic/Meshai tradition. One of the important philosophers of Andalusia, Ibn Bajjah's thoughts influenced Western enlightenment as well as Islamic Philosophy. Due to his Aristotle interpretations, he is known as Avenpace and Avempace in Latin. Ibn Bajjah has a serious education in medicine, philosophy, literature, astronomy, mathematics, natural sciences and music and he was also a hafız and an authority in Islamic disciplines. Ibn Bajjah who belonged to the Peripatetic tradition but also had unique ideas of his own, also served as a vizier in Gırnata and Sarakusta where he was born. As his student Ibn Tufeyl (d. 581/1185) stated, he was not to be able to interest enough in writing his philosophical ideas due to his duty as vizier and palace doctor. While he was a manager in the state of Moravids, he observed the relations between the state and the people, customs and traditions, the relations with other states, and the relations of production and consumption. In addition, because he was a doctor, he analyzed people and their abilities in detail. Due to his views, among those who accused him of atheism were Feth b. Hakan el-Kaysi (d. 529/1135), the famous doctor Ebü'l-Alâ İbn Zühr (d. 470/1078) and İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (d. 521/1127). Therefore, it was claimed that the cause of death Ibn Bajjah was poisoning.

**Keywords:** İslamic Philosophy, İbn Bajjah, Andalus, Philosophy, Peripatetic Tradition.

## 1. HAYAT HİKÂYESİ

İbn Bâcce ya da Avempace olarak bilinen, Ebû Bekir Muhammed İbn Yahyâ es-Sâîğ (ö. 533/1138), İspanyol Tucib sülalesindendi ve bu yüzden et-

\* Bu çalışma M. Saghir Hasan Masûmî'nin *İslamic Culture Dergisi*'ndeki aynı adlı makalesinin çevirisidir. M. Saghir Hasan Masûmî, "Avempace The Great Philosopher of Andalus", *İslamic Culture*, 36/1-2 (Pakistan: 1962), 35-53.

Tucibî olarak biliniyordu. İbn Bâcce Sarakusta'da miladi 11. yüzyılın sonuna doğru dünyaya geldi. Ne onun hayatının ilk yıllarına ne de yanında eğitimini tamamlamış olduğu öğretmenlerine dair bir fikrimiz vardır. Buna rağmen, Granada'ya gittiğinde başarılı bir Arap dili ve edebiyatı âlimi ve on iki bilim dalında uzman olduğu kabul edilmiş olduğundan, Saragusta'da akademik kariyerini tamamladığı konusunda şüphe yok gibi görünüyor. Suyûtî tarafından kaydedilen, Granada Camii'nde geçen şu olay bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: Bir gün İbn Bâcce Granada Camii'ne girdi; etrafında oturmuş öğrencilerine gramer dersleri veren bir dilbilimci gördü. Yabancıнын kendilerine çok yaklaştığını gören genç öğrenciler, alaycı bir tarzda İbn Bâcce'ye seslendiler: "Hâkimin taşıdığı nedir? Onun sivrildiği bilim ve onun sahip olduğu görüşler nelerdir?" "Bakın!" dedi, İbn Bâcce. "Burada, koltuk altımda on iki bin dinar taşıyorum." Sonra onlara her biri bin dinar değerinde enfes güzellikte on iki değerli inci gösterdi. "Ben" diyerek ekledi İbn Bâcce: "On iki bilim dalında deneyim sahibiyim ve çoğu da tartışmakta olduğunuz Arapça üzerinedir. Bence siz filanca filanca gruba mensupsunuz." Sonra onların soylarından bahsetti. Genç öğrenciler büyük bir şaşkınlık içinde ondan özür dilediler.<sup>1</sup>

Tarihçiler, İbn Bâcce'nin çeşitli bilim dallarındaki geniş bilgi ve tecrübeleri hakkında hem fikirdir. Kendisini sapkınlıkla suçlayan ve *Kalâ'idü'l-Ikyan*<sup>2</sup> adlı eserinde karakterini şiddetle eleştiren Feth b. Hakan bile İbn Bâcce'nin bilge bir adam olduğunu itiraf eder. Edebiyat, gramer ve antik felsefede bilgilerinin zenginliği nedeniyle eş-Şeyh, er-Reis, İbn Sînâ (ö. 370/980) gibi çağdaşları ile kıyaslandı.<sup>3</sup>

İbn Bâcce'nin büyüyen şöhretinden dolayı, Sarakusta Valisi Ebû Bekir Şehrevî onu veziri tayin etti. Fakat 512/1118'de Sarakusta, Aragona Kralı Kral I. Alfonzo'nun eline geçtiğinde İbn Bâcce, kenti çoktan terk etmiş ve Valensiya üzerinden Sevilya'ya ulaşmış, orada yerleşmiş ve oraya gittiğinde hekimlik mesleğini icra etmiştir. Ardından yukarıda anlatılan olayın yaşandığı Granada'ya gitmek için ayrıldı. Daha sonra Kuzeybatı Afrika'ya seyahat etmiştir.

Şatiba'ya vardığında, İbn Bâcce, Emir Ebû İshak İbrâhîm b. Yûsuf b. Tâşfîn (ö. 500/1106) tarafından tutuklandı. Feth b. Hakan'ın ifade ettiği gibi ona atılan suç muhtemelen sapkınlıktı. Ancak Renan'ın açıklamalarına göre muhtemelen İbn Bâcce'nin öğrencisi ünlü İspanyol filozof İbn Rüşd'ün babasının tavsiyesi ile serbest bırakıldı.<sup>4</sup>

İbn Bâcce Fes'e ulaştığında Ebû Bekir Yahya b. Tâşfîn'in hizmetine girdi.

<sup>1</sup> Suyûtî, *Bughyah*, (Mısır: y.y., 1326), 207.

<sup>2</sup> Bu metin aslında şimdi yayında olan Pakistan İslam Felsefesi için yazılmıştı. Bodleian el yazmasında yer alan dipnottaki Arapça asılları gözden geçirildi ve yeniden düzenlendi.

<sup>3</sup> Suyûtî, *Bughyah*, 207.

<sup>4</sup> Suyûtî, *Bughyah*, 207.

Yeteneği sayesinde ve ender bulunan bilgeliği ile vezirlik rütbesine yükseldi. O bu görevi yirmi yıl kadar sürdürdü.<sup>5</sup>

Bu İspanya ve Kuzey Batı Afrika tarihinde büyük sıkıntı ve kargaşaların yaşandığı bir dönemdi. Şehirlerin ve eyaletlerin valileri bağımsızlıklarını ilan ettiler. Kanunsuzluk ve kargaşa bütün bir ülkeye yayıldı. Rakip gruplar ve kişiler birbirlerine karşı nüfuz kazanmak ve halkın nezdinde itibar elde etmek için birbirlerini sapkınlıkla suçladılar. İbn Bâcce'nin düşmanları onun bir sapkın olduğunu ilan ettiler ve pek çok kez onu öldürmeyi denediler. Fakat onların bütün girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı. Ancak zamanın ünlü doktoru olan İbn Zühr, onu patlıcan ile zehirlenmeyi başardı. İbn Bâcce, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) de yanına gömüldüğü Fes'te 533/1138 yılının Ramazan ayında zehirlenerek öldürülmüştür.<sup>6</sup>

## 2. ÖNCÜLERİ

Felsefenin İspanya'ya hicri üçüncü asırdan sonra girdiğinde hiç şüphe yoktur. Avrupa'da bulunan kadim İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin el yazmalarından bazıları Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîfî'ye (ö. 398/1007) atfedilir.<sup>7</sup> Mesleme İspanya'da büyük bir matematikçi idi. Onun yıldızı II. Hakem'in (ö. 366/976) hükümlerinde parladı. O, 398/1003'de vefat etti. Onun öğrencileri arasında İbn es-Safâ, Zehrâvî (ö. 404/1013), Kirmânî (ö. 460/1066) ve İbn Haldûn el-Hadramî (ö. 449/1054) gibileri matematik bilimlerinde ünlü idi. Kirmânî ve İbn Haldûn aynı zamanda filozof olarak bilinirler. Diğer ünlü tarihçiden başka Ebû Müslim Ömer b. Ahmed b. Haldûn el-Hadramî, Sevilya'nın yerlisi idi ve 449/1054'te vefat etmiştir.<sup>8</sup> Kirmânî'nin tam adı Ebu'l-Hakem Emir b. Abdurrahman b. Ahmet b. Ali'dir. O Kurtuba kökenli idi. Ortadoğu ülkelerine seyahat etmiş ve Harran'da tıp ve aritmetik öğrenimi görmüştü. İspanya'ya dönünce, Sarakusta'ya yerleşti. Kadı Sa'id<sup>9</sup> ve Makkarî'ye (ö. 1041/1632) göre Kirmânî, İhvân-ı Safâ Risaleleri'ni İspanya'ya getiren ilk kişi idi. Sarakusta'da 458/1063'te vefat etti.<sup>10</sup>

Felsefe, İhvân-ı Safâ'nın Risaleleri'nin ülkede tanınmasından çok önce İspanya'ya girmişti. Muhammed b. Abdun el-Cebelî doğuya 347/952'de seyahat etmiş ve Ebû Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistânî (ö. 391/1001) ile mantık üzerine çalışmıştı.<sup>11</sup> 360/965'te İspanya'ya dönmüştü. Benzer biçimde, Yunus el-Harranî'nin (ö. 268/881) iki oğlu Ahmet ve Ömer

<sup>5</sup> Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *Nefhu't-Tıbb*, thk. İhsan Abbas, (Beirut: Dâru Sadır, 1968/1388), 4/201, 206.

<sup>6</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, (Kahire: y.y., 1835), 681.

<sup>7</sup> Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enba' fi tabakâti'l-etibbâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1270), 39.

<sup>8</sup> İbn Ebi Useybia, *Uyûn*, 41.

<sup>9</sup> İbn Ebi Useybia, *Uyûn*, 40.

<sup>10</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tıbb*, 232.

<sup>11</sup> İbn Ebi Useybia, *Uyûn*, 41.



330/935'te Bağdat'a girmişti. Tebit b. Sinan b. Tebit b. Kurra (ö. 331/943) ile bilimler üzerine çalıştılar ve önemli bir süreçten sonra 351/956'da İspanya'ya döndüler.<sup>12</sup> Bu, 4./10. yüzyılda İspanyol öğrencilerin Bağdat, Basra, Şam ve Mısır'da mantık ve diğer felsefi bilimlerin yanı sıra fıkıh, tefsir, hadis ve matematik okuduklarını kanıtlayan izler taşır. Fakat İspanya'da 4./10. yüzyılın sonunda felsefe ve mantık ayıplanıp bu bilimlerin savunucuları zulüm gördüğü zaman, avam bu bilimleri 5. ve 6. /11. ve 12. yüzyıla kadar asla hoş görmemişti. Bu, bundan böyle İbn Bâcce'nin Latince "Avempace" olarak anılmasına, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün zulüm, hapis ve ayıplanma ile karşı karşıya kalmalarına sebep oldu. O günlerde rasyonel bilimlerle uğraşmaya çok az insan cesaret etmekteydi.

İbn Bâcce'nin öncüleri arasında İbn Hazm (ö. 456/1064) özel bir ilgiyi hak ediyor. İbn Hazm ilahiyat ve diğer din ilimlerinde önemli bir yer işgal eder. O'nun, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-nihal*'i, Hıristiyanların, Yahudilerin ve diğerlerinin inanç ve doktrinlerini herhangi bir önyargı taşımadan kaydettiği için eşsizdir. Fakat felsefe alanında çalışan herhangi bir İspanyol bilim adamı tarafından hiçbir zaman filozoflarla yan yana zikredilmemiştir. Makkarî şöyle kaydeder: "İbn Hibbân (ö. 354/965) ve diğerlerinin dediklerine göre İbn Hazm, hadisçi, fıkıhçı ve cedelci idi. O içinde hatadan kaçamadığı pek çok felsefe ve mantık kitabına sahipti."<sup>13</sup>

### 3. ÇAĞDAŞLARI

Düşünürlere olduğu kadar İbn Bâcce'nin çağdaşlarına da ışık tutmak için İbn Bâcce'nin eserlerini elinde bulunduran ve kendi öğrencisi olan İbn İmâm'dan daha öncelikli bir otorite bulunmamaktadır. El-Vezir Ebu'l-Hasan Ali b. Abdû'l-Azîz b. İmâm, İbn Bâcce'nin sadık bir öğrencisidir. Onun yazılarını, kendisine ait bir ön söz eklediği koleksiyonunda saklamıştı. İbn Bâcce'nin, vezir olan öğrencisine çok düşkün olduğu, Oxford, Bodleian Kütüphanesi'nde korunmakta olan ve atıfta bulunduğu koleksiyonda mevcut olan İbn İmâm'a gönderdiği mektupların ön sözünde açıkça görünmektedir. Koleksiyona yazdığı ön sözde, İbn İmâm şöyle demektedir:

Doğuda yazılan nadir eserleri getiren ve onları aydınlığa kavuşturan II. Hakem (350/961-366/976) döneminde felsefi kitaplar İspanyol şehirlerinde mevcuttu. O, -Allah yüzünü ak etsin- bu eskilerin ve diğerlerinin kitaplarının transkripsiyonunu yaptı ve incelemesini de genelde dâhil etti. Fakat bu yol ondan önce hiçbir araştırmacıya açılmadı. Bu bilimlerle ilgili eskilerden kaydedilen hatalar ve değişiklikler dışında hiçbir şey yoktu. Örneğin, birçoğu düşüncelerini kaydetme cesareti bulamamışken, zamanının en iyi araştırmacılarından biri olan İbn Hazm tarafından birtakım hatalar yapıldı. İbn Bâcce araştırmada İbn Hazm'dan üstündü ve temyiz yapmada nüfuzu daha fazla idi.

<sup>12</sup> İbn Ebi Useybia, *Uyûn*, 42.

<sup>13</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tıbb*, 358.

Bu bilimlerde araştırma yapma yolları, her ikisi de birbirinin çağdaşı olan, İbn Bâcce ve İsbiliye'li Mâlik b. Vuheyb'e açıldı. Fakat mantık ilkelerinin kısa bir açıklaması dışında Mâlik'ten hiçbir şey kaydedilmedi. Sonra O, felsefî ilimlerdeki tartışmalarından dolayı hayatına kastedilme girişimleri ve bilimsel konulardaki konferanslarının tümünde başarı amaçlaması nedeniyle bu bilimleri araştırmayı ve onlar hakkında açıkça konuşmayı bıraktı. Dinî ilimlere yöneldi ve alanında neredeyse en önde gelen kişi olacaktı; fakat ne böyle bir felsefî bilginin ışığı onun ifadeleri üzerinde parladı ne de ölümünden sonra felsefede bulunacak bir hususiyet kayda geçirdi. Ebû Bekir'e gelince –Allah rahmet eylesin- onun üstün doğası, döneminde olup biten çeşitli olaylar ve değişiklikler hakkında zihninde önemli izler bırakan şeyleri okumayı, onlardan anlam çıkarmayı ve araştırmayı bırakmamayı ona telkin etti.

İbn İmâm'ın sözleri, çağdaşı Mâlik'in ve İbn Hazm gibi öncülerinin liyakatlerini açık bir şekilde takdir eder niteliktedir. İbn İmâm'ın öğretmenine yaptığı övgü pek çok tarihçi tarafından paylaşılmıştır. Tanınmış felsefî roman *Hay b. Yakzân*'ın meşhur yazarı ve İbn Bâcce'den daha genç bir çağdaş, İbn Tufeyl, ölümsüz romanının ön sözünde İbn Bâcce'yi ön plana çıkarır ve onu şöyle anlatır: Onlardan hiçbiri Ebû Bekir b. Saiğ'den daha keskin bir zekâyâ, daha doğru bir bakış açısına, daha gerçekçi bir gözleme sahip değildi.<sup>14</sup> Eş-Şakûndî (ö. 629/1231) İspanyol Müslümanların Afrikalılara karşı elde ettiği başarıları sıraladığı ünlü mektubunda, şöyle diyerek ikincisine meydan okuyor:<sup>15</sup> Aranızda müzik ve felsefede İbn Bâcce gibi olan biriniz var mı? Makkarî aşağıdaki ifadeyi de kaydeder:<sup>16</sup> Müzik kitapları ile ilgili olarak, Granada'lı İbn Bâcce'nin kitabı tek başına yeterlidir. O, Batı'da, Fârâbî'nin Doğu'daki yerini alıyor. İbn İmâm sevgili öğretmenine övgülerini şu cümlelerle gösteriyor:<sup>17</sup> “Ebû Nasr Fârâbî'den sonra bu ilimler üzerine İbn Bâcce'den daha etkili bir biçimde yazıp konuşabilecek başka kimse olmadığı açıkça görünüyor; çünkü onun yazıları ile Fârâbî'den sonra doğuda bu bilim üzerine yapılan çalışmalar konusunda en önde gelen iki yazar olan İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin yazıları arasında bir karşılaştırma yapacak olursanız, özellikle de onun ifadesinin netliği, güzelliği ve Aristonun eserlerine nüfuz etme kabiliyetini göz önünde tutarsanız, dengeyi İbn Bâcce tarafına eğimli bulacaksınız. Bununla birlikte İbn Bâcce ile birlikte yukarıda adı geçen iki filozofun felsefî öncülerinin yeteneklerinin ve öğrenimlerinin tümünü kendinde bir araya getirmiş olan İbn Bâcce, bilimsel çalışmalarının netliği ile öne çıkmayı başarabilmiş ve eserle-

<sup>14</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzân*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 5.

<sup>15</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tıbb*, 141.

<sup>16</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tıbb*, 358.

<sup>17</sup> İbnü'l-İmâm, “Mülhak”, *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Basım, 1991), 175.

rinde en ünlü antik filozoflarla yarışabilenler de kesinlikle olmuştur. Aşağıdaki şiir de onun tarafından kaydedilmiştir:

Denizi ve korkunç dalgalarını geç.  
 Ve harikalarla dolu bir karayı.  
 Yüksek bir makam edinmeyi istersen.  
 Onun için çabala ve hiçbir şeye de canını sıkma.  
 Bu hikmete sahip olan Ebû Bekir'di.  
 Onun altın mektuplarında açıkladığı.  
 Onunla insanlara bir delil sundu.  
 Sanki onlar peygamberden bir mucizeymiş gibi.  
 Gözler ondan önce asla görmedi.  
 Batıdan yükselen bir güneş.

#### 4. ESERLERİ

İbn Bâcce'nin eserleri aşağıda ayrıntılı olarak açıklanan birkaç elyazması ile günümüze ulaşmıştır:

*Bodleian el yazması.* Arapça Pococ 206, 222 sayfa içerir. Rebiû's-Sanî 547/1152 de Kus'ta yazılmıştır. Yazar cildi ve önce yayımlanmamış tüm bölümleri ve birkaç risaleyi transkribe etti. Bu el yazması hekimlik üzerine yazılmış risale ve *Vedâ' Risalesi'*ni içermez.

*Berlin el yazması.* No: 5060. 2. Dünya savaşı sırasında kaybolmuştur.

*El-Escorial el yazması.* No: 612. Bu el yazması sadece İbn Bâcce'nin Fârâbî'nin mantıkla ilgili eserlerine yaptığı yorumları barındıran birkaç risale içerir. İşbiliye'de 667/1307'de yazılmıştır. Yazar, el yazmasının dijital kopyasına sahiptir.

*Hadeviye el yazması.* Ahlak. No: 290. *Tedbîru'l-Mütevahhid*'in sadece küçük bir bölümünü içerir. "İbn Bâcce ve Batı Felsefesi" çalışmasında Dr. Ömer Faruk tarafından yayınlanmıştır. Karşılaştırıldığında bunun *Tedbîru'l-Mütevahhid*'in bir özeti olduğu, asıl yazarın ifadelerinin pek çoğunu koruyarak, metnin büyük bir kısmını atlamak suretiyle bir kısaltma olduğu kanısına varılmıştır.

Brockelmann, Berlin kütüphanesinin, İbn Bâcce'nin "*Tardiye*" isimli eşsiz bir kasidesine sahip olduğunu belirtir.

Son olarak İspanyol Prof. Dr. Asin Palacios İbn Bâcce'nin aşağıdaki eserlerini İspanyolca çevirisi ve gerekli notlarla beraber yayınlamıştır:

"*El Regimen Del Solitario*" adıyla *Tedbîru'l-Mütevahhid*.

*Kitabü'n-nebât*, el-Endülüs, Madrid: 1940.

*Risâletü'l-ittisâli'l-'akl bi'l-insân*, Endülüs: 1942.

*Risâletü'l-vedâ'*, Endülüs: 1943.

Bu makalenin yazarı ise şu ana kadar İbn Bâcce'nin aşağıdaki eserlerini yayınlamıştır:

*Kitabu'n-nefs*. notlar ve Arapça ön sözü ile birlikte, *el-Mecma'ül-ilmi el-Arabî*, Şam, Suriye, 1960. İngilizce çevirisi yakında Karaçi Historical Society tarafından basılacaktır.

*Risaletü'l-gayetü'l-insaniyye*. "İbn Bajjah on Human End" adıyla İngilizce çevirisi ile birlikte, Pakistan Journal Asiatic Society, Dakka, 2/1957. Dr. Ömer Faruk Berlin nüshasını temel alarak bu risalenin neredeyse yarısını yayınlamıştır. Yazar kendi basımını Ömer Faruk'un baskısı ile harmanlamış, yazarın eleştiri mahiyetindeki eklerinde ondan farklı olduğu her yerde Faruk'un okumalarını kaydetmiştir.

İbn Bâcce'nin "الامور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال" adlı çalışması "*İbn Bajjah on Agent Intellect*" adı altında çıkarılmıştır. Pakistan Journal Asiatic Society, Dakka, 5/1960.

*Nefs*'le ilgili bir dizi başka makale daha önce yazar tarafından düzenlenmiş ve İngilizceye çevrilmiş olup yakında yayınlanacaktır.

## 5. FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

İbn Bâcce, matematik bilimlerin teorik ve uygulamalı alanlarının her ikisinde, özellikle astronomi ve müzikte yetenekli, tıpta bir uzman, mantıkta spekülâtif çalışmalara, doğa felsefesi ve metafiziğe, kendini adayan biri olsa bile De Boer'e göre tamamen Fârâbî'yle uyumludur.<sup>18</sup> "Mantıkla ilgili yazılarında İbn Bâcce, Fârâbî'den neredeyse hiç uzaklaşmaz. Fizik ve metafizik kuramları bile, ustanın görüşleri ile genel olarak örtüşür." İbn Bâcce'nin bize gelen eserleri ışığında bu ifadenin ne kadar doğru olduğunu inceleyelim.

İbn Bâcce'nin felsefe ve mantıkta Fârâbî'nin eserlerine dayandığında şüphe yoktur; fakat ustanın felsefesine önemli bir katkıda bulunduğu da açıktır. Yine İbn Bâcce felsefî araştırmalarında tamamen farklı bir yöntem benimsemişti. Fârâbî'den farklı olarak, yalnızca akıl temelinde yaşanan sorunlarla uğraşır. Kendi sistemini üzerine kurduğu Aristo felsefesine hayrandır. Ancak Aristo'nun spekülâtif yöntemini anlamak için, öncelikle felsefesini doğru bir şekilde anlamak büyük önem arz eder. İşte bu yüzden İbn Bâcce Aristo'nun eserleri ile ilgili şerhini yazmıştı. Onun şerhleri, Aristo'nun metnini çok dikkatle incelediğini ve Aristo'nun araştırmalarına çok yakın olduğunu açıkça kanıtlıyordu. Aristo'dan sonra İbn Bâcce, metafizik ve psikolojisini fizik üzerine kurmuştu ve bu yüzden yazıları fizik üzerine söylemlerle doludur.

<sup>18</sup> T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones (Londra: Routledge Press, 1933), 177.

## 6. MADDE VE FORM

De Boer şöyle yazıyor: “İbn Bâcce, form kendi kendine maddesiz var olabilirken; maddenin herhangi bir form olmadan var olamayacağı varsayımıyla başlar.” Fakat bu bir hatadır. İbn Bâcce’ye göre madde formsuz var olabilir. Madde formsuz var olamazsa, onun “madde” ve “form” a bölüneceğini ve bunun sonsuza kadar devam edeceğini iddia eder. İbn Bâcce “ilk form” un formu olmayan bir maddede var olmuş ve algılanan soyutlanmış formların, soyutlanmış formu olduğunu keşfettiğini iddia etmektedir. Bu madde, ilk maddedir (heyûlâ) ve ilk maddede ilk defa var olmuş olan ilk formdur.

Aristo, maddeyi form alan diye tanımlar ve bu bir bakıma evrenseldir. Onun maddesi, tanımı kabul eden, bu formun kendi içinde gerçek olduğunu ve varoluşa getirilmesi için hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını savunan Platon’un maddesinden farklıdır. Aristo’nun amacı yalnızca madde ve formun birbirine bağımlı olduğunu belirtmek değil, aynı zamanda o bir türün diğerinden daha özel formunu ayırt etmeyi amaçlamaktadır. Örneğin, bitkinin formu, bir hayvanın formundan farklıdır ve cansız maddenin formu da bir bitki vb. formundan farklıdır.

İbn Bâcce’nin yazılarında form aşağıdaki birkaç anlamda kullanılmıştır: Ruh (soul), şekil, güç, anlam, kavram. İbn Bâcce’nin düşüncesinde bir maddenin formu üç aşamaya sahiptir. 1. Genel ruh (spirit) veya entelektüel form (akıl formu), 2. Belirli ruhsal form 3. Fiziksel form. O ruhsal formu aşağıdaki bölümlere ayırmıştır: 1. Maddi akledilirleri mükemmel yapan maddeye bağlı olan ve maddî olmayan küresel cisimlerin formu: Bunlar varlıklarını maddede bulurlar ve kendi içlerinde ruhsal değillerdir. 2. Ruhun, ortak duyu, tahayyül gücü, hafıza vb. güçlerinde var olan formlar: Maddi akledilirler ve ruhi formlar arasındaki aracı olan orta formlardır.

Faal akılla alakalı olan bu formlar İbn Bâcce tarafından “Genel Ruhsal Formlar” olarak adlandırılırken ortak duyu içindeki formlar da “Özel Ruhsal Formlar” olarak ifade ediliyor. “Genel Ruhsal Formlar”ın alıcı ile bir ilişkisi, “Özel Ruhsal Formların” birisi duyuyla özel, diğeri idrakle genel olmak üzere iki ilişkisinin var olmasından dolayı bu ayrıma gidilmiştir.<sup>19</sup> Örneğin, Tac Mahal’in formunu hatırlayan bir adam düşünelim. Tac Mahal’in görüntüsünden hoşlanan pek çok kişi olduğu için bu durumda gözlerden önce açıklanan özel bir ilişkinin yanı sıra genel bir ilişkiye sahip olan bu form, gerçek Tac Mahal’in formundan farklı değildir.

## 7. PSİKOLOJİSİ

İbn Bâcce tıpkı Aristo gibi psikolojisini fizik üzerine kurar. Ruh üzerine

<sup>19</sup> M. S. Hasan Masûmî, *İbn Bajjah's Psychology* (Karaçi: Pakistan Historical Society, 1961), Ön söz.

tartışmasına ve cisimleri ister yapay ister doğal olsun madde ve kalıcı edini mi veya cismin yetkinliği olan formdan oluştuğunu tanımlayarak başlar. Yetkinliğin çeşitli türleri vardır; çünkü ya hareket etmeden eylemlerini yerine getiren varlıklara aittir ya da dışarıdan bir hareketle hareket eden varlıklara aittir.

Yapay cisim, hareket ettiricisini dışarıdan sağlarken, doğal bir cisim hem hareket ettiriciden hem hareket edenden ibarettir. Yapay cisim hareket ettiricisini dışarıda tutar. O halde organları olmayan doğal bir cismin yetkinliğini sağlayan form, doğal olarak adlandırılır ve bir organın sayesinde hareket eden doğal bir cismin yetkinliğini sağlayan şey de nefis olarak adlandırılır. Nefis, bu nedenle doğal olarak oluşmuş cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanır. Ancak “yetkinlik” kapalı bir terim olduğu için nefis terimi de kapalıdır. İbn Bâcce bu nedenle besleyici kuvvet, ortak duyu ve hayal eden organik cisim olarak ayrı ayrı tanımlar.

Her canlının nefsinin bilgisi, doğa bilimlerinin bir parçası iken Aristo’dan önce gelen kadim filozoflar çalışmalarını sadece insan nefsiyle sınırlamışlardır. Nefis, tek bir tabiat olmadığı için, kapalı bir terimdir. Doğada homojen olsaydı fonksiyonları da aynı şekilde homojen olurdu. Örneğin, duyu-algı gücü, tahayyül edici nefisten önce gelir. Beslenme gücü, algı gücünden önce gelir. Düşünme gücü ise hepsinden sonra gelir.

Çünkü her fani varlık, evrenin bir parçası olarak durmasından dolayı belirli bir işlevi yerine getirmek zorunda olduğundan besleyici gücün, şöyle, iki amacı vardır: Büyüme gücü ve üreme gücü. Bu güç sadece vücudun bakımı için gerekli maddeleri değil, aynı zamanda vücudun gelişmesi ve büyümesi için kullanılan bir fazlalık da sağlar. Fakat büyüme tamamlandığında fazlalık üreme organlarında üreme için kullanılır.

Üreme gücü, beslenme görevi yapan ve vücudun bir parçasını oluşturan beslenme gücünden ayırt edilmelidir; çünkü bu güç, potansiyel bir türü, aynı türden bir beden haline getiren “Etkin Akıl”dır. Kendi başlarına üreyemeyen bu cisimler, türlerinin korunması için (ısının saflaştırılması yoluyla) kendiliğinden üreme gibi üreme şekillerine bağımlıdır. Üreme gücü, büyüme gücünün sonudur ve sadece beslenme gücü yalnız bırakıldığında yaşlılıkta yok olur.

Duyu-algı, ya etkin/bilfiil ya da potansiyel/bil-kuvvedir. Sadece başka bir şeyle değiştirildiği zaman etkin olabilen potansiyel nedir? Bu nedenle onu değiştirmek için bir hareket ettirici gereklidir ve bu hareket ettirici, algılayan, hareket eden algı organıdır.

Algılar veya doğal olaylar iki çeşittir: Ya doğal cisimlere özgü ya da doğal ve yapay cisimlere mahsustur ve yine ya hareket ettiricidir ya da hareket edendir. Onlar yalnızca belli türlere özgü olduklarından ve maddeye sahip oldukları için değil, bir hareket ettirici onların hareketine sebep olduğu için,

onlar daima türlere doğru hareket ederler. Her algılayan cisim birleşiktir ve farklı elementlerin karışımlarının sonucudur. Bu karışım doğuştan gelen ısı ile üretilir ve örneğin, yoğunlaşma, seyrelme, koku, lezzet ve renklere yol açar. Fakat bu maddi durumların yanı sıra "akıl" ya da başka hareket ettirenlerden kaynaklanan üreme ve kendiliğinden üreme gibi diğer bazı durumlar ortaya çıkar.

Karışım süreci başlar başlamaz form algılanmaya başlar. Formun hareketi ve algılanması aynı anda meydana gelir ve nefis mükemmelliğe eriştiğinde formun kabulü tamamlanır. Madde ve form bundan dolayı tek bir bütün haline gelir. Fakat form, maddeden ayrıldığında o aslında maddeden soyutlanmıştır; ancak maddenin içinde olduğu haliyle aynı değildir o hale benzemez ve bu sadece o zihinde olduğu zaman mümkündür. Algılama bu nedenle geçicidir. Fakat bu geçicilik maddeden kaynaklandığı halde ayrılmış bir form nasıl geçici olabilir? Cevap şudur: "Madde" terimi "Fiziksel Güç" ve "Bednî Güçler" için ortak kullanılır. Burada madde, hisseden olarak ifade edilen bunun gibi bir güce sahip bir beden aracılığıyla, sadece formun alıcılığını ifade eder. Algılama gücü bu nedenle algılanan şeyin bir formu olan algı organında bir yetenektir.

Buradan hareketle bir soru ortaya çıkar: Algı, farklı bir maddedeysse, böyle olmadığı zaman maddedeki varlığı fiilen nasıl olacak? Cevap aşağıdaki gibi verilmiştir: Bu "bilinebilirler" bir konudur ve açıkça görülüyor ki o şeylerle özdeştir. Yoksa başka "bir bilinebilir" özel bir şey olmazdı. Ancak buradan formun maddeden farklı olarak var olabileceği sonucu çıkmaz. Sadece bilinebilirlerin formunun algılanması, bilinebilirin maddesi olduğundan, bilinebilirlerin maddesi "ikincil" olarak ifade edilmiş, madde "birincil" olarak ifade edilmiştir.

Fiziksel algılama "idrak" ve "tahayyül etme" olmak üzere iki türdür. Daha önce de belirtildiği gibi, idrak doğası gereği kendisi için veri temin ettiği tahayyül gücünden önce gelir. Kısacası, idrak duyu organları tarafından yerine getirilen bedenin bir yeteneğidir. Hareketler çok olduğu için idrakler de çoktur ve duyular herkes için ortak veya kişiye özgü olduğundan idrakler de herkes için ortak veya kişiye özgüdür.

Beş duyu; görme, işitme, koku, tat ve dokunma, bir tek duyunun, yani ortak duyunun, beş bölümüdür. Ortak duyu maddenin parçası olarak görev yapar. Bu sayede de nesnelere formları algılanabilir hale gelir. Bu ortak duyu sayesinde bir insan yargılama yapar. Algılanabilenin farklı durumlarını ayırt eder ve örneğin bir elmanın her parçacığının tat, koku, renk, sıcaklık veya soğukluğa sahip olduğunu kavrar. Çünkü bu güç, duyuların kavrama yeteneğini mümkün kılan duyu izlenimlerini muhafaza eder. Ortak duyu, tüm beden mükemmeliğidir ve bundan dolayı nefis olarak adlandırılır. Bu güç aynı zamanda tahayyül gücü için veri temin eder.



Tahayyül gücünün ilk yetkinliği olarak tanımlanan hayal gücü, onun maddesini temin eden algı gücünden önce gelir. Bu nedenle algı ve tahayyül gücü, ruhun algılamasının iki türü olarak ifade edilir. Ancak duyu gücü kişiye özel, hayal gücü de genel olduğu için ikisi arasındaki fark açıktır. Tahayyül gücü, muhakeme gücünde doruğa çıkar. Bu sayede insan kendini bir başkasına ifade eder ve bilgiye ulaşabildiği gibi bilgiyi de kullanır.<sup>20</sup>

Besleyici güç, üç güce form olur. 1. Nesillerin onunla terbiye olduğu, insanların onunla mal, şefkat, aşk ve benzeri şeylere yöneldiği hayal gücündeki arzu gücü. 2. Tüm sanat ve zanaatları kapsayan ev ve yiyecek için arzu doğuran ve bunların tüm hayvanlarda ortak olduğu esas nefisteki arzu gücü. 3. Konuşmayı gerçekleştiren ve bu sayede öğrenmeyi mümkün kılan ve sadece insanlara özgü olan idrakte hissedilen arzu gücü. Besleyici nefis bu 3 güce öncelik-sonralık gözetilerek uygulanır.

Bütün canlılar, kendilerini beslenmeye meyilli kılan temel arzu gücüne sahiptir. Bazı canlılar, tahayyül gücü arzusuna sahip değildir. Temel arzu gücü doğal olarak tahayyül gücünden önce gelir. Her insanın doğal bir yol izlediği ve birbirinden önce gelen beslenme ve düşünme gücüne sahip olduğu açıktır.

Besleyici güç, daimî olduğu için olabildiğince daimî bir şey arzular. Bu arzuya haz denilir ve arzunun yokluğu miskinlik, sakatlık, sıkıntı ve benzeridir. Bu fiil arzudan kaynaklanan tamamen hayvanlara has olan ve insanoğlunun bununla bütünüyle nitelenemeyeceği güçler tarafından meydana gelir. Bu şekilde bir eylemde bulunan herkesin hayvanî bir eylem yapmış olduğu kabul edilir. Bir insan bu şekilde davrandığında, söz konusu fiili insanî yönüyle değil de hayvanî yönüyle yapmış olduğu açıktır. Yine onun sadece hak ettiği ölçüde ebediyeti kazandığı da açıktır.

Sonsuzluktan yoksun olmasına rağmen, besleyici nefsin, sonsuzluğa güçlü bir arzusu vardır. Bu nedenle besleyici nefis, *Tedbîr'ul-mütevahhid*'de özetlediğimiz temel hayali formları ve var olduğu müddetçe hayalî formları arzu eder. Besleyici nefis tarafından sürekli sevilen iki form vardır. Fakat bu formlar birden fazla olduğu için, besleyici nefis onlara girişimde bulunmakta tereddüt eder ve bir form veya karşısına çıkan diğerini üretir. Yine besleyici nefis doğayı kullanır. Bunun için doğası onunla birlikte hareket etmediğinde, acı ve tembellikten muzdarip olur. Doğa basit değildir ve bu yüzden tek bir hâl üzere devam etmez. Canlının dinlenme ihtiyacı tabiatının gereğidir ve sürekli rahatlıktan huzursuzluk hissedilmesi, besleyici nefisten dolaydır.

Ancak bu iki form (yani temel hayalî form ve hayalî form) geçicidir ve ebedî değildir. Dolayısıyla besleyici nefis onu temsil eden sonsuzluğu gerçekleştiremez. Başka bir deyişle, besleyici nefsin yolda karşılaştığı herhangi bir

<sup>20</sup> Masûmî, *İbn Bajjah's Psychology*, Ön söz.

şahsa olan kızgınlığı hakkında hüküm vermesi ve istediği şahsın o şahıs olması durumunda kızması gibi vehmî formları kast etmektedir. Böylece hayalî formlardan ya da şahıstan, temel formlardan ya da onlara benzer şeylerden oluşan hareket ettiricilik gibi bir hareket ettiricilik oluşur. Buna benzeyen bir şeyin tahmin edilmesi zor değildir. Onlara göre, büyüklük ve mükemmellik besleyici nefsi güçlendirmek ve onu esaretinden kurtarmak demektir. Dolayısıyla bunu elde eden kişiler, ilkel bir devlet formuyla dünyanın büyük bir parçasına sahip güçlü krallar gibidir; zorba ve acımasız güçlerinin, aşırı servetlerinin tamamından menfaat elde ederler. Bunun bir sonucu olarak, onların çoğu açlıktan ölür ve sahip olduklarını kaybettiklerinden dolayı büyük üzüntü çekerler. Doğal organların yorgunluğuyla birlikte besleyici nefis ile ilgilendikleri için onları ıstırap ve tükenmişlik kaplar. Hayıflanıp, kınandıkları geçici hevesleri, (o günlerin elden) gittiğini hatırlamaları için onların kalplerinde yaşamaya devam eder. Bu, krallar sınıfında gerçekleştiğine göre alt tabakada olanların akıbeti nasıl olacak? Bu haklıdır; çünkü bu işin sonu olmadığından, nefsin kaygısı toplanmamış olanı toplamak, elde edilmemiş olanı elde etmektir. Bu ve buna benzer geçici hevesleri hatırlamadıkları için akıllı olmayan canlılar bu tür acılardan muzdarip olmaz. Onların besleyici nefislerinde hırs yoktur. Bu tür canlılar sadece doğal bedenlerde meydana gelen yaşlılık gibi doğal afetlerden etkilenirler.

İnsanda var olan tahayyül gücü aslında duyuların algıladığı şeylerin izlenimlerinin bulunduğu güçtür. Bu sayede onlar duyu organlarında kaybolduktan sonra da tahayyül gücünde duyuların izlenimleri mevcut olur. Örneğin kişi, Zeyd'in evinin ve belirtilen diğer algı nesnelerin tasvirini onda (hayal gücünde) fark eder. Tahayyül gücünün bu işlevi uyanıkken de uykudayken de gerçekleşir. Bu güç aynı zamanda doğru olsun yanlış olsun daha önce hiç algılanmamış hayalî nesnelerin formlarını birleştirir. Bazen o bir şahsa ait olmayan ve birden fazla kimse için uygun olan bir şeyi hayal eder ve birleştirir. O, bu nedenle, birden fazla türde ortak olan; fakat anlamın uygulanabilir olduğu her şey için genel olmayan bir türü, hayal etmenin ve anlamlandırmanın tasvirine benzemektedir.

Tahayyül gücünün son bölümünde akıl görünür, rolünü oynar ve düşünme gücü varlığının farkına varır. Bu, kendimizde, duyulara sahip ve beslenerek varlığını sürdüren hayvanların geri kalanından bizi ayıran ve seçkinleştiren bir şey bulmamız yüzündendir. Örneğin insan, kendinde iyi ve kötü, yararlı ve zararlı arasındaki ayrımı içeren bazı bilgi nesnelere bulur. O aynı zamanda şüphe duymadan doğru saydığı şeyleri, tahminine uygun şeyleri ve var olmasına izin verilmemiş uydurma şeyleri de kendi kendine bulur. İnsan bu nesnelere bilgisinin tamamını kendi kendine bulur. Nefisteki bu bilinen kavrama idrak (logos) denilir. İnsanda var olana "düşünme" denilir. Nutk ya da idrak, bilginin nesnelere bulma görevi olan düşünme gücünün bir potan-

siyeli olarak ifade edilmiştir. Bu, insanın bütün bu nesnelere yoksun olduğundan ve onları daha sonraki bir aşamada aldığından böyledir. Başka bir ifade ile o (insan) onları alan bir güce sahiptir. Örneğin bu güç aygırda da kısırakta da yoktur. İdrak, gerçekte var olduklarında onları ifade eden kelimeler için olduğu kadar, potansiyel olarak algılanabildikten sonra bilginin nesnelere de uyarlanabilir. Potansiyel olarak var olan bu bilgi nesnelere, onlardan dolayı tanıdıkları ve onlar sayesinde bilindiklerinden, onlardan türeyen nesnelere bağlantılı olarak düşünüldüğünde, “bilgi” olarak ifade edilir ve aslında gerçeklerdir. Ancak tahayyül gücü tarafından algılandıkları ölçüde kabul edildiklerinde ve onlardan türetilenler konulara uygulandığında, onlar “akledilirler” olarak ifade edilir; fakat onları potansiyel durumdan aktif hale getiren ve onları tamamlayan düşünme gücünün algıladığı ölçüde kabul edildikleri zaman, onlar “düşünce” ya da “idrak” olarak ifade edilir. Nutk, insan nefsinde bilginin nesnelere edinmek suretiyle potansiyel durumdan aktif hale gelir. Bilginin nesnelere edinmenin çeşitli dereceleri vardır. Birincisi, belirli bir nesnenin bilgisi olmaktır. Bu tahayyül gücünde, hayal edilemeyecek genel bir şekilde, belirli kavramlar elde edilerek ortaya çıkar. Herhangi bir niteliği de aynı şekilde tarif edilemez. Ancak niteliklerinden herhangi birine bakmaksızın genel bir şekilde ayırt edilir. Bu bir nesneye dair bilginin en zayıfıdır ve bir tür hayal gücüne sahip bir hayvanın hayal gücünü andırır. Ve yine, belirli bir hâl tahayyül gücünde mümkün olduğunda, insan, ona nispet edilen aynı kişiyi tanımaya yardım eden ayrıntılı özelliklerine göre zihnen ileri gitmeye devam eder. O, Zeyd'i, örneğin uzun boylu, adil, narin olarak ayırır ve hayal gücündeki bu açıklamaların tamamı sanki sayıca tekmiş ve sayısal olarak bağlanmış gibi düşünür. Ancak, bazı insanlar birden fazla olmadığı halde “uzun”, “adil” ve benzeri kelimelerde ifade edilen özelliklerde olduğu gibi, kendilerinde çokluk bulunmadığı halde çokluğa işaret ettiğinden kelimelerin delalet ettiklerinin saçma olduğunu düşünür. Ancak bu bilgi sayesinde insan, kesin ve belirli kişiler olduğu sürece, bireylerin bilgisine ulaşır ve böylece Zeyd şahsının bilgisini elde etmiş olur ve onu tanır. Yukarıda tanımlandığı gibi, belirli bireylerin bilinmesini sağlayan niteliklerin farklı bireylere izafe edilen ilintiler olmasından dolayı herhangi iki kişi arasında benzerlik yoktur. Zeyd'deki beyazlık ile Amr'daki beyazlık aynı değildir.

Hayal edilenler hayal gücünde meydana geldiğinde düşünce gücü idraki ile onlara bakar. Hayal gücünde yüklenen tümel manaları fark eder. Bu tümel mana sayesinde düşünce gücü hayal eder ve her birini onlardan ayırıştırır ve bu tümel manalara delalet eden lafızları hatırladığında onları ayırıştırır ve akla sunar. Bütün bunlar birden fazla şekilde gerçekleşir: 1. Düşünce gücü tümel manaları önce akla sunar ve onları düşünce gücüne bağlı tümel manalardan türeyen hayalî bireylerde görür. Düşünce gücü, idraki sayesinde tümel manaları bireylerde görür. Bu duyuda bu güç tarif edilen şekilde tümel manaları birbirinden ayırır. (Düşünce) gücü onları önce akla sunar. Böylece

insanlar bu tümel manaları kendi kendilerine kavrarlar. 2. Başka bir yönteme göre, sezgisi sayesinde onları gördüğünde ve onları iyi terbiye edilmiş nefse sunduğu zaman, düşünce gücü bu tümel anlamları mükemmel bir şekilde ayırmıştır. Onlara etki eden ve tümel anlamlara benzeten hayal gücünde olan sezgisi ile görür ve onlara birden fazla formun ortak olduğu formları kazandırır. Anlamın uygun olduğu her formda bu uygulanabilir değildir. Mesela heykeltıraşın taşa bir at formunu canlandırması, bir sanatçının bir at formunu bir tahtaya çizmesi böyledir. Fakat hayal gücünün canlandırması en mükemmeldir. Çünkü hayal gücü beslenmesi ve kişnemesini kapsayan bir atın formunu üretir ve tasvir eder. Hayal gücü miktar ve sonluluk açısından sınırlı şeyleri canlandırdığı için, bu canlandırılanların tamamı bütün atlar için ortak değildir. Bu yüzden, onun görüntüsü, yetişkin atta ne genç at için ne de tay için ortak değildir. Onun bu görüntüsü akıl gücünün canlandırdığı yalnızca belli bir ölçüye ortaktır.

Düşünce gücü, tümel manaları ayırt eder etmez onlara sezgisi ile bakması için ilk olarak akla sunma eğilimindedir. Akıl, hayal gücünün canlandırdığı görüntü sayesinde onları inceler. Düşünce gücü, düşündüğü ve tartıştığı akledilebilir manalar üzerinde herhangi bir zorluk çekmeden, ortak olsun olmasın, mükemmel olsun olmasın görüntüyü ayırıştırır. Bu ayırma uygun olarak, tümel manalar, sanatçılar ve bilim üzerine inceleme yapanların çoğu tarafından ayırt edilir. Örneğin, zanaatkâr, bir eşyanın nasıl yapılacağını düşündüğünde, o, eşyaya ait görüntüyü hayal gücüne sunar ve aynısını nasıl yapacağını planlar. Benzer bir şekilde, bir bilim adamı, onun doğasını tanımak ve tanımlamak için, bir bilginin nesnelere incelerken, onların görüntülerini hayal gücüne sunar.

Bunlar, hayal gücü tarafından, nesnelere ya da şahısların kendi hayali görüntülerini veya yukarıda belirtildiği gibi tümel manaları canlandıran görüntüleri (düşünce gücüne) sunmak suretiyle, düşünce gücüne hizmet eden iki yöntemdir. Düşünce gücü, hayalî nesnelere için tümel manalar verir. Düşünce gücünü, hayal gücünde elde edilmiş nesnelere üzerinde başarı ile uygulayan her kim olursa olsun, şüphe edilemeyecek bir kesinlikle, şimdiye kadar bahsedilmiş olan şeyin doğrulanmış olduğunu ve düşünce gücüne İlahî lütfun taşınmış olduğunu görecektir. Bu tıpkı görme gücüyle, güneş ışığı aracılığıyla güneşi gören kimse gibidir.

Akledilebilirleri anlamının ve onları düşünce gücünde elde etmenin yankın sebebi olan lütf, sayesinde Yüce Allah'ın yaratıklarının görülüp kavrandığı güneş ışığı gibidir. Hatta o kimse (bu lütf sayesinde) Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe dair yakînî imana sahip, Allah'ı ayaktaiken, otururken, yanları üzere yatarken zikreden, yerlerin ve göklerin yaratılışı, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelişini hakkında tefekkür eden biri olur. Her düşünce bu lütf sayesinde elde edilir. Bu hediye insanın Faal akılla bağlantısından başka bir şey değildir.

Kıscası nefis, İbn Bâcce'nin kendi tarifi ile ilk yetkinlik olarak ifade edildiğinde pasif, son yetkinlik olarak ifade edildiğinde aktif olduğu için ikili karakterde aktif bir güçtür.<sup>21</sup>

Böylelikle şu sonuç çıkarılabilir: İbn Bâcce, Aristocu psikolojiyi betimleyerek başlar ve sonunda İbn Sînâ'nın ulaştığı ve İbn Bâcce'nin adını saygı ve hürmetle andığı Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ında ele aldığı, nübüvvet problemine varır.

### KAYNAKÇA

- De Boer, T. J.. *The History of Philosophy in Islam*. trans. Edward R. Jones. Londra: Routledge Press, 1933.
- El-Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu't-Tıbb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1968/1388.
- İbn Ebi Useybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım. *Uyûnu'lenba' fi tabakâti'l-etıbbâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1270.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân*. Kahire.: y.e.y., 1835.
- İbn Tufeyl, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed. *Hay bin Yakzân*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- İbnü'l-İmâm. "Mülhak" *Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Basım, 1991.
- Masûmî, M. S. Hasan. *İbn Bajjah's Psychology*. Karaçi: Pakistan Historical Society, 1961.
- Masûmî, M. S. Hasan. "Avempace The Great Philosopher of Andalus". *İslamic Culture*. 36/1-2/ 35-53 Pakistan:1962.
- Suyûtî. *Bughyah*. Mısır: y.y., 1326.

<sup>21</sup> Masûmî, *İbn Bajjah's Psychology*, Ön söz.

## HADİSLER VE ZİHİNLERDEKİ SORULAR: BÜYÜK MUHADDİS ŞUAYP ARNAVUT İLE SÖYLEŞİ, ENBİYA YILDIRIM

*Ahadith and Questions in Mind: An Interview with Muhaddith Suayp Arnavut, Enbiya Yıldırım*

### Kemal TAŞKIN

Arş. Gör., N. Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*Res. Assist., N. Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology Department of Basic Islamic Education Department of Hadith, Konya, Turkey*

ktaskin@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0719-8956>

### ❏ Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 24.10.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.12.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” **Atıf / Cite as:** Taşkın, Kemal. “Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut ile Söyleşi, Enbiya Yıldırım”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 307-312. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758063>.

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## HADİSLER VE ZİHİNLERDEKİ SORULAR: BÜYÜK MUHADDİS ŞUAYP ARNAVUT İLE SÖYLEŞİ, ENBİYA YILDIRIM\*

Hadis kavramı kısaca; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kavli, fiilî ve takrîrî sünnetlerinin yazılı hali için kullanılmaktadır. Sünnet ise İslam'ın, Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağıdır. Bundan dolayı ilmî disiplinler arasındaki önemi yadsınamaz. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra, siyasi karışıklıkların baş göstermesiyle birlikte hadis uydurma faaliyetleri de başlamıştır.

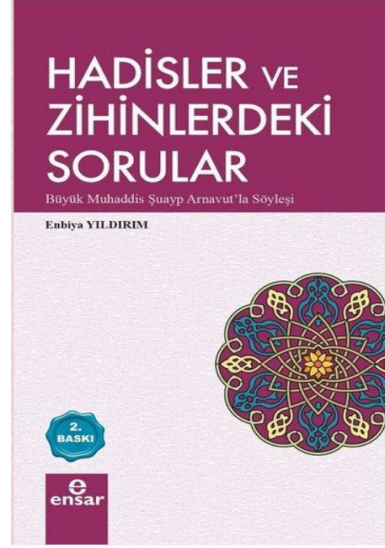
Modern döneme gelindiğinde -hadis inkarcılığının artması bir yana- Müslüman bilim adamları arasında hadis ilminin içtihadı açık bir alan olup olmaması daha çok tartışılmaya başlanmıştır. Başka bir ifadeyle hadisler hakkında söylenen söylenmiştir, şu dönemde yaşayan birisi kalkıp hakkında hüküm verilmiş bir hadisi tashih veya taz'îf edebilir mi? Yoksa geçmiş ulemanın hükmüyle amel edip hadisleri sadece teberrüken mi okumak gerekir? gibi sorular gündemdeki yerini hâlâ korumaktadır.

İşte tamda bu tartışmaların yeniden yeşerdiği dönemde Şam'da dünyaya gelen ve aslen Arnavut olan Şuayp el-Arnaut (1928-2017), düşünceleriyle İslam alemini etkilemiş, eserleri çoğunluğu tahkik olmak üzere milyonlarca baskı yaparak geniş kitlelere ulaşmış ve hadis alanında araştırma yapanların eserlerine müracaat etmekten müstağni kalamayacağı, modern dönemin en büyük muhaddislerinden biridir.

Tanıtımını yapacağımız *Hadisler ve Zihindeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut ile Söyleşi* isimli çalışma, günümüz hadis hocalarından olan ve kendisine talebelik yapan Enbiya Yıldırım tarafından kaleme alınmıştır. Ana konusu Şuayp Arnavut ile arasında geçen diyaloglar olmasına rağmen hadis ilmi ile alakalı birçok meseleyi, bir muhaddisin ağzından ele almaktadır.

Şuayp Arnavut'un takdimi ile giriş yapılan eser yedi bölümden oluşmakla beraber hatıra fotoğrafları-icazetlerden oluşan ekler ve kitabiyat ile son bulmaktadır.

Kitap, söyleşi tarzında olup birinci bölüm Şuayp Arnavut'un hayat hikayesine ayrılmıştır. Bu bölüme Arnavut'un kendi nakli ile çocukluk döneminde



\* Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut ile Söyleşi*. 2. Basım, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019).



Şam'ın sosyo-kültürel durumundan bahsedilerek giriş yapılmıştır. Akabinde hocanın kökeninden bahsedilerek Arnavut olduğu ve babasının Arnavutluk'ta Müslümanlara yapılan baskılardan kaçarak Şam'a yerleşim süreci anlatılmıştır. Eğitimi kapsamında ders aldığı hocalar zikredilerek hayatları hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Arnavut'un ihtisas alanı olan hadis ilmine ve tahkike yönelişi gibi şahsı ile ilgili konular bu kısımda değerlendirilmiştir (s. 17-51).

Devamında Arnavut'un ilim sahasına kazandırdığı ve çoğu hadis ilmi ile alakalı bir eserin tahkiki olan ve cilt sayıları üç yüzü bulan onlarca eser tek tek ele alınarak kısaca tanıtılmıştır. Hocanın bu çalışmaları, anlaşmalı olduğu yayın evleri başlıkları altında zikredilmiştir. Sadece hocanın bizzat yazdığı eserlerinin yanında direkt veya dolaylı olarak katkıda bulunduğu çalışmalar da zikredilmiştir. Burada dikkat çeken noktalardan biri yayın evlerinin hocanın yaptığı çalışmaları izinsiz olarak başka isimler altında basmış olmalarıdır. Nitekim Arnavut da bu rahatsızlığını dile getirerek hakkını helal etmediğini ifade etmiştir. Burada Arnavut'un tahkik metodunda öne çıkan bazı özellikler de incelenmiştir. Yazara göre bu eserleri inceleyen herkes ilim dalından büyük nasibi olan biri ile karşı karşıya olduğunu anlar. Arnavut'un bu birikimi, tahkik ettiği eserlere yaptığı hacimli mukaddimelerde bile kendini göstermektedir. Misal verecek olursak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini tahkik ettiği elli ciltlik esere yazdığı mukaddime 150, Tirmizî'nin *Sünen*'ine yazdığı mukaddime 190, *Şerhu müşkili'l-âsâr*'a yazdığı mukaddime ise 80 sayfadır (s. 53-77).

Yine birinci bölümde tahkik ettiği eserler hakkında genel bilgi verilirken metodunda öne çıkan özellikler de zikredilmiştir. Örneğin asıl metinde geçen âyetlerin tefsirlerine de değinerek murat edilen manaları alimlerin nasıl anladığı hususunda nakiller yapar. Âyetlerdeki zamirlerin mercii hususundaki ihtilaflara değinir ve kıraat farklılıklarını da açıklar. Hadislerin tahriri ile birlikte tam metinlerini vererek şahitlerini de zikreder. Varyantları karşılaştırması, hadisin kaynağı hakkında verilen hatalı bilgileri düzeltmesi, isim yanlışlıklarını tashih etmesi, hadisler arasındaki çelişkiye değinmesi ve aralarını cem etmesi de tahkiklerinde öne çıkan özelliklerdendir. Bunlarla beraber hadis usulü, metin tenkidi, fıkıh, edebiyat gibi farklı ilmi disiplinler Arnavut'un eserlerinde yazarın tespit ettiği diğer konulardır. Arnavut'un eserlerine yapılan tekmile ve eleştirilerinde yer aldığı bu bölüm, vefatı hakkında kısa bir bilgi verilerek cenaze namazı ve kabir resimleriyle son bulmaktadır (s. 79-105).

İkinci bölüm "Tahkik Sahasına Bir Yolculuk" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde daha çok Arnavut'un çalışmaları bağlamında tahkik çalışmalarına genel bir göz atılmıştır. Bu doğrultuda tahkik üstadı tarafından, tahkik çalışmaları yapmak isteyenlere kılavuz niteliğinde birtakım tavsiyelerde bulunulmuştur (s. 107-128).

Üçüncü bölümde yazar, Arnavut'a hadis ilminde usulünde yaşanan problemlere dair birtakım sorular sormuştur. Bu başlık altında incelenen ilk konu hala güncelliğini koruyan kitabetü'l-hadis meselesidir. Arnavut burada hadislerin geç yazıldığı iddiaları ile alakalı zihinlerde şüphe uyandıran meseleleri açıklığa kavuşturacak tatminkâr bilgiler vermektedir. Örneğin mana ile rivayet konusunda İslam alimlerinin neredeyse ittifak halinde olduğundan bahsetmektedir. Ona göre bu kaçınılmaz bir durumdur ve hadisin sıhhatine zarar vermez. Arnavut, mana ile rivayeti İmam Mâlik'in *Muvatta'* isimli eserinde fiili olarak tecrübe ettiğini de söylemektedir. Çünkü bu eseri İmam Malik'ten on üçten fazla sayıda ve hepsi hafız olan zatlar dinlemiştir. Buna rağmen her birinde aynı hadis, farklı lafızlarla nakledilmiştir (s. 137).

Üçüncü bölümde ayrıca hadis usulü kitaplarının durumu da ele alınmaktadır. Şöyle ki hadis usulüne dair geçmiş alimlerin yazdığı eserler bugünün ihtiyaçlarını karşılamakta mıdır? Yeni ilavelere gerek var mıdır? Eğer buna ihtiyaç varsa ne tür konular eklemek gerekmektedir? gibi soruların cevabı da bu başlık altında bulunmaktadır. Bunlara ek olarak tahkikini yaptığı Kütüb-i Sitte eserlerinden birtakım değerlendirmeler yapan Arnavut, rical kitaplarının güvenilirliği konusunda da kıymetli bilgiler vermektedir (s. 141-170).

Dördüncü bölümün başında Arnavut, yazar'ın günümüz "Müslümanları arasında Hz. Peygamber'i (s.a.v.) adeta bir postacı konumuna indiren marjinal gruplardan bahsedilmektedir. Bazıları Hz. Peygamber'e (s.a.v.), İslam içinde belirli bir alan belirleme çabasıdır. Sadece ahlak alanında örnek alınacak kimse gibi görülmek istenmektedir. Hayatının diğer yönleri ise kendi zamanıyla kayıtlı olarak düşünülmektedir." sözlerine şöyle açıklık getirmektedir: "Halbuki bizzat Kur'ân "O, kendi heva ve hevesiyle konuşmaz. Söyledikleri kendisine indirilen bir vahiydir" demektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başta Kur'ân'ı açıklama görevi olmak üzere tezkiye ve hüküm koyma gibi görevleri de bulunmaktadır. Halbuki Hz. Peygamber'in (s.a.v.) görevini sınırlamak hiç kimsenin haddine değildir. Biz dünyaya hiçbir şey değilken geldik. Allah'ın bize olan emirleri, aslında yapmamız gerekenin ta kendisidir. Allah bize, bu Peygamber'e (s.a.v.) uymayı emretmiştir. Eğer bir kimse kelime-i şahadet getiriyorsa Kur'ân'ın buyurduğunu yapması gerekir. Bu nedenle bizim görevimiz Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kendi istediğimiz gibi anlamak değildir. Bizler O'nu (s.a.v.), Allah'ın istediği şekilde anlamak zorundayız (s. 177-179).

Dördüncü bölümün devamında yazar Arnavut'a güncel sorular sormaktadır. Bu sorular arasında; kutsi hadislerin konumu, hadislerin âyetleri nesh edip edememesiyle ilgili tartışmalar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) isra, miraç ve ayın yarılmaması gibi mucizeleri, kan ve idrarının içilmesi ile ilgili rivayetler, kırtas olayı ile mevlid kandilinin kutlanması gibi konular yer almaktadır. Günümüzde de tartışılan bu sorulara verilen cevaplar sadra şifa niteliğindedir (s. 197-227).

Müşkil hadislerle ilgili soruların sorulduğu beşinci bölümde ise gayba yönelik rivayetler karşısında aklın konumu, gelecekte bahsedilen hadislere bakış açımız, aşere-i mübeşşereye ait rivayetlerin durumu, kadınların imamlığı meselesi, kadınları tahkir eden rivayetler, Ebû Leheb'in azabının hafifletilmesi, teşbih içeren rivayetler problemi, kabir azabının varlığı ve niteliği sorunu, recm cezası bağlamında ahkâmın değişebilirliği meselesi, cevşen duası ve son olarak Kitab-ı Mukaddes ve hadisler gibi konular işlenmektedir. Örnek olarak yazarın "İslami ilimler açısından aklın konumu nedir?" şeklindeki ilk sorusuna verdiği cevap takdire şayandır. Bu meyanda Arnavut şöyle demektedir: "Allah Kur'ân'da 'Aklınızı kullanmaz mısınız? Hiç düşünmez misiniz? Düşünmüyorlar mı?' buyurmaktadır. Bunların hepsi anlamaya işaret etmektedir. Fakat aklın kendisi, her hakikati ortaya koyamaz. Eğer bunu yapabilsen, Allah ne kitaplar indirir ne de peygamberler gönderirdi." Akabinde konuyu daha da tafsilatlı bir şekilde açıklamaktadır (s. 236).

Altıncı bölümde bazı ekoller ve şahıslar hakkında birtakım değerlendirmeler bulunmaktadır. İlk değerlendirilen grup doğal olarak muhaddisler olmuştur. Burada Arnavut, muhaddislerin kendilerine biçtikleri rol hakkındaki sorulara cevaplar vermektedir. Ona göre, bazı muhaddislerin görevi hadisleri rivayet etmektir. Bu kişiler daha çok isnad ve sema ile ilgilenirken hadisleri asıl halleriyle rivayet etmek için çok emek sarf etmişler. Ancak manalarıyla ve istinbat yönleriyle ilgilenmemişlerdir. Diğer grup hadisçiler de rivayetleri hem rivayet hem de dirayet açısından ele almışlardır. Bu konunun devamında hadisçiler ile fakihler arasındaki ilişkilere değinen Arnavut, değerlendirmeye fakihlerden başlamaktadır. Anlattığına göre fakihler ile hadisçiler arasında bir husumet yoktur. Çünkü meşhur bir sözde de ifade edildiği gibi hadisçiler eczacı, fakihler doktordur. Ancak her iki okul da bakış açısı itibarıyla ayrılmaya başlayınca ihtilaf da yayılmıştır. Şöyle ki muhaddisin gayesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahih hadislerini, fukahanın ihticac edeceği veya kuvvetlendireceği rivayetleri toplamaktır. Daha sonra bu hedef, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen sahih olsun olmasın her şeyi toplamaya doğru yönelince kitapları mevzu, zayıf, son derece zayıf ve müteariz hadisleri de içerin fakihler, bunların değerlendirilmesi noktasında çeşitli problemlerle karşılaştılar ve her rivayeti benimsemeye başladılar (s. 297).

Altıncı bölümün devamında ekoller olarak tarihçiler, Şia, sûfiler, müsteşrikler ile Zehebî, İbn Hacer, Aynî, Gazzâlî, İbn Teymiyye, Elbânî, Abdulkadir Arnavut, Gazalî (muasır), Karadâvî, Zâhid Kevserî ve Fuad Sezgin gibi önemli şahsiyetlerden bahsetmektedir (s. 319-400).

Yedinci ve son bölüme yazar Şuayp Arnavut'un Türkiye ve Osmanlı sevgisini anlatarak başlamaktadır. Daha sonra Arnavut'a, ilim ehline ne gibi tavsiyelerde bulunduğunu sormaktadır. Bir ilim çınarının kıymetli tavsiyeleri ve İslam dünyasının yeniden dirilişinin nasıl olacağı hakkındaki anlatımından sonra Şuayp Hoca ile diyalog sona ermektedir (s. 447).

Kitabın 419-482 arası ekler bölümüne ise yazar Arnavut'tan örnek tahkik uygulamasını, Arnavut'un kütüphanesinin Türkiye'ye kazandırılma öyküsünü, Emin Saraç'ın Şuayp Arnavut'a, Şuayp Arnavut'un da kendisine (Enbiya Yıldırım) verdiği icazeti gösteren görselleri eklemiştir (s. 452-482). Eser, 484-491 sayfaları arasında verilen kitabiyat (kaynakça) ile son bulmaktadır.

Kitap hakkında son birkaç değerlendirmede bulunacak olursak; resimler kitap içinde konu ile alakasız yerlere rast gele yerleştirilmiştir. Bunun yerine okuyucunun zihnini dağıtmaması adına zaten var olan resim ekleri bölümüne eklenebilirdi.

Şuayp Arnavut'un eserleri kısmında kitap isimleri zikredilirken az da olsa bazı tekrar ve yazım hatalarına da düşülmüştür (s. 71-72).

Bazı bölümlerin alt başlıkları kafa karıştırıcıdır. Örneğin Şuayp Arnavut'un tahkiklerinde öne çıkan bazı özelliklerin sıralanması âyetler, hadisler, fıkıh, edebiyat ve metin tenkidi prensiplerinden arz yöntemini kullanması şeklinde yapılmıştır. Halbuki son konunun hadisler başlığı altında işlenmesi daha uygun olabilirdi (s. 82-89).

Keza dördüncü bölümün Peygamber algımız başlığının ilk konusu kudsi hadislerin konumudur. Halbuki kudsi hadislerin Peygamber algısı ile bir bağlantısı yoktur. Zaten anlatımda da böyle bir bağlantı kurulmamıştır (s. 192).

Yukarıda aynen naklettiğimiz konu başlıklarından da anlaşılacağı üzere bölüm başlığı ile o bölümde işlenen konular arasında uyumsuzluklar vardır. Hatta "Recm Cezası Bağlamında Ahkâmın Değişebilirliği Meselesi" başlığı altında recm ile alakalı hiçbir konu geçmemektedir (s. 278-286).

Kitabın belki de akademik tarzda olmayışından kaynaklanan bu durumlar eserin kıymetine gölge düşürmemektedir. Zira bu eser hem Şuayp Arnavut gibi önemli bir şahsiyetin hayatını kendi ağzından anlatması hem de işlediği konular açısından Türkiye'de ilktir. Bu husus eserin önemini bir kat daha arttırmaktadır. Başta Şuayp Arnavut ve hadis alanının muhtelif konuları hakkında araştırma yapacak kişiler için kaynak niteliğinde bir eserdir.

## İMÂM MÂTURÎDÎ'NİN ÂLEMİN ONTOLOJİK YAPISI HAKKINDA FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ, TAHİR ULUÇ

*Imam Maturidi's Criticism of Philosophers on Ontological Structure of the Universe*

### Halil İbrahim DELEN

Arş. Gör., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, Tekirdağ,  
Türkiye

*Res. Assist., Namik Kemal University Faculty of Theology Department of Kalam, Tekirdag,  
Turkey*

hidelen@nku.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2803-0300>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 16.01.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 27.03.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

**” Atıf / Cite as:** Delen, Halil İbrahim. “İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında

Filozofları Eleştirisi, Tahir Uluç”. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 313-318.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758078>.

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**📄 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

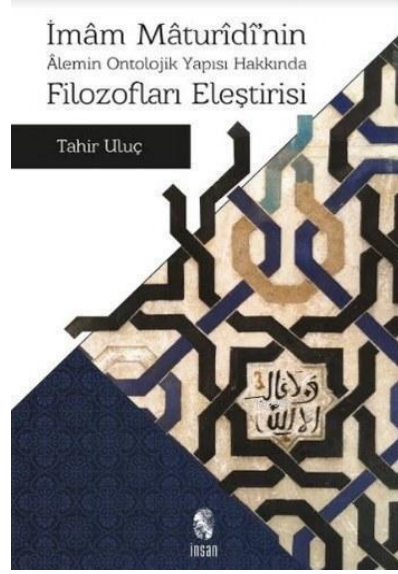
## İMÂM MÂTURÎDÎ'NİN ÂLEMİN ONTOLOJİK YAPISI HAKKINDA FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ, TAHİR ULUÇ\*

İslam düşüncesinin üç saç ayağı olarak tabir edilen kelâm, felsefe, tasavvuf disiplinleri oluşum-gelişim-tahkik evrelerinde birbirleri ile sürekli etkileşim halinde olmuşlardır. Kabul veya red cihetinden gerçekleşen bu etkileşim zamanla bir literatür doğurmuş, disiplinlerin mesâil ve vesâillerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu karşılıklı tartışma ortamında kelimciler ile filozoflar arasındaki en temel konulardan biri de âlemin kıdemi meselesidir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde filozofları tekfir ettiği konulardan bir tanesini de bu teşkil etmektedir. Bu mesele daha sonra gelişen tehâfüt literatüründe de uzunca tartışılmıştır. Kelâm-felsefe etkileşiminin

zirveye ulaştığı ve 'Felsefî Kelâm' dönemi olarak tarif edilen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve sonrası dönemde de kelimcilerin felsefeden farkını ortaya koymak için ileri sürdükleri temel meselelerden bir tanesi de âlemin kıdeminin geçersiz olduğu görüşüdür. Tabiri caizse âlemin hâdisliği veya âlemin kıdeminin reddi meselesi kelimcilerin fâriğ vasıflarındandır.

Tahir Uluç tarafından kaleme alınan "*İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*" başlıklı çalışmada -bu konuyu Gazzâlî'den yaklaşık iki asır önce inceleyen- İmâm Mâtürîdî'nin görüşleri merkeze alınmaktadır.

Önsöz, dört ana bölüm ve sonuç bölümlerinden oluşan eserin "Epistemolojik Temeller" adını taşıyan ilk bölümünde müellif, doğru bir inancın aklî temellerinin imkanını Mâtürîdî'nin görüşleri üzerinden açıklamaktadır. Mülkiyet hürriyeti ile inanç hürriyeti arasındaki farka dikkat çeken müellif, İmâm Mâtürîdî'nin hakikatin tekliğini aklî bir gereklilik, dini çoğulculuk denilen hakikatin çokluğunu aklî bir çelişki olarak kabul ettiğini beyan ederek bunu *Kitâbü't-Tevhîd*'ten yaptığı alıntılar ile açıklamaktadır. Yazar bu bölümde tartışmaya zemin oluşturacak -bölüm başlığından da anlaşılabilir- bilginin kaynakları: duyu, haber, nazar ve bunlara yönelik eleştiri ve cevaplara yer vermek-



\* Uluç, Tahir. İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

tedir. Mâtürîdî'nin bilgi bahisleri hakkındaki görüşlerinin aktarıldığı bu bölümde onun kişiden kişiye farklılık arz etmesi sebebiyle dogma ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi; duyu, akıl ve haberin geçerli bilgi kaynakları olduğu ve bunlarsız insan hayatının idame ettirilmesinin mümkün olmadığı vurgulanmaktadır.

“Âlemin Hâdisliği ve Muhdisin Gerekliği” başlığını taşıyan ikinci bölümde müellif öncelikli olarak filozofların kullandığı imkân delili ile kelamcılarının kullandığı hudûs delilini karşılaştırmaktadır. Aslında formel olarak temelde aynı mantığa sahip iki delil arasındaki temel farka değinen müellif, kelamcılarının hudûs delili noktasında ısrarcı olmalarının “ihtiyaç-muhtaçlık” üzerinden geliştiğini belirtmektedir. Kelamcılarının temel saiklerinden biri olan âlemi yokluktan var eden ve âlemin muhtaç olduğu bir yaratıcı tasavvuruna dikkat çekilmektedir. Âlemin kadîm olmasının onu var edene olan ihtiyacı ortadan kaldırması, bunun da teselsülen Tanrı'nın varlığı noktasında sıkıntı doğurması kelam alimlerinin endişe ettiği noktalardan bir tanesidir. Daha sonra İmâm Mâtürîdî'nin âlemin hâdis oluşuna ve bir muhdisinin varlığına dair getirdiği hissî, haberî ve aklî delilleri serdederek bunları tahlil etmeye çalışmaktadır.

Mâtürîdî hudûs deliline örnek olarak genelde Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi gibi mucizeleri örnek göstermektedir. Ona göre kendisinde olmayan bir cevherin onda ortaya çıkması Allah'ın bunu onda yaratmış olmasından dolayıdır. O halde Allah buna kâdir ise, âlemi de bir asıl olmaksızın yoktan yaratmaya da kâdirdir. Âlemin hâdisliği ile ilgili Mâtürîdî tarafından getirilen hissî ve aklî deliller, zaruret ve ihtiyaç ile ilgilidir. Mâtürîdî'nin kadîmlik ile müstağnilik ve ihtiyaçsızlık, hâdislik ile de muhtaçlık arasında bir ayniyet kurduğunu belirten müellif, Mâtürîdî'nin kıdem ile istiğna arasındaki mülâzemet ilişkisini ispatlama noktasında kısır döngüye düştüğünün altını çizmektedir. Mâtürîdî'nin aklî bölümde tabiatı, âlemdeki bozulmaları, zıtlıkları ve sofistik delil olarak adlandırılan âlemin cüzlerden oluşmasına dayandığına dair delilleri kullandığı gözlemlenmektedir. Nazarî deliller içerisinde kullandığı önemli argümanlar arasında hareket delili zikredilmektedir. Müellif burada Mâtürîdî'nin kullandığı hareket delilinin Aristo ve Kindî'nin kullandığı hareket delilleri ile ilişkilendirilmesinin zor olacağını altını çizmektedir. Müellifin bu bölümde belirttiği noktalardan bir diğeri de Mâtürîdî'nin kıdem kavramını bekâ çerçevesinde anlamaya çalışmasıdır. Bunu problem olarak gören müellif, kıdem -Mâtürîdî'nin anlattığı şekilde yokluktan veya zamanın bir bölümünden başlayarak şu ana doğru akan bir süreç olmayıp; şimdiden başlayıp geçmişe doğru akan bir süreç olduğuna dikkat çekmektedir.

İkinci bölümde âlemin hâdisliğini inceledikten sonra müellif, âlemin muhdisine olan ihtiyacına geçmektedir. Burada dikkat çeken hususlardan bir



tanesi kötülük probleminin Mâtürîdî tarafından Tanrı'nın varlığının delili kabul edilmesidir. Âlem için herhangi bir sıfatı, hali veya vakti seçme yetkisi bulunmamaktadır. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, âlemdeki her varlık kendisi için en güzel hali ve en iyi sıfatı seçer, böylece âlemde kötülük diye bir şey de olmazdı. Müellif, teist inançların karşılaştığı en ciddi problem olan kötülük meselesinin Mâtürîdî tarafından bizatihi Tanrı'nın varlığının delili yapılmasını orijinal bir tavır olarak değerlendirmektedir.

İlk iki bölümde Mâtürîdî'nin epistemolojisini ve bu epistemolojiye dayanarak inşa ettiği âlemin sonradan var olduğu fikrini inceleyen müellif "Filozofların Tanrı ve Bilgi Tasavvuru" başlığını verdiği üçüncü bölümde kitabın asıl hedefi olan Mâtürîdî'nin filozofların Tanrı ve bilgi anlayışlarına dair açıklamalarını tahlil etmeye başlamaktadır. Mâtürîdî'nin âlemin kıdemini ileri süren herkesi "dehrî" olarak nitelendirdiğini belirten müellif, burada ateist dehriler ve teist dehriler ayırımına gitmektedir. Ateist dehrîlerin bilgi anlayışlarından dolayı; teist dehrîlerin ise Tanrı tasavvurlardan dolayı âlemin kıdemini benimsediğini söylemektedir. Müellif burada Mâtürîdî'nin filozoflar hakkındaki tartışmada taraf olmadığını, onları tahkir ve tekfir eden bir üslup kullanmadığını altını çizmektedir. Lakin bu ifade doğru gözükmemektedir. Tahkir etmediği ifadesi doğru olsa da Mâtürîdî'nin âlemin kıdemini savunanları tekfir ettiği bilinmektedir. Ayrıca müellifin kendisi de sudur nazariyesini incelediği bölümde, Mâtürîdî ile Gazzâlî'nin argüman ve filozoflar hakkında vardıkları dini hüküm noktasında aynı olduklarını ifade etmektedir.

"Filozofların Tanrı ve Bilgi Tasavvuru" başlığını taşıyan bu bölümün temel konusunu şâhidin gâibe delaleti oluşturmaktadır. Müellif burada öncelikli olarak "Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid", "Delâletü's-şâhid ale'l-gâib" veya "İstidlâlü's-şâhid bi'l-gâib" şeklinde kavramlaşan bu ifadedeki şâhid ve gâib kelimelerinin görünen-görünmeyen şeklinde yapılan çevirisini eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin şâhidi zamansal, mekânsal ve boyutsal olarak algı alanı içinde olan varlıklar için, gâibi de zamansal, mekânsal ve boyutsal olarak algı alanımızın dışında olan varlıklara işaret etmek için kullandığını belirtmektedir. Buna göre şâhid duyu bilgisine sahip olunan şey, gâib de duyu bilgisine sahip olunmayan şey demektir. Müellif Mâtürîdî'nin 'Delâletü's-şâhid ale'l-gâib' ifadesi ile varlığın algılayabildiğimiz tarafından hareketle algılayamadığımız yönü hakkında bilgi sahibi olmayı hedeflediğini belirtmektedir. Mâtürîdî'nin kullandığı bu delilin mantıkî akıl yürütme türlerinden tümdengelim, tümevarım ve temsile benzemediğini daha çok burhân-ı limmîye benzediğini ifade etmektedir.

"Kıdem Nazariyeleri ve Eleştirileri" başlığını taşıyan eserin son ana bölümünde müellif, Mâtürîdî'nin âlemin kıdemini kabul edenlere yönelttiği eleştirilere yer vermektedir. Mâtürîdî'nin herhangi bir tasnife tabi tutmadan genel olarak âlemin kıdemini savunanları "dehrî" olarak isimlendirdiği kate-

gorisini müellif üç bölüme ayırmaktadır. Hem âlemi kadîm sayıp hem de yaratıcı fikrine yer vermeyenleri ateist dehrîler; hem âlemin kadîm olduğunu hem de hikmet sahibi bir yaratıcı fikrine sahip olanları teist dehrîler olarak tarif ederken bunlara ilave üçüncü bir grup olarak Aristo'nun ezeli madde düşüncesini savunanları zikretmektedir. Mâtürîdî'nin birinci grupta kümûnburûz(zuhur) nazariyesine yönelttiği eleştiriler göze çarpmakta ve bunun tüm varyantlarıyla varlığı açıklayamadığı belirtilmektedir. Teistik dehrîler bölümünde Mâtürîdî'nin böyle bir ayırım yapmadığını belirten müellif temelde hedefinin sudûr nazariyesini benimseyen Yeni Platoncu filozoflar olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin temel bakış açısına göre yaratmada irade ön plana çıkarken sudûrcu filozoflara göre Tanrı'nın cömertliğinin ön plana çıktığı müellif tarafından vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre sudûr, Tanrı'nın cömertliği olarak değil iradesiz olması şeklinde anlaşılacağına dikkat çekilmektedir.

Mâtürîdî'nin eleştirdiği bu üç farklı grubun varlık tasavvurlarının temelinde yoktan varlığa gelişin reddedilmesi ve oluşun varlığa indirgenmesi olduğu müellif tarafından dikkat çekilen önemli noktalardandır. Yani onlara göre bir şey ancak var olan başka bir şeyden var olabilmektedir. Mâtürîdî'nin bu üç grupta sıklıkla kullandığı "Bir şey diğerinden çıkarsa birincisi tamamen yok olur ve ikincisi var olur. Dolayısıyla ikinci şeyin varlığa gelişi zuhûr değil hudûstur" argümanı göze çarpmaktadır. Âlemin hudûsunu inkâr edenlerin iki sebepten dolayı böyle yaptığını ifade eden Mâtürîdî, bu sebepleri taklit ve görülmeyenin reddedilmesi olarak beyan etmektedir. Mâtürîdî'nin bu açıklamasından âlemin kıdemini benimseyenlerin görüşlerinde epistemolojik nedenlerle birlikte psikolojik ve sosyolojik sebeplerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Müellif bu şekilde bir yorumu Mâtürîdî'den iki asır sonra Gazzâlî'nin de yaptığını belirtmektedir.

Sonuç bölümünde müellif, Mâtürîdî'nin filozofları ve teorilerini tam anlamıyla tanıma noktasında problemleri olduğunu beyan etmekle birlikte âlemin kadîm olmadığını ispat noktasındaki gayretini "göz alıcı entelektüel performans" olarak değerlendirmektedir.

Eser İmam Mâtürîdî'nin âlemin kıdemi noktasındaki filozoflara yönelttiği eleştirileri ile bunu yaparken kullandığı yöntem ve önermeleri tahlil etmeye çalışmaktadır. Mantıkî formlara uygunluğunu değerlendirmekte, Mâtürîdî'nin kullanmış olduğu öncül ve kabullerden hareketle onun çıkarım sürecini anlamaya çalışmaktadır. Örnekler ile zenginleştirilmesi de meseleleri daha anlaşılır kılmaktadır. Ayrıca müellifin çalışma sahasının İslam Felsefesi olması, Mâtürîdî'nin eleştirdiği nazariyelerdeki avantaj ve dezavantajların kavranması noktasında önemli bir imkân sağlamaktadır. Kaldı ki müellif bu meyanda yer yer problemleri gördüğü noktalarda açıklamalar da yapmaktadır. Eseri değerli kılan yönlerden bir tanesi de yer yer Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler ile Mâtürîdî'nin eleştirilerinin kıyaslanmasıdır.

Çalışmada *Kitâbü't-Tevhîd*'ten yapılan alıntılarının çokluğu ve bunların yer yer Bekir Topaloğlu tercümesiyle kıyaslanması kitabın yazım amacının dışına çıkmaktadır. Kaldı ki müellifin bu yönde müstakil bir makalesi de bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Müellifin daha sonraki çalışmalarında Mâtürîdî'nin meâd, nefis ve vahiy hakkında filozofların benimsediği görüşlere dair değerlendirmeleri inceleyeceğine haber vermesi eseri daha da anlamlı kılmaktır. Zira Gazzâlî'den önce kelamcılar ile filozofların diyaloglarının bu şekilde tüm yönleriyle ve İmâm Mâtürîdî gibi bir alim üzerinden incelenmesinin önemli bir boşluğu dolduracağını ifade etmek gerekir.

Tahir Uluç'un bu çalışması, Mâtürîdî'nin filozofları anlaması ve görüşlerini yorumlaması üzerine Türkçe olarak yapılmış önemli bir çalışmadır. Çalışmada Mâtürîdî'nin eleştirdiği grup ve görüşler hakkındaki bilgiler derli toplu bir şekilde sunulmaktadır. Eser Mâtürîdîliğe, özellikle kelâm-felsefe ilişkisine ilgi duyanların ve bu alanlarda çalışma yapmak isteyen araştırmacıların yararlanabileceği önemli bir araştırmadır.

---

<sup>1</sup> Uluç, Tahir. "Kitâbü't-Tevhîd'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar". *Mütefekkir* 3/5 (2016), 9-52.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, [mutefekkir.aksaray.edu.tr](http://mutefekkir.aksaray.edu.tr) internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

### Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

- *Mütefekkîr*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak Şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tasihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

### Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, Őema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden getirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, Şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce evirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde

başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

### Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*'de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili [tüm ayrıntılar](#) 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) sayfasını ziyaret ediniz.



# mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education

## PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

### General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- *Mütefekkir*, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website [mufefekkir.aksaray.edu.tr](http://mufefekkir.aksaray.edu.tr).

### Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in



any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

### Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts).
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with "Traditional Arabic" font, Maîn texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English

translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts.

- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maın reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maın title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

### **Notes and Bibliography**

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)