

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
cilt XVII, sayı 1, 2015/1



DICLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XVII, SAYI: 1

2015/1

DİYARBAKIR / 2015

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
D Ü İ F D

ISSN: 1303-5231

2015/1, Cilt: XVII, Sayı: 1

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

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

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

Yayın Kurulu

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

Mizanpaj & Tasarım
Doç. Dr. Ali BUDAK

Kapak
Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 39
ISSN 1303-5231
BAHAR-2015

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

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI
(Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin AKGÜL
(Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
(Ankara Üniversitesi)

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: XVII, Sayı: 1 HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali BUDAK
(Dicle Üniversitesi)

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

Doç. Dr. Metin YİĞİT
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR
(Necmettin Erbakan Üniv.)

Doç. Dr. Tahirhan AYDIN
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR
(İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Yahya SUZAN
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Yunus EKİN
(Sakarya Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Adil ÖKSÜZ
(Sakarya Üniversitesi)

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

Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Erdoğan SARITEPE
(Fırat Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT
(Harran Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mesut BAYAR
(Dicle Üniversitesi)

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

Yrd. Doç. Dr. Muharrem YILDIZ
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE
(Dicle Üniversitesi)

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

Yrd. Doç. Dr. Resul ÇATALBAŞ
(Bozok Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ

Klasik Fıkıh Doktrinde Fitne Kavramının Kullanımı ve Ahkâma

Etkisi: Serahsî Örneği 1-33

Using of Fitnah (Instigation) Concept and Its Impact on Provisions in The Classical Islamic Law (Fiqh) Doctrine: The Case of Sarakhsi

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ

Bir Fıkıh Edebiyatı Türü Olarak Elgâz-ı Fıkhiyye (Fıkıh Bilmeceleri /

الألغاز الفقهية) 35-98

Fiqh Riddles as a Literature of Fiqh

Yrd. Doç. Dr. Orhan GÜRSU

Değişen Dünyada Aile Ve Psikolojik Problemler..... 99-130

Family and Psychological Problems in a Changing World

Yrd. Doç. Dr. Hasan ELLEK

İmâmiyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme

Süreci..... 131-163

The Process of Mind Acceptance as Evidence in the Islamic Law Methodology in Imamiyya Shia

Yrd. Doç. Dr. Bekir KÖLE

Alvarlı Muhammed Lutfî'nin "Hülâsatü'l-Hakâyık" Adlı Eserinde

Nefis Algısı 165-183

Alvarlı Muhammed Lutfî's Nafs Perception in his Work "Hülâsatü'l-Hakâyık"

Yrd. Doç. Dr. Ali Yıldız MUSAHAN

Mâveraünnahir Bölgesinde Mûtezile-Mâturîdî Etkileşimi 185-220

The Interaction of Mu'tazilis and Maturidis in the Region of Transoxiana
(Mawarannahr)

Yrd. Doç. Dr. Cihat ŞEKER

Şefkat Bağlamında Üç Peygamber Annesi: Yokebed, Meryem Ve

Âmine Örneği..... 221-251

The Mothers of the Three Prophets in the Context of Compassion: The
Case of Jochebed, Mary and Aminah

Yrd. Doç. Dr. Musa ÇETİN

Kadını Darp/Dövme Meselesinin Çözümünde

Hız. Peygamber (s)'in Yaklaşımı 253-280

Prophet's Approach in the Solution of the Problem of Beating up the
Woman

Yrd. Doç. Dr. Osman BİLGİN

Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri281-322

The Place of 'Mukhadramun' in the Science of Hadith

Dr. Ahmed Said TUNÇPİNAR

Hâmid b. Ali b. İbrahim el-İmâdî'nin (1171/1758) Şiirlerinde Vezin ve

Kafiye..... 323-344

Meter and Rhyme in Poetry of Hamid b. 'Ali b. Ibrahim al-Imadi
(1172/1758)

Arş. Gr. Mahsum ASLAN

Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği

Ve Fıkıhçılığı 345-385

The Life, Works, Scientific Personality and Islamic Jurist Practices of
Mohamed Said Ramadan Al-Bouti

İlhan UYGÜL

Kur'ân-ı Kerim'de Allah (c.c.)'ın Sevdiği ve Sevmediği İnsan Tipleri

..... 387-428

Human Types that God Likes and Dislikes in Quran

KLASİK FIKİH DOKTRİNİNDE FİTNE KAVRAMININ KULLANIMI VE AHKÂMA ETKİSİ: SERAHSÎ ÖRNEĞİ

Aydın TAŞ*

Özet

Fitne kavramı, Kur'ân ve Sünnet'te çok kullanılan önemli bir mefhumdur. Kavram fıkıh kitaplarında da değişik münasebetlerle geçmektedir. Ancak fıkıhta genellikle maslahat ve mefsedet kavramları kullanılmış olup fitne kavramına çok fazla yer verilmemiştir. Mefsedet kavramı muhtemelen bunu da içine alabilecek bir kapasiteye sahiptir. Biz bu çalışmamızda Hanefî fakih Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserini inceleyerek fitne kavramı üzerine bir fıkıh oluşup-oluşmadığını tespit etmeye çalıştık. Vardığımız kanaate göre kavram, fıkıhta çok fazla hareket noktası olmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Fitne (ç. Fiten), Kur'ân, Sünnet, Fıkıh, Hanefî, Serahsî, el-Mebsût.

Using of Fitnah (Instigation) Concept and Its Impact on Provisions in The Classical Islamic Law (Fiqh) Doctrine: The Case of Sarakhsi

Abstract

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, aydintas@gmail.com

In this article firstly the meaning of fitnah (instigation) concept and its meanings used in the Quran and Sunnah was described. Then this concept used meanings in the Islamic law (fiqh) and its effecting on the provisions was handled in the framework of kitab al-Mabsut written by Hanafi scribe Shamsul A'immah al-Sarakhsi.

Key Words: Instigation (Fitnah, pl. Fitan), Quran, Sunnah, Islamic law (Fiqh), Hanafi, Sarakhsi, al-Mabsut.

GİRİŞ

Arapça olan "fitne" (çoğulu "fiten") kelimesi, altın ve gümüşün iyisini kötüsünden ayırdetmek için ateşe atıp eritmek mânâsına gelen "f-t-n" kökünden türemiş bir isimdir. Kelime zamanla daha geniş anlamlar kazanarak, imtihan, denemek, ateşle yakmak, ibtilâ, bela, musibet, kötülük, mihnet; çekicilik, tutkunluk, büyülenmek, delicesine sevdaya tutulmak; aldatmak; küfür, fucûru (ahlaksızlığı, günahkârlığı, zinayı) istemek, dalalet, günah, rezalet, hak yoldan saptırmak; küçük düşürücü/onur kırıcı durum, zulüm, şiddet, işkence; insanlar arasında meydana gelen çatışma ve savaş, öldürmek, entrika, hile; kargaşa, insanların görüş ayrılığına düşmesi; vesvese; mal, evlat gibi anlamlarda kullanılmıştır¹.

¹ Bkz. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (v. 400/1009), **es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye I-VII**, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, VI/2175-2176; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr (v. 711/1311), **Lisânu'l-Arab I-VI (6 cilt içinde 55 cilt)**, Dâru'l-maârif, Kahire ty., XXXVII/3344-3348; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (v. 816/1413), **Mu'cemu't-Ta'rifât**, tahkîk ve dirâse Muhammed Siddîk el-Minşâvî, Dâru'l-fadîle, Kahire 2004, 138; Muhammed b. A'lâ el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî (v. 1158/1745), **Mevsûatu Keşşâfi İstilahâti'l-Funûn ve'l-Ulûm I-II**, 1. Baskı, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Farsçadan Arapçaya çev. Abdullah el-Hâlidî, İngilizce ve Fransızcaya çev. Corc Zeynâtî, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, II/1264; Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî (v. 1205/1791), **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL**, 1. Baskı, thk. Komisyon, el-Meclisu'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-funûn ve'l-âdâb, Kuveyt 1422/2001, XXXV/489-497; Muhammed H. Kemalî, **"İslâm'da İfade Hürriyeti:**

"Fitne" kelimesi Arapçadan Türkçeye geçmiş olup Arapçadaki manalarına benzer şekilde; imtihan, denemek, ayartmak, azdırmak, baştan çıkarmak, karışıklık, kargaşa, ara bozmak, bozgunculuk, fesat, ihtilâl, geçimsizlik, ihtilaf, âfet, musîbet, sıkıntı, belâ, ceza, delilik, cânilik, küfür, azgınlık, sapıklık anlamlarında kullanılmaktadır. Bu anlamlardan en yaygın kullanılanı karışıklık ve kargaşadır².

Fitne kelimesinin taşıdığı çeşitli mânâların deneme ve imtihan mânâsında toplandığı söylenebilir³. Nitekim Seyyid Şerîf Cürçânî (v. 816/1413), fitneyi, insanın hayır ve şer halinin kendisi ile ortaya çıktığı şeylerdir, diye tarif etmiş, Tehânevî (v. 1158/1745) de aynı tarifi tekrarlamıştır⁴.

Fitne kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli âyetlerde kullanılmıştır. Otuz dört âyette "fitne" kelimesi, yirmi altı âyette ise türevleri geçmektedir⁵. Bu kelime Kur'ân'da başlıca şu anlamlarda kullanılmıştır⁶: Allah'ın kullarına farklı imkânlar vererek birbirlerine

Fitne Kavramının Tahlili", çev. Halim Sırçancı, İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, 1993, cilt: I, sayı: 2, ss. 40-61, 41-43; Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 1. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, 114.

² Bkz. Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, 10. Baskı, Ülke Yayın Ltd. Şti., İstanbul 1994, 384; Komisyon, **Büyük Türkçe Sözlük**, TDK (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56bc47fb60eeb9.94120540,11.02.2016).

³ Ali Çelik, **"Hz. Peygamber'in Hadislerinde Fitne Kavramı ve Sebepleri"**, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi], 1989, cilt: XXV, sayı: 2, ss. 109-118, 110.

⁴ (الفتنة: ما يبين به حال الإنسان من الخير والشَّرِّ). Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 138; Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi İstilahâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II/1264.

⁵ Fitne kelimesi ve türevlerinin geçtiği âyetler için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (v. 1968), **el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-Hâşiyeti'l-Mushafi'ş-Şerîf**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1364/1945, 511-512.

⁶ Bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, VI/2175-2176; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (v. 502/1108), **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân I-II**, Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, yy. ty., II/481-482; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XXXVII/3344-3346; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXV/489-494, 496; Mustafa Çağrırcı, **"Fitne"**, *DİA*, TDV Yayını, İstanbul 1996, XIII, ss. 156-159, 156-157; Mesut Erdal, **"Kur'an'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler"**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, cilt: I, ss. 221-230, 221-229; Oktay Demirbaş, **Kur'ân'da Fitne Kavramının Semantik Tahlili**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Gıyasettin Arslan, Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ 2004, 15-102.

karşı niyet ve tutumlarını ortaya çıkarması; azap, işkence, ateşe atmak; delilik; düşman saldırısı; günah; nifâk; sapıklık, sapma, saptırma; sına (ibtılâ), deneme (ihtibâr) ve imtihan; şeytanın hile ve tuzağı; şeytanın zayıf ruhlu kişilere aşladığı bâtil inanç ve kuruntu; şirk, küfür, müşriklerin müslümanlara uyguladıkları ve şirke döndürmeyi amaçlayan baskılar⁷.

Fitne kavramı Kur'ân'daki anlamlarıyla hadislerde de geniş ölçüde geçmektedir⁸. Hadislerde ayrıca "Deccâl fitnesi", "Mesîh fitnesi" şeklindeki tabirlerle kıyamet alâmetleri diye bilinen gelişmelere de fitne denildiği görülmektedir⁹. Bazı hadislerde fitne kelimesi, İslâm'ın ilk asırlarından itibaren vuku bulan dinî ve siyasî çalkantıları, içtimaî huzursuzlukları haber veren ifadeler içinde yer almıştır. Bu hadislerde fitne genellikle, İslâm ümmetinin birlik ve bütünlüğünü bozan bir komployu veya her türlü yıkıcı faaliyeti ifade eder¹⁰.

Fitne ile ilgili hadisler, hadis otoritelerince derlenmiş ve çeşitli bölümler altında hadis kitaplarında toplanmıştır. Nesâî (v. 303/915) dışındaki Kütüb-i sitte müellifleri, tasnif ettikleri hadis kitaplarında "Kitâbu'l-fiten" adı altında bölümler açmışlar ve bu hadislerin büyük bir kısmını burada zikretmişlerdir. Fitne ile ilgili bir kısım hadisler ise

⁷ Sırasıyla bkz. el-En'âm 6/53, el-Furkân 25/20; el-Ankebût 29/10, ez-Zâriyât 51/13-14, el-Burûc 85/10; el-Kalem 68/6; en-Nisâ' 4/101; et-Tevbe 9/49; el-Hadîd 57/14; el-Mâide 5/41 ve 49, es-Sâffât 37/162; el-Bakara 2/102, Tâhâ 20/40, 85, 90, 131; el-A'râf 7/27; el-Hac 22/53; el-Bakara 2/191, 193, 217, en-Nisâ' 4/91.

⁸ Arent Jean Wensinck (ö. 1358/1939), **el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî = Concordance Et Indices de la Tradition Musulmane**, Mektebetü Brill, Leiden 1936, V/59-64; a.mlf., **Miftâhu Künûzi's-Sünne**, İngilizceden Arapçaya çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İdâratu Tecümânü Sünne, Lahor 1398/1978, 379-381. Ayrıca bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, VI/2175; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XXXVII/3345-3346; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXV/490, 492-496.

⁹ Bkz. İlyas Çelebi, "**Fiten ve Melâhim**", *DİA*, TDV Yayını, İstanbul 1996, XIII, ss. 149-153.

¹⁰ Çağrı, "*Fitne*", *DİA*, XIII/157-158.

dağınık olarak değişik bölüm ve bâb başlıkları altında nakledilmiştir¹¹.

Kur'ân ve Sünnet'te sıkça kullanılan fitne kavramının, birçok alt anlam içeren kapsamlı bir mefhum olduğu görülmektedir.

Fitne kavramı fıkıh eserlerinde de değişik münasebetlerle zikredilmektedir. Kavramın fıkihtaki kullanımı ve hükümlere etkisi merak uyandıracak niteliktedir. Ancak yaptığımız araştırma sonucunda buna dair bütüncül bir çalışma tespit edemedik¹². Güncelliğini koruyan ve içinde hayli anlam barındıran fitne kavramın, fıkıh nokta-i nazarından genel resminin ortaya konulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Böylece hem konuya araştırmacıların dikkati çekilerek daha kapsamlı çalışmalara vesile olunacağını, hem de fitne ile ilgili çağdaş tartışmalara katkı sunulacağını ümit etmekteyiz.

Fitne kavramı, çok anlamlı olup fıkıh kitaplarının çeşitli bölümlerinde dağınık olarak geçtiği için kavramın fıkihtaki kullanımı ve hükümlere etkisini bir bütün olarak mezhepler veya bir mezhep bazında incelemenin bir makalenin sınırlarını aşacağı açıktır. Bu nedenle meşhur Hanefî fakih Serahsî (v. 483/1090)'nin *el-Mevsûat* adlı otuz ciltlik ansiklopedik eseri ile yetinmek durumunda kaldık.

¹¹ Çelik, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Fitne Kavramı ve Sebepleri", 110.

¹² *el-Mevsûatu'l-Fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*'de "Fitne" maddesinde, fitne ile alakalı; fitne zamanında silah satmak, yabancı kadının yüz ve ellerine bakmanın caiz olması için fitneden emin olmanın şart koşulması, zâlim devlet başkanını azletmede fitne konuları hakkında çok kısa bilgi verilmiş, ayrıntı için başka maddelere atıf yapılmıştır (Komisyon, "**Fitne**", *el-Mevsûatu'l-Fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*, 1. Baskı, Vüzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1415/1995, XXXII, s. 18-19). Fitne maddesi dışındaki şu maddelerde kısaca fitne ile alakalı konulara değinilmiştir: Hac > Hacda fitne yüzünden ihsâr (II/202), Bağîler > Fitne ehline silah satmak (VIII/134-135), Hıbe > Nişanlanan kıza bakmak (XIX/198), Silâh > Silahla ilgili hükümler > Harp ve fitne ehline silah satmak (XXV/152-153). DÎA'daki "Fitne" maddesinde ise, fitnenin fıkihtaki kullanımına ve ilgili hükümlere değinilmemiştir (Çağrıcı, "Fitne", DÎA, XIII/156-159).

Fitne kavramının *el-Mebsût*'ta kullanıldığı yerlerin tespitinde şu yolu izledik: Önce eserin, el-Mektebetü's-Şâmile adlı programda bulunan, cilt ve sayfa numarası Arapça baskısına¹³ uygun olan nüshasını program vasıtasıyla Word belgesine aktardık. Sonra Word belgesinin tamamında "f-t-n" kökünden türemiş on farklı kelimeyi taradık¹⁴. Ayrıca eserin Türkçe çevirisini¹⁵ de Word'a naklederek tümünde "fitne" kelimesini aradık ve 31. cilt olarak basılan Genel Fihrist'ten yararlandık. Kullandığımız yöntemde hata payının, sonucu etkilemeyecek kadar az olduğu kanaatindeyiz.

el-Mebsût'ta fitne kavramının tanımı yapılmamış, birkaç istisna¹⁶ dışında hangi anlamda kullanıldığı belirtilmemiştir. Dolayısıyla kullanıldığı anlamlar, siyâk ve sibâk dikkate alınarak tarafımızdan tespit edilmeye çalışılmıştır. Tespitimizde *el-Mebsût* çevirisinden de yararlandık. Ancak yapılan çeviride fitne kavramının kullanıldığı anlam, çoğu yerde belirtilmemiştir¹⁷. Anlamının belirtildiği yerlerin bir kısmında ise mütercimlerden farklı anlam veya ifade tercihinde

¹³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), *Kitâbu'l-Mebsût I-XXX*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1409/1989.

¹⁴ Taramamızda şu kelimeleri kullandık: افتن, فتان, فتن (فتنة), فتنان, فتيمة, فواتن, مغانن, مفتون, يفتن. *el-Mektebetü's-Şâmile* programında da kitapların içeriğinde arama özelliği vardır. Ancak biz, tasarrufta bulunma imkânının çok daha fazla olması nedeniyle Word belgesi üzerinde çalışmayı tercih ettik. Edindiğimiz tecrübe neticesinde bu yöntemin, Word belgesinin kullanımını kâfi derecede bilenler için tercihe şayan olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), **1000 Yılın İslam Fıkıhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler Mebsût I-XXXI (31. cilt Genel Fihrist'tir)**, editör: Mustafa Cevat Akşit, tercüme ve tashih: Heyet, Gümüşev Yayınları, İstanbul 2008.

¹⁶ Serahsî, *Mebsût*, X/5, çev. X/9 (küfür anlamında); X/64, çev. X/117-118 (küfür anlamında); X/70, çev. X/128-129 (küfür anlamında); XXIV/46, çev. XXIV/67 (ez-Zâriyât 51/14 ve el-Bürüc 85/10'de: eziyet edenler anlamında); XXVI/132, çev. XXVI/195 (el-Enfâl 8/39'da: küfür anlamında).

¹⁷ *Mebsût* çevirisinde fitne kavramının anlamı belirtilmeden kullanılmasına misal olarak bkz. Serahsî, *Mebsût*, I/30, çev. I/57; IV/51, çev. IV/99; IV/168, çev. IV/316; I/133, çev. I/235-236; I/138, çev. I/243; I/166, çev. I/298; II/22, çev. II/33; II/41, çev. II/64; II/76, çev. II/125; IV/7, çev. IV/14; IV/34, çev. IV/68; IV/111, çev. IV/208-209; IV/119, çev. IV/223; IV/188, çev. IV/350.

bulunduk¹⁸. Kapsamlı ve geçişken anlamlara sahip olan fitne kavramı ile neyin kastedildiğini belirlemek bazen zor olmaktadır. Çünkü kimi yerde öncesi ve sonrasından mana net olarak anlaşılmasında, - birbirine yakın da olsa- birkaç anlam ihtimali akla gelmektedir. Bu gibi yerlerde kanaatimize göre tercihte bulduk.

I. FİTNE KAVRAMININ FIKIHTA KULLANIMI VE HÜKÜMLERE ETKİSİ

el-Mebsût üzerinde yaptığımız inceleme sonucunda, olumsuz anlam ifade eden fitne kavramına yetmiş altı meselede atıf yapıldığını ve "ahlâkî bozulma, aldanmak, azmak, cinâyet, dinden çıkmak, gayri meşrû ilişki/davranış, haram, istismâr, isyân, kargaşa, kavga, küfür, sıkıntı, sû-i zan, tehlike, yanılmak, zaaf" şeklinde onyededi farklı anlamda kullanıldığını tespit ettik. Bunların bireylerarası dînî-ahlâkî her türlü bozukluklar ile kamusal düzeni bozan durumları ifade ettiğini görmekteyiz.

Fitne kavramı en fazla "gayri meşru ilişki/davranış" ve "kargaşa", sonra "isyan", daha sonra ise "haram" ve "dinden çıkmak" anlamında kullanılmıştır. Diğer manaları sadece bir veya iki meselede geçmektedir. Bu durum, fitne kavramının fıkihtaki kullanımında "gayri meşru ilişki/davranış" ve "kargaşa" anlamının baskın olduğunu, bunları "isyan", "haram" ve "dinden çıkmak" manasının izlediğini, diğer anlamların ise nadiren kullanıldığını göstermektedir.

¹⁸ Fitne kavramına *Mebsût* mütercimlerden farklı anlam veya ifade tercihinde bulunduğumuz yerlere örnek olarak bkz. Serahsî, *Mebsût*, III/119, çev. III/190 ("kötülük" anlamı verilmiş, "gayri meşru ilişki/davranış" anlamını tercih ettik); V/208, çev. V/328 ("tuzak" anlamı verilmiş, "gayri meşru ilişki/davranış" anlamını tercih ettik); VI/172, çev. VI/259 ("tehlike" anlamı verilmiş, "ahlâkî bozulma" anlamını tercih ettik); X/139, çev. X/257 ("acı" anlamı verilmiş, "din değiştirmek" anlamını tercih ettik); X/139, çev. X/258 ("azap" anlamı verilmiş, "din değiştirmek" anlamını tercih ettik); XI/2, çev. XI/1 ("belâ" anlamı verilmiş, "haram" anlamını tercih ettik).

Fitne kavramının, -Serahsî'nin *Mebûsût*'u bağlamında- fıkhıta kullanıldığı anlamları ve hükümlere etkisini, fıkıh ilmi açısından değerli bulduğumuz birer örnekle açıklamak istiyoruz.

A. Ahlâkî Bozulma

Fitne kavramına, "ahlâkî bozulma" anlamında, babanın, fitneden korumak için ergenlik çağına gelen erkek çocuğunu zorla yanında tutması ile ilgili konuda atıf yapılmıştır. Erkek çocuk reşit olarak ergenlik çağına girince evini ayırma hakkına sahiptir. Eğer ahlakının bozulması, kötü alışkanlıklara saplanması korkusu yoksa babanın onu yanında tutmak (ikâmet) için zorlama yetkisi yoktur. Şayet böyle bir korku varsa malına kıyasla, kendisini de yanında alıkoyabilir. Çünkü çocuk, sefih (malını saçıp savuran) biri olarak ergenlik çağına girerse babanın, onun malını koruma velâyeti vardır. Aynı şekilde onu içine düşüğü "fitneden" korumak veya kendine getireceği utancı önlemek için yanında tutabilir. Zira bir insan çocuğunun ahlak düşüklüğü nedeniyle ayıplanır¹⁹.

Bu meselede fitne kavramının "ahlâkî bozulma" anlamında kullandığı anlaşılmalıdır. Fitne gerekçe gösterilerek sefih malı ile ilgili hükme kıyas yapılmakta ve ergen çocuğun ehliyetine kısıtlama getirilmektedir.

B. Aldanmak

Farz kılınan yerde sünnet/nafile kılınmaması ele alınırken fitne kavramı, "aldanmak" manasında kullanılmıştır. Kişinin farzı kıldığı yerde sünnet kılınmaması gerektiğini belirten Serahsî, buna dair, "أَيُّعِزُّ إِذَا صَلَّيْتُمْ إِذَا صَلَّيْتُمْ إِذَا صَلَّيْتُمْ / Her biriniz (farz) namazı kıldığı zaman, sünneti (nafile) için biraz ileri veya geri gitmekten aciz midir?"²⁰ hadisini zikrettikten sonra şu aklî izahı yapmaktadır: Çünkü

¹⁹ Serahsî, *Mebûsût*, VI/172, çev. VI/259; V/212, çev. V/336.

²⁰ Farklı varyantı için bkz. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *el-Müsned I-XLV*, 1. Baskı, thk. Heyet, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, hadis no 9496 (XV/300-

içeri giren onun yüzünden "fitneye" düşebilir. Yani farzda zannederek ona uyabilir. Evlâ (en uygun) olanı, imam ve cemaatin nâfiledeki hallerinin farzdaki hallerinin aksine olması için, imamın geri çekilmesi, cemaatin öne doğru çıkmasıdır²¹.

Fitne kavramının "aldanmak" anlamında kullanıldığı görülen mezkûr meselede asıl delil hadistir. Fitne kavramı bu hükmün gerekçesini ifade etmek için kullanılmaktadır.

C. Azmak

"Şükreden zengin mi yoksa sabreden fakirin mi daha üstün olduğu" tartışmasında fitne kavramı, "azmak" anlamında geçmektedir. Mevzu, "Kişinin malının 1/3'unu vasiyet etmesi mi yoksa hepsini miras olarak bırakmak mı daha hayırlıdır? Vasiyette bulunacaksa 1/3'den az mı vasiyette bulunması daha hayırlıdır?" meseleleri bağlamında ele alınmaktadır. Resûlüllah (s.a.v.)'ın kendisi için yoksulluk özelliğini seçmiş olmasından hareketle, Resûlüllah (s.a.v.)'ın kendisi için seçtiği özelliğin daha üstün olduğunu belirten Serahsî, bunu destekleyen âyet ve hadisleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Zenginlik ise azgınlığın ve 'fitnenin' nedenidir. Nitekim Allahu Teâlâ, *كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ* / Gerçek şu ki, insan (malına güvenerek) azar' (el-Alak 96/6-7) buyurmaktadır"²².

Belirtilen meselede fitne kavramının "azmak" manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Delil, âyet ve hadislerdir. Fitne kavramı, hükmün gerekçesini belirtmek için zikredilmektedir.

301); Süleymân b. el-Eş'as s-Sicistânî Ebû Dâvûd (v. 275/889), **es-Sünen I-IV**, Beytül'l-Efkâr ed-Düveliyeye, Ürdün t.y., "Salât" 2/196-1008 (I/384); Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî İbn Mâce (v. 273/887), **es-Sünen I-II**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, y.y. t.y., "İkâmetü's-salât" 5/203-1427-1428 (I/458-459); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (v. 458/1066), **es-Sünenü'l-Kübrâ I-X**, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Baskı, Haydarâbâd 1344/1925, "Salât" 3/286-3168 (II/190).

²¹ Serahsî, *Mebûsût*, I/38-39, çev. I/75.

²² Serahsî, *Mebûsût*, XXVII/144-145, çev. XXVII/194-195.

D. Cinâyet

Kasâme ve diyetin, ölünün cesedinin bulunduğu mahalle halkına gerekli olmasının sebebi belirtilirken fitne kavramı, "cinâyet" manasında kullanılmıştır. Hanefi âlimleri, bir mahallede ölü olarak bulunan kişi için, o mahalle halkına diyet ve kasâmeye hükmedileceğini söylemişlerdir. Bu görüşlerine delil olarak çeşitli hadis ve haberler yanında şu aklî gerekçeyi de belirtmişlerdir: Her mahalle halkının mahallelerini bu gibi "fitneden" koruma görevleri vardır. Çünkü mahallelerinde önlem almak onlara aittir. Bu olay (cinâyet) onların, kendilerinden veya başkalarından olan sefih (düşük karakterli) kişilerin ellerini tutmaktan (onları yakalayıp mani olmaktan) gaflete düşüp, görevlerini savsakladıkları için meydana gelmiştir. Bunun için dinimiz onlara kasâmeyi ve diyeti gerekli kılmıştır²³.

Anılan meselede fitne kavramının "cinâyet" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Kavram, nasslar tarafından konulan hükmün gerekçesi açıklanırken ifade edilmiştir.

E. Dinden Çıkmak

Fitne kavramına, "dinden çıkmak" anlamında, düşmandan alınan esirin, müslüman esirle değiştirilmesi konusunda atıf yapılmıştır. Düşmandan alınan esirin müslüman esirle değiştirilmesinin caiz olup-olmadığı mevzuunda ihtilaf çıkmıştır. Ebû Hanîfe (rh.a.)'den nakledilen iki zıt rivayetten azhar (güçlü) olanına göre, düşmandan alınan esirin müslüman esirle değiştirilmesi câiz değildir. Ondan yapılan bir başka rivayete göre ise, esiri esirle değiştirmek câizdir. Bu görüş, aynı zamanda Ebû Yusuf ve Muhammed (rh.a.)'in görüşüdür. Çünkü böyle bir işlemde, bir müslümanı müşriklerin işkencesinden ve inancı için "fitneden"

²³ Serahsî, *Mebûât*, XXVI/107-108, çev. XXVI/161-162. Diğer aklî gerekçe için bkz. a.mlf., a.g.e., XXVI/107-108, çev. XXVI/161.

kurtarma vardır. Bu da câizdir. Nitekim müslüman esirleri, binek, silah vb. mallar vererek fidye karşılığı kurtarmak câizdir²⁴.

Ebû Hanîfe (rh.a.)'nin ilk görüşünün delili ise şudur: (Savaşan) bir müşriği öldürmek, kesin bir farzdır. Böyle bir farzı, fidye karşılığı terk etmek doğru değildir. Çünkü müslüman bir esirin düşmanlar tarafından işkence veya "fitneye" mübtelâ olması, müslümanların yaptıkları nedeniyle değildir. Esir bir müşriki, serbest bıraktığımızda yeniden bize karşı savaşçı durumuna geçer. Onun için serbest bırakmak, bize dayandırılan bir fiildir. Sorumluluğu da bize aittir. İşin bu yanını göz önünde tutmak evlâ (daha uygun) olur²⁵.

Yukarıdaki iki paragrafta fitne kavramının "din değiştirmek" anlamında kullandığı görülmektedir. Ele alınan meselede, birbirine zıt iki içtihat da fitnenin varlığı kabul edilmekle beraber, onun merkeze alınarak üzerine hüküm bina edilmesi farklılaşmaktadır. Bu da tek başına fitnenin hüküm tespitinde sübjektif değer taşıdığını göstermektedir²⁶.

F. Gayri Meşrû İlişki veya Davranış

el-Mebsût'ta fitne kavramı, en fazla "gayri meşru ilişki/davranış" manasında kullanılmıştır. Bu bağlamda zikredilen meselelerde fitnenin öznesi, çoğunda kadın, azında erkek, bir kısmında ise kadın ve erkektir.

²⁴ Serahsî, *Mebsût*, X/139, çev. X/257.

²⁵ Serahsî, *Mebsût*, X/139, çev. X/258. Fitne kavramının "dinden çıkmak" anlamında kullanıldığı diğer iki örnek için bkz. a.mlf., a.g.e., V/50, çev. V/79; XV/134-135, çev. XV/192-193.

²⁶ Hüküm tespitinde fitnenin sübjektif oluşunu, devlet/devlet başkanının gerekliliğine dair tartışmada da görmekteyiz. Âlimlerin kısmı sadece fitne dönemlerinde devlet başkanının seçimini gerekli görürken, diğer bir kısmı ise fitne dönemlerinde fitneyi daha fazla körükler endişesiyle gerekli görmezler. Bkz. Yusuf Eşit, **İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfiî Mezhebi Örneği)**, Doktora Tezi, Danışman Prof. Dr. Abdulkerim Ünalın, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015, 13.

1. Öznesi Kadın Olanlar

Kadının bir takım fitnelere sebep olduğu genel bir kanaattir ve daha çok kadın merkezli olumsuz durumlara fitne kavramının kullanıldığı bir vakıdır. *el-Mebsût*'ta yer yer bu konuya temas edilir. Biz burada mevzuyu dağıtmamak için bir örnekle yetineceğiz. Fakihler, Kur'ân ve Sünnet'ten hareketle kadının yabancı erkeklerin arasında bulunmasının fitneye sebep olacağını söylemişlerdir. Hanefî âlimleri, kadının sesini yükseltmesinde "fitne" olduğu için, telbiye getirirken sesini yükseltmez, demişlerdir. Aynı şekilde Hacerülesved'in önünde kalabalık olduğu zaman, kadının Hacerülesved'e dokunmayacağını söylemişlerdir. Çünkü kadın, erkeklere temas etmekten ve onlarla bir arada bulunmaktan (nasslarla) yasaklanmıştır. Kadın Hacerülesved'in önünde erkekler bulunmadığında Hacerülesved'e dokunabilir²⁷.

Bu meselede fitne kavramı, "gayri meşru ilişkiye/davranışa sebebiyet" manasında kullanılmıştır. Delil, âyet ve hadislerdir. Fitne kavramı, bu hükmün gerekçesini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Kadının fitnenin esas öznesi olarak görülmesini ve bunun günlük hayatla birlikte hükümlere yansımaları bazı araştırmacılar

²⁷ Serahsî, *Mebsût*, IV/34, 188, çev. IV/68, 350. Söz konusu meselede geçen (لَا تَسْتَلِمُ) (التَّحِيْرُ) ifadesi "Hacerülesved'i selâmlamaz" şeklinde çevrilmiştir (IV/34, çev. IV/68). "İstîlâm", tavafta Hacerülesved'in hizasına gelindiğinde elle dokunmak, öpmek ya da elleri havaya kaldırıp tekbir getirerek onu uzaktan selâmlamak anlamında bir fıkıh terimidir (Komisyon, "İstîlâm", *DİA*, TDV Yayını, İstanbul 2001, XXIII, ss. 362). Ancak mezkûr ifade ile "Hacerülesved'e dokunmaz" anlamının kastedildiği anlaşılmaktadır. Çünkü uzaktan selâmlamada, erkeklerin arasına karışmak söz konusu olmadığı için "fitne" mevzu bahis değildir. "Gayri meşru ilişki/davranış" anlamındaki fitne kavramında, kadının özne olarak zikredildiği diğer misaller için bkz. Serahsî, *Mebsût*, I/133, çev. I/235-236, I/138, çev. I/243, II/22-23, çev. II/32-33, II/41, çev. II/63-64; III/119, çev. III/189-190; IV/110-111, çev. IV/207-209; V/185, çev. V/289; V/190-191, çev. V/298-299; X/152-153, çev. X/280-281; X/155, çev. X/286; X/157, çev. X/289; XVI/52, çev. XVI/74; XVI/136, çev. XVI/207; XX/90, çev. XX/136; IV/34, 188, çev. IV/68, 350.

tenkit etmişlerdir²⁸. Bu konuda kimi zaman dengenin kaçırılmış olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca gayri meşru davranışlardan kaçınma sorumluluğunda kadın ve erkek ortaklıklar. Ancak çekici yaratılmış olmaları sebebiyle, bayanların erkekleri daha fazla etkiledikleri bir vakıadır.

2. Öznesi Erkek Olanlar

"Gayri meşrû ilişki/davranış" anlamındaki fitne kavramında erkeğin özne olmasına, babası ve dedesi olmayan küçük ve ergen bâkire kızın, düşük ahlaklı olan erkek kardeşi veya amcasının yanında bırakılmaması gerektiği açıklanırken değinilmiştir. Bâkire olan (ergenlik yaşına girmemiş) kızın babası ve dedesi (babasının babası) olmayıp da, erkek kardeşi veya amcası varsa onların da kızı yanlarına alma hakları vardır. Çünkü babanunki kadar olmasa da, onlar bu kıza karşı şefkat sahibidirler. Onu korurlar. Bundan dolayı, babadan ve dededen sonra amcanın ve erkek kardeşin de onu evlendirmesi yerindedir. Eğer kızın erkek kardeşi veya amcası korkulacak ölçüde düşük ahlaklı kimseler ise, kız yanlarına verilip onlarla baş başa bırakılmaz. Çünkü kızın onların yanına verilmesinin nedeni düşebileceği "fitnelerden" korumak içindir. Eğer onların kendileri "fitne" nedeni olacaklarsa onu yanlarına alma hakları bulunmaz. Bundan sonra bâkire kızı koruyup gözetme hakkı hâkime aittir. O, müslüman, güvenilir bir kadın bularak kızı onun yanında bırakır. Kız çocuğu malları ile ilgili olarak acze düştüğü zaman hâkim, o hususta onu kollayıp-gözetme yetkisine sahiptir. Kız çocuğu, kendi şahsıyla ilgili olarak acze düştüğü zaman da hüküm böyledir²⁹.

Bâkire kız çocuğu ergenlik yaşına girip de zekâ ve belli bir fikir olgunluğuna sahipse; erkek kardeşi veya amcası da korku duyulan

²⁸ Örnek olarak bkz. Abdullah Kahraman, "Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Yaklaşım-", Marife: Bilimsel Birikim, 2004, cilt: IV, sayı: 2, ss. 59-80; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 115.

²⁹ Serahsî, *Mebûsât*, V/212-213, çev. V/337.

zayıf ahlaklı kimseler ise, güven duyulan bir yere yerleşmesi konusunda serbest bırakılır. Çünkü bâkire bir kız çocuğunun velilerinin yanında kalması, aldatılma veya şehvet düşkünlüğü nedeniyle bir "fitneye" maruz kalmasından korkulduğu içindir. Onun ergenlik yaşına ulaşması, zekâ ve akıl olgunluğu kazanması durumunda bu korku ortadan kalkar³⁰.

Yukarıdaki iki paragrafta geçene fitne kavramının, "gayri meşru ilişkiye/davranışa sebebiyet" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mezkûr meselede, fitne gerekçe gösterilerek küçük kızın malları ile ilgili hükme kıyas yapılmaktadır.

3. Öznesi Kadın ve Erkek Olanlar

"Gayri meşrû ilişki/davranış" manasındaki fitne kavramında kadın ve erkeğin beraber özne olmasına, hâkimin kadın ve erkekleri huzuruna ayrı ayrı alması gerektiği anlatılırken temas edilmiştir. Hâkim kadınları ve erkekleri huzuruna ayrı ayrı almalıdır. Çünkü insanlar mahkeme salonunda kalabalık olurlar. Kalabalık sırasında erkeklerle kadınların karışık olmalarında ise apaçık bir çirkinlik ve "fitne" vardır. Ancak bu, kadınlar arasında olan dâvalarda söz konusudur. Erkeklerle kadınlar arasında olan dâvalarda ise yargıcın kadınları erkeklerle birlikte huzuruna almaktan başka çaresi yoktur³¹.

Belirtilen meselede fitne kavramı "gayri meşru davranışa/ilişkiye sebebiyet vermek" anlamında kullanılmıştır.

³⁰ Serahsî, *Mebûât*, V/213, çev. V/338. "Gayri meşru ilişki/davranış" anlamındaki fitne kavramında, erkeğin özne olarak zikredildiği diğer örnekler için bkz. a.mlf., a.g.e., V/212, çev. V/336-337; V/207-208, çev. V/327-328; X/157-158, çev. X/288-290. Son meselede geçen (أَنَّه لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَّا وَجْهَهَا وَكَمِيَّتَهَا) ifadesindeki (أَنَّ) kelimesi, sehven (دَلِي) okunarak, "Köle hanımefendisinin yüzüne ve ellerine bakamaz" şeklinde yanlış çevrilmiştir (X/157, çev. X/288). Doğrusu, "Kölenin, hanımefendisinin sadece yüzüne ve ellerine bakması helaldir" şeklinde olmalıdır.

³¹ Serahsî, *Mebûât*, XVI/80, çev. XVI/121. "Gayri meşru ilişki/davranış" anlamındaki fitne kavramında, kadın ve erkeğin beraber özne olarak zikredildiği diğer misaller için bkz. a.mlf., a.g.e., I/166, çev. I/298-299; IV/118-119, çev. IV/222-223; V/22-23, çev. V/34-35; IX/43-45, çev. IX/74-77; X/154, çev. X/283-284; XVI/55, çev. XVI/78; XXX/108-109, çev. XXX/142-143.

Kavram, -her ne kadar açıkça zikredilmese de ilgili naslar dikkate alınarak- hükmün gerekçesi yapılmaktadır.

G. Haram

Bulutlu malı almak ile ilgili konuda fitne kavramı, "haram" anlamında kullanılmıştır. Âlimler, bir malı bulan kimsenin ne yapması gerektiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Felsefeden etkilenenler (الْمُتَقَسِّمَةُ); buluntu malı almanın helal olmadığını, içlerinde Hanefîlerin de bulunduğu fakihlerin çoğunluğu ise sahipsiz malı almanın yerinde bırakmaktan daha iyi olduğunu söylemişlerdir. Tâbiûnun imamlarından olan bir kısım mütekaddimûn (ilk dönem fakihleri) ise bu malı almanın helâl olduğunu ancak almayı yerinde bırakmanın daha faziletli olduğunu belirtmişler ve gerekçelerini şöyle ifade etmişlerdir: Çünkü sahibi, o malı düştüğü yerde arar. Sahipsiz malı bulan kimse onu yerinde bırakınca sahibi onu orada bulur. Diğer yandan malı bulan kimse, aldıktan sonra ona aç gözlülük etmekten emin olamaz. Dolayısıyla o malı almakla kendini "fitneye" atmış olur.³²

Anılan meselede fitne kavramı, "haram işleme tehlikesi" anlamında kullanılmıştır. Kavram, ilgili görüş sahipleri tarafından doğrudan hükmün gerekçesi yapılmaktadır.

H. İstismâr

Şahitlerin açıktan tezkiyesi ele alınırken fitne kavramı, "istismâr" manasında geçmektedir. Serahsî bu mevzuda şu bilgiyi vermektedir:

Başlangıçta tezkiye (şahitlerin adalet niteliğinin soruşturulması) açıktan yapılırdı. Sonra Kadı Şüreyh (rh.a.) gizli tezkiyeyi başlattı. Daha doğrusu gizli tezkiye ile açık tezkiyeyi birleştirirdi. Şahitlerin durumunu önce gizlice araştırırdı. Sonra açıktan tezkiye etmeleri için

³² Serahsî, *Mebûsât*, XI/2, çev. XI/1. Fitne kavramının "haram" anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bkz. a.mlf., a.g.e., XV/134-135, çev. XV/192-193; XV/156-157, çev. XV/223; XXIV/26, çev. XXIV/38-39; XI/2, çev. XI/1.

tezkiyecileri ve tanıkları huzuruna getirirdi. Sonra "Bunlar tezkiye ettiğimiz tanıklardır" derdi. Bu, en ihtiyatlı (tedbirli) tezkiye şeklidir. Ancak hâkimler daha sonra açık tezkiyeyi terkettiler. İnsanların gizliliklerini sürdürmek ve açık tezkiyede kusurlu bulunanı yani şahitliği kabul edilmeyecek birisini ortaya çıkardıkları zaman tanıklarla tezkiyeciler arasında dedikoduyu önlemek için gizli tezkiye ile yetindiler. Bundan dolayı zamanımızda gizli tezkiye ile yetinilir. Tezkiyecilere gönderilen elçiler, aralarında gizli bir anlaşma yapmamak için arkadaşıyla ne gönderildiğini bilmez³³.

Hâkim, şahit hakkında soru sorulan kimsenin kim olduğunu açıklamamak için bir yol bulursa açıklamamalıdır. Çünkü o bilinince taraflardan birisi ona gidip rüşvetle onu aldatmaya çalışır. Ya da tanıklardan birisi onu korkutabilir. O da âdil olmayan kimseyi tezkiye etmek zorunda kalır. Bundan dolayı şahitler hakkında soru sorulan kimsenin kim olduğunun bilinmemesinde ihtiyat vardır³⁴.

Fakat bizim zamanımızda tezkiyeyi bir iş durumuna getirmişlerdir. Bundan dolayı tezkiye eden kişi her durumda tanınır. Hâkim için ihtiyata uygun olan hem ona, hem de kendi tanıdığı, tarafların tanımadığı âdil ve dürüst kimselere sormasıdır³⁵.

Hâkim şahitler hakkında gizli tezkiyeden sonra açık tezkiye yapılmasını ister. Çünkü tezkiye eden kişi benzeterek veya karıştırarak tanıktan başka birisini tezkiye etmiş olabilir. Bu yanlış açık tezkiye sırasında ortadan kalkar. Ancak açık tezkiyenin bizim dönemimizde "fitneden" kaçınmak için terkedilmesi güzel görülmüştür³⁶.

Serahsî'nin burada fitne kavramını, "istismâr" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. O, kendi döneminde şartların değişmesi

³³ Serahsî, *Mebûsât*, XVI/91, çev. XVI/139.

³⁴ Serahsî, *Mebûsât*, XVI/91, çev. XVI/139.

³⁵ Serahsî, *Mebûsât*, XVI/91-92, çev. XVI/140.

³⁶ Serahsî, *Mebûsât*, XVI/92, çev. XVI/140.

sonucu açık tezkiye ile yetinilmesinin güzel görülmesini izah sadedinde, fitneden kaçınmayı zikretmektedir.

İ. İsyân

Ayaklanmaya katılan kadının hapsedilmesi anlatılırken fitne kavramı, "isyân" anlamında zikredilmiştir. İsyancılar arasında savaşı bir kadın ele geçirilirse, bu kadın öldürülmez; ortada hiçbir isyancı kalmayınca kadar hapsedilir. Çünkü dinden çıkan bir kadın bile öldürülmediğine göre, isyancı bir kadın nasıl öldürülebilir ki? Çatışma devam ettiği sırada, savunma kasdıyla böyle bir kadının öldürülmesi câizdir. Esir alındığında ise, artık savunma kasdı ortadan kalkmıştır. Nitekim bir oğul da, kendisini öldürmek isteyen babasına karşı, savunma kasdıyla onu öldürebilir. Babasının öldürme kasdı son bulunca, o da babasını öldüremez. İsyana katılan bir kadın, günah ve suç işlemekte olduğundan hapsedilir; kötülöklere ve "fitneye" karışması engellenir³⁷.

Ele alınan meselede fitne kavramının, "isyan" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Kavram, doğrudan hükmün gerekçesi olarak belirtilmektedir.

J. Kargaşa

el-Mebsût'ta fitne kavramı, "gayri meşru ilişki/davranış" manasından sonra en fazla "kargaşa" anlamda kullanılmıştır. Örnek olarak farklı özellikteki üç meseleyi zikredeceğiz.

³⁷ Serahsî, *Mebsût*, X/127, çev. X/236. Müslümanlar arasında meydana gelen savaş ve isyanlarla ilgili ahkâm hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrahim Abdullah el-Selkîni, *Kitâlu'l-Fitne Beyne'l-Müslimîn Bahsun Mukâren*, 1. Baskı, Dâru'n-Nevâdir, Suriye (Dımaşk) - Lübnan (Beyrut) - Kuveyt (Sâlihyye) 1433/2012 (Eserin aslı, Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslam Fıkhı ve Usulü Bölümünde doktora tezi olarak hazırlanmıştır ve 1430/2009'da kabul edilmiştir). Fitne kavramının "isyân" anlamında kullanıldığı diğer misaller için bkz. Serahsî, *Mebsût*, X/124-125, çev. X/230-231; X/124, çev. X/231-232; X/124-125, çev. X/232-233; X/126, çev. X/234-235; X/127-128, çev. X/237, XXIV/108-109, çev. XXIV/154, XXX/142-143, çev. XXX/185; X/129, çev. X/239; XVI/132-133, çev. XVI/201-202.

1) İmâmın, kıraatin gizli olduğu bir namazda, içinde tilâvet secdesi bulunan bir sûreyi okuyup secdeye gitmesi: İmâmın, kıraatin açıktan yapılmadığı bir namazda, içinde tilâvet secdesi bulunan bir sûreyi okuması uygun değildir. Çünkü bunu yapacak olsa ve secdeye gitse, cemâat ne yapacağını bilemez. İmâmın şaşırarak secdeleri rükû'dan önceye aldığını zannederler. Bunda açık "fitneye" neden olma vardır³⁸.

2) Hata ile adam öldüren eşkıyaya yapılacak muamele: Eğer bir kimse, birisinin hata ile adam öldürdüğüne dair iki âdil (şahitliğe uygun) şahit getirirse; hâkim, o kişi için diyet ödenmesine karar verir. Böyle bir dâvada, suç işleyen kişiye hapis cezası verilmediği gibi, kendisinden kefil de istenmez. Çünkü hata ile adam öldüren bir kimse, hukuken mazeretli sayılır. Hata ile işlenen fiiller, İslâm hukuku açısından cezalandırmada yumuşak davranmayı gerektirir. Ayrıca sanığın ta'zîr cezası ile cezalandırılması da gerekmez. Ancak cinâyet işleyen ve ölüme neden olan kişi, eşkıyadan biri ise, "fitne" ve fesada (bozgunculuğa) neden olduğu için hapsedilir. Çünkü yol kesip insanlara korku salan bir kimsenin hapsedilmesi, "fitnenin" söndürülmesini sağlar³⁹.

3) Hâkimin dâva sahiplerinden her biri için ayrı bir gün ayırması: Hâkimin tarafların çokluğunu göz önünde bulundurarak dâva sahiplerinden her biri için ayrı bir gün ayırmasında bir beis (sakınca) yoktur. Çünkü onları kendi durumlarına bırakırsa kapısında kalabalık oluşur. Bu yüzden kavga edebilirler. Bunda apaçık bir "fitne" olduğundan dolayı yargıç taraflara günlere göre bir sıra belirler. Böylece hasımlardan her biri kendi sırasını bilir. O gün yargıcın huzuruna çıkar⁴⁰.

³⁸ Serahsî, *Mebûsât*, II/10, II/13.

³⁹ Serahsî, *Mebûsât*, XX/107, çev. XX/163.

⁴⁰ Serahsî, *Mebûsât*, XVI/80, çev. XVI/121. Fitne kavramının "kargaşa" anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bkz. a.mlf., a.g.e., II/21-22, 25, çev. II/31, 37-38; II/121, çev. II/184; II/75-76, çev. II/124-125; III/16-17, çev. III/25-26; IV/57, çev. IV/108; V/23-24, çev. V/34-37; V/44-45, çev. V/70; X/47-50, çev. X/85-91; XVI/108,

Yukarıdaki üç örnekte fitne kavramının "kargaşa" anlamında kullandığı görülmektedir. Zikredilen meselelerde fitne kavramı, doğrudan hükmün gerekçesi olarak ifade edilmektedir.

K. Kavga

Boşanan kadının, kocanın evinde iddet beklemesi konusunda fitne kavramına, "kavga" anlamında atıf yapılmıştır. Kadının, kocanın evinde iddet beklemesinde "fitne" söz konusu ise iddetini başka yerde geçirmesinin delili şu hadistir:

«عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ: طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلَاثًا ثُمَّ حَرَجَ إِلَى الْيَمَنِ فَوَكَّلَ أَخَاهُ بِنَفَقَتِي فَحَاصَمْتُهُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَلَمْ يَجْعَلْ لِي نَفَقَةً وَلَا سُكْنَى»

Fâtıma binti Kays (r.a.) anlatıyor: "Kocam beni üç defa boşadı. Sonra Yemen'e yolculuğa çıktı. Erkek kardeşini benim nafakam için vekil tayin etti. Resûlüllah (s.a.v.)'ın huzurunda ondan dâvacı oldum. O, benim lehime herhangi bir nafaka veya oturulacak ev belirlemedi."⁴¹

İbn Ebî Leylâ (rh.a.) bu hadisin zâhirini (açık anlamını) delil olarak almakta ve "Kocasından kesin olarak ayrılan kadının nafaka ve oturulacak ev hakkı yoktur" demektedir. Hanefîlere göre ise, bu hadisin sahih olması durumunda iki tevili (yorumu) vardır ve fitne ile ilgili

çev. XVI/162; XXIII/177-178, çev. XXIII/238-239; XXIII/180, çev. XXIII/242; XXX/168, çev. XXX/219; XXX/262, çev. XXX/348-349.

⁴¹ Serahsî, *Mebûât*, XIX/2, çev. XIX/2. Hadisin farklı varyantları için bkz. Ebu'l-Kâsım Musnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî (v. 360/971), **el-Mu'cemü'l-Kebîr I-XXV**, thk. Hamdî b. Abdülhamid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire t.y., hadis no 907-944 (XXIV/365-381); Ebû Dâvûd, "Talâk" 13/39-2286-2292 (II/253-255); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/875), **el-Câmiu's-Sahîh (es-Sahîh) I-IV**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut t.y., "Talâk" 36/6-37-49-1480 (II/1114-1120); İbn Mâce, "Talâk" 10/9-10-2033, 2035-2036 (I/656); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (v. 303/915), **es-Sünen I-IX** (9. cilt fihristtir), 2. Baskı, thk. Ebu'l-Fettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1406/1986, "Talâk" 27, hadis no 3244, 3403-3405, 3418 (VI/74, 144, 150); Ahmed, *Müsned*, hadis no 27100, 27348 (XLV/53; 335).

olanı şöyledir: Fâtıma binti Kays (r.a.), kocasının akrabalarına karşı kötü dilli bir kadındı. Bunun üzerine onlar da onu evinden çıkardılar. Resûlüllah (s.a.v), "fitneyi" söndürmek için Fâtıma (r.a.)'nın, Abdullah b. Ümmi Mektûm (r.a.)'un evinde iddet beklemesini emretti. Fâtıma (r.a.) da, Peygamber (s.a.v)'in kendisine nafaka ve oturulacak ev belirlemediğini sandı⁴².

Fitne kavramı, "kavga" manasında kullanıldığı mezkûr meselede delil, hadistir. Fitne kavramı, hadisin tevilinde kullanılmaktadır.

L. Küfür

Müslüman olan esirlere yapılacak muamele ele alınırken fitne kavramı, "küfür" (imansızlık) anlamında geçmektedir. Eğer Müslümanların elindeki esirler müslüman olurlarsa, öldürülmezler. Zira Resûlüllah (s.a.v.), "فَإِذَا قَالُوا فَتَدَّ عَصْمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ / Kelime-i tevâhîdi söylediklerinde mallarını ve canlarını bana karşı korumuş olurlar"⁴³ buyurmuştur. Ayrıca (savaştan kâfirleri) öldürmek, (âyet ve hadislerde ifade edildiği üzere) "küfür fitnesini" önlemek içindir. İslam dinine girilmesiyle bu tehlike zaten önlenmiştir. Böyle bir durumda, devlet başkanı esirleri sadece paylaşır⁴⁴.

⁴² Serahsî, *Mebûsût*, XIX/2-3, çev. XIX/2.

⁴³ Ahmed, *Müsned*, hadis no 67 (I/228-229); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (v. 279/892), **el-Câmiu's-Sahîh (es-Sünen) I-V**, 1. Baskı, thk. Heyet, Şeriketu ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1382/1962, "Tefsîrü'l-Kur'ân" 48/77 (Sûratu'l-Gâşiye)-3341 (V/439); İbn Mâce, "Fiten" 36/1-3927-3929 (II/1295); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (v. 354/965), **es-Sahîh I-XVIII**, 2. Baskı, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, "İmân" 5/4-174 (I/399); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî (v. 256/870), **el-Câmiu's-Sahîh (es-Sahîh) I-IX**, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavku'n-Necât, y.y. 1422/2001, "İmân" 2/14 (el-Hayâu mine'l-îmân)-25 (I/14); Müslim, "İmân" 1/8-21 (I/52); Nesâî, "Cihâd" 25/1 (Vucûbu'l-cihâd)-3093 (VI/6).

⁴⁴ Serahsî, *Mebûsût*, X/64, çev. X/117-118. Fitne kavramının "küfür" anlamında kullanıldığı diğer misal için bkz. a.mlf., a.g.e., X/2, 4-5, çev. X/1-2, 6-9; XXVI/132, çev. XXVI/195.

Bu meselede geçen fitne kavramının "küfür" anlamında kullandığı görülmektedir. Delil -her ne kadar âyet ve hadislerin tamamı açıkça zikredilmese de-, âyet ve hadislerdir. Fitne kavramı, nasslardan anlaşılan mananın da desteği ile savaştan kâfirleri öldürme gerekçesi olarak belirtilmektedir.

M. Sıkıntı

İmamın kırâat ile rükû ve secdedeki tesbihleri uzatmaması gerektiğinin sebebi açıklanırken fitne kavramı "sıkıntı" manasında zikredilmiştir. Bu konuda *el-Mebsût*'ta şu bilgi verilmektedir:

«وَلَمَّا شَكَا قَوْمٌ مُّعَاذًا - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَطْوِيلَ الْقِرَاءَةِ دَعَاهُ قَالَ الرَّاوي: فَمَا رَأَيْتَهُ فِي مَوْعِظَةٍ أَشَدَّ مِنْهُ فِي تِلْكَ الْمَوْعِظَةِ. قَالَ: أَفَتَأْنُ أَنْتَ يَا مُعَاذُ قَالَهَا ثَلَاثًا أَيَّنْ أَنْتَ مِنْ السَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَالشَّمْسِ وَضَحَاهَا»

Bir topluluk, Muâz (r.a.)'ı (imam olarak kırdığı farz namazlarda) kırâati uzatıyor diye Resûlüllah (s.a.v.)'e şikâyet ettiler. Resûlüllah (s.a.v.) onu çağırır, rivâyet eden sahâbî "*Resûlüllah'ın hiçbir konuşmasında bu kadar kızgın olduğunu görmedim.*" demiştir. Ona üç defa; "*Ey Muâz! Sen insanları 'fitneye' düşüren adam mısın (insanları tahammül imtihanına mı çekiyorsun)? Târik ve Şems sureleri nerede sen neredesin?*"⁴⁵ buyurdu⁴⁶.

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَرَأَ الْمُعَوِّذَتَيْنِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ يَوْمًا فَلَمَّا فَرَغَ قَالُوا أَوْجَزْتَ قَالَ سَمِعْتُ بُكَاءَ صَبِيٍّ فَحَشِيشٌ عَلَى أُمِّهِ أَنْ تُفْتَنَ» فَدَلَّ أَنَّ الْإِمَامَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُرَاعِيَ حَالَ قَوْمِهِ

⁴⁵ Müslim, "Salât" 4/36-178-465 (I/339-340); İbn Hibbân, "Salât" 9/17-2400 (VI/159); Buhârî, "Ezân" 10/(Men şekâ imâmehû izâ tavvele)-705 (I/142); Ahmed, *Müsned*, hadis no 12247 (XIX/272-273); Ebû Dâvûd, "Salât" 2/129-790 (I/290); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî (v. 311/924), **es-Sahîh I-IV**, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970, "Salât" 2/(Bâbu'r-ruhsa fî hurûci'l-me'mûm min salâti'l-imâm ...) -1611 (III/51).

⁴⁶ Serahsî, *Mebsût*, I/162, çev. I/290-291.

Resûlüllah (s.a.v.) bir gün sabah namazında muavvizeteyni (Felak ve Nâs surelerini) okudu. "Ya Resûlallâh! Kısa kestir." dediler. Bunun üzerine "Bir çocuğun ağladığını duydum. Annesinin 'fitneye' düşmesinden korktum."⁴⁷ Buyurdu. Bu hadis imamın, cemaatin durumunu gözetmesi gerektiğini göstermektedir⁴⁸.

Bir kimsenin namazdaki zikirleri (rükû ve secdedeki tesbihleri) üçten fazla yapması efdaldır (daha faziletlidir). Ancak imam ise, cemaati usandıracak şekilde uzatması doğru değildir. Çünkü böyle yaparsa, (insanları cemaatten) uzaklaştırmaya neden olur. Bu da mekrûhtur. Zira Resûlüllah (s.a.v.) az önce zikrettiğimiz hadiste kırâati uzatan Muâz (r.a.)'a, "Ey Muâz! Sen insanları 'fitneye' düşüren adam mısın? (insanları tahammül imtihanına mı çekiyorsun)" buyurmuştur⁴⁹.

Yukarıdaki hadis-i şeriflerde geçen fitne kavramının, "sıkıntı" anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Mezkûr meselede delil kavli ve fiilî sünnettir. Hadiste fitne kavramı geçmekte ve ifade edilen hükmün gerekçesini belirtmek için kullanılmaktadır.

N. Sû-i Zan

Fitne kavramına, "sû-i zan" anlamında, hâkimin mahkemede başkalarıyla istişaresi veya taraflardan birisi ile gizli konuşması anlatılırken atıf yapılmıştır. Serahsî bu mevzuda şu bilgiyi vermektedir:

⁴⁷ Hadisin farklı varyantları için bkz. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (v. 235/849), **el-Musannef I-XXI**, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut 1427/2006, 227-4711-4715 (III/503-505); Ahmed, *Müsned*, hadis no 13701 (XXI/262-263); Buhârî, "Ezân" 65 (I/143); Müslim, "Salât" 4/37-192 (I/343); İbn Hibbân, "Salât" 9/(Sıfâtü's-salât) 1886 (V/205); Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî (v. 807/1405), **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid I-X**, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dâri'l-Fikr, Beyrut, 1412/1991, "Salât" 4/125-2384-2385 (II/221-222).

⁴⁸ Serahsî, *Mebûât*, I/162, çev. I/291.

⁴⁹ Serahsî, *Mebûât*, I/22, çev. I/40. Fitne kavramının "sıkıntı" anlamında kullanıldığı diğer örnek için bkz. a.mlf., a.g.e., IV/196-197, çev. IV/366-368.

Kadı Şüreyh (rh.a.)'ten rivâyet edildiğine göre Ömer (r.a.) kendisine "*Hüküm meclisinde kimseye danışma, birisine zarar verme, alış-veriş yapma, rüşvet alma, kızgın iken hüküm verme*" diye yazmıştır. Bazıları, Ömer (r.a.)'in sözünü, (ش) harfi ile ("لَا يُشَاؤُ" şeklinde, "kimseye danışmamak" anlamında) rivâyet etmiş ve şöyle demişlerdir: Bu sözden maksat, danışma yapmamaktır. Hâkimin hüküm meclisinde danışma ile uğraşması doğru değildir. Bu başka bir mecliste olmalıdır. Çünkü hâkim, hüküm meclisinde danışma ile uğraşırsa hüküm verme yolunu karıştırabilir. Cahil bir kimse hâkimin bilmediğini ve bu yüzden başkasına sorduğunu zannedip hâkimi hafife alabilir. Nitekim buna benzer bir olay Ömer (r.a.)'in başından geçmiştir⁵⁰.

Doğrusu bu kelimenin, (س) harfi ile (لَا يُسَاؤُ) şeklinde ve "tarafardan birine gizlice bir şey söylememek" manasında olmasıdır. Çünkü bu, diğer tarafın kalbini kırar. Öte yandan bu davranışta hâkimin taraflardan birine eğilim gösterme suçlaması (töhmety) vardır. Çünkü diğer taraf gizlice konuşmanın rüşvet konusunda anlaşma olduğunu zannedebilir. Bundan dolayı hâkim, taraflar dışında hiç kimseye de gizlice bir şey söylemez. Çünkü hüküm meclisi insanları toplar. Bu mecliste iki kişinin gizli konuşması diğer kimselerin "fitneye" düşmesine neden olur. Nitekim Peygamber (s.a.v.), إِذَا كَانَ الْقَوْمُ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اِثْنَانِ دُونَ الثَّلَاثِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُخْرِئُهُ, / Üç kişi bir arada olunca iki kişi kendi arasında fısıldaşmasın. Çünkü bu, üçüncü kişiyi üzer."⁵¹ buyurmuştur⁵².

Fitne kavramının "sû-i zan" anlamında kullandığı anlaşılan bu meselede delil, hadis ve sahâbî kavlidir. Fitne kavramı, belirtilen hükmün gerekçesini ifade etmek için kullanılmıştır.

⁵⁰ Serahsî, *Mebûât*, XVI/66, çev. XVI/97.

⁵¹ Ahmed, *Müsned*, hadis no 4039 (VII/134); Buhârî, "İsti'zân" 79/(Lâ yetenâcâ isnâni dîne's-sâlis)-6288 (VIII/64); Ebu'l-Kâsım Musnidu'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî (v. 360/971), **el-Mu'cemü'l-Evsat I-X**, thk. Târık b. İvadullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dârü'l-Harameyn, Kahire 1415/1995, hadis no 1562 (II/156); Beyhakî, "Cum'a" 4/73-6107 (III/232).

⁵² Serahsî, *Mebûât*, XVI/66, çev. XVI/98.

O. Tehlike

Devlet başkanı veya müslüman askerin, esiri öldürmesi mevzuunda fitne kavramı, "tehlike" manasında kullanılmıştır. Konu hakkında *el-Mebsût'ta* yer alan açıklama şöyledir:

Devlet başkanı esir alınan (savaşan yetişkin) erkekleri öldürtebileceği gibi, onları hayatta da bırakabilir veya askerler arasında paylaşırabilir. O, duruma bakar, değerlendirir. Müslümanlar için en hayırlı olanı uygular. Çünkü Resûlüllah (s.a.v.), Benû Kureyza esirlerini öldürmüştü, Evtâs kabilesi esirlerini ise savaşçılar arasında paylaşmıştı. Bundan da anlıyoruz ki bütün bunlar câizdir. Devlet başkanı gözeticidir. Bütün bunları gözden geçirip en uygun olanını seçerek karar vermesi gerekir. Verilecek bu karar, düşmana acı, moral bozukluğu ve öfke verme anlamı taşıyacağı; müslümanlara ise onların "fitnesinden" korkusuz olma imkânı doğabileceği için, esirleri öldürme daha hayırlı olabilir⁵³.

Fakat müslüman kişilerin, devlet başkanının görüşünü almadan esirleri öldürmesi helal değildir. Çünkü böyle bir davranışta devlet başkanının emrine karşı bir görüş ortaya koyma vardır. Ancak esiri ele geçiren bir savaşçı, herhangi bir "fitneden" korkarsa, o zaman esir aldığı kişiyi devlet başkanının yanına getirmeden önce öldürme yetkisine sahiptir⁵⁴.

Yukarıdaki iki paragrafta fitne kavramının "tehlike" anlamında kullandığı görülmektedir. Belirtilen meselede delil fiilî sünnettir. Fitne kavramı, sünnetle ortaya konan hükmün gerekçesi ifade edilirken kullanılmıştır.

⁵³ Serahsî, *Mebsût*, X/63-64, çev. X/117.

⁵⁴ Serahsî, *Mebsût*, X/64, çev. X/117.

P. Yanılmak

Hâkim ve âlimin, delil veya icmaya aykırı hüküm yahut fetvası ele alınırken fitne kavramı, "yanılmak" anlamında geçmektedir. Serahsî bu konuda şu bilgiyi vermektedir:

Ömer (r.a.), "*Dün verdiğin hüküm hakkında düşünüp doğrusunu bulursan, (bu durum) seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hak ezelidir. Hakka dönmek batılda devam etmekten hayırlıdır.*" demiştir. Bu söz hâkimin verdiği hükümde delile veya icmaya aykırı düşmesi nedeniyle yanıldığı anlaşılınca, o hükmü bozması ve insanlardan utanarak bunu yapmaktan çekinmemesi lazım geldiğini göstermektedir. Çünkü bu konuda Allah'ın kontrolünü düşünmek kendisi için daha hayırlıdır. Bu hüküm, sadece hâkim için değil, dînî konularda insanlara açıklama yapmak durumunda olan herkes içindir. Bu konuda müftü, vâiz ve hâkim arasında fark yoktur. Yanıldığı anladığı zaman yanıldığı görüşten döndüğünü açıklasın. Çünkü âlimin yanılması insanların "fitneye" düşmesine neden olur. Nitekim "*Âlim yanılırsa, onun yanılmasıyla âlem de yanılır*" denilmiştir. Fakat bu, hâkim için daha gereklidir. Çünkü hâkimin verdiği hüküm bağlayıcıdır⁵⁵.

Anılan meselede fitne kavramının "yanılmak" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Delil, sahâbî kavlidir. Fitne kavramı bu hükmün gerekçesini ifade ederken kullanılmaktadır.

R. Zaaf

Hâkimde bulunması gereken özellikler belirtilirken fitne kavramı "zaaf" manasında zikredilmiştir. Bu hususta *el-Mebsût'ta* şu bilgi verilmektedir:

Ömer b. Abdülaziz (rh.a.), hâkimde bulunması gereken özelliklerden birisinin "aç gözlülükten kaçınmak" olduğunu söylemiştir. Hâkim için düşünülebilecek en büyük "fitne", insanların

⁵⁵ Serahsî, *Mebsût*, XVI/62, çev. XVI/89-90.

elinde olana tamah etmesidir. Ali (r.a.) bir hâkimi sınıarken ona "Bu işin düzgünlüğü ne iledir?" diye sorunca o, "Allah korkusu iledir" cevabını verdi. Ali (r.a.) "Peki bozulması nasıldır?" diye sorunca o, "Açgözlülük iledir" dedi. Bunun üzerine Ali (r.a.) "Sen hâkimlik yapmayı hak ettin" dedi. Dolayısıyla hâkimin "fitneden" kurtulmak ve işini Allah rızası için yapmak için açgözlülüğten kaçınması gerekir⁵⁶.

Ele alınan meselede geçen fitne kavramının "zaaf" manasında kullandığı görülmektedir. Delil, sahâbî kavli ve uygulamasıdır. Fitne kavramı, bunun gerekçesi belirtilirken kullanılmaktadır.

II. FİTNE KAVRAMININ HÜKÜM VERİRKEN DİKKATE ALINMAMASI

el-Mebsût'ta fitne kavramının, iki meselede hüküm verirken dikkate alınmadığı belirtilmektedir.

Birincisi, ihramlı kadının yüzünü örtmemesi ile ilgilidir. Kadın ihramlı iken başını örter. Peygamber (s.a.v.) " إِحْرَامُ الرَّجُلِ فِي رَأْسِهِ وَإِحْرَامُ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا / Erkeğin ihramı başında, kadının ihramı ise yüzündedir."⁵⁷ buyurmuştur. Kadın; her yerinin örtülü olması ve gizli olması gerektiği halde (ihramlı iken) yüzünü icmâen (ittifakla) örtmez. Muhakkak ki onun yüzünün açık olması durumunda, "fitneye" neden olma korkusu vardır. Buna rağmen o, ihramda iken yüzünü örtmez⁵⁸.

Fitne kavramının "gayri meşru ilişki/davranış sebebiyet" anlamında kullandığı anlaşılan bu meselede, hadis ve icmâ deliline dayanılarak fitne kavramı dikkate alınmamaktadır.

İkinci mesele, kadının giysisine bakmakla alakalıdır. "Fitne", kadının giysisine bakmakla da gerçekleşebilir. Nitekim şair, "Beni

⁵⁶ Serahsî, *Mebsût*, XVI/71, çev. XVI/105-106.

⁵⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (v. 385/995), **es-Sünen I-V**, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavut ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, "Hacc" 12/(Mevâkît)-2760 (III/363); Beyhakî, "Hacc" 12/77-9314 (V/47).

⁵⁸ Serahsî, *Mebsût*, IV/7, çev. IV/14.

aldatan şey, elindeki kına, gözlerindeki sürme ve sarı giysisi oldu" demiştir. Oysa kadının giysisine bakmanın mübah olduğu ve giysinın fitneye yol açacağı korkusunun dikkate alınmayacağında kuşku yoktur. Yüzüne ve eline bakmak da böyledir⁵⁹.

Zikredilen meselede fitne kavramının "gayri meşru ilişki/davranış sebebiyet" anlamında kullandığı görülmektedir. Burada -bilinen ve genel kabul görmüş bir husus olması nedeniyle olsa gerek- delil zikretme gereği duyulmadan fitne ihtimalinin dikkate alınmadığı belirtilmektedir.

SONUÇ

Fitne kavramının, içinde birçok alt anlamı barındıran kapsamlı bir mefhum olduğu görülmektedir. Kavram, Kur'ân ve Sünnet'te sıkça kullanılmıştır. Fitne kavramı menfî manada kullanıldığı için kullanıldığı yere göre farklı anlamlar söz konusu olabilmektedir.

Fitne kavramının, fıkhıta da yer yer kullanıldığı ve daha ziyade "mefsedet" bağlamında ele alınan bazı konulara atıf yapıldığı görülmektedir.

el-Mebsût üzerinde yaptığımız inceleme sonucunda fitne kavramına yetmiş altı meselede atıf yapıldığını ve "ahlâkî bozulma, aldanmak, azmak, cinâyet, dinden çıkmak, gayri meşrû ilişki/davranış, haram, istismâr, isyân, kargaşa, kavga, küfür, sıkıntı, sût-i zan, tehlike, yanılmak, zaaf" şeklinde onyediyedi değişik anlamda kullanıldığını belirledik. Bunların bireyler arası dînî-ahlâkî her türlü bozukluklar ile kamusal düzeni bozan durumları ifade ettiğini görmekteyiz.

Fitne kavramı en fazla "gayri meşru ilişki/davranış" ve "kargaşa", sonra "isyan", daha sonra ise "haram" ve "dinden çıkmak" anlamında kullanılmıştır. Diğer manaları sadece bir veya iki meselede

⁵⁹ Serahsî, *Mebsût*, X/153, çev. X/281.

geçmektedir. Bu durum, fitne kavramının fıkihtaki kullanımında "gayri meşru ilişki/davranış" ve "kargaşa" anlamının hâkim olduğunu, bunları "isyan", "haram" ve "dinden çıkmak" manasının izlediğini, diğer anlamların ise seyrek kullanıldığını göstermektedir.

Fitne kavramının "gayri meşru ilişki/davranış" manasında kullanımlarının çoğunda kadının özne olduğu görülmektedir. Kadının fitnenin esas öznesi olarak görülmesi ve bunun günlük yaşamla birlikte hükümlere yansması konusunda kimi zaman muvâzenenin bozulduğunu teslim etmek lazım gelir. Öte yandan gayri meşrû davranışlardan kaçınma yükümlülüğünde kadın ve erkek müşterektirler. Ancak cezbedici yaratılmış olmaları sebebiyle, bayanların erkekleri daha fazla etkiledikleri bir olgudur.

Çalışmamız sonucunda az sayıdaki istisna dışında, âyet ve hadisten bağımsız, ibtidâen fitne kavramı üzerine hüküm inşa edilmediğini, fitnenin daha çok, savunulan düşüncüyü makul bir temele oturtmak için gerekçelendirme ve destekleyici hareket noktası olarak kullanıldığını tespit ettik. Bu durum fitne merkezli bir fıkıh kurulmadığını göstermektedir.

el-Mebsût'ta fitne kavramının, iki meselede hüküm verirken dikkate alınmadığı belirtilmektedir. Birinci meselede hadis ve icmâ deliline dayanılmakta, ikinci meselede ise, -bilinen ve genel kabul görmüş bir husus olması sebebiyle olsa gerek- delil zikretme gereği duyulmadan fitne ihtimalinin dikkate alınmadığı belirtilmektedir.

Makalemiz -tespit edebildiğimiz kadarıyla- fıkihta fitne kavramının bütüncül olarak ele alındığı ilk çalışmadır ve otuz ciltlik ansiklopedik eser *el-Mebsût* çerçevesinde hazırlanmıştır. Bu meyanda yapılacak çalışmaların ilk basamağı olarak görülebilir. Mezhep veya mezhepler yahut belli dönem bazında daha kapsamlı yeni çalışmalarla, fitne kavramına yüklenen anlamlar ve ahkâma etkisinin tespit edilip yorumlanması faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Abdülbâkî (v. 1968), Muhammed Fuâd, **el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-Hâşiyeti'l-Mushafi's-Şerîf**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1364/1945.

Beyhakî (v. 458/1066), Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, **es-Sünenü'l-Kübrâ I-X**, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Baskı, Haydarâbâd 1344/1925.

Buhârî (v. 256/870), Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî, **el-Câmiu's-Sahîh (es-Sahîh) I-IX**, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavku'n-Necât, y.y. 1422/2001.

Cevherî (v. 400/1009), Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, **es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye I-VII**, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

Cürcânî (v. 816/1413), Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, **Mu'cemu't-Ta'rîfât**, tahkîk ve dirâse Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-fadîle, Kahire 2004.

Çağrıçı, Mustafa, "**Fitne**", *DİA*, TDV Yayını, İstanbul 1996, XIII, ss. 156-159.

Çelebi, İlyas, "**Fiten ve Melâhim**", *DİA*, TDV Yayını, İstanbul 1996, XIII, ss. 149-153.

Çelik, Ali, "**Hız. Peygamber'in Hadislerinde Fitne Kavramı ve Sebepleri**", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1989, cilt: XXV, sayı: 2, ss. 109-118.

Dârekutnî (v. 385/995), Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer, **es-Sünen I-V**, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavut ve diğeri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004.

Demirbaş, Oktay, **Kur'ân'da Fitne Kavramının Semantik Tahlili**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Gıyasettin Arslan, Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ 2004.

Doğan, Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, 10. Baskı, Ülke Yayın Ltd. Şti., İstanbul 1994.

Ebû Dâvûd (v. 275/889), Süleymân b. el-Eş'as s-Sicistânî, **es-Sünen I-IV**, Beytül-Efkâr ed-Düveliyye, Ürdün t.y.

Erdal, Mesut, "**Kur'ân'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler**", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, cilt: I, ss. 221-230.

Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 1. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

Hasenat 4.0 Kuran Araştırma Sistemi (PC programı, arayüz tasarımı ve programlama: Bahadır Çolak, İçerik tasarımı: Bekir Bekte).

Heysemî (v. 807/1405), Ebu'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid I-X**, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1412/1991.

İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, **el-Musannef I-XXI**, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut 1427/2006.

İbn Hanbel (v. 241/855), Ahmed, **el-Müsned I-XLV**, 1. Baskı, thk. Heyet, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.

İbn Hibbân (v. 354/965), Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, **es-Sahîh I-XVIII**, 2. Baskı, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.

İbn Huzeyme (v. 311/924), Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nisâbûrî, **es-Sahîh I-IV**, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970.

İbn Mâce (v. 273/887), Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî, **es-Sünen I-II**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, y.y. t.y.

İbn Manzûr (v. 711/1311), Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, **Lisânu'l-Arab I-VI (6 cilt içinde 55 cilt)**, Dâru'l-maârif, Kahire ty.

İsfahânî (v. 502/1108), Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân I-II**, Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, yy. ty.

Kahraman, Abdullah, **"Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Yaklaşım-**", Marife: Bilimsel Birikim, 2004, cilt: IV, sayı: 2, ss. 59-80.

Kemalî, Muhammed H., **"İslâm'da İfade Hürriyeti: Fitne Kavramının Tahlili"**, çeviren: Halim Sırçancı, İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, 1993, cilt: I, sayı: 2, ss. 40-61.

Komisyon, **"Fitne"**, *El-Mevsûatu'l-Fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*, 1. Baskı, Vüzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1415/1995, XXXII, s. 18-19.

....., **"İstilâm"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2001, XXIII, ss. 362.

....., **Büyük Türkçe Sözlük**, TDK (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&tarama=kelime&gclid=TDK.GTS.56bc47fb60eeb9.94120540, 11.02.2016).

Müslim (v. 261/875), Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, **el-Câmiu's-Sahîh (es-Sahîh) I-IV**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.

Nesâî (v. 303/915), Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, **es-Sünen I-IX** (9. cilt fihristtir), 2. Baskı, thk. Ebu'l-Fettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1406/1986.

Selkînî, İbrahim Abdullah, **Kitâlu'l-Fitne Beyne'l-Müslimîn Bahsun Mukâren**, 1. Baskı, Dâru'n-Nevâdir, Suriye (Dımaşk) – Lübnan (Beyrut) - Kuveyt (Sâlihıyye) 1433/2012 (Eserin aslı, Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslam Fıkıhı ve Usulü Bölümünde doktora tezi olarak hazırlanmıştır ve 1430/2009'da kabul edilmiştir).

Serahsî (v. 483/1090) Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, **Kitâbu'l-Mebsût I-XXX**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1409/1989. Türkçe çevirisi: **1000 Yılın İslam Fıkıhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler Mebsût I-XXXI (31. cilt Genel Fihrist'tir)**, editör: Mustafa Cevat Akşit, tercüme ve tashih: Heyet, Gümüşev Yayınları, İstanbul 2008.

Taberânî (v. 360/971), Ebu'l-Kâsım Musnidu'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed, **el-Mu'cemü'l-Kebîr I-XXV**, thk. Hamdî b. Abdülhamid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire t.y.

....., Ebu'l-Kâsım Musnidu'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed, **el-Mu'cemü'l-Evsat I-X**, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dârü'l-Harameyn, Kahire 1415/1995.

Tehânevî (v. 1158/1745), Muhammed b. A'lâ el-Fârûkî el-Hanefî, **Mevsûatu Keşşâfi İstılahâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm I-II**, 1. Baskı, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Farsçadan Arapçaya çev. Abdullah el-Hâlidî, İngilizce ve Fransızcaya çev. Corc Zeynâtî, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

Tirmizî (v. 279/892), Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, **el-Câmiu's-Sahîh (es-Sünen) I-V**, 1. Baskı, thk. Heyet, Şeriketu ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1382/1962.

Wensinck (ö. 1358/1939), Arent Jean, **el-Mu'cemü'l-müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî = Concordance et Indices de la Tradition Musulmane**, Mektebetü Brill, Leiden 1936.

....., Arent Jean, **Miftâhu Künûzi's-Sünne**, İngilizceden Arapçaya çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İdâratu Tecümânü Sünne, Lahor 1398/1978.

Zebîdî (v. 1205/1791), Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL**, 1. Baskı, thk. Komisyon, el-Meclisu'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-funûn ve'l-âdâb, Kuveyt 1422/2001

BİR FIKIH EDEBİYATI TÜRÜ OLARAK ELGÂZ-I FIKHİYYE (FIKIH BİLMECELERİ / الألعاز الفقهية)

Muhammed Tayyib KILIÇ*

Özet

Sözlükte eğri büğrü yol, bilmece, derin sır gibi anlamlara gelen lugaz kelimesi tarihsel süreçte İslam medeniyetinde ortaya çıkan bazı ilimler için özel bir adlandırmayı ifade etmiştir. Bu çerçevede başta kıraat, nahiv ve fıkıh ilimlerinde olmak üzere bir yazın türü olarak müstakil bir edebiyat oluşmuştur. Makalemizde elgâz-ı fıkhiyye'nin fıkıhın bir alt disiplini olarak ortaya çıkması, doğuşuna etki eden temel sâikler, başlıca özellikleri ve bu alanda oluşan eserler ele alınmıştır. Ayrıca konu bütünlüğünü sağlamak ve okuyucunun anlamasına katkıda bulunmak düşüncesiyle örnek fıkıh bilmecelerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Lugaz, elgâz, elgâz-ı fıkhiyye, lugaz literatürü, bilmece, fıkıh edebiyatı, fıkıh literatürü.

Fiqh Riddles as a Literature of Fiqh

Abstract

The meaning of the words lugaz came to refer to as crooked path, riddles, deep secrets in dictionary. But in the historical process it has expressed a special naming for some emerging sciences in Islamic civilization. In this context initially recitation, nahiv and the science of

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, tayyibkiloc@yahoo.com.

fiqh as a literary genres formed an independent literature. In our articles has been formed about the fiqh riddles of emergence of jurisprudence as a sub-discipline, basic motives that influence the genesis, the main features and artifacts that occur in this area. Additionally it is given some examples of fiqh riddles with the idea of contributing to ensure the integrity issue and the reader's understanding..

Key Words: Lugaz, elgâz, riddle, fiqh riddles, literature of fiqh riddles, literature of fiqh.

Giriş

Lağz (لغز) kökünden türeyen lugaz (luğz / lağz) sözlükte çöl faresinin (يربوع) saklandığı yerin bulunmaması için yuvasını labirent gibi eğri büğrü kazması anlamına gelmektedir.¹ Çöl faresinin avcıya yakalanmamak ve avcıyı kandırmaya yönelik bir imkân sağlamasından dolayı yapmış olduğu bu eylemden istiareyle kelime zaman içinde “çöl faresinin yuvası, gidilmesi zor olan eğri büğrü yol, derin sır, bilmece, zekâ oyunu, sözün maksadını gizlemek, şaşkırtmalı söz söylemek, sözü gerçek anlamından saptırmak, kişinin esas muradını saklayarak beyan ettiği hususun aksini kastetmek” gibi anlamlar kazanmıştır.² Makalemizde lugaz (الألغاز / لغز) kavramını bilmece anlamıyla kullanacağız.

¹ Ebû Nâsr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990, “Lugaz” md. s. 894-895; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1416/1995, c. V, s. 405-406.

² İsmail Durmuş, “Lugaz”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, c. XXVII, s. 221; M. Faruk Toprak, Klasik Arap Şiirinde Lugaz, *Nüşa*, Yıl 1, sy. 3, Güz 2001, s. 97.

Literatürde lugaz tarzında kaleme alınan eserler makalemize konu olan fıkhn dışında başta edebiyat olmak üzere, nahiv, kıraat, hisab, ferâiz ve hadis istilahları ilminde de görülmüştür.³

Lugaz bir yazın türü olarak esasen ilk defa Arap edebiyatında ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatında daha ziyade luğz (elğâz) ve ülğuze terimleri kullanılmıştır. Eski Arap belâğat ve edebiyat âlimleri lugazla eş veya yakın anlamlı muhâcât, uhcüvve, uhciyye, ehâcî, huceyyâ, ta'miye, muammâ, mugâlata, uğlûta, lahn, melâhin, muâyât gibi terimler de kullanmışlardır. Edebiyatta ve özellikle şiirde bir sözü, kavramı açık bir dille anlatma yerine onu ima eden ifadeler kullanarak şiiri, sözü bilmece, hatta bazen bir muamma şekline sokmaya ilgâz, böyle şiire, söze de lugaz veya luğz adını vermişlerdir. Ancak bunun edebi zevki okşayacak tarzda icra edilmesi şarttır. Müteahhir dönem âlimleri önceleri lugaz kapsamında yer alan muamma'yı isim bilmecelerine hasretmişlerdir. İlk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkmakla birlikte zaman içinde Türk ve Fars edebiyatında da bu türde pek çok eser kaleme alınmıştır.⁴

Türk edebiyatında lugaz Taşkoprizâde'nin (ö. 968/1561) *Mevzûâtü'l-Ulûm*'unda "söz söyleyenin, maksadını gizleyerek bir eşyanın veya anlatmak istediği şeyin alâmet ve sıfatlarını zikredip ne olduğunu sormasıdır" şeklinde özetlenecek biçimde tarif edilmiştir.⁵

Lugazlar genellikle soru cümlesiyle başlar.⁶ Türk edebiyatında lugaz türü daha ziyade halk bilmecelerinin edebi şekli olarak değerlendirilmiştir. Lugazların konusu çoğunlukla eşya ve somut nesnelere aittir.⁷

³ Abdülhak Humeş, *Menhecü'l-Elgâz ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, *Mecelletü'l-Şerîati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, c.XVIII, sy. 54, Kuveyt, 2003, s. 42.

⁴ Durmuş, "Lugaz", s. 221.

⁵ Taşkoprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût, 1985, c. I, s. 249-250.

⁶ Mustafa Uzun, "Lugaz", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, c. XXVII, s. 223.

⁷ Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 620.

Başta edebiyat olmak üzere bütün ilimlerde benzer kavramlar içerisinde birbirine en yakın özelliklere sahip olması hasebiyle lugazla anılan bir diğer kavram da muammâdır. Ancak lugazı muammadan ayıran en belirgin özelliklerinden biri lugazın içinde çözümünü kolaylaştıracak bir ipucunun anlatımında yer almasıdır.⁸ Muammanın ortaya çıkmasındaki temel etkenlerden biri devlete ait gizli bilgilerin bir yere ulaştırılmasını sağlama düşüncesidir. Nitekim muamma bu yönüyle ilmî muamma ve edebî muamma şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ancak her ikisinde de ortak olan özellik metnin içine gizlenmiş, şifrelenmiş bir mesajdan yola çıkılarak ilk planda anlaşılabilen mesajı bilinen kılma düşüncesidir.⁹ Muamma bir çeşit kriptolojidir. Bu yönüyle muamma tamamen ilgili metin çerçevesinde değerlendirilmekte, zihnî çaba bütünüyle ortadaki metne teksîf edilmektedir. Buna bir örnek verecek olursak; yasemin kelimesinin metin içinde “yas” ve “emin” şeklinde yer almasıdır. Muammada çözüme işaret eden bir takım harf, sözcük vb. belirtiler söz konusudur. Lugazda ise yine akıl yürütmeyi gerektiren bir durum söz konusu olmakla birlikte bu çaba sadece o metne değil, metnin dışında kalan müktesebata da dayanmaktadır. Bu yönüyle lugaz, muammadan daha kapsamlıdır. Muammada sadece metin üzerine yoğunlaşıp, metnin ne dediğini anlama çabası söz konusuysen lugazda ise metni anlama çabasının dışında bir müktesebat gerekmektedir. Muhtemelen bu özelliğinden olsa gerek mirasla ilgili konular muamma (veya muâyê) olarak adlandırılırken diğer fıkıh konularıyla ilgili adlandırma lugaz şeklinde olmuştur. Nitekim benzer bir duruma Hamevî (ö. 1098/1687) de işaret etmiş muamma, muâyâ ve elgâz kavramları arasındaki farklardan söz ederken ilk planda anlaşılmayıp, üzerine kafa yorulan durumlar için fukahanın elgaz tabirini kullandığını zikretmiştir.¹⁰

⁸ Ali Fuat Bilkan, *Türk Edebiyatında Muammâ*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2000, s. 53.

⁹ İsmail Durmuş, “Muamma”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 321.

¹⁰ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Hamevî, *Çamzu Uyûni'l-Besâir alâ Mehâsini'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1985, c. IV, s. 162.

Edebiyatta lugazlar çoğunlukla manzûm olarak tertip edilmekle birlikte az sayıda da olsa mensûr lugaz örnekleri bulunmaktadır.¹¹

Lugaz, bir düşünceyi mecazdan daha kapalı biçimde dile getiren bir anlatım tarzı olmasıyla beyan ilmi kapsamında bir disiplin sayıldığı gibi akıl ve zihni geliştirmesiyle de felsefe, mantık gibi akli ilimlerden kabul edilmiştir.¹² Lugazlarda ipucu verilmekle birlikte bazılarının çözülmesi güçtür. Bunlara işârî lugaz denir. Lugaz lafız ve mana lugazları olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmıştır. Lafız lugazlarında, birden çok manaya sahip kelimenin uzak veya karşıt anlamı kastedilmişken, mana lugazlarında bir şeyin anılan vasıflarıyla kendisinin bilinmesi istenmektedir.¹³

Lugazın müstakil bir ilmî disiplin olarak ortaya çıkmasıyla ilgili kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. *Keşfüz'zunûn*'da "İlmü'l-Elgâz" başlığıyla müstakil bir disiplinden ziyade tarihsel süreçte kıraat, nahiv, fıkıh vb. ilim dallarındaki lugazla ilgili ortaya çıkan ilimler bir üst başlık olarak zikredilmiştir. Lugazın, muammâ, hâciye, tevriye, uveys, mermûs, tevil, kinâye, tarîz, tevcih, mümessel, remz, ebyâtü'l-meânî gibi yakın kavramlarla ilişkisinden söz edilmiştir.¹⁴ Ancak gerek lugazda gerekse diğer kavramlardaki ortak noktayı "maksadı gizlemeye yönelik, örtülü söz" şeklinde ifade etmek mümkündür.¹⁵

¹¹ Nurgül Ayar, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 567'deki Lügaz Mecmuası, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2011, s. 2.

¹² Taşköprüzâde, *Mevzûatü'l-Ulûm*, s. 250.

¹³ Durmuş, "Lugaz", s. 221.

¹⁴ Kavramların açıklamaları hakkında bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâh en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Hasan Nüreddîn, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2004, c. III, s. 154-155; İbrahim Usta, Arap Literatüründe "Lugaz/Elğâz Kültürü", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 1, Issue 1, Summer 2009, pp. 90-92.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfüz'zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Beyrût, c. I, ts, s. 149-150.

I. LUGAZIN DİĞER İLİMLERDE KULLANILMASI

Lugazın İslam medeniyetinde ortaya çıkan pek çok ilimde özellikle de fıkıhta kullanılmasının meşruiyeti, Buhârî ve Müslim’de yer alan bir hadise dayandırılmaktadır.¹⁶ Abdullah İbn Ömer’den gelen rivayete göre Hz. Peygamber, ashabıyla otururken “Yapraklarını dökmeyen bir ağacın bulunduğunu, Müslümanın da bu ağaç gibi olduğunu ifade etmiş ve ashabına bu ağacın hangi ağaç olduğunu sormuştur.” Ashab-ı güzîn çeşitli cevaplar vermiş ancak bilemeyince “O zaman sen söyle Ya Rasullah” demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de bu ağacın hurma ağacını olduğunu buyurmuşlardır. Bize rivayeti aktaran Abdullah İbn Ömer, esasen doğru cevabın aklına geldiğini ancak kendisinin yaş itibarıyla orada bulunanlardan en küçüğü olması ve konuşmasının edebe müğayir olabilmesi ihtimaline binaen sustuğunu ifade etmektedir. Nitekim bu hadis, hadis kitaplarında “İlim” ve “Edep” bablarında zikredilmiştir.

Kaynaklarda geçtiği üzere Hz. Peygamber’in Müslümanın durumunu, yaz kış yapraklarını dökmeyen ve yukarıdan sürekli yeni yapraklar çıkararak büyümesini sürdüren hurma ağacına benzetmesinden hareketle, âlimler, bu tarz bir üslubu bir eğitim öğretim metodu olarak benimsemişler ve bu da lugaz ilminin doğuşuna zemin hazırlamıştır.¹⁷ Kanaatimizce bu hadisin, lugaz ilminin doğuşuna mesned olarak gösterilmesi biraz zorlama bir yorumdur. Nitekim hadisin, hadis kitaplarında edep ve ilim bablarında yer alması, kişinin kendisinden yaşça ve ilim açısından daha büyük kimselerin yanında susmasıyla ilgili olarak zikredilmesi bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca muhatabın zihni melekelerini harekete geçirerek anlatılmak istenen olaya ilgi ve alaka uyandırmak Hz. Peygamber’in sıklıkla başvurduğu bir eğitim-öğretim metodudur.

¹⁶ Buhârî, “Kitâbü’l-İlm”, 4/61, 5/62; Müslim, Kitâbu Sıfati’l-Kiyâmeti, 2811.

¹⁷ Burhânüddîn İbn Ferhûn, *Dürretü’l-Ğavvâs fî Muhâdarati’l-Havâs*, thk. Muhammed Ebü’l-Ecfân, Osman el-Bittîh, Dârü’t-Turâs, Kâhire, ts, s. 63.

Ancak bu hadisin içeriğiyle, sonradan ortaya çıkan “lugaz” ilminin yapısı karşılaştırıldığında lugaz ilminin doğuşuna zemin hazırlayacak bir durumun bulunmadığı görülecektir. Lugaz tarzı yazılan eserlerin bildik en eski tarihi, Hicri 4. yüzyıla aittir. (Ebû Abdullah el-Kureşî'nin (ö. 317/929) *el-Müşketü*). Bu hadisin kaynaklarda, lugaz ilminin doğuşuna mesned olarak zikredilmesi muhtemelen âlimlerin, ortaya çıkan bu yeni türe sünnetten bir dayanak bulma hassasiyetinden kaynaklanmış olabilir. Ayrıca lugazın en çok kullanıldığı Arap edebiyatında, bu ilmin doğuşuyla ilgili olarak özellikle modern dönem Arap dil tarihçileri, lugazın Cahiliyeden Emevilere kadar Arap edebiyatında örneklerinin bulunmadığını, ilk örneklerin Abbasiler döneminden itibaren görüldüğünü ifade etmişlerdir.¹⁸

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere lugaz, makalemize konu olan fıkıh ilminin dışında özellikle nahiv ve kıraat ilminde de kullanılmıştır. Ancak lugaz, edebiyatta daha ziyade edebî bir sanat veya söz söyleme gücü olarak kendini gösterse de diğer ilimlerde edebî sanattan çok bilginin çeşitli formlarda sunulması şeklinde olmuştur. Buna göre literatürde lugaz türünde kaleme alınan eserler genellikle şu ilim dallarında ortaya çıkmıştır;

a) Kıraat İlmî

Lugaz türünün kıraat ilminde bilinen en meşhur örneği İbnü'l-Cezerî olarak da maruf Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî'ye (ö. 833/1429) ait *el-Elgâzü'l-Cezeriyye*'sidir. *Erba'ûne Mesele mine'l-Mesâilî'l-Müşkile fi'l-Kirâ'ât* adıyla da bilinen eser, kırk üç beyitten müteşekkil olup, müellifi tarafından *el-Ikdü's-Semîn fi Elgâzi'l-Kirâa* adıyla şerhedilmiştir.¹⁹ Yine *el-Elgâzü'l-Cezeriyye* üzerine Ebû Hafs Ömer b. Kâsım el-Ensârî'nin (ö. 938/1531) *el-Ikdü'l-Cevherî fi halli Elgâzi'l-Cezerî* adıyla yazdığı bir şerh

¹⁸ Usta, Arap Literatüründe “Lugaz/Elğâz Kültürü”, s. 92.

¹⁹ Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XX, s. 555.

de bulunmaktadır.²⁰ Kıraat ilminde öne çıkan bir diğer elgâz ise Hanefîlerin önde gelen âlimlerinden kıraat ve ferâiz âlimi Ali b. Muhammed et-Trablusî'ye (ö. 1033/1623) ait *el-Elgâzü'l-Alâiyye fi Elfâzi'l-Kurân'* dir. Eser, kıraat-i aşeredeki müşkil meseleler üzerine kaleme alınmıştır.²¹

b) Nahiv İlmi

Kaynaklarda zikredildiğine göre lugaz tarzında nahiv ilminde kaleme alınan önemli eserlerden biri İbn Nâkîd el-Kûfî olarak da bilinen Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Zeyd b. Nâkîd el-Kûfî el-Hanefî'ye (ö. 559/1164) ait *el-Elgâz fi'n-Nahv'* dir.²²

Arap gramerinin bütün inceliklerine vakıf olan ve İbn Haldun'un Sîbeveyhi ve İbn Cinnî neslinden sonra bu alanın en büyük otoritelerinden biri olarak nitelediği İbn Hişâm en-Nahvî'ye (ö. 761/1360) elgâz adı altında izafe edilen çeşitli kitaplar bulunmaktadır. Bu çerçevede *Hallü Elgâz ve Mesâili İ'râbiyye fi'l-Âyâtî'l-Kurâniyye ve'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye* ile *Elgâzü İbn Hişâm fi'n-Nahv* (*Elgâzü'n-Nahviyye*) adlı eserleri zikretmek mümkündür. Son eser Asmaî, Yahya b. Mübârek el-Yezîdî ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dil âlimlerinden nakledilen, irab ve tefsir güçlüğü sebebiyle lugaz sayılan kırk beş beytin irab ve yorumu hakkındaki Ali er-Rummânî'nin *Tevcîhü İrâbi Ebyât Mülğazeti'l-İ'râb'* ma dayanır. İsim itibariyle değil de içerik itibariyle elgâz kabilinden bir eser olarak kabul edilen bir diğer eser de *Mûkidü'l-Ezhân ve Mûkizü'l-Vesnân'* dir. Bazı şiiirlerdeki lugaz kabilinden güç meseleleri ele alan risale mana lugazları, lafız lugazları, kavranılması güç işârî lugazlarla, nokta ve hareke değişiminden kaynaklanan zekâ oyunları (tashîf) olmak üzere dört

²⁰ Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", s. 555.

²¹ Hayrettin Zirikli, *el-A'lâm, Kamusu Terâcim li Eşheru'r-Ricâli ve'n-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Müsteğrabin ve'l-Müsteşrikin*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2002, c. V, s. 13; İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Çavvâs*, s. 32.

²² Ebû Muhammed Muhyiddîn el-Kureşî, *el-Cevâhirü'ül-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire, 1993, c. I, s. 348.

bölümünden ibarettir. Kuran-ı Kerîm’de irabı güç mansûb kelimelerle birkaç irabı olan kelimelere dair *Mesâil ve Ecvibetühâ (Elgâz fi İ’râbi bazı Âyâtî’l-Kurân)* adlı eser bu türde yazılan bir eserdir. Bazı kaynaklarda *Şerhu’l-Kasîdeti’l-Lağziyye fi’l-Mesâili’n-Nahviyye* adlı eser İbn Hişâm en-Nahvî’ye izafe edilmektedir. Ancak Leiden’de bulunan nüshasının ferâğ kaydından eserin İbn Hişâm en-Nahvî’ye değil İbn Lüb en-Nahvî el-Endelüsî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’n-Nahv* adlı eserinde İbn Hişâm’dan çeşitli iktibaslarla bulunmuştur.²³ Ayrıca Ebû Saîd Ferc b. Kâsım b. Ahmed b. Lüb el-Gırnâtî es-Sa’lebî el-Endelüsî’ye (ö. 782/1381) ait *Şerhü’l-Kasîdeti’l-Luğaziyye fi’l-Mesâili’l-Nahviyye* adlı bir eserden de söz edilmektedir.²⁴

İslamî ilimlerin pek çok dalında sayısız eserler vermiş olan Süyûtî (ö. 911/1505) *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’n-Nahvi* adlı eserini yedi bölüm halinde tertip etmiş, beşinci bölümünü de Fennü’l-Elgâz ve’l-Ehâcî başlığı altında nahiv lugazlarına ayırmıştır.²⁵

Nahiv konularını lugaz tarzında ele alan bir diğer eser de daha ziyade Mollâ İ’sâm olarak bilinen Abdülmelik b. Cemâlüddîn Sadruddîn el-İ’sâmî el-İsferâyînî’ye (ö. 1037/1627) ait olan *Şerhu Manzûmeti’l-Elgâz en-Nahviyye* adlı eserdir.²⁶

Nahivle ilgili problemlili konuları ele alan eserler aynı zamanda ehâcî veya uveys adı altında da telif edilmiştir.²⁷

²³ M. Reşit Özbalkıç, “İbn Hişâm en-Nahvî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XX, s. 75-76.

²⁴ İbn Lüb el-Gırnâtî, *Takrîbü’l-Emeli’l-bâid fi Nevâzili’l-Üstâz Ebi Saîd*, thk. Hüseyin Muhtârî-Hişâm er-Râmî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2004, c.I, s. 22.

²⁵ Celalüddîn es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’n-Nahvi*, thk. Abdullah Nebhân, Dimeşk, 1987, c. I, s. 35. Nahiv lugazlarıyla ilgili bu bölüm müstakil olarak da basılmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *el-Elgâzü’n-Nahviyye: Ve huve’l-Kitâbu’l-Müsemâm: et-Tırâzu fi’l-Elgâz*, thk. Taha Abdurraûf Sa’d, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire, 2003.

²⁶ Abdülmelik b. Cemâlüddîn Sadruddîn el-İ’sâmî el-İsferâyînî, *Şerhu Manzûmeti’l-Elgâz en-Nahviyye li Mollâ İ’sâm el-İsferâyînî*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Kahire, 2000.

²⁷ Abdülhay Kemâl, *el-Ehâcî ve’l-Elgâzü’l-Edebiyye*, Tâif, 1981. Ayrıca bu tarz eserlerin bir listesi için bkz. Aynı eser s. 7-9.

c) Hisap İlmi (Aritmetik):

Ebû Abdullah b. Gâzî el-Miknâsî'ye (ö. 919/1513) ait *Buğyetü't-Tullâb fi Şerhi Minyeti'l-Hisâb* adlı eseri zikretmek mümkündür.²⁸

d) Ferâiz İlmi

Esasen miras ilmi hesap kitaba dayalı olması hasebiyle problematik bir yapıdadır. Ferâizin dikkat, ince anlayış ve rikkat gerektirmesi hasebiyle lugaza da son derece uygun bir görünüm arz etmektedir. Ancak bu yapısına rağmen müstakil bir literatürden ziyade genellikle Elgâz-ı Fıkhiyye türü eserlerin ferâiz kısmında²⁹ veya normal fıkıh kitaplarında miras konuları işlenirken “lugaz” adı altında kendine yer bulmuştur.³⁰ Ayrıca gerek lugaz türü eserlerin gerekse ferâiz kitaplarının bir kısmının manzûm şekilde kaleme alınmaları lugazın ferâiz ilminde kullanılmasını da kolaylaştırmıştır. Burada şu hususu vurgulamakta fayda mülâhaza ediyoruz; miras konuları belirli bir formülasyona dayalı olmakla birlikte kimi zaman mevcut problemin çözümünde bu formülasyon yeterli olmayabilmektedir. Bu nedenle miras konularıyla ilgili lugazlar biraz da bu formülasyonun tatbikinin zor olduğu durumlar için kullanılmaktadır. Nitekim mesele-i ekderiyye³¹ tarzındaki kimi konular fıkıh kitaplarında lugaz olarak isimlendirilmektedir. Hâlbuki biz makalemizde elgâz-ı fıkhiyyeyi çetrefilli konulardan ziyade,

²⁸ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 34; Humeys, *Menhecü'l-Elgâz ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 43.

²⁹ Seriyüddîn İbnü's-Şihne, *Elğâzü'l-Hanefiyye li İbni's-Şihne el-Müsemmâ ez-Zehâiri'l-Eşrefiyye fi Elğâzi'l-Hanefiyye*, thk. Fâtıma Şihâb, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire, 2014, s. 162-202.

³⁰ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvîd, Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, c. X, s. 560.

³¹ Ekder kabilesinden bir zatın karşılaştığı miras problemini ifade eden bir kavramdır. Buna göre kadının ölerək geride koca, anne, dede ve kız kardeşin bulunduğu kardeşlerin dedeyle habedilmedikleri haldir. Daha detaylı bilgi için bkz: Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Hâim, *el-Füsûlü'l-Mühimme*, thk. Abdülmuhsin b. Muhammed, Riyad, 1994, s. 159.

“bilginin farklı formda sunulmasından mütevellit bir zorluk” anlamında kullanıyoruz. Bu duruma göre öğrenci, esasen önceden bilgi sahibi olduğu bir konuyla ilgili soruyla muhatap olmakta, ancak bu bilgi kendisine alışık olmadığı biçimde sorulmaktadır. Soruyu cevaplayabilmesi için ilave bilgiden ziyade mevcut bilgisini daha farklı bir şekilde kullanacağı zihnî melekeye ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle miras konularıyla ilgili kimi lugazları lugaz olarak isimlendirmek çok da mümkün değildir.

Son zamanlarda mirasla ilgili kaleme alınmış ve içinde lugaz barındıran eserlere örnek olarak Hâfız Osman Efendi'nin (ö. 1870'ler) *Nûr-i Fâiz Nazm-ı Ferâiz* adlı eserini verebiliriz. 3706 beyitten müteşekkil oldukça hacimli olan bu eser, mesnevi tarzında kaleme alınan manzûm bir eserdir. Eserin son kısmında “Hâtîme fî'l-mesâ'il elletî ev riddet 'alâ tarîki'l-egâz” ibaresi başlığı altında ferâiz konusunda elden ele dolaşan soruların ve çözümünü zor meselelerin lugaz tarzıyla ifade edildiği belirtilmektedir. Ferâizle ilgili 32 soru ve her sorunun altında cevabı olacak şekilde düzenlenmiş bu lugazlar - açıklama şeklinde yazılmış ilk beyitle birlikte- 267 beyitten oluşmaktadır. Hem soruların hem de cevapların manzûm şekilde düzenlendiği ve cevapların hemen ardından o meseleye ait hesap örneğinin/örneklerinin paylaşıldığı görülmektedir.

Manzûmeyi oluşturan sorular ve cevaplar incelendiğinde bir kısmının gerçek hayatta karşılaşılabilecek örnekler olduğu görülürken bir kısmının çok sıra dışı misaller içerdiği fark edilmektedir. Bu sebeple örneklerin bazılarının yaşanmış ya da yaşanabilecek olaylardan seçildiği bazılarının ise farazi olduğu düşünülebilir. Ancak bu tür ilginç örneklerin de ferâiz konusunu öğretmek ve ilgiyi canlı tutup muhatabı zorlayarak daha geniş bir pencereden bakmasını sağlamak amacıyla seçildiğini söylemek mümkündür.³²

³² Mehmet Güler, Hâfız Osman Efendi'nin Ferâiz Lügazları, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran 2015, c. XXXIX, sy. 1, s. 183-186.

Nûr-i Fâiz kadar içinde lugaz barındırmamakla birlikte Abdülazîz Muhammed Süleyman'ın *el-Kunûzu'l-Milliyeye fi'l-Ferâizi'l-Celiyye* adlı miras hukukuna dair eseri de modern dönemlerde kaleme alınan ve içinde mirasla ilgili lugaz barındıran eserler arasında zikredilebilir.³³

II. LUGAZIN FIKIH İLMİNDE KULLANILMASI

a) Elgâz-ı Fıkhiyye'nin Tanımı

Fıkıh kitaplarında elgâz-ı fıkhiyyenin ıstılâhî anlamda doğrudan bir tanımına rastlayamadık. Bunun da muhtemel sebebi kelimenin sıfat mevsuf şeklinde bir sıfat tamlaması olması, dolayısıyla bu ifadeden neyin kastedildiğinin açıkça anlaşılır olmasıdır. Sadece İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *Eşbâh ve Nezâir* adlı eserinin en meşhur şerhi olan Hamevî'nin *Çamzu uyûni'l-besâir a'lâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde "lugaz" kavramı şerhedilirken "lugazın ders / temrin esnasında aklı kuvvetlendirmeye yarayan bir tür" olduğundan bahisle, fukahanın bu türü "elgâz" olarak, ehl-i ferâizin muâmât, nahivcilerin muammâ, dilcilerin (luğaviyyun) ise ehâcî olarak isimlendirdiği belirtilmektedir.³⁴ Ancak lugazla ilgili kaleme alınan eserler üzerine yapmış olduğumuz bütüncül bir okuma sonucunda elgâz-ı fıkhiyyeyi "fikhî bir meselenin öğrenciye daha iyi anlatılması veya anlatılan konunun öğrencide daha iyi pekişmesi amacıyla hükmün gizlenerek, ilk planda hatıra gelmeyen, bulunması için zihnî bir çabaya gereksinim duyulan, öğrencinin dikkat ve bilgisini test etmeye yönelik bilmece tarzında sorulmasıdır" şeklinde tanımlamak mümkündür. Burada amaçlanan öğrencide (veya okuyucu da) fikhî konuların bir meleke haline getirilmesi, zihne işlerlik kazandırmak, dikkat ve rikkati ölçmek, zihin jimnastiği yoluyla hukuk mantığını tesis etmek gibi hususlardır.

³³ Abdülazîz Muhammed Süleyman, *el-Kunûzu'l-Milliyeye fi'l-Ferâizi'l-Celiyye*, by, 2000, s. 28, 36, 47, 73, 73, 85, 130, 131, 132, 147, 148, 207, 209, 253.

³⁴ Hamevî, *Çamzu Uyûni'l-Besâir*, c. IV, s. 162.

b) Elgâz-ı Fıkhiyye'nin Doğuşu

Elgâz-ı fıkhiyye ile ilgili kaleme alınan eserlerde Abdullah İbn Ömer hadisi elgâzın meşruiyetine sünnetten getirilen bir delil olarak zikredilmektedir. Hâlbuki yukarıda da ifade ettiğimiz üzere hadisin “Edeb ve İlim Bablarında” zikredilmiş olması kişinin edep ve hayâ duygusuna sahip olmasının önemine ve kişinin bir toplulukta kendisinden ilim ve yaş itibariyle daha büyük kişiler varken söze girme konusunda ihtiyatlı davranmasına yapılan vurgudur. Ayrıca hadisten çıkarılması muhtemel sonuçlardan biri de hocanın öğrencilerin bilgilerini ve zihinlerini yoklayarak muhataba öğretmek istediği bir takım hususları soru-cevap tarzında öğretmek istemesidir.

Bir Müslümanın hayatındaki en önemli rol modeli Hz. Peygamber olmakla birlikte kanaatimizce bu hadisin elgâz-ı fıkhiyye'nin meşruiyetine dayanak oluşturması fazlasıyla zorlama bir yorumdur. Öncelikle bu hadiste vurgulanan husus Hz. Peygamber'in bir eğitim-öğretim metodu olarak soru-cevap tarzında bir yol takip etmiş olmasıdır. Bilmece (lugaz) tarzındaki sorularda muhatabın meseleye ilk anda intikali kolay değildir. Hâlbuki hadisten anlaşıldığı kadarıyla henüz küçük bir yaşta olan Abdullah İbn Ömer'in meseleye intikali, bu hadisin lugaz formunda kabul edilmesini zorlaştırmaktadır. Ayrıca fikhî lugazların müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkış tarihini en erken 1100'lü yıllara götürmek mümkündür. Dolayısıyla bu hadisin elgâz-ı fıkhiyyeye mesned oluşturması için aradan geçen dört yüz yıllık sürenin makul bir açıklamasının olması gerekir. Elgâz-ı fıkhiyye'nin fıkıh alanında ayrı bir ilim dalını ve eser türünü ifade eden bir terim olarak kullanımının, fıkıh mezheplerinin gelişmelerini tamamlayıp, görüşlerinin doktriner formlar çerçevesinde incelenmesinden çok sonraki dönemlere diğer bir ifadeyle 1200'lü yıllara rastlaması bu ilim dalının doğuşuna daha başka faktörlerin etki ettiğini göstermektedir. Burada şu hususu vurgulamakta fayda mülhaza ediyoruz; bilmece (lugaz) insanlık tarihi boyunca bütün toplumlarda eğlendirici, düşündürücü, ibret alıcı vb. özelliklere sahip anonim bir halk edebiyatı türü olarak çeşitli

formlarda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla fıkıh bilmecelerinin de ilk nüvelerinin fıkıhın müstakil bir ilim dalı haline gelmesinden çok daha önceleri ortaya çıkması imkân dâhilinde olan muhtemel bir meseledir. Nitekim Tacüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin lugaz babında İmam Şâfiî'ye sorulan bir soruyu nakletmektedir. Buna göre bir adam ağzında lokma olan karısına diyor ki; o lokmayı yutarsan da boşsun, çıkartırsan da boşsun. Bu durumun çözümü (hilesi) nedir? İmam Şâfiî de cevaben "lokmanın yarısını yutar, yarısını da çıkartır" şeklinde cevap vermiştir.³⁵ Yine aynı şekilde kaynaklarda zikredildiğine göre İmam Şâfiî halife Harun Reşid'in huzurunda Ebû Hanife'nin iki güzide öğrencisi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından bilmece tarzında bir takım sorular sorularak imtihan edilmiştir. Örneğin; adamın biri evinde bir koyun kesmiş sonra bir ihtiyaç için dışarı çıkmış, geldiğinde ailesine dönüp sizler koyunu yiyin, bu koyun bana haram oldu demiştir. Ailesi de "bize de haram oldu" demiştir. Bu etin adama ve ailesine haram olmasının gerekçesi nedir? Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in sorduğu bu soruya İmam Şâfiî şu şekilde cevap vermiştir: "O adam putperest bir müşrikti. Koyunu da putlar adına kesmişti. Dışarı çıkınca Allah'ın hidayetiyle Müslüman oldu. Dönünce ailesine, kendisinin Müslüman olduğunu, dolayısıyla bu etin kendisine haram olduğunu belirtmiş, ailesi de, sen Müslüman olduysan biz de Müslüman olduk diyerek, bu etin kendileri için de haram olduğunu ifade etmişlerdir.³⁶ Fahreddin er-Râzî, eserinde İmam Şâfiî'nin keskin zekâ ve hukuk melekesini göstermek amacıyla yukarıda verdiğimiz örnek kabilinden lugaz tarzında on altı tane olayı nakletmektedir. Görüldüğü üzere bir zihin jimnastiği ve fikhî meleke olarak bu tarz örnekler ilk dönemlerden beri bulunmaktadır. Ancak, elgâz-ı fıkhiyyenin fıkıhın bir alt disiplini ve müstakil bir tür olarak ortaya

³⁵ Tacüddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. II, Beyrut, 1991, s. 323.

³⁶ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, s. 81.

çıkması çok sonraki tarihlerde muhtemelen fıkıhın nazari bir boyut kazanması ve medreselerde fıkıh eğitim ve öğretiminin kurumsallaşmasından sonradır. Ayrıca fıkıhın farazi olarak gelişimi bu türün doğmasına ve gelişmesine de katkıda bulunmuştur.

Elgâz-ı fıkhiyyeyi müstakil olarak ele alan kitaplarda bu ilim dalının tarihçesiyle ilgili kayda değer bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle elgâz-ı fıkhiyyenin doğuşu, gelişimi, gelişimine etki eden temel faktörler, bu alanda oluşan literatür vb. sorulara doğrudan elgâz-ı fıkhiyye tarzındaki kitaplardan istifadeyle net cevaplar vermek mümkün değildir. Ancak İslam medeniyetinde lugazın ilk olarak Arap edebiyatında kullanıldığı bunun da yaklaşık 780'lerden sonra ortaya çıktığı dikkate alındığında³⁷ Arap edebiyatı dışındaki fıkıh, kıraat gibi ilimlerde lugaz türünde ortaya çıkan eserlerin bu tarihten sonra olması kuvvetle muhtemeldir.

Konuyla ilgili dikkat çekeceğimiz bir başka husus da şudur; malum olduğu üzere tarihî ve toplumsal gelişim süreci içerisinde oluşturulan maddî ve manevî değerlerin tamamı olan kültür, nesilden nesile büyük oranda halk edebiyatı ürünleriyle taşınmıştır. Bilmeceler, sözlü aktarım aracı olarak bu ürünlerin en başta gelenidir. Dolayısıyla bilmecenin temelinde “anonimlik” bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bilmece, toplumun ortak çabası sonucu meydana gelen ve nesilden nesile sözlü aktarım olarak nakledilen bir üründür. Bizim elgâz-ı fıkhiyyeyi ele alırken cevabını aradığımız temel sorulardan biri de, elgâz-ı fıkhiyyenin İslam medeniyeti ve kültüründeki konumunun ne olduğudur? Buna göre fıkıh bilmeceleri, İslam toplumunun ortak bir kültür ürünü müdür, yoksa bu alanda eser yazan müelliflerin kendi muhayyilelerinin bir neticesi midir? Ya da soruyu şu şekilde soralım; fıkıh bilmeceleri, fıkıhın gelişimiyle doğru orantılı olarak toplumda kendiliğinden bir şekilde oluştu ve toplum mevcut fikhî mirası bilmece formunda nesilden nesile aktararak bir noktaya getirdi ve bu alanda eser yazan müellifler halk arasında sözlü

³⁷ Toprak, Klasik Arap Şiirinde Lugaz, s. 97.

olan bu ortak birikimi kitaplara mı geçirdiler yoksa âlimler kendi zihinsel çabalarının bir sonucu olarak (eğer varsa) sözlü kültürden çok da fazla istifade etmeden bu tarz bilmeceleri kaleme mi aldılar? Konuyla ilgili genel okumaların bizde oluşturduğu kanaat, bu alanda yazılan eserlerin daha ziyade müelliflerinin kendi zihnî çaba ve muhayyilelerinin bir sonucu olduğu yönündedir. Diğer bir ifadeyle fıkıh bilmeceleri, İslam toplumunda anonim bir şekilde ortaya çıkıp, kitaplara derç edilmemiş, bu alanda eser yazan fakîhler tarafından ortaya konulmuştur. Eğer ortada istifade edilmeyi gerektiren sözlü kültür yekûnu bulunsaydı, bu sözlü kültürün yazıya geçirilmesinin bu kadar geç bir tarihte olmaması gerekirdi. Eserlerde ele alınan lugazların ortak bir havuzdan beslenmemeleri de bizi bu kanaate sevk eden bir diğer amildir. Buna göre eğer ortada istifade edilecek sözlü anlatıma dayalı bir malzeme olsaydı, farklı mezheplere göre kaleme alınan eserlerde birbirinin tekrarı mahiyetinde bir takım bilmecelerin olması gerekirdi. Hâlbuki bu alanda yazılan eserlerdeki bilmeceler özellikle farklı mezheplere göre yazılanlar dikkate alındığında birbirinin tekrarı mahiyetinde değildir. Tabii ki sonra kaleme alınan eser, kendisinden önceki eserlerden çeşitli nakillerde bulunmuştur, ancak bu durum bütün bu lugazların aynı kaynaktan beslendiği anlamına gelmeyecektir. Ayrıca, fıkıh bilmecelerinin klasik fıkıh kitaplarındaki sistematığe göre tertip edilmeleri, soru ve cevaplarda genellikle tek mezhebe bağlı kalınması, kimi müelliflerin eserlerinde istifade ettikleri kitap isimlerini zikretmeleri ve özellikle bazı bilmecelerde ortalama fıkıh bilgisine sahip bir Müslümanı aşan incelikler gibi hususlar dikkate alındığında elgâz-ı fıkhiyye kapsamındaki bilmecelerin anonim bir şekilde oluşmadığı, “fakîh” bir kimsenin kaleminden çıktığı düşüncesi ağırlık kazanmaktadır. Nitekim kimi eserlerde müellifler, bu bilmecelerin kendi zekâlarının bir ürünü olduğunu da ifade etmişlerdir.³⁸

³⁸ Seriyüddîn İbnü’ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fî Elğâzi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, s. 186.

Makalemizi Ehl-i Sünnet dairesinde yer alan dört temel fıkıh mezhebi çerçevesinde kaleme aldık. Ancak kaynak taraması yaparken dikkatimizi çeken bir hususu da belirtmek istiyoruz. Şii dünyanın fıkıh literatüründe lugaz / elgaz kavramının karşılığı olarak daha ziyade çözümü zor, müşkil mesele anlamında “uveys” kavramı kullanılmıştır. Bu tarz bir esere örnek olarak Şeyh Müfîd olarak şöhret bulan Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Numan’a (ö. 413/1022) ait *Mesâil-i Uveys* adlı eseri zikretmek mümkündür. Eserde fıkıh kitaplarının sistematığına benzer bir yol takip edilmiş, lugazlar “meseletün uhra” ve “el-cevâbu” şeklinde ele alınmıştır.³⁹ Eserin Şia fıkının bu alandaki ilk eseri olarak kabul edilmesinden hareketle, lugaz literatürünün müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmasını ve bu alanda gerek Ehl-i Sünnette gerekse Şiada çeşitli eserlerin telif edilmesinin tarihini hicri dördüncü yüzyıl olarak tespit etmek mümkündür.

c) Fıkıh Eserlerinde Yer Alan Elgâz-ı Fıkhiyelerin Temel Özellikleri

Gerek müstakil olarak fıkıh bilmecelerini konu alan gerekse müstakil olmamakla birlikte içinde fikhî lugaz barındıran eserleri incelediğimizde fıkıh bilmecelerinin temel özelliklerini maddeler halinde şu şekilde ifade etmek mümkündür.

1)- Elgâz-ı fıkhiyye’yi konu alan eserler tertip açısından klasik fıkıh kitaplarının sistematığını takip etmişlerdir. Buna göre Kitâbü’-Tahâre, Kitâbü’s-Salât, Kitâbü’z-Zekât, Kitâbü’l-Buyû’ vb. tarzda klasik fıkıh kitaplarının yazım planına göre konular ele alınmıştır.

2)- Fıkıh ilmi dışındaki lugazlar çoğunlukla manzûm olarak kaleme alınmışken elgâz-ı fıkhiyyeye dair eserlerin neredeyse tamamı mensûr (düz yazı) şeklindedir.

³⁹ Şeyh Müfîd, *Mesâil-i Uveys*, thk. Şeyh Muhsin Ahmedî, el-Mü’temerü Âlemî li elfiyeti Şeyh Müfîd, Kum, 1995.

3)- Lugazlar genellikle kısa, öz ve muhtasar bir şekilde kaleme alınmışlardır.⁴⁰ Genellikle bir cümlelik kısa soru, iki-üç cümlelik kısa cevap şeklinde bir görünüm arz etmişlerdir.

4)- Kitaplarda yer alan fıkıh bilmeceleri genellikle farazî meseleleri değil vaki (olmuş) olayları konu edinmişlerdir.

5)- Fıkıh bilmeceleri bir eğitim-öğretim metodu olarak özellikle fıkıh eğitiminde kullanılmıştır. Buradaki temel amaç, öğrencinin dikkatini ölçmek, işlenen dersin öğrencide meleke haline gelip gelmediğini kontrol etmek, imtihan özelliğiyle öğrenciyi müteyakkız durumda tutmaktır.⁴¹

6)- Fıkıh bilmecelerinin temelde işlevi eğitim-öğretim amaçlı olduğundan yazım tekniğinde de bu hususa dikkat edilmiş, doğrudan bilginin aktarılmasından ziyade genellikle soru cevap tarzında kaleme alınmışlardır. Yazım tekniğinde “fe in kulte, kultü (eğer şöyle dersin, ben de şöyle derim)⁴² / “mesele, fel-cevabu (konu, cevap)⁴³ / “in kîle, innehü (innehâ) (eğer şöyle denilirse, bu şudur)⁴⁴ / “mesele, ve sûretuhu (konu, cevabı)⁴⁵ / “eyyu..., fe kul / ma., fe kul (hangi / ne...deki şu)⁴⁶ şeklinde standart kalıplar kullanılmıştır. Bu standart kalıplar eserlerin geneline hâkim olmuş, üslup başta neyse o şekilde devam etmiştir.

⁴⁰ Humeyş, Menhecü'l-Elgâz ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslâmî, s. 40.

⁴¹ İbrâhim b. Nâsır b. İbrâhim el-Beşer, Kitâbü'l-Muâyeti fi'l-Fıkhi alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî, Basılmamış Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1994, s. 144.

⁴² İbn Ferhûn, Dürretü'l-Ğavoâs, s. 67 vd.

⁴³ İbnü's-Şihne, ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye, thk. eş-Şâfiî, s. 7 vd.

⁴⁴ İbnü's-Şihne, ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye, thk. eş-Şâfiî, s. 7 vd.

⁴⁵ Ebû Bekr b. Zeyd el-Cerrâî, Hilyetü't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz, thk. Müsâid b. Kâsım el-Fâlih, Dâri'l-Âsime, Riyâd, 1994, s. 17 vd.

⁴⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, nşr. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât, Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999, s. 342.

7)- Elgâz-ı fıkhiyyeler içtihadî bir çaba sonucu ortaya çıkan yeni bir hüküm getirmemişlerdir. Bu yönüyle sadece fıkıh kitaplarında hükmü bilinen bir meselenin farklı bir formda sunulmasından ibarettir.

8)- Bu alanda yazılan eserlerde genel olarak tek mezhep esas alınmıştır. Kanaatimizce bunun muhtemel gerekçeleri şu olabilir; lugazda esasen karşısındakini şaşırtmaya yönelik bir eylem söz konusu olduğundan eğer tek mezhebe bağlı kalınmazsa mezhep farklılıklarından ortaya çıkabilecek farklı cevaplar, bilmecenin esprisine uygun olmayan bir karışıklığa yol açabilir. Örneğin abdestin bozulduğu durumlar mezhepler arasında farklılık arz etmektedir. Bu konuyla ilgili bir lugaz sorulduğunda muhatabın, belirli bir mezhep çerçevesinde kalarak cevap vermemesi durumunda ortaya birden fazla doğru cevabın çıkması muhtemeldir. Bu da lugaz ile istenilen hedefe uygun bir durum değildir. Ayrıca, lugaz ilminin amaç ve gereklerinden biri de muhataba eğlenceli bir şekilde mezhep fikhını öğretmektir. Lugazın ağırlıklı olarak bir eğitim öğretim metodu olduğu dikkate alındığında muhatabın imtihan edilmesi ancak tek bir mezhep çerçevesinde mümkün olabilir. Bu nedenle, fıkıh kitaplarında zikredilen lugazlar genellikle tek mezhebin hükümleri çerçevesinde ele alınmıştır.

9)- Fıkıh bilmeceleriyle ilgili oluşan malzeme daha ziyade müstakil eserler çerçevesinde oluşmuştur. Ancak Eşbah ve Nezâir kitaplarının içinde ayrı bir bölüm olarak, çeşitli fıkıh kitaplarının içinde bir bab olarak veya temel fıkıh metinleri üzerine yapılan şerh ve haşiye çalışmalarında ana metni açıklamak üzere “lugaz” ismi zikredilerek de kimi çetrefilli durumlara yer verilmiştir.

10)- Özeldir fıkıh bilmeceleri genelde ise diğer ilim dallarıyla ilgili kaleme alınan lugazlarda amaç sadece kuru bilginin aktarımı değildir. Bilmecelerin kurgusal yapısı, gerek kafiye gerekse söz oyunları ile oluşturulan estetik yapısı edebî ve estetik değerlerin öğrencide bir meleke haline gelmesine katkıda bulunmuş bu sayede

öğrencinin ileride kaleme alacağı bir takım eserlerin yazımında kendisine kolaylık sağlaması amaçlanmıştır.

11)- Fıkıh bilmecelerinin, soru cevap tarzında oluşumuyla öğrencide problem çözme yeteneğinin gelişimine katkıda bulunmak hedeflenmiştir. Kafiye, kurgusal yapı, ses ve söz tekrarlarıyla bilgilerin uzun süreli hafızada yer etmesine imkân sağlanmıştır. Bilmecenin kuruluşunda, cevap olabilecek nesnenin özelliklerini içeren izlerin bulunması, bu izlerin çoğunlukla benzetmelerle (mecaz-teşbih) çizilmesi böylece, soru ve cevabın içi içe birleşerek öğrencide mantikî örgünün kurulmasına, zihin gücü, muhâkeme genişliği, hukuk mantalitesi, hayal zenginliği ve kültür birikiminin oluşumuna katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

12)- Bir eğitim öğretim metodu olarak ders halkasında bilmecelerin kullanılması, ders ortamında yarışma havasını taşıyacağı için güdüleme imkânını sağlamış, bu da öğrenciler arasında bir rekabetin ortaya çıkmasına ve kalitenin yükselmesine katkıda bulunmuştur.

13)- Lugazların özünde her ne kadar bir bilinmezlik bulunmaktaysa da, bu özelliğin meseleyi çözümsüz bırakacak tarzda olmamasına dikkat edilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere lugazda temel espri bilginin farklı bir formda sunulmasıdır. Burada amaç zihnî melekeyi harekete geçirmek, öğrencinin öğrenmiş olduğu konuyu farklı bir formda sormak suretiyle meselenin bilinirliğini test etmektir. Diğer bir ifadeyle lugazın cevabının zihin jimnastiği sonucu bulunabilecek zorlukta olması, algoritmik tarzda bir yapıya sahip olması gerekir. Aksi durumda lugaz, boşa zaman kaybindan öteye geçemeyecektir. Bu nedenle fikhî lugazlarda bu özellik de dikkate alınmıştır.⁴⁷

14)- Malum olduğu üzere fıkıhın bir alt disiplini olarak kaide/kavâid ilminin ortaya çıkmasına ve gelişimine etki eden temel

⁴⁷ Cerrâî, *Hilyetü't-tırâz fi halli mesâili'l-elğâz*, s. 30.

sâiklerden biri de meselelerin belirli bir disiplin içinde ve mezhep çerçevesinde daha kolay kavranmasıdır. Aynı durum lugaz için de geçerlidir. Fikhî konuların lugaz yoluyla daha kolay ezberlenebilmesi lugaz ilminin ortaya çıkmasına ve gelişimine doğrudan etki etmiştir.

III. ELGÂZ-I FIKHİYYE LİTERATÜRÜ

Fıkıhın her hangi bir disiplininde oluşan literatür hakkında bilgi verirken günümüze kadar gelen, gelmeyen, kronolojik sıra veya esas alındığı mezhep şeklinde çeşitli kriterler çerçevesinde bir değerlendirme yapmak mümkündür.

Biz elgâz-ı fıkhiyye literatürünü kronolojik sırayı da gözeterek müstakil olarak bu alanda kaleme alınmayan ancak içlerinde bab, bölüm, başlık şeklinde lugaza yer veren eserler ve doğrudan elgâz-ı fıkhiyyeyi konu alan, bu alana dair müstakil olarak kaleme alınmış eserler şeklinde iki ana başlık halinde ele almak istedik. Burada şu hususu hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz; malum olduğu üzere diğer İslâmî ilimler gibi fıkıh literatürü de temel metinler, şerh ve hâşiyeler şeklinde bir gelişim seyri takip etmiş, zaman içinde ana metinler üzerine muğlak bir üslupla bilmecevari tarzda şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır.⁴⁸ Temelde ana metni anlamaya yönelik bir çabanın sonucu olarak ortaya çıkmışken zaman içinde farklı bir kulvara girerek amacından sapan ve üslup itibariyle bilmeceye dönüşen bu tarz eserler her ne kadar bilmece şeklinde bir görünüm arz etseler de bizim konumuz dışıdır. Ayrıca şeklen lugaz özelliklerini taşımamakla birlikte fıkıh kitaplarında çetrefilli bir meselenin “lugaz” adında zikredilmesi de yine konumuz dışı olan bir husustur.

⁴⁸ Fıkıh kitaplarının yazım ve üslubunda zaman içinde meydana gelen değişim için bkz. Muhammed Cûhâr, *el-Muhtasarâtü'l-Fıkhiyye fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, Basılmamış Doktora Tezi, tarih ve yer yok. İlgili adres; https://archive.org/details/Mokhtassarat_Fiqh

**a) Doğrudan Elgâz Literatürüne Ait Olmamakla Birlikte
İçinde Lugaz Bahislerinin / Bölümlerinin Yer Aldığı Eserler**

1)- كتاب الحيل / Kitâbü'l-Hiyel

Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî'ye (ö. 440 / 1048) ait olan bir eserdir.

İsnevî *Tırâzü'l-Mehâfil*'inde lugaz literatürüyle ilgili bilgi verirken bu eseri de zikretmektedir.⁴⁹ Lugaz kavramı kimi eserlerde hiyel kavramıyla birlikte zikredilmiş olsa da fikhî bir kavram olarak aralarında farklılıklar bulunmaktadır. Kazvînî'nin *Kitâbü'l-Hiyel*'inde bu tarz konuların ele alınması henüz konuyla ilgili kavramların tam oturmadığı bir dönem olsa gerektir. Çünkü bu eserden beş asır sonra kaleme alınan İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ında fıkıhın alt disiplinlerinden söz edilirken elgaza dördüncü bölümde, hiyele ise altıncı bölümde yer verilmesi bu iki kavramın veya disiplinin aynı telakki edilmediğinin göstergesidir.

**2)- الغاز الحريري في مقاماته وأحاجيه / Elgâzü'l-Harîrî fî Makâmâtihî ve
Ehâcîhî**

Makâmât, Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî'ye (ö. 516/1122) ait olan bir eserdir. Harîrî, *Makâmât*'ında toplumdaki çelişki ve çarpıklıklara dikkat çekmek amacıyla hayalî kahraman Ebû Zeyd es-Serûcî'nin maceralarını râvî Hâris b. Hemmâm'ın dilinden akıcı bir üslupla anlatmıştır. Harîrî, eseri oluşturan elli makâmeyi onar makâmelik beş gruba, her grubun birinci makâmesini zühde, altıncı makâmesini edebiyata, beşinci ve onuncu makâmesini de hezeliyyâta ayırmıştır.⁵⁰

⁴⁹ Cemâlüddîn el-İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fî Elgâzi'l-Mesâil*, thk. Abdülhakîm b. İbrâhîm el-Matrûdî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2005, s. 12.

⁵⁰ Hulusi Kılıç, "Makâmât", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, c. XXVII, s. 414.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Harîrî, “Farziyye” olarak bilinen 15. Makâmêde ve “Tayyibiyye” olarak da bilinen 32. Makâmêde fıkıh bilmecelerine yer vermiştir.⁵¹

15. Makâmêde çetrefilli bir miras problemi konu edilmektedir.⁵² Bu yönüyle kimi araştırmacılar bu konuyu da fikhî bilmeceler içinde mütalaa etmiştir.⁵³ Esasen sorulan soru, içinde bir muammayı barındırıyorsa da, konuşmanın akışı meselenin bilmece tarzında olmasından ziyade çözümü zor bir sorunun sorulması şeklindedir. Bu nedenle konuyu fikhî bilmecedan ziyade Harîrî'nin miras konularına da vukufiyetini göstermesi açısından değerlendirmek daha sağlıklıdır.

32. Makâmêde ise muhayyel kahraman Hâris b. Hemmâm hac farızasını ifa ettikten sonra Ebû Zeyd adında bir fakîhin çevresine insanların toplandığını görmüş, o da yanlarına gitmiştir. İnsanlar Ebû Zeyd'e çetrefilli bir takım sorular sormakta, Ebû Zeyd de bunlara cevaplar vermektedir. İşte 32. Makâmêde ele alınan fikhî konular bu şekilde oluşmuştur. Ancak burada doğrudan fıkıh konularının yanı sıra fıkıh tarihine taalluk eden kimi meselelere de yer verilmiştir. Örneğin “Tercümetü'l-İmâm Şâfiî” başlığı altında İmam Şâfiî'nin hayat hikâyesine de değinilmiştir.⁵⁴

Makâmât'ta zikredilen lugazlar klasik soru cevap tarzındadır. Manzûm olarak değil, mensûr şekilde yazılmıştır. Ancak burada zikredilen lugazların klasik anlamdaki fikhî lugazlardan şu şekilde bir farkı bulunmaktadır; elgaz-ı fikhîyye türündeki müstakil kitaplarda ele alınan lugazlar doğrudan öğrencinin fikhî bilgisini

⁵¹ Harîrî'nin nahiv, fıkıh ve edebiyat konularına dair *Makâmât*'ında yer alan lugazlarla ilgili bir çalışmanın bibliyografik kaydına ulaştık. Ancak eseri temin edemedik. İlgili kayıt şudur: “*Elgâzû'l-Harîrî ve Ehâcîhi fî Makâmâtihî*, Takdîm. Muhammed İber İbrâhîm Selîm, Mektebetü İbn Sînâ, Kahire, 2002.

⁵² Ebû Muhammed Kâsım el-Harîrî, *Makâmât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1992, c. II, s. 150-162.

⁵³ Humeys, *Menhecü'l-Elgâz ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 8.

⁵⁴ Harîrî, *Makâmât*, c. IV, s. 89-97.

ölçmeye yöneliktir, diğer bir ifadeyle vurgu, fikhî bilgiyedir. *Makâmât*'ta ise vurgu fikhî bilgiden ziyade, Arap dilinin çeşitli söz özelliklerinedir. Konu her ne kadar fikhî bir mesele olsa da bilmece, fikhî bilgi ve melekeden ziyade kelime oyunlarına dayalı bir görünüm arz etmektedir. Bu yönüyle Harîrî'nin lugazları mana lugazları tarzında değil lafız lugazlarının birden çok manaya sahip kelimenin uzak veya karşıt anlamının kastedilmesi (tevriye, lahn, melâhin, mugâlata-i maneviyye), kelimeyi anlamlı sözcüklere bölüp verilen müteradifleriyle bilinmesini istemek, iki kelimeyi bitişik yazmak, bir kelimeyi parçalayıp yazmak, hemzeliyi yumuşatmak (teshîl), nokta değişikliği yapmak (tashîf), tersinden okumak (kalb) ve başka bir dile nakletmek şeklindedir. Harîrî'nin fikhî bilmecelerinde vurgu, fikhî bilgiden ziyade kelimenin eş anlamlı, zıt anlamlı vb. özelliklerinedir. Bunu birkaç örnekle açıklamaya çalışalım;

Birinci Örnek: Abdest aldıktan sonra na'linin (نعل) arkasına dokunan kimse hakkında ne dersin? Cevap: Yaptığı işle abdesti bozular.⁵⁵ Burada na'l (نعل) kelimesinden kastedilen mana, yaygın anlamı olan ayakkabı değil, kelimenin diğer anlamı olan "zevce"dir. Başka bir ifadeyle kişinin hanımının arkasına dokunmasıyla abdesti bozular.⁵⁶

İkinci Örnek: Bir kimse abdest aldıktan sonra soğuk (برد) onu yatağa yatırır mı abdesti bozular mu? Cevap: Uyandıktan sonra abdestini tazeler.⁵⁷ Burada soğuk anlamına gelen "berd" (برد) kelimesi aynı zamanda "uyku" anlamına da gelmektedir. Uyku, kişiyi yatağa yatırır mı, uyandıktan sonra yeniden abdest alması gerekir.

Üçüncü Örnek: Doğan, hurma ile satılır mı?⁵⁸ Bu soruda, muhatabın alım-satımdaki cins ve çeşit birlikteliği üzerine kafa

⁵⁵ Harîrî, *Makâmât*, c. IV, s. 45.

⁵⁶ Harîrî, *Makâmât*, c. IV, s. 45.

⁵⁷ Harîrî, *Makâmât*, c. IV, s. 45.

⁵⁸ Harîrî, *Makâmât*, c. IV, s. 53.

yorması istenmektedir. Ancak buradaki “doğan” (صقر) ifadesi, bilinen anlamdaki yırtıcı kuş değil, hurmadan yapılan “pekmez” anlamındadır.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere bilmecelerde fikhî incelik ve melekenin test edilmesinden ziyade dil unsuru ön plana çıkmaktadır. İçerik itibariyle her ne kadar fikhî meseleler ele alınsa da bilmece yönü olarak fıkıhtan ziyade Arap diline olan vukûfiyet test edilmektedir. Bu nedenle doğrudan fıkıh bilmeceleri kategorisinde değerlendirmek kanaatimizce çok da sağlıklı değildir.

3)- الوهبانية / *el-Vehbâniyye*

Hanefî fakîh Ebû Muhammed Emînüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Vehbân ed-Dımeşkî'ye (ö. 768 / 1367) ait olan bir eserdir.

Manzûmetü İbn Vehbân, el-Manzûmetü'l-Vehbâniyye gibi isimlerle de anılan eserin tam adı *Kaydü's-Şerâid ve Nazmü'l-Ferâid*'dir. Eser, müellife esas şöhretini kazandıran, Hanefî fıkıhına dair ve *el-Hidâye* tertibi esas alınarak kaleme alınmış bir manzûmedir. Daha sonra müellif bu eserini *İkdü'l-Kalâid fi Halli Kaydi's-Şerâid* adıyla şerhetmiştir.⁵⁹

Eserin son kısımlarında *Faslun fi'l-Muâyât (Elğâz)* başlığı altında 933-1003 arasındaki beyitler muayâ ve lugaz türünde yer almıştır.⁶⁰

4)- الأشباه والنظائر / *Eşbâh ve Nezâir* Kitaplarında Yer Alan Lugaz Örnekleri

Malum olduğu üzere *Eşbâh ve Nezâir*, fıkıhta küllî kaideleri, benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri

⁵⁹ Ahmet Özel, “İbn Vehbân”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XX, s. 442

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ahmed (İbn Vehbân), *İkdü'l-Kalâid ve Kaydü's-Şerâid*, thk. Abdülcelîl el-Attâr el-Bekrî, Mektebetü'l-Fecr, Dimeşk, 2000, s. 224-234.

açıklamayı konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adını oluşturmaktadır.⁶¹

İslam hukuku başlangıçta ferî meselelere çözümler üreterek meseleci bir tarzda doğmuş ve bu metot gelişme döneminde de bir yönüyle devam etmiştir. Ancak fıkıh mezheplerinin gelişmelerini tamamlamaları ve ferî ahkâm alanında müstakil eserlerin kaleme alınmasıyla birlikte benzer fikhî meselelerin çözümünde başvurulacak genel ilkeleri belirlemeyi amaçlayan çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Böylece hem birbirine benzeyen ferî meselelerin tamamına veya önemli bir kısmına uygulanması mümkün olan hem de önerilen çözümlere ortak açıklamalar getiren dolayısıyla ameli olduğu kadar doktriner değeri de haiz bulunan genel kuralların tespit edilmesine başlanmıştır. IV. (X.) yüzyıldan itibaren doğup gelişen kavâid ilmi ve bu yöndeki ilmî faaliyet benzer fikhî meselelerin mezhep içinde tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı, fikhî meseleler veya hükümler arasındaki bağlantıları ve farklılıkları belli kurallara bağlamayı amaçlayan furûk ilim dalıyla daha da zenginleşmiştir. Kavâid ve furûk ilim dalları ve bu isimler altında kaleme alınan eserler bir açıdan aynı ilim dalının iki farklı şekilde adlandırılması olarak kabul edilebilirse de aralarında metot ve muhteva yönünden bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir. VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren külli kaide ve furûk dallarının temel bilgilerine ilave olarak fıkıhın incelik ve güzelliğini öğretmeye veya zaruri görülen bazı bilgileri vermeye yönelik hiyel, fikhî lugaz, hikâye, eşbâh ve nezâir, cem' ve fark gibi bazı yeni konulara da yer veren eşbâh ve nezâir kitapları yazılmaya başlanmıştır.⁶²

Fıkıh literatüründe Şâfiî fakih İbn Vekîl'in (ö. 716 / 1317) *Eşbâh ve Nezâir*'i bu isim altında yazılan kitapların ilk örneği olarak kabul

⁶¹ Mustafa Bakır, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c. XI, s. 456.

⁶² Bakır, "Eşbâh ve Nezâir", s. 457.

edilmektedir. Eser bu alanda kendisinden sonra yazılan eserlere de büyük ölçüde model teşkil etmiştir.⁶³ Belli bir tertibi bulunmayan, konuların “kaide”, “faide” ve “fasıl” gibi başlıklar altında ele alındığı eserde Şâfiî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerine nadiren yer verilmiş, fikhî meselelerin ayrıntılarına girilmeyip deliller de genellikle zikredilmemiştir.⁶⁴

Bu literatürün diğer önemli eserleri arasında Taceddin es-Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i, Süyûtî'nin (ö.911/1505) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i ile İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i gibi kitapları da zikretmek mümkündür.

Konumuz açısından bizi ilgilendiren ise Sübkî'nin ve İbn Nüceym'in eserleridir. İbn Vekîl'in *Eşbâh ve Nezâir*'inde lugaz, hikâye vb. konulara yer verilmemiştir. Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'inde ise lugaz kapsamında bir örneğe rastlayamadık. Süyûtî'nin eserini daha ziyade kavâid kapsamında değerlendirmek mümkündür.⁶⁵ Nitekim eser, müellifin daha önce yazmış olduğu *Şevâridü'l-Fevâid fi'z-Zevâbit ve'l-Kavâid* adlı eserin öğrenci arasında tutulmasından hareketle genişletilmiş halidir.⁶⁶

Taceddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'inde “Bâbun fi'l-Elgâz” başlığı altında lugazla ilgili meseleleri ele almıştır.⁶⁷

Sübkî, öncelikle lugaz ilminin meşruiyetine değinmektedir. Bu çerçevede ilk olarak Abdullah İbn Ömer rivayetini zikretmiştir.⁶⁸ İkinci olarak tarihçi Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) Şam Tarihiyle ilgili eserinde zikrettiği Hammâd b. Humeyd'e olan

⁶³ Bilal Aybakan, “İbnü'l-Vekîl”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 237.

⁶⁴ Sadruddîn İbn Vekîl, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi Fikhi's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2002.

⁶⁵ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi Kavâid ve Furû'i fikhî's-Şâfiyye*, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, c. I-II, 1997.

⁶⁶ Mustafa Baktır, “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c. XI, s. 458.

⁶⁷ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 311-382.

⁶⁸ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 311.

rivayetine yer vermiştir. Bu rivayete göre bir adam İbn Abbas'a içinde lugaz barındıran çeşitli konulara dair yirmi iki soru içeren bir mektup göndermiştir.⁶⁹ Mektupta yer alan sorular ilk planda anlaşılması zor, üzerinde kafa yormayı gerektiren ve ince bir takım hususlardan oluşmaktadır. Bu çerçevede örneğin; kişinin yaptığı zaman da haram olan terk ettiği zaman da haram olan şey nedir? şeklindeki bir soruya İbn Abbas bunun namaz olduğunu, kişinin içkili vaziyette namaz kılmasının da namazı terk etmesinin de haram olduğu şeklinde cevap vermiştir. Sübkî'ye göre ilmiyle meşhur İbn Abbâs'ın bu sorulara muhatap olarak cevaplar serdetmesi lugazın meşruiyetine bir başka delildir. Üçüncü olarak da İmam Şâfiî'nin Hârûn Reşîd'in huzurunda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından lugaz tarzında bir takım sorularla imtihan edilmesi ve akabinde İmam Şâfiî'nin Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e sorular sorması, Hârûn Reşîd'in ise "bu sorulara sen cevap ver" demesi üzerine İmam Şâfiî'nin kendi sorduğu sorulara cevaplar vermesidir.⁷⁰

Sübkî'nin lugazları ele alması "mesele" ve "el-cevabu" şeklinde standart bir yapıdadır.⁷¹ Lugazlar çoğunlukla mensûrdur sadece birkaç mesele ve cevabı manzûm olarak verilmiştir.⁷² Cevap kısmında genellikle bilginin nereden nakledildiği zikredilmektedir.⁷³ Sübkî'nin lugazla ilgili tertibinde her hangi bir sıralama dikkate alınmamıştır. Diğer bir ifadeyle, lugaz literatüründe alışık olduğumuz klasik fıkıh sistematığı bulunmamaktadır.

Sübkî, çeşitli yerlerde kendisinden önce kaleme alınan lugaz kitaplarındaki lugazlara da yer vermiştir. Bu şekilde Ebû Hâtim el-Kazvî'nin "Hiyel" Râfiî'nin "Şerh" ve Cürçânî'nin "el-Muâyetü" gibi eserlerinden istifade ettiğini belirtmektedir.⁷⁴ Yine aynı şekilde İbnü'l-

⁶⁹ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 311-315.

⁷⁰ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 316-321.

⁷¹ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 321-343.

⁷² Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 327, 334.

⁷³ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 323.

⁷⁴ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 326.

Kattân'ın *el-Mutârahât* adlı eseri de Sübkî'nin kaynakları arasındadır.⁷⁵ Sübkî'nin özellikle İmam Şâfiî'ye sorulan sorulara dair nakletmiş olduğu lugazlar diğer fıkıh kitaplarında benzeri bulunmayan lugazlar konumundadır.⁷⁶

Sübkî'den sonra bu alanın önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen İbn Nüceym'in *Eşbâh ve Nezâir*'inde Sübkî'nin eserinden övgüyle bahsedilmiş, eserin fıkıhın bütün alanlarını kapsadığı belirtilmiştir. Burada dikkatimizi çeken husus İbn Nüceym'in lugazı, hiyel, furûk vb. gibi fıkıhın bir alt disiplini (فنون / فن) olarak görmesidir.⁷⁷ Nitekim benzeri bir tasnif Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafından da yapılmıştır. O, tasnifatında fıkıhı on bölüm olarak ele almış, elgâzi da yedinci bölüm olarak zikretmiştir.⁷⁸

Hanefî fakîh İbn Nüceym ise *Eşbâh ve Nezâir*'ini yedi bölüm (fen) halinde kaleme almıştır. Bu bölümlerden biri de dördüncü fen'ne konu başlığı olan "elgâz" dır.⁷⁹ İbn Nüceym burada ilk olarak lugaz kelimesinin anlamı üzerinde durmuştur.⁸⁰

Geçmiş ulemanın bu alanda oldukça çok lugaz oluşturduğunu, kendisinin de bu çerçevede büyük Hanefî fakîh İbn Şihne'nin *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye* adlı eserinden istifade ettiğini ve bu eserde yer alan lugazlardan en güzellerini seçtiğini ifade etmiştir.⁸¹

⁷⁵ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, s. 333.

⁷⁶ Beşer, *Kitâbü'l-Muâyeti*, s. 77. Ayrıca Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'inde takip ettiği yöntem için bkz. Âdem el-Kudât-Üsâme er-Rubâbe'a, Menhecü'l-İmâm es-Sübkî fi Kitâb "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", *Mecelletü Câmiati Dmeşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye*, c. XXIV, sy. 2, 2008, s. 399-440.

⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 14.

⁷⁸ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye li'l-Kuveyt, 1985, c. I, s. 71.

⁷⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 341-349.

⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 341.

⁸¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 341. Çalışmamız esnasında İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'inde geçen fikhî bilmecelerle ilgili yapılan bir yüksek lisans çalışmasının bibliyografik kaydına rastladık. Ancak tezi edinemedik. Eserin bibliyografik kaydı şu şekildedir: "Muhammed Abduh Muhammed Murad Rızk,

Lugazların yer aldığı bölüm klasik fıkıh sistematığına göre tertip edilmiştir. Buna göre bölüm, “Kitâbü’t-Tahâre” ile başlayıp “Kitâbü’l-Ferâizle” sona eren otuz üç kitaptan müteşekkildir. Mensûr tarzda kaleme alınan lugazlar standart bir şekilde soru cevaplardan oluşur. “Mâ / eyyü ile başlayan sorulara “fekul” şeklinde cevaplar verilmiştir.⁸² İbn Nüceym’in ele almış olduğu lugazlar kapsam itibariyle Sübkî’nin lugazlarından daha dar çerçevededir.

İbn Nüceym’in *Eşbah ve Nezâir*’i ile birlikte zikredilmesi gereken bir diğer eser de *Ğamzu Uyûni’l-Besâir alâ Mehâsini’l-Eşbâh ve’n-Nezâir* adlı eserdir. Hanefî fakîh Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Hamevî el-Mısırî’ye ait olan eser İbn Nüceym’in *Eşbâh*’ının en önemli şerhi olarak kabul edilmektedir.⁸³

Eserin XVII. yüzyıl gibi sonraki dönemlere ait bir eser olması sebebiyle Hamevî kendisinden önceki pek çok eserden istifade etmiştir. Bu da eserin kapsamlı bir şerh olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla İbn Nüceym’in yaklaşık on sayfada ele almış olduğu lugaz bölümü *Ğamzu Uyûni’l-Besâir*’de elli sayfalık bir yekûn tutmaktadır.⁸⁴ Hamevî, lugazla ilgili konuları şerh ederken sadece mezhep içi görüşler çerçevesinde kalmamış başta İbn Hacer el-Heytemî olmak üzere pek çok âlimin görüşünü de nakletmiştir.⁸⁵ Elgâzla ilgili sıklıkla başvuru olan eser Hanefî fakîh İbnü’ş-Şihne’nin *ez-Zehâirü’l-Eşrefiyye*’si ile Mâlikî fakîh İbn Ferhûn’un *Dürretü’l-Ğavvâs*’ıdır.

“el-Elgâzü’l-Fıkhiyye fî Kitâbi’l-Eşbâh ve’n-Nezâir li İbn Nüceym, Dirase Fıkhiyye Mukarene, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2012.

⁸² Mustafa Sinanoğlu, “Hamevî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, c. XV, s. 457.

⁸³ Sinanoğlu, “Hamevî”, s. 457.

⁸⁴ Hamevî, *Ğamzu Uyûni’l-Besâir*, c. IV, s. 162-217.

⁸⁵ Hamevî, *Ğamzu Uyûni’l-Besâir*, c. IV, s. 164.

5)- السَّهِيلُ الْمَجَازُ إِلَى فَنِّ الْمَعْمَى وَالْأَلْغَازِ / *et-Teshîlü'l-Mecâz ilâ Fenni'l-Muammâ ve'l-Elgâz*

Tâhir el-Cezâirî'ye (1825-1920) ait olan bir eserdir. Kitapta genel olarak lugaz ve muamma konuları ve örnekleri ele alınmıştır. Bu çerçevede “Elgâz-ı Fıkhiyye” ve “Elgâz-ı Ferâiz” başlıkları altında fikhî lugazlara da yer verilmiştir.⁸⁶

6)- كَشْكُولُ ابْنِ عَقِيلٍ / *Keşkülü İbn Âkîl*

Doğrudan lugazla ilgili olmamakla birlikte içinde lugaz da barındıran bir diğer eser de Abdullah b. Abdülazîz b. Akîl'e (ö. 2011) ait olan *Keşkülü İbn Akîl*'dir. Esasen, antoloji türünde bir eser olmakla birlikte içinde dağınık vaziyette çeşitli fikhî lugazlar da bulunmaktadır.⁸⁷

b) Elgâz-ı Fıkhiyye İle İlgili Müstakil Olarak Kaleme Alınan Eserler

Bu başlık altında ele alacağımız eserleri esasen iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Birincisi kaynaklarda zikri geçtiği halde hakkında her hangi bir bilgi bulamadığımız eserler, ikincisi de bize kadar intikal eden, üzerine tahkik yapılarak basılmış eserler. Tabii olarak biz değerlendirmemizi ikinci grup eserlerden yola çıkarak yapacağız. Ancak kronolojik bütünlüğün bozulmaması açısından konuyu iki başlık altında değil, eserleri tarihi silsileye göre sıralayarak tek bir başlık altında ele alacağız. Buna göre gerek kaynaklarda ismi zikredilen gerekse günümüze kadar gelen ve hakkında bilgi bulabildiğimiz lugaz literatürü şu şekildedir;

⁸⁶ Tâhir el-Cezâirî, *et-Teshîlü'l-Mecâz ilâ Fenni'l-Muammâ ve'l-Elgâz*, Hicri 1303, Suriye Vilayet Matbaası, s. 111-113.

⁸⁷ Abdullah b. Abdülazîz b. Akîl, *Keşkülü İbn Akîl*, Dâru İbni'l-Cevzî, Dammam, Suudi Arabistan, 2009, s. 15-16, 82-83, 121-123, 194-201, 212, 231-233.

1)- المسكت / *el-Müsketü*

Ebû Abdullah Zübeyr b. Ahmed b. Süleymân el-Kureşî el-Esedî el-Basrî eş-Şâfiî'ye (ö. 317/929) ait olan bir eserdir.⁸⁸

2)- المطارحات / *el-Mutârahât*

İbnü'l-Kattân olarak da bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kattân eş-Şâfiî'ye (ö. 407/1016-1017) ait olan⁸⁹ ve İsnevî'nin *Tırâzü'l-Mehâfil*'inde lugaz literatürüyle ilgili bilgi verirken zikrettiği bir eserdir.⁹⁰

3)- العدة / *el-İddetü (veya el-Uddetü)*

Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî'ye (ö. 536/1141) ait olan bir eserdir. Bu kitap tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî fıkında kaleme alınan ilk lugaz türü eserdir. İbnü's-Şihne *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*'de ve İbnü'l-İzz *et-Tehzîb li-Zihni'l-Lebîb*'inde pek çok meseleyi Sadrü's-şehîd'in bu eserinden almıştır. İbn Nüceym de bu iki esere (*ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye* ve *et-Tehzîb li-Zihni'l-Lebîb*) işaret etmek suretiyle bu iki eserin pek çok lugazı barındırdığını ifade etmiştir.⁹¹

4)- المعاية في الفقه علي مذهب الشافعي / *el-Muâye fi'l-Fıkh alâ Mezhebi's-Şâfiî*

Basra kadısı ve Şâfiî fakîh Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî'ye (ö. 482/1089) ait olan bir eserdir. Eser üzerine doktora

⁸⁸ Beşer, *Kitâbü'l-Muâyeti*, s. 72.

⁸⁹ Mahmûd Nureddin Muhammed Mücahid Şaban, *Tahkîku Cüzin min Mahtût Tırâzi'l-Mehâfil fi Elgâzi'l-Mesâil*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi Derman el-İslâmiyye, Sudan, 2009, s. 25.

⁹⁰ İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elgâzi'l-Mesâil*, s. 12.

⁹¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 341, Beşer, *Kitâbü'l-Muâyeti*, s. 65-66.

tezi olarak İbrahim b. Nâsır b. İbrâhim el-Beşer tarafından bir tahkik çalışması yapılmıştır.⁹²

İsnevî, bu eseri lugaz, furuk, hiyel ve zor cevaplara sahip eserler kategorisinde değerlendirmektedir. Muhakkikin ifadesine göre de ele alınan meseleler ferâiz ve talakla ilgili birkaç mesele hariç klasik elgâz formunda değildir. Müellifin kitabı yazma gerekçesinde de belirtildiği üzere eser daha ziyade diğer fakihler için zor gelebilecek, muğlak, kapalı konuları açıklamak ve daha anlaşılır kılmak amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin hem bu yönünü hem de elgâz, ehâcî, hiyel ve muâyat kavramlarının birbirine yakın olmasını dikkate alan kimi müellifler eseri lugaz literatürü içinde zikretmişlerdir.⁹³ Nitekim Râfiû meşhur eseri *el-Azîz*'de lugaz tarzındaki bir takım konuları "mesâil-i muâyât" başlığı altında ele almıştır.⁹⁴

5)- *حيرة الفقهاء في المسائل التي تحير في فهمها العلماء* / *Hayretü'l-Fukahâ fi'l-Mesâil elleti Tehayyera fi Fehmiha'l-Ulemâ*

Haleb Kadısı Abdülgaffâr b. Lokman el-Kerderî el-Hanefî'ye (ö. 562/1166) ait olan bir eserdir. İbnü'ş-Şihne ve İbn Nuceym'in işaret ettiğine göre her ikisi de bu kitaptan istifade etmişlerdir.⁹⁵

Eserde klasik fıkıh kitaplarının sistematığı takip edilmiş, sekiz bab halinde iki yüz yirmi dokuz mesele ele alınmıştır. Hanefî mezhebinin görüşleri ağırlıklı olmakla birlikte kimi zaman İmam

⁹² Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü'l-Muâyetu fi'l-fıkhi lâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiû*, tahkik: İbrahim b. Nâsır b. İbrâhim el-Beşer, *Câmiatü Ümm'i-l-Kurâ*, 1415 Hicri.

⁹³ Beşer, *Kitâbü'l-Muâyeti*, s. 74-75.

⁹⁴ Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiû, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, Tahkik: Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût, c. VI, 1997, s. 590-593.

⁹⁵ Seriyüddîn İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fi'l elğâzi'l-fıkhiyye*, thk. Muhammed Adnan Dervîş, *Dâru'l-Mecd*, Dimeşk, 1994, s. 14.

Mâlik ve İmam Şâfiî'nin görüşlerine de yer verilmiştir.⁹⁶ Eser, Çetin Alataş tarafından yüksek lisans çalışması olarak tahkik edilmiştir.

6)- الإعجاز في الألغاز / *el-İ'câz fi'l-Elğâz*

Şâfiî fakîh Abdülazîz el-Cîlî'ye (ö. 632/1234-1235) nispet edilen bir eserdir. İsnvî, *Tırâzü'l-Mehâfil*'inde yararlandığı eserler arasında bu kitabı da zikretmektedir.⁹⁷

7)- الألغاز / *el-Elğâz*

İbnü'l-Fâriz olarak da bilinen Ebû Hafs Şerefüddîn el-Hamevî'ye (ö. 636/1238-1239) nispet edilen bir eserdir.⁹⁸

8)- تحف السائل في طرق لمسائل / *Tuhafü's-Sâil fi Turuki'l-Mesâil*

Şâfiî fakîh Takıyyüddîn İbn Rezîn eş-Şâfiî el-Hamevî el-Âmirî'ye (ö. 680/1282) izafe edilen bir eserdir. İsnvî, *Tırâzü'l-Mehâfil*'inde yararlandığı eserler arasında bu kitabı da zikretmektedir.⁹⁹ Eser bazı âlimler tarafından İbnü'r-Rif'a'ya nisbet edilmiş ancak İsnvî buna karşı çıkmıştır.¹⁰⁰

9)- ألغاز المحب الطبري veyta سمط الفراند و غزر الفوائد / *Samtu'l-Ferâid ve Gûzerü'l-Fevâid veyta Elgâz Muhib et-Taberî*

Şâfiî fakîh Ebü'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddin Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî'nin (ö. 694/1295) bir eseridir.¹⁰¹ İsnvî, *Tırâzü'l-Mehâfil*'inde yararlandığı eserler arasında bu kitabı da

⁹⁶ Çetin Alataş, Abdülğafûr b. Lokman el-Kerderî'nin "Hayretü'l-Fukahâ" Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirilmesi, Erciyes Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2012, s. 6

⁹⁷ İsnvî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi elğâzi'l-mesâil*, s. 12.

⁹⁸ Humeş, Menhecü'l-Elğâz ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslâmî, s. 46.

⁹⁹ İsnvî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elğâzi'l-Mesâil*, s. 12.

¹⁰⁰ Beşer, *Kitâbü'l-Muâyeti*, s. 76.

¹⁰¹ Muhibbüddin et-Taberî, *Zehâiru'l-Ukbâ fi Menâkibi zevi'l-Kurbâ*, thk. Ekrem el-Bûsî, Mahmûd el-Arnaût, by, ts, s. 11.

zikretmiş ancak lugazların zayıf bir görünüm arz ettiğini ifade etmiştir.¹⁰²

10)- الإيجاز في الأغاز / *el-Îcâz fi'l-Elğâz*

İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî el-Halîlî'ye (ö. 732/1332) ait olan bir eserdir.¹⁰³

11)- طراز المحافل في الأغاز المسائل / *Tırâzü'l-Mehâfil fî Elgâzi'l-Mesâil*

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî'ye (ö. 772/1370) ait olan bir eserdir.

Eser, lugaz literetüründe yazılan en kapsamlı eser konumundadır. Kanaatimizce bu durumda etkili olan iki temel husus bulunmaktadır. Birincisi, İsnevî'nin kendi mezhebi içinde diğer lugaz müelliflerine göre daha etkin bir konumda olmasıdır. Çünkü İsnevî, Şâfiî mezhebinin ilk kaynakları ile daha sonraki temel metinlerine ve şerhlerine, özellikle Râfiî'nin *eş-Şerhu'l-Kebîr*'ine ve Nevevî'nin *Ravzatü't-Tâlibîn*'ine derin vukûfiyetinin bulunmasıyla, mezhepteki otoritelerine rağmen Nevevî ile Râfiî'yi eleştirmesi ve onları Şâfiî'nin görüşlerini bilmemekle itham etmesi ve bu amaçla *el-Mühimmât* adlı eserini kaleme alması¹⁰⁴ ve bu eserlerinin dışında velûd bir âlim olarak çeşitli eserler yazmasıyla diğer lugaz müelliflerinden farklı bir profil çizmiştir. İkincisi de İsnevî'nin ilimle meşgul olmak ve öğrenci okutmak için kendisine tevdi edilen çeşitli resmi görevlerden istifa etmesi ve ölümüne kadar dönemin Melikiyye, Akbağciyye, Fâdiliyye, Fârisiyye, Nâsiriyye ve Mansûriyye gibi önemli medreselerinde¹⁰⁵ ders okutmakla uğraşmış olmasıdır. Muhtemelen öğrenciyle bu kadar haşır neşir olması, lugaz edebiyatını etkin bir şekilde kullanmasına veya bunun önemli bir ihtiyaç olduğunu anlamasına imkân sağlamış, bu da eserinin kapsamlı olmasına yansımış olabilir.

¹⁰² İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fî Elgâzi'l-Mesâil*, s. 12.

¹⁰³ Humeyş, *Menhecü'l-Elğâz ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 47.

¹⁰⁴ Saffet Köse, "İsnevî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 160.

¹⁰⁵ İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fî Elgâzi'l-Mesâil*, s. 4.

Müellif eserini yirmi yıldan fazla bir sürede tamamlayabildiğini¹⁰⁶ ve kitapta ele aldığı konuların da çözümü zor, müşkil meselelerden oluştuğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷

İsnevî, fıkıh eğitiminde lugazın kullanılmasından bahisle, lugazın öğrencinin zihnî melekelerinin gelişimine olan katkısına dikkat çekmiş ve konuyla ilgili meşruyeti Abdullah İbn Ömer rivayetine dayandırmıştır.¹⁰⁸

İsnevî, kitabı telif gerekçesini kendisinden önceki âlimlerin öğrencileri imtihan etmek, derste kullanmak üzere lugaz türüne benzer veya doğrudan lugaz edebiyatı içinde kabul edilebilecek bir takım kitaplar kaleme aldıklarını, kendisinin de bu amaçla, yazılan söz konusu eserlerden istifadeyle bu eseri telif ettiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede furûk, hiyel ve cevabı zor sorular içeren çeşitli kitap isimlerini zikretmektedir. İsnevî'nin zikretmiş olduğu eserler, Ebû Abdullah el-Esedî'nin *el-Müşket*'i, İbnü'l-Kattân'ın *el-Mutârahât*'ı, Kazvînî'nin *Kitâbü'l-Hiyel*'i, Cürçânî'nin *el-Mu'âyât*'ı, Cîlî'nin *el-İ'câz*'ı, Takıyyüddîn İbn Rezân'ın *Tuhefü's-Sâil*'i ve Taberî'nin *Samtu'l-Ferâid*'idir.¹⁰⁹

İsnevî, eserine “Faslün fi'l-keîâm alâ lafzi'l-lugaz” başlığıyla giriş yapmış ve lugaz kavramının sözlük anlamı hakkında bilgiler vermiştir.¹¹⁰

Eser, klasik fıkıh sistematığıne göre tertip edilmiş, “kitab” başlığı bir üst başlık, “bâb” ise alt başlık olarak kullanılmıştır. Lugazlar “mesele ve sûretuhû” şeklinde ele alınmıştır. Diğer lugaz eserlerindeki soru cevap tarzından ziyade konu anlatımı şeklinde bir görünüm arz etmektedir. Eserin diğer lugaz kitaplarına göre daha

¹⁰⁶ İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elgâzi'l-Mesâil*, s. 1.

¹⁰⁷ İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elgâzi'l-Mesâil*, s. 1.

¹⁰⁸ İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elgâzi'l-Mesâil*, s. 11.

¹⁰⁹ İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elgâzi'l-Mesâil*, s. 12.

¹¹⁰ İsnevî, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elgâzi'l-Mesâil*, s. 4.

hacimli olması, konuların işlenmesinde de kendisini göstermiş ve “sûretuhû” başlığında meselenin farklı yönleri de zikredilmiştir. Kitapta iki bin beşyüzden fazla “mesele” ele alınmıştır. *Tırâzü'l-Mehâfil* her ne kadar lugaz literatürünün en hacimli ve önemli eseri olarak kabul ediliyorsa da kitap bir bütün olarak değerlendirildiğinde ve konuların işleniş tarzı dikkate alındığında lugazdan ziyade konuyla ilgili çetrefilli yönleri açıklayan bir eser görünümündedir. Diğer bir ifadeyle kısa soru - cevap tarzındaki ve karşısındaki şaşırtmaya yönelik klasik lugaz formunda değildir. “Mesele” başlığıyla fikhî bilgi verilmekte, “sûretuhâ” başlığı altında ise verilen kısa bilginin farklı yönleri ele alınmaktadır.

Eser, bu alandaki kapsamlı ilk eserlerden olması sebebiyle kendisinden sonraki müelliflerin nakilde bulunduğu bir kaynak konumundadır. Nitekim el-Cerrâî, *Hilyetü't-Tırâz'*da, İbnü's-Şihne ise *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye'*de İsnevî'den çok sayıda nakillerde bulunmuşlardır.

12)- الأجوبة الزكية عن الألغاز السبكية - / *el-Ecvibetü'z-Zekiyye ani'l-Elgâzi's-Sübkiyye*

Malum olduğu üzere Süyûtî'nin *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* adlı eseri ansiklopedik tarzda, çok ve çeşitli konuları “risale” şeklinde ele alan bir eserdir. Süyûtî, *el-Hâvî*'de Hanefî bir fakîhin Şâfiî fakîh Taceddin es-Sübki'ye sormuş olduğu sorulara ve cevaplara da yer vermiştir. Manzûm olarak sorulan lugazlara Sübkî, mensûr şekilde cevaplar vermiştir. Risalede diğer konuların dışında fıkıhla ilgili olarak nikâh, talak, hibe, zekât gibi meselelere yer verilmiştir.¹¹¹

13)- التهذيب لذهن اللبيب - / *et-Tehzîb li Zihni'l-Lebîb*

İbn Ebi'l-İzz olarak da bilinen Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî'ye (ö. 792/1390) ait olan bir eserdir.¹¹²

¹¹¹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, cilt: II, s. 289-296, Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.

¹¹² Ferhat Koca, “İbn Ebü'l-İz”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 468.

İbnü'ş-Şihne lugaz türünde ilk eser yazan müellif olarak İbn Ebî'l-İz'in ismini zikretmekte ve bu eserin büyük oranda *el-İddetü ve el-Hayretü*'den istifadeyle kaleme alındığını ifade etmektedir.¹¹³ Ayrıca İbnü'ş-Şihne bu eserden birçok nakilde de bulunmaktadır.¹¹⁴ Aynı şekilde İbn Nüceym ve Hamevî de *et-Tehzîb*'den çeşitli nakillerde bulunmaktadır.¹¹⁵ Eser üzerine Emânî Muvaffık el-Hanefî tarafından yüksek lisans çalışması olarak bir tahkik yapılmıştır.¹¹⁶

14)- درة الغواص في محاضرة الخواص / *Dürretü'l-Ğavvâs fi Muhâdarati'l-Havâs*

İbn Ferhûn olarak da bilinen Ebü'l-Vefâ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî'ye (ö. 799/1397) ait olan bir eserdir. Mâlikî fıkhında bu türün ilk örneği olarak kabul edilen eser, Muhammed Ebû'l-Ecfân ve Osman Bittîh tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır.¹¹⁷

Eserde yer alan lugazlar klasik fıkıh sistematığına göre tertip edilerek altmış yedi bab altında ele alınmıştır. Toplamda altı yüz yirmi sekiz lugazdan müteşekkildir. "Fe in külte / kultü" şeklinde soru cevap tarzında kaleme alınan eser bu türün en hacimli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Eser uzun yıllar Mâlikî medreselerde başucu kitabı olarak itibar görmüştür.¹¹⁸

İbn Ferhûn, Mâlikî fıkhında elgâz türünde bir eserin bulunmamasını bir eksiklik olarak gördüğünü, bu düşünceden hareketle eseri telif ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁹

¹¹³ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 6.

¹¹⁴ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 21.

¹¹⁵ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 27.

¹¹⁶ Esere ulaşamadık. Ancak bibliyografik künyesi şudur; Ali b. İz el-Hanefî, *et-Tehzîb li Zihni'l-Lebîb*, thk. Emânî Muvaffık el-Hanefî, Câmîatü Dîmeşk, Külliyyetü'ş-Şerîati, Basılmamış Y. Lisans Tezi, 2011

¹¹⁷ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 1-345.

¹¹⁸ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 5.

¹¹⁹ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 65.

İbn Ferhûn, eserin öğrencilerin zihnî melekelerini harekete geçirmeye ve fikhî konuların yerleşmesine katkıda bulunacağını, bu metodun Abdullah İbn Ömer rivayetinde olduğu gibi Hz. Peygamber tarafından da kullanılan bir metot olduğunu, dolayısıyla meşruiyetini sünnetten aldığını ifade etmiştir.¹²⁰

Eserde temel Mâlikî kaynaklardan istifade edilmiştir. Bu çerçevede *el-Müdevvene* ve İbn Hâcib'in *Muhtasarı* üzerine yapılan serh ve haşiye çalışmaları ile şurût ve vesâik literatürü üzerine yapılan çalışmalar en çok istifade edilen eserlerdendir.¹²¹

Lugazları oluştururken mezhep içindeki görüşler çerçevesinde kalınmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de meşhur ve tercihe şayan görüşlere öncelik verilmiştir.¹²²

Sorulara cevaplar verilirken kimi zaman görüşün kime ait olduğu da ifade edilmiş¹²³ ayrıca konuyla ilgili farklı bir görüş varsa o görüş de zikredilmiştir.¹²⁴

Lugaz türündeki eserlerde genellikle ayet ve hadislere yer verilmezken İbn Ferhûn konuyla ilgili bir ayet veya hadis varsa bunları da zikretmiştir.¹²⁵

Yine alışılmışın dışında başta İmam Şâfî olmak üzere diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine nadiren de olsa yer verilmiştir.¹²⁶

15)- رد على كتاب الألفاظ للإسنوي / *Reddün alâ Kitâbi'l-Elğâz li'l-İsnevî*

Ahmed b. Hâcî'ye (ö. 816/1414) izafe edilen bir eserdir.¹²⁷

¹²⁰ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 45, 47.

¹²¹ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 46.

¹²² İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 46.

¹²³ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 77, 79, 80, 81 vd.

¹²⁴ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 69, 70, 72, 73 vd.

¹²⁵ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 74.

¹²⁶ İbn Ferhûn, *Dürretü'l-Ğavvâs*, s. 75, 77.

16)- *الألغاز الفقهية في البرية في Havâsü'l-Beriyye fi'l-Elğâzi'l-Fıkhiyye*

Yûsuf b. Hâlid b. Naîm el-Bisâtî el-Mâlikî'ye (ö. 829/1425-1426) ait olan bir eserdir.¹²⁸

17)- *محاضرة خواص البرية في الألغاز الفقهية - Muhâdaratü Havâsi'l-Beriyye fî'l-Elğâzi'l-Fıkhiyye*

Muhammed b. Ahmed b. Osman el-Bisâtî el-Mısrî el-Mâlikî'ye (ö. 842/1439) nispet edilen bir eserdir.¹²⁹

18)- *حلية الطراز في حل مسائل الألغاز - Hilyetü't-Tırâz fî Halli Mesâili'l-Elğâz*

Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Zeyd b. Ebî Bekr el-Hasenî el-Cerrâî ed-Dımaşkî'ye (ö. 883/1478) ait olan bir eserdir.

Hanbeli mezhebine göre düzenlenmiş fıkıh bilmecelerini konu alan eser Müsâid b. Kâsım el-Fâlih tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Mezhep içinde türünün ilk ve son örneği olarak kabul edilmektedir.¹³⁰

Müellif, eserini en başta Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkılarda bulunan Şemseddin İbn Müflih'in (ö. 763/1362) mezhep içinde orta hacimdeki temel furu metinlerinden biri olarak kabul edilen¹³¹ *Kitâbü'l-Furu'* dan istifadeyle hazırladığını ifade etmiştir. Bunun dışında çeşitli yerlerde elgâz türünün Şâfiî mezhebindeki önemli örneği olarak kabul edilen İsnevî'nin *Tırâzü'l-Mehâfil fi*

¹²⁷ Humeys, Menhecü'l-Elğâz ve Eseruhu fî'l-Fıkhî'l-İslâmî, s. 47.

¹²⁸ Humeys, Menhecü'l-Elğâz ve Eseruhu fî'l-Fıkhî'l-İslâmî, s. 48.

¹²⁹ Beşer, *Kitâbü'l-Muâyeti*, s. 71.

¹³⁰ Cerrâî, *Hilyetü't-Tırâz fî Halli Mesâili'l-Elğâz*, s. 3.

¹³¹ Ferhat Koca, "İbn Müflih", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XX, s. 217.

Elgâzi'l-Mesâil adlı eserinden nakillerde bulunmuştur. Bu iki eserin dışında usul ve furua dair elliden fazla eserden de istifade etmiştir.¹³²

Lugaz türünde yazılan diğer eserlerde “kitab veya bâb” başlığı altında doğrudan lugazlara girilmişken, *Hilyetü't-Tırâz*'da Cerrâî, konuya bir giriş babında Abdullah İbn Ömer rivayetini ele alarak, lugaz ilminin meşruiyetine dair bilgiler vermiştir.¹³³ Ayrıca “faslun fi'l-keîmi ale'l-lugaz” başlığı altında lugaz kavramını da ele almıştır.¹³⁴

Müellif, eserini fıkıh bablarına göre kaleme aldığını ifade etmiştir.¹³⁵ Eser, klasik fıkıh sistematığına göre tertip edilmiştir. “Kitâbu't-Tahâre, Kitâbu's-Salât vb.” şeklinde on beş kitab olarak eser tanzim edilmiştir. Üç yüz seksen dokuz mesele başlığında lugazlara yer verilmiştir. Lugaz türündeki eserlerin genellikle son bölümleri miras meselelerine ayrılmışken *Hilyetü't-Tırâz*'da doğrudan miras kapsamına girmeyen ancak mirasla ilgili meseleleri de barındıran konular ele alınmıştır. “Kitâbun fi uveys mesâili'n-neseb” başlığı altında kan ve sıhrî hısımlığa dair çetrefilli meseleler genellikle manzûm şekilde işlenmiştir. Kitabın genelinde ise manzûm değil mensûr bir anlatım egemendir. Eserde miras konularıyla ilgili manzûm lugazlar üzerine Saîd b. Ali b. Zârib el-Kahtânî tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.¹³⁶

Eserde yazım tekniği olarak “mesele ve sûretuhû/hâ” ile “mesele ve el-cevâbu” formu kullanılmıştır. Bu yönüyle diğer lugaz türü eserlerde olduğu gibi bir yeknesaklık bulunmamaktadır. Ayrıca “mesele ve sûretuhû/hâ” şeklindeki ikili yapılarda diğer lugaz kitaplarındaki gibi bir elgâz havasından ziyade konuları madde

¹³² Cerrâî, *Hilyetü't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz*, s. 9.

¹³³ Cerrâî, *Hilyetü't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz*, s. 12-14.

¹³⁴ Cerrâî, *Hilyetü't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz*, s. 15, 16.

¹³⁵ Cerrâî, *Hilyetü't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz*, s. 8.

¹³⁶ Saîd b. Ali b. Zârib el-Kahtânî, *el-Elgâzü'l-Farziyye el-Manzûme min Kitâbi Hilyetü't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel li Ebî Bekr b. Zeyd el-Cerrâî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd, 1433.

madde öğretme düşüncesi ağır basmaktayken “mesele ve el-cevâbu” formu klasik lugaz kalıbına daha yakın bir görünüm arz etmektedir.

19)- الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية - / *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fî Elğâzi'l-Hanefiyye*

Daha ziyade Seriyüddîn İbnü's-Şihne olarak da bilinen Ebül-Berekât Seriyüddîn Abdülber b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî'ye (ö. 921/1515) ait olan bir eserdir.

Eserin adı kimi tahkiklerde *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fî'l-Elğâzi'l-Fıkhiyye* şeklinde¹³⁷ kimi tahkiklerde ise *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fî Elğâzi'l-Hanefiyye* şeklinde¹³⁸ geçmektedir. Eserin isminde geçen “eşrefiyye” ifadesinden İbnü's-Şihne'nin bu eseri, dönemin sultanına ithaf ettiği anlaşılmaktadır. Gerek eserde gerekse tahkiklerinde bu yönde bir bilgi bulunmamakla birlikte Hacı Mehmed Zihni Efendi'nin *Elğâz-ı Fıkhiyyesi*'nde böyle bir bilgi yer almaktadır.¹³⁹ Malum olduğu üzere “Eşref” ünvanı bazı Eyyübî ve Memlük sultanları tarafından kullanılan bir lakaptır. Bu nedenle aynı lakaba sahip pek çok sultan bulunmaktadır.¹⁴⁰ İbnü's-Şihne'nin yaşadığı (1448-1515) tarihlerinde ise birden fazla eşref ünvanlı sultan hüküm sürmüştür. Ancak Zihni Efendi'nin, ithaf edilen sultanı “mülûk-i çerâkise-i Mısıriyyeden” şeklinde tavsif etmesinden anlaşıldığı kadarıyla bu kişi Memlükler döneminin en başarılı sultanlarından kabul edilen Çerkez asıllı Burcî Memlüklü Sultanı, Sultan Kayıtbay'dır.¹⁴¹ 1468-1496 tarihleri arasında

¹³⁷ Seriyüddîn İbnü's-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fî'l-Elğâzi'l-Fıkhiyye*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dârü'l-Mecd, Dimeşk, 1994.

¹³⁸ Seriyüddîn İbnü's-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fî Elğâzi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998; Seriyüddîn İbnü's-Şihne, *Elğâzü'l-Hanefiyye li İbni's-Şihne el-Müsemnâ ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fî Elğâzi'l-Hanefiyye*, thk. Fâtima Şihâb, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire, 2014.

¹³⁹ Hacı Mehmed Zihni Efendi, *Elğâz-ı Fıkhiyye*, Kasbar Matbaası, İstanbul, 1309, s. 2.

¹⁴⁰ İsmail Yiğit, “Memlükler”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2004, c. XXIX, s. 93.

¹⁴¹ İsmail Yiğit, “Kayıtbay”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, c. XXV, s. 80.

hüküm süren Kayıtbay'ın tam adı Ebü'n-Nasr Seyfüddîn Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay ez-Zâhirî'dir.

Eser, esasen müellif İbnü'ş-Şihne'nin mukaddime kısmında da belirttiği üzere Sadreddin İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşkî'nin aynı konudaki *et-Tehzîb li-Zihni'l-Lebîb*'i esas alınarak ve diğer bazı Hanefî¹⁴² ve Şâfiî âlimlerinin¹⁴³ eserlerinden de istifade edilerek hazırlanmıştır.¹⁴⁴ Bu yönüyle lugaz literatürünün Hanefî fikhındaki en geniş eseridir.¹⁴⁵

ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye, Hanefî mezhebinde bu türün en yaygın kitabı konumundadır. Mezhep içinde kendisinden sonraki pek çok esere kaynaklık etmiştir. Örneğin; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'in fikhî bilmecelere dair dördüncü bölümünü bu eserden faydalanarak,¹⁴⁶ Mehmed Zihni Efendi de *Elgâz-ı Fıkhiyye*'yi bu iki kitapla Hamevî'nin İbn Nüceym'in eserine yazdığı *Çamzü 'Uyûni'l-Besâir* adlı şerhini esas alarak hazırlamıştır.¹⁴⁷

Hanefî mezhebine göre düzenlenmiş fıkıh bilmecelerini konu alan eserdeki lugazlar çoğunlukla mensûr şekilde sadece birkaç yerde ise manzûm olarak yer almıştır.¹⁴⁸ Manzûm tarzdaki lugazlar da genellikle İbnü'l-İz'in *et-Tehzîb*'inden alıntı şeklinde¹⁴⁹ veya İbnü'ş-Şihne'nin dönemindeki âlimlerle mektuplaşmasında kendisine sorulan ve onun da cevap verdiği konularla ilgilidir.¹⁵⁰

¹⁴² İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 119, 129.

¹⁴³ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 59-60-61-97-115-119

¹⁴⁴ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 6.

¹⁴⁵ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. Derviş, s. 14.

¹⁴⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 341.

¹⁴⁷ Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 2-3.

¹⁴⁸ DİA'da yer alan İbn Şihne maddesinde eserin manzûm olarak kaleme alındığı belirtilmiştir. Ancak eser, Kral Faysal Kütüphanesinden edindiğimiz orijinal nüshasında manzûm olarak değil, mensûr şekilde kaleme alınmıştır. Ayrıca eserin Muhammed Adnan Derviş, Fâtıma Şihâb ve Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî tarafından yapılan üç farklı tahkikinde de eser manzûm olarak değil, mensûr olarak neşredilmiştir.

¹⁴⁹ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 27, 130.

¹⁵⁰ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 115, 117.

Eser, klasik fıkıh kitaplarının sistematığıne (Kitâbu't-Tahâre, Kitâbu's-Salât vb) göre tertip edilmiştir. Lugazlar “mesele: in kîle / fe'l-cevâbu: enne...” şeklinde soru cevap tarzında kaleme alınmıştır. Otuz altı kitab ve üç mesâil başlığı altında toplam beş yüz doksan iki lugaza yer verilmiştir.

Mesele başlığı altında sorulan sorulara fe'l-cevâbu şeklinde cevap verilmekle birlikte eğer soruya cevap olabilecek başka hususlar da varsa “ve yucâbu / ve cevâbun âhar” başlığıyla diğer ihtimaller de sıralanmıştır.¹⁵¹

20)- كتاب الألغاز في الفقه الحنفية / *Kitâbü'l-Elgâz fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi'ye (ö. 1068/1658) ait olan bir eserdir.¹⁵²

21)- اللطائف الذوقية في الألغاز الفقهية / *el-Letâifü'z-Zevkıyye fi'l-Elğâzi'l-Fıkhiyye*

Ahmed b. Ahmed b. Ahmed b. Cuma el-Mısrî el-Büceyrimî'ye (ö. 1197/1783) nispet edilen bir eserdir.¹⁵³

22)- نفع المفتي و السائل بجمع متفرقات المسائل / *Nef'ul-Müftî ve's-Sâil bi cem'i Müteferrikâti'l-Mesâil*

İmam Leknevî'ye (ö. 1304/1886) ait olan bir eserdir.¹⁵⁴ Çok farklı meselelerle ilgili soru cevap tarzında konuların ele alındığı lugaz türünde bir risaledir. Leknevî, “eyyü..” ile başlayan sorulara “ekülü” şeklinde cevaplar vermiştir. Eser temelde dört bölümden

¹⁵¹ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 12, 28, 73, 79, 84, 85.

¹⁵² Nevzat Kaya, “Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 383.

¹⁵³ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*, Beyrût, ts, c. II, s. 404

¹⁵⁴ Muhammed Tayyib Kılıç, Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmam Leknevî, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 1, 2014, s. 120.

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

Konu bütünlüğünün sağlanması açısından şunu da ifade etmek mümkündür ki lugazla ilgili müstakil bir eser olmamakla birlikte Leknevî'nin *Gâyetü'l-Makâl fi mâ Yeteallaku bi'n-Niâl* adlı eserinde de lugaza yer verilmiştir.¹⁵⁶

22)- رسالة في الألفاظ الفقهية / *Risâletün fi'l-Elgâzi'l-Fıkhiyye*

Mâlikî fakîh Mâu'l-Ayneyn eş-Şınkî'tî'ye (ö. 1328/1910) ait olan bir eserdir.¹⁵⁷

23)- Elgâz-ı Fıkhiyye

Hacı Mehmed Zihni Efendi'ye (ö. 1913) ait olan bir eserdir. Son devrin meşhur ve velûd âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi¹⁵⁸ *Elgâz-ı Fıkhiyye'sini*¹⁵⁹ İbnü'ş-Şihne'nin *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'in fikhî bilmecelere dair dördüncü bölümü ve Hamevî'nin İbn Nuceym'in eserine yazdığı *Çamzü 'Uyûni'l-Besâir* adlı şerhini esas alarak hazırlamıştır.¹⁶⁰ Eserde kimi zaman *Mültekâ*¹⁶¹,

¹⁵⁵ Leknevî, *Nefu'l-Müftî ve's-Sâil bi-cem'i Müteferrikâti'l-Mesâil*, s. 1-235, (Mecmûatü Resâilî'l-Leknevî içinde, c. IV, risale: 1, s. 1-235)

¹⁵⁶ Leknevî, *Gâyetü'l-Makâl fi mâ Yeteallaku bi'n-Niâl*, s. 244, (Mecmûatü Resâilî'l-Leknevî içinde, c. III, risale: 3, s. 157-248)

¹⁵⁷ Ebû Âsım Beşîr Dayf b. Ebî Bekr b. el-Beşîr b. Ömer, *Masâdiru'l-Fıkhi'l-Mâlikî*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2008, s. 131

¹⁵⁸ Hulusi Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, c. XXVIII, s. 542.

¹⁵⁹ İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesinden temin ettiğimiz eser, Kütüphane kataloğunda "*Elfazı Fıkhiyye*" adıyla kaydedilmiştir. Doğrusu "*Elgâz-ı Fıkhiyye*" olacaktır. Bilgi için bkz. İ.Ü. Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, Yer: İSL 291 1309, Barkod No: HFK0071167.

¹⁶⁰ DİA İbnü'ş-Şihne maddesinde Hacı Mehmed Zihni Efendi'nin Sadreddin İbn Ebü'l-İz ed-Dimaşkı'nın *et-Tehzîb li-Zihni'l-Lebîb'*inden istifade ederek bu kitabı hazırladığına dair bir bilgi bulunmaktadır. *et-Tehzîb*, İbnü'ş-Şihne'nin kaynakları arasındadır ancak Hacı Mehmed Zihni Efendi'nin doğrudan kaynakları arasında değildir.

*Kâdihân*¹⁶², *Bezzâziyye*¹⁶³, *Dürer*¹⁶⁴ gibi temel Hanefî kitaplardan kaynak gösterilmiş olsa da temelde yararlanılan eser *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*' dir.

Hacı Mehmed Zihni Efendi'nin *Elgâz-ı Fıkhiyye*'si, Hanefî fıkıhındaki lugaz literatürünün son dönem en önemli örneğidir. Zira bu konuda yazılan en son eser tespit edebildiğimiz kadarıyla 1515 tarihli Hanefî fakîh İbnü'ş-Şihne'nin *ez-Zehâir*'idir. Her ne kadar İbn Nuceym ve Hamevî *ez-Zehâir*'den istifadeyle lugazlara yer vermişlerse de müstakil olarak yazılan son eser *ez-Zehâir*' dir. Dolayısıyla Hacı Mehmed Zihni Efendi'nin 1309 (1894) tarihli *Elgâz-ı Fıkhiyye*'si bu alandaki yaklaşık dört yüz yıllık bir boşluğu doldurmaktadır.

Elgâz-ı Fıkhiyye, klasik fıkıh eserlerindeki tertip esas alınarak kaleme alınmıştır. Buna göre Kitâbü't-Tahare yirmi üç mesele, Kitâbü's-Salât kırk dört mesele, Kitâbü'z-Zekât on bir mesele, Kitâbü's-Savm on mesele, Kitâbü'l-Hac sekiz mesele, Kitâbü'n-Nikâh yirmi beş mesele, Kitâbü't-Talâk yirmi iki mesele, Kitâbü'l-İtâk dokuz mesele, Kitâbü'l-Eymân yirmi mesele, Kitâbü'l-Hudûd altı mesele, Kitâbü's-Siyer dört mesele, Kitâbü'l-Lakât, Lukata, Âbık ve Mefkûd dört mesele, Kitâbü'l-Vakf iki mesele, Kitâbü'l-Bey on mesele, Kitâbü'l-Kefâle bir mesele, Kitâbü'l-Havâle iki mesele, Kitâbü'l-Kadâ dört mesele, Kitâbü'ş-Şehâde sekiz mesele, Kitâbü'l-Vekâle beş mesele, Kitâbü'l-İkrâr iki mesele, Kitâbü's-Sulh bir mesele, Kitâbü'l-Mudârabe bir mesele, Kitâbü'l-Hibe üç mesele, Kitâbü'l-İcâre bir mesele, Kitâbü'l-Âriye bir mesele, Kitâbü'l-Vedîa üç mesele, Kitâbü'l-Mekâtib iki mesele, Kitâbü'l-Me'zûn bir mesele, Kitâbü'l-Ğasb dört mesele, Kitâbü'ş-Şuf'a iki mesele, Kitâbü'l-Kısme bir mesele, Kitâbü'z-Zebâih üç mesele, Kitâbü'l-Kerâhiyye yedi mesele, Kitâbü'd-Damân üç mesele, Kitâbü'l-Cinâyât yedi mesele, Kitâbü'l-Vesâyâ iki mesele, Kitâbü'l-Ferâiz on dört mesele ve Ferâize Müteallık Mesâil-i

¹⁶¹ Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 43.

¹⁶² Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 67.

¹⁶³ Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 188.

¹⁶⁴ Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 198.

Hisâbiyye ve Mesâil-i Müteferrika yirmi iki mesele olmak üzere toplamda iki yüz doksan sekiz meseleye yer verilmiştir.

Lugazlar yukarıda verdiğimiz sıralamadan da anlaşılacağı üzere “mesele” ve “cevap” şeklinde soru cevaplardan müteşekkildir. Bu yönüyle de *ez-Zehâir*’le benzeşmektedir. Ancak konular *Eşbâh* ve *ez-Zehâir*’de çok kısa (veciz, özlü) olarak ele alınmışken, Zihni Efendi soru ve cevabı muhatabın anlayabileceği tarzda açmıştır. Bu nedenle orijinal Arapça metinde olmayan bir takım eklemeler de meydana gelmiştir.

Elgâz-ı Fıkhiyye, “*Fıkıh Bilmeceleri*” adıyla İbrahim Halil Can tarafından sadeleştirilerek yayınlanmıştır.¹⁶⁵ Ancak, sadeleştirmede *Elgâz-ı Fıkhiyye*’nin baştan sona tamamı dikkate alınmamış kimi yerler atlanmıştır. Bu atlama “Kitab” başlığı altında ele alınan konularda değil, mesele/cevap şeklinde ele alınan lugazlarda söz konusudur. Diğer bir ifadeyle örneğin; *Elgâz-ı Fıkhiyye*’de “Kitâb” başlığı altında on lugaza yer verilirken, sadeleştirmede aynı konuda yedi lugaza yer verilmiştir.¹⁶⁶ Ayrıca kitabın orijinalinde kimi yerlerde konuya giriş babında bir ön bilgi verilirken sadeleştirmede bu bilgilere yer verilmemiştir.¹⁶⁷ *Elgâz-ı Fıkhiyye*’de naklin nereden alındığı eser ismi verilerek belirtilmişken, *Fıkıh Bilmeceleri*’nde bu eser isimlerinin bazı yerlerde verilmediği görülmektedir.¹⁶⁸ Yine aynı şekilde *Elgâz-ı Fıkhiyye*’de mesele başlığı altında konuya cevap verildikten sonra kimi durumlarda konuyla ilgili detaylı bilgi verilerek lugazdaki incelik açıklanmaya çalışılmıştır. Eserde, diğer mezheplerin özellikle de Şâfiîlerin farklı bir görüşü söz konusuysa buna da değinilmiştir.

¹⁶⁵ Muhammed Zihni, *Fıkıh Bilmeceleri*, Sadeleştiren: İbrahim Halil Can, Bahar Yayınları, İstanbul, 1978, s. 1-123.

¹⁶⁶ Karşılaştırma için bkz. *Fıkıh Bilmeceleri*, s. 102 / *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 187-190; *Fıkıh Bilmeceleri*, s. 115 / *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 217-227.

¹⁶⁷ Karşılaştırma için bkz. *Fıkıh Bilmeceleri*, s. 71 / *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 128; *Fıkıh Bilmeceleri*, s. 72 / *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 130 vb.

¹⁶⁸ Karşılaştırma için bkz. *Fıkıh Bilmeceleri*, s. 73 / *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 133.

*Fıkıh Bilmeceleri'*nde ise bu tarz açıklamalara hiç değinilmemiş, sadece "mesele" ve "cevap" şeklindeki soru cevaplar dikkate alınmıştır.¹⁶⁹

Doğrudan lugazla ilgili olmamakla birlikte konu bütünlüğünün sağlanması açısından şunu da ifade etmekte fayda mülhaza ediyoruz. Hacı Mehmed Zihni Efendi'nin lugazlara yer verdiği bir diğer eseri de *Elgâz-ı Fıkhiyye'*den sonra kalem aldığı *Nimet-i İslam'*dır (1310/1896). Malum olduğu üzere mufassal bir ilmihal görünümde olan eserin kimi yerlerinde Zihni Efendi "Elgâz-ı Fıkhiyyemizin Savmı Mesâilinden"¹⁷⁰ ve "Elgâz-ı Fıkhiyyemizden"¹⁷¹ başlıklarıyla lugazlara da yer vermiştir.

24) - *Elgâz Fıkhiyye'ale'l-Mezâhibi'l-Erbaati, alâ Tariki'l-Esi'le ve'l-Ecvibe*

Salih Arakânî'ye (ö. 1997) ait olan bir eserdir. Makaleyle ilgili alan araştırması yaparken uzun yıllar çeşitli Arap ülkelerindeki üniversitelerde hocalık yapmış olan Arakânî'nin bu eserinin bibliyografik kaydına rastladık. Eseri temin edemedik ancak eserle ilgili çeşitli yorum ve görüşlerden eserin klasik fıkıh kitaplarının sistematığına göre yazıldığı sonucunu çıkardık.¹⁷²

25) - *ed-Dürerü'l-Behiyye fî Elgâzi'l-Fıkhiyye*

Muhammed b. Abdurrahman el-Arîfi tarafından derlenmiş olan son dönem eserlerindedir. Herhangi bir mezhep esas alınmaksızın ve klasik fıkıh / lugaz kitaplarındaki tertibe bağlı kalınmadan 1'den 304'e kadar numaralanmış şekilde lugazlara yer verilmiştir. Soru cevap tarzında, her hangi bir kaynak ya da nakil göstermeksizin,

¹⁶⁹ Karşılaştırma için bkz. *Fıkıh Bilmeceleri*, s. 74 / *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 135.

¹⁷⁰ Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1316, s. 1003-1005, 1016-1017.

¹⁷¹ Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, s. 1083.

¹⁷² <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=113993> / <http://shamela.ws/index.php/author/318>

günümüz insanın anlayabileceği tarzda klasik fıkıh kitaplarından istifadeyle hazırlandığı ifade edilen bir kitaptır.¹⁷³

26)- *أحكام و فوائد فقهية و مهمة - Mühimme*

Muhammed Emin el-Cündî tarafından kaleme alınan son dönem lugaz eserlerindedir. Kitapta her hangi bir mezhebe bağlı kalındığı belirtilmeden soru ve cevap tarzında lugazlara yer verilmiştir.¹⁷⁴

IV. ÖRNEK FIKIH BİLMECELERİ

Bu başlık altında okuyucuya bir fikir vermesi açısından örnek mahiyetinde olmak üzere klasik fıkıh sistematiğine göre çeşitli konulardan bir iki lugaza yer verdik. Ancak makalemizin sınırlarını dikkate alarak bütün kitab veya bablardan değil birkaç konu başlığıyla yetindik. Örneğin Kitâbü's-Siyer, Kitâbü'l-Lakât, Lukata, Âbık, Mefkûd vb. bahislerle ilgili lugazlara hiç değinmedik. Ayrıca lugazları gerek soru gerekse cevap olarak mümkün mertebe en kısa olanlarından seçtik. Tertip ve tasnif açısından da birbirlerine benzer olmaları hasebiyle İbnü'ş-Şihne'nin *ez-Zehâir*'ini, İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ını ve Mehmed Zihni Efendi'nin *Elgâz-ı Fıkhiyye*'sini esas aldık.

a) Kitâbü't-Tahâre

Soru: Kuyuya düşüp diri olarak çıkarılan ve üzerinde herhangi bir yara bere olmamasına rağmen kuyu suyunun tamamen boşaltılmasına neden olurken ölü olarak kuyudan çıkarıldığında ise kuyu suyunun boşaltılmasına gerek olmayan hayvan hangisidir?

Cevap: Faredir. Eğer fare kediden kaçarken kuyuya düşmüşse, korkusundan idrarını suya yapar. Bu nedenle diri olarak

¹⁷³ Muhammed b. Abdurrahman el-Arîfi, *ed-Dürerü'l-Behiyye fî Elgâzi'l-Fıkhiyye*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000, s. 1-180.

¹⁷⁴ Muhammed Emin el- Cündî, *Ahkâm ve Fevâid Fıkhiyye ve Mühimme*, Dâru'l-Eymân, İskenderiyye, 2002.

çıkartıldığında kuyu suyunun tahliyesi gerekir. Ama eğer ölü olarak çıkartılırsa yirmi ila otuz kova suyun tahliyesi gerekir.¹⁷⁵

Soru: Kendisiyle abdest almak caiz olduğu halde içilmesi caiz olmayan temiz su hangisidir?

Cevap: Dinen temiz fakat tibben içilmesi zararlı olan sudur. Zehirli kapta durmasıyla veya içindeki kurbağanın ölüp dağılmasıyla o su ile abdest alınır, fakat içilmez.

Kurbağa suda da yaşadığı için suda ölmesi ve içinde dağılması suyu pislemez. Fakat zehirleyebilir.¹⁷⁶

b) Kitâbü's-Salât

Soru: Kadının erkeğe imam olması ne zaman caiz olur?

Cevap: Secde ayetini okuyup da tilâvet secdesini yapan kadın bu ayeti işiten erkeğe imamlık yapabilir.¹⁷⁷

Soru: Edâ edilmesi farz olduğu halde kaza edilmesi sahih olmayan namaz hangisidir?

Cevap: Cuma namazıdır. Cuma namazının kazası yoktur. O gün Cuma namazını kılamayanlar öğle namazını kılmakla yükümlüdür.¹⁷⁸

c) Kitâbü'z-Zekât

Soru: 200 dirheme ulaşmadığı halde zekâtın gerekli olduğu mal hangi maldır?

¹⁷⁵ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 10.

¹⁷⁶ Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 6.

¹⁷⁷ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 49; Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 20.

¹⁷⁸ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 57; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 342; Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 20.

Cevap: Sayı bakımından tam olduğu halde değer bakımından bundan aşağıda olan sâime (yılın büyük çoğunluğunu kendi başına otlayarak geçiren) hayvanlardır.¹⁷⁹

d) Kitâbu's-Savm

Soru: Oruçlu olduğu halde kasten orucu bozup da kendisine keffâret ve kaza gerekmeden kimdir?

Cevap: Üzerinde oruç borcu olduğu zannıyla kazaya niyet eden ancak sonrasında oruç borcu olmadığını hatırlayan kimsenin bozmuş olduğu oruçtan dolayı kaza ve keffâret gerekmez.¹⁸⁰

Soru: Şu işim olursa filan gün oruç tutmak nezrim olsun diyen biri, o işi olduğu halde, oruç tutmuyor. Bu kişiye kaza da gerekmiyor. Belirlemiş olduğu gün de Ramazan, bayram ve teşrik gibi oruç tutulmaması gereken bir gün de değil?

Cevap: Bu kişi bir kadındır. Kadın âdet gününe denk getirerek nezir de bulunmuştur. İş olması rağmen belirlemiş olduğu gün oruç tutmasının geçerli olmadığı bir gün olduğu için oruç tutmaz, kazası da gerekmez.¹⁸¹

e) Kitâbü'l-Hac

Soru: Hangi fakire hac farızası gerekir, hangi zengine de hac farızasını yerine getirmesi gerekmez?

Cevap: Zengin üzerinde hac farızası bulunduğu halde hacca gitmeyip, bu zenginliği harcayıp fakir düşen kimseye hac farızası gerekirken, zengin olan kişinin yoldaki tehlike, düşman vb. durumlardan dolayı haccetmesi farz değildir.¹⁸²

¹⁷⁹ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 65.

¹⁸⁰ Mehmed Zihni, *Elğâz-ı Fikhiyye*, s. 46.

¹⁸¹ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 73.

¹⁸² İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 75; Mehmed Zihni, *Elğâz-ı Fikhiyye*, s. 52.

Soru: Bir kimse harem yani mikat dâhilinde av tutmuş olduğu halde hiçbir ceza ile karşılaşmamaktadır. Neden?

Cevap: Bu kimse, mikat dışında ava, av köpeğini göndermiş olup da köpeği, avı takip ederek harem içinde yakalamıştır. Köpeğin mikat dâhiline girmesi köpek sahibinin isteğiyle olmadığı için, bu kimse bu avlanma sebebiyle herhangi bir hac cinayeti işlemiş sayılmaz.¹⁸³

f) Kitâbü'n-Nikâh

Soru: Hangi kadın bir gün içinde üç evlilik yapıp da üç mehir alabilir?

Cevap: Gebe olan kadın bunu yapabilir. Şöyle ki, bu kadın kocasından boşandığı gün çocuğunu doğuruyor. Çocuğunu doğurmakla o gün içinde de iddeti bitiyor. İkinci bir adamla evleniyor. O adamla ilişkiye girmeden boşanıyor. Aynı gün içerisinde zifaf olmadığı için boşanmış oluyor, dolayısıyla iddeti olmuyor. Bir üçüncü adamla hemen aynı günde evleniyor. O koca da o gün ölüyor. Birinci koca ile üçüncü kocadan tam birer mehir, ikinci kocadan ise yarım mehir almayı hak ettiği için bir günde üç nikâh geçirip, iki buçuk mehir almış bulunuyor.¹⁸⁴

Soru: Bir çocuk "babam annemle evlendiğinde ben onlara mum tuttum" diyorsa bu nasıl olur?

Cevap: Bu çocuk annesi cariye iken doğmuştur. Biraz büyüdükten sonra babası, annesini azat ederek nikâhlamıştır. Çocuk da nikâh töreninde mum tutmuştur.¹⁸⁵

¹⁸³ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 75; Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 55.

¹⁸⁴ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 81; Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 59.

¹⁸⁵ Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 68.

g) Kitâbu't-Talâk

Soru: Kadınlar talak ve vefât nedeniyle iddet beklerler. Peki, erkek hangi durumlarda iddet bekler?

Cevap: Erkek dokuz açıdan iddet bekler. 1)- Dört hanımı olan bir erkek, bunlardan birini boşayıp bir başka kadınla evleneceği zaman, boşanmış olduğu kadının iddetinin bitmesini bekler. Boşanmış olan o kadın, iddeti bitinceye kadar başka bir erkekle evlenemeyeceği gibi, erkek de başka kadınla evlenemez. 2)- Hanımını boşayıp da, hanımının kız kardeşiyle evlenmek isteyen bir kimse, boşadığı kadının iddeti tamamlanmadan onun kız kardeşiyle evlenemez. 3)- Bir câriye satın alan kimse o cariyeyle ilişkiye girebilmek için bir âdet dönemini veya bir ayı beklemesi gerekir. 4)- Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre darü'l-harbde gayr-i müslim bir kadınla evlenen kimse, kadının âdet görmesini beklemesi gerekir. Kadın âdet gördükten sonra birleşebilir. 5)- Yabancı bir gayr-i müslim kadın kocası olduğu halde İslam beldesine hicret ederek gelse, iddet beklemeden bir başka adamla evlenebilir. Bu görüş Ebû Hanife'ye aittir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise o kadınla evlenecek Müslüman kocanın kadının iddetini beklemesi gerekir. 6)- Hamile olan kadını alıp da evlenen kimse, kadının düşük yapmasını veya doğum yapmasını bekler. Aksi takdirde kadınla ilişkiye giremez. 7)- Nifâs halinde olan bir kadınla evlenen erkek, ilişkiye girebilmek için kadının lohusalığının bitmesi bekler. 8)- Âdet halinde olan bir kadınla evlenen erkek, kadının âdetinin bitmesini bekler. 9)- Zinâ ettiği kadınla evlenen erkek, kadının âdet görmesini bekler. Bu görüş İmam Muhammed'e göredir. Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre beklemesine gerek yoktur.¹⁸⁶

h) Kitâbu'l-Itâk

Soru: Bir kimse azat ettiği kölesini nasıl satın alabilir.

¹⁸⁶ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 98-99; Mehmed Zihni, *Elğâz-ı Fikhiyye*, s. 95.

Cevap: Köle azat olduktan sonra mürted olursa efendisi onu satın alabilir.¹⁸⁷

ı) Kitâbu'l-Eymân

Soru: Bir kimse nehirden (akarsuda) yıkanmakta olan hanımına “eğer bu sudan çıkarsan benden boşsun” derse, bunun çözümü nedir?

Cevap: Kadın sudan çıkar ve hiçbir şey yapmak lazım gelmez. Çünkü üzerine yemin edilen su, akan bir su olduğu için kadının o anda içinde bulunduğu su değildir. Kadının içinde bulunduğu su akıp gitmiştir. Dolayısıyla bir şey gerekmez.¹⁸⁸

j) Kitâbu'l-Hudûd

Soru: Müslüman, âkil, bâliğ olan biri, Müslüman, âkil, bâliğ olan bir kadınla zina ettiğini dört defa itiraf ediyor ve bu itirafından da geri dönmüyor. Ancak bu adama had cezası uygulanmıyor. Neden?

Cevap: Çünkü bu adam dilsiz bir kadınla zina etmiştir. İkrar ve itiraf eden, kadın olup da dilsiz bir adamla zina yaptığını kabul etse bile, zina cezası uygulanmaz. Çünkü itiraflar hep tek taraflı olmaktadır. Malum olduğu üzere ikrar ve itirafla zinanın sabit oluşu ve had cezasını gerektirmesi her iki tarafın da ikrarıyla olur. Bir tarafın kabul edip, diğer tarafın kabul etmemesi durumunda had cezası uygulanmaz.¹⁸⁹

¹⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 344.

¹⁸⁸ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 104; Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 103.

¹⁸⁹ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 118; Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 120.

k) Kitâbü'l-Bey'

Soru: Hangi adamın satın olmuş olduğu cariyesiyle ilişkiye girmesi helal olmaz?

Cevap: Bu adamın aldığı câriye, babasının veya oğlunun satın alıp kendisiyle ilişkiye girdiği cariyeysen, adama helal olmaz.¹⁹⁰

l) Kitâbü'l-Vekâle

Soru: Bir Müslüman, içki satın almak için tebadan bir gayr-i müslimi nasıl vekil tayin edebilir ve bu vekâleti nasıl sahih olur?

Cevap: Bir gayr-i müslim, bir Müslümanı vâsî edinerek ölmüştür. Bu Müslüman, gayr-i müslimin mülkünde içkinin de bulunduğunu ortaya çıkarır. Bu vâsî olan Müslüman içkiyi satmak için kendi tarafından bir gayr-i müslimi vekil tayin eder. Bu vekil tayini icma ile sahih olur. Çünkü onun bu gayr-i müslimi vekil yapması ölen gayr-i müslim tarafından vekil tayin edilmesiyledir.¹⁹¹

m) Kitâbü'l-Ferâiz

Soru: Gayr-i Müslüm bir babanın dört oğlu bulunmaktadır. Bunun ikisi Müslüman, ikisi de gayr-i müslimdir. Bunlar hep beraber İslam memleketinde yaşamalarına rağmen bu çocukların hiçbirisi babalarına mirasçı olamıyorlar. Acaba neden?

Cevap: Bu adam ölünce Müslüman olan iki oğlu babalarının gayr-i müslim olarak öldüğüne, gayr-i müslim olan iki oğlu ise babalarının Müslüman olarak öldüğüne şahitlik etmişlerdir. Bu hususta gayr-i müslim olan oğullarının yaptığı şahitlik kabul edilir.

¹⁹⁰ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 125; Mehmed Zihni, *Elğâz-ı Fikhiyye*, s. 123-124.

¹⁹¹ İbnü'ş-Şihne, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye*, thk. eş-Şâfiî, s. 134; Mehmed Zihni, *Elğâz-ı Fikhiyye*, s. 156.

Her iki taraf da babalarının kendi dinlerinin zıddına olarak öldüğüne şahitlik ettikleri için hiçbiri babasına mirasçı olamaz.¹⁹²

SONUÇ

Sözlükte gidilmesi zor olan eğri büğrü yol, derin sır, bilmece gibi anlamlara gelen lugaz / elgaz kelimesi zaman içinde farklı bir anlam kazanmış ve bir yazın türü olarak çeşitli disiplinlerde oluşan bir literatür halini almıştır.

Örneklerini ilk olarak edebiyat alanında gördüğümüz lugaz literatürü nahiv, kıraat ve fıkıh başta olmak üzere pek çok ilimde çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır.

İslam medeniyetinde ortaya çıkan bütün lugaz ilimleri meşruiyetlerini Buhârî’de geçen ve Müslümanın evsafını anlatan bir hadisten almaktadır.

Fıkıh kitaplarında elgâz-ı fıkhiyyenin ıstılâhî anlamda doğrudan bir tanımı bulunmamaktadır. Ancak yapmış olduğumuz araştırma sonunda elgâz-ı fıkhiyyeyi; “fikhî bir meselenin öğrenciye daha iyi anlatılması veya anlatılan konunun öğrencide daha iyi pekişmesi amacıyla hükmün gizlenerek, ilk planda hatıra gelmeyen, bulunması için zihnî bir çabaya gereksinim duyulan, öğrencinin dikkat ve bilgisini test etmeye yönelik bilmece tarzında sorulmasıdır” şeklinde tanımlamak mümkündür. Burada amaçlanan öğrencide (veya okuyucu da) fikhî konuları bir meleke haline getirmek, zihne işlerlik kazandırmak, dikkat ve rikkati ölçmek, zihin jimnastiği yoluyla hukuk mantığını tesis etmek gibi hususlardır. Görüldüğü üzere elgâz-ı fıkhiyye İslam medeniyetinde daha ziyade bir eğitim öğretim metodu olarak kullanılmıştır.

¹⁹² Mehmed Zihni, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, s. 215.

Tarihsel süreç içerisinde fıkıhın doktriner yapısının gelişmesine paralel olarak fıkıh ilminde de kavâid, furûk, hiyel, eşbâh ve nezâir gibi çeşitli alt disiplinler teşekkül etmiştir. İşte lugaz literatürü de bu şekilde ortaya çıkan fıkıhın bir alt dalıdır.

İlk örneklerini hicri dördüncü yüzyılda görmeye başladığımız lugazla ilgili eserleri iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi, eşbâh ve nezâir gibi içinde fıkî bilmeceleri de barındırmakla birlikte doğrudan bu alanda kaleme alınmayan eserlerdir. İkincisi de müstakil olarak bu alanda telif edilmiş eserlerdir.

Bilmeceler insanlık tarihi boyunca anonim bir görünüm arz etmişlerdir. Ancak fıkıh bilmeceleri toplumun ortak kültür mirasından ziyade müelliflerin gayret ve çabaları sonucu oluşmuştur.

Elgâz-ı fıkhiyyeyi konu alan eserler tertip açısından klasik fıkıh kitaplarının sistematüğini takip etmişlerdir. Genellikle mensûr şeklinde kısa, öz ve muhtasar olarak kaleme alınmışlardır. Fıkıh bilmecelerinin temelde işlevi eğitim-öğretim amaçlı olduğundan yazım tekniğinde de bu hususa dikkat edilmiş, doğrudan bilginin aktarılmasından ziyade genellikle soru cevap tarzında kaleme alınmışlardır.

Bu alanda yazılan eserlerde genel olarak tek mezhep esas alınmıştır. Dört temel fıkıh mezhebinde de bu türe ait örnekler bulunmaktadır. Elgâz-ı fıkhiyye, mevcut bilginin farklı bir formda sunulmasından ibaret olması hasebiyle içtihadî bir çaba sonucu ortaya çıkan yeni bir hüküm getirmemiştir.

Fıkıh tedrisatına bir katkı olması düşüncesiyle ortaya çıkan elgâz-ı fıkhiyye kültürü günümüzde de benzer bir işlevi görmektedir. Her ne kadar memleketimizde hak ettiği ilgiyi görmese de özellikle Arap dünyasında elgâz-ı fıkhiyye kültürü hala canlılığını korumaktadır. Mısır Devlet Radyo'sunun her yıl çeşitli ödüller dağıtarak yaptığı elgâz-ı fıkhiyye yarışmaları ve facebook / twitter

gibi sosyal medya platformlarında düzenlenen çeşitli etkinlikler bu ilginin canlı tutulmasına katkı sağlamaktadır.

Ümidimiz, bu makalenin fikhî mirasımızın orijinal bir alanı olan elgâz-ı fıkhiyyeye memleketimizde de hak ettiği ilgiye kavuşması yönünde katkıda bulunmasıdır.

KAYNAKÇA

Alataş, Çetin, Abdülğafûr b. Lokman el-Kerderî'nin "Hayretü'l-Fukahâ" Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirilmesi, Erciyes Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2012.

Altıkulaç, Tayyar "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, TDV Yayınları, c. XX, İstanbul, 1999.

Arîfi, Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dürerü'l-Behiyye fi Elgâzi'l-Fıkhiyye*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000.

Ayar, Nurgül, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 567'deki Lügaz Mecmuası, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2011.

Aybakan, Bilal, "İbnü'l-Vekîl", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXI, İstanbul, 2000.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*, c. II, Beyrût, ts.

Baktır, Mustafa, "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", *DİA*, TDV Yayınları, c. XI, İstanbul, 1995.

Baktır, Mustafa, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, TDV Yayınları, c. XI, İstanbul, 1995.

Beşer, İbrâhim b. Nâsır b. İbrâhim, *Kitâbü'l-Muâyeti fi'l-Fikhi alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Basılmamış Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1994.

Bilkan, Ali Fuat *Türk Edebiyatında Muammâ*, Ankara, 2000.

Buhârî, "Kitâbü'l-İlm", 4/61, 5/62.

Cerrâî, Ebû Bekr b. Zeyd, *Hilyetü't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elğâz*, thk. Müsâid b. Kâsım el-Fâlih, Dârü'l-Âsime, Riyâd, 1994.

Cevherî, Ebû Nâsr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrût, 1990.

Cezâirî, Tâhir, *et-Teshîlü'l-Mecâz ilâ Fenni'l-Muammâ ve'l-Elğâz*, Dımaşk, Hicri 1303.

Cûhâr, Muhammed, *el-Muhtasarâtü'l-Fikhiyye fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, Basılmamış Doktora Tezi, tarih ve yer yok. İlgili adres; <https://archive.org/details/MokhtassararatiFihh>

Cündî, Muhammed Emin, *Ahkâm ve Fevâid Fikhiyye ve Mühimme*, İskenderiyye, 2002.

Durmuş, İsmail, "Lugaz", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXVII, İstanbul, 2003.

Durmuş, İsmail, "Muamma", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXX, İstanbul, 2005.

Ebû Âsım Beşîr Dayf b. Ebî Bekr b. el-Beşîr b. Ömer, *Masâdiru'l-Fikhi'l-Mâlikî*, Beyrût, 2008.

Elçin, Şükrü, *Halk Edebiyatına Giriş*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.

Gırnâtî, İbn Lüb, *Takrîbü'l-Emeli'l-bâid fi Nevâzili'l-Üstâz Ebî Saîd*, thk. Hüseyin Muhtârî-Hişâm er-Râmî, c. I, Beyrût, 2004.

Güler, Mehmet, Hâfız Osman Efendi'nin Ferâiz Lügazları, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XXXIX, sy. 1, Haziran 2015.

Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn, *Ğamzu Uyûni'l-Besâir alâ Mehâsini'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. IV, Beyrût, 1985.

Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım *Makâmât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm, c. II, Beyrût, 1992.

Humeş, Abdülhak Menhecü'l-Elgâz ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslâmî, *Mecelletü's-Şerâti ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, c. XVIII, sy. 54, Kuveyt, 2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddül Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, c. X, Riyad, 2003,

İbn Akîl, Abdullah b. Abdülazîz, *Keşkülü İbn Akîl*, Dammam, Suudi Arabistan, 2009.

İbn Ferhûn, Burhânüddîn, *Dürretü'l-Ğavoâs fi Muhâdarati'l-Havâs*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Osman el-Bittîh, Kâhire, ts.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. V, Beyrut, 1416/1995.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, nşr. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât, Beyrût, 1999.

İbn Vehbân, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ahmed, *İkdü'l-Kalâid ve Kaydü's-Şerâid*, thk. Abdülcelîl el-Attâr el-Bekrî, Dimeşk, 2000.

İbn Vekîl, Sadrüddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi Fıkhi's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrût, 2002.

İbnü'l-Hâim, Ebü'l-Abbâs, *el-Füsûlü'l-Mühimme*, thk. Abdülmuhsin b. Muhammed, Riyad, 1994.

İbnü's-Şihne, Seriyüddîn, *Elğâzü'l-Hanefiyye li İbni's-Şihne el-Müsemmâ ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fi Elğâzi'l-Hanefiyye*, thk. Fâtuma Şihâb, Kâhire, 2014.

İbnü's-Şihne, Seriyüddîn, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fi Elğâzi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrût, 1998.

İbnü's-Şihne, Seriyüddîn, *ez-Zehâirü'l-Eşrefiyye fi'l-Elğâzi'l-Fikhiyye*, thk. Muhammed Adnan Dervîş, Dimeşk, 1994.

İsferâyînî, Abdülmelik b. Cemâlüddîn Sadruddîn el-I'sâmî, *Şerhu Manzûmeti'l-Elgâz en-Nahviyye li Mollâ I'sâm el-İsferâyînî*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Kahire, 2000.

İsnevî, Cemâlüddîn, *Tırâzü'l-Mehâfil fi Elğâzi'l-Mesâil*, thk. Abdülhakîm b. İbrâhîm el-Matrûdî, Riyad, 2005.

Kahtânî, Saîd b. Ali b. Zârib, el-Elgâzü'l-Farziyye el-Manzûme min Kitâbi Hilveti't-Tırâz fi Halli Mesâili'l-Elgâz alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel li Ebî Bekr b. Zeyd el-Cerrâî, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd, 1433.

Kâtip Çelebi, *Keşfüz'-zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, c. I, Beyrût, ts.

Kaya, Nevzat, "Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXIV, İstanbul, 2001.

Kemâl, Abdülhay, *el- Ehâcî ve'l-Elgâzü'l-Edebiyye*, Tâif, 1981.

Kılıç, Hulusi, "Makâmât", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXVII, İstanbul, 2003.

Kılıç, Hulusi, "Mehmed Zihni Efendi", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXVIII, İstanbul, 2003.

Kılıç, Muhammed Tayyib, Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmam Leknevî, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 1, 2014.

Koca, Ferhat, "İbn Ebü'l-İz", *DİA*, TDV Yayınları, c. XIX, İstanbul, 1999.

Koca, Ferhat, "İbn Müflih", *DİA*, TDV Yayınları, c. XX, İstanbul, 1999.

Köse, Saffet, "İsnevî", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXIII, İstanbul, 2001.

Kudât, Âdem / Rubâbe'a, Üsâme, Menhecü'l-İmâm es-Sübki fî Kitâb "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", *Mecelletü Câmiati Dimeşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye*, c. XXIV, sy. 2, 2008.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn, *el-Cevâhirü'ül-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, c. I, Kâhire, 1993.

Leknevî, Abdülhay, *Ğâyetü'l-Makâl fî mâ Yeteallaku bi'n-Niâl*, Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, c. III, risale: 3, Pakistan, Hicri 1419.

Leknevî, Abdülhay, *Nefu'l-müftî ve's-Sâil bi-cem'i Müteferrikâti'l-Mesâil*, Mecmûatü Resâili'l-Leknevî içinde, c. IV, risale: 1, Pakistan, Hicri 1419.

Müslim, Kitâbu Sıfatı'l-Kiyâmeti, 2811.

Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâh, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Hasan Nûreddîn, c. III, Beyrût, 2004

Özbalıkcı, M. Reşit "İbn Hişâm en-Nahvî", *DİA*, TDV Yayınları, c. XX, İstanbul, 1999.

Özel, Ahmet, "İbn Vehbân", *DİA*, TDV Yayınları, c. XX, İstanbul, 1999.

Râfîi, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, c. VI, Beyrût, 1997.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Menâkibü'l-İmâm eş-Şâfîi*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Kahire, 1986.

Sinanoğlu, Mustafa, "Hamevî", *DİA*, TDV Yayınları, c. XV, İstanbul, 1997.

Sübkî, Tacüddin, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, c. II, Beyrut, 1991.

Süleyman, Abdülazîz Muhammed, *el-Kunûzu'l-Milliyeye fi'l-Ferâizi'l-Celiyye*, by, 2000.

Süyûtî, Celalüddin, *el-Elgâzü'n-Nahviyye: Ve huve'l-Kitâbu'l-Müsemma: et-Tırâzu fi'l-Elgâz*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Kahire, 2003.

Süyûtî, Celâlüddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi Kavâid ve Furû'i Fıkhi's-Şâfîiyye*, c. I-II, Mekke, 1997.

Süyûtî, Celalüddin, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahvi*, thk. Abdullah Nebhân, c. I, Dimeşk, 1987.

Süyûtî, Celâlüddîn, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, c. II, Beyrût, 1983.

Şaban, Mahmûd Nureddin Muhammed Mücahid, Tahkîku Cüzin min Mahtût Tırâzi'l-Mehâfil fî Elgâzi'l-Mesâil, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi Derman el-İslâmiyye, Sudan, 2009.

Şeyh Müfid, *Mesâil-i Uveys*, thk. Şeyh Muhsin Ahmedî, Kum, 1995.

Taberî, Muhibbüddin, *Zehâiru'l-Ukbâ fi Menâkibi zevi'l-Kurbâ*, thk. Ekrem el-Bûsî, Mahmûd el-Arnaût, by, ts.

Taşköprüzâde, *Mevzûatü'l-Ulûm*, c. I, Beyrût, 1985.

Toprak, M. Faruk, Klasik Arap Şiirinde Lugaz, *Nüşa*, yıl 1, sy. 3, Güz 2001.

Usta, İbrahim, Arap Literatüründe “Lugaz/Elğâz Kültürü”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 1, Issue 1, Summer 2009.

Uzun, Mustafa, “Lugaz”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXVII, İstanbul, 2003.

Yiğit, İsmail, “Kayıtbay”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXV, İstanbul, 2002.

Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXIX, İstanbul, 2004.

Zerkeşî, Bedreddîn, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, c. I, Kuveyt, 1985.

Zihni Efendi, Hacı Mehmed, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, İstanbul, 1309.

Zihni Efendi, Hacı Mehmed, *Nimet-i İslam*, İstanbul, 1316.

Zihni, Muhammed *Fıkıh Bilmeceleri*, Sadeleştiren: İbrahim Halil Can, İstanbul, 1978.

Zîrikli, Hayrettin, *el-A'lâm, Kamusu Terâcim li Eşheru'r-Ricâli ve'n-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Müsteğrabin ve'l-Müsteşrikin*, c. V, Beyrût, 2002.

DEĞİŞEN DÜNYADA AİLE VE PSİKOLOJİK PROBLEMLER*

Orhan GÜRSU**

Özet

Hızlı toplumsal değişim, bilimsel ve teknolojik gelişmelerdeki ilerlemeler insanların dünya görüşleriyle birlikte değer yargılarını da farklılaştırmaktadır. Kuşkusuz bu değişim toplumsal yapının temel kurumlarından biri olan aileyi de etkilemektedir. Rehberlik ve psikolojik danışmanlığı zorunlu kılan nedenler arasında sayılan; geleneksel aileden çekirdek aileye geçiş, çocuk eğitiminde ailenin rolünü etkileyen çevresel etmenlerin artması, ailenin fonksiyonlarından bazılarının okula kayması sorun olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda kadının çalışma hayatına girmesi ile sosyo-kültürel ve ekonomik etkenlerin de psikolojik sorunların oluşmasına neden olmaktadır.

Bu çalışmada yukarıda değindiğimiz değişmelerin aile üzerinde oluşturduğu psikolojik problemler incelenmiştir. Bu dönemde yaşanan davranış sorunları ile aile etkileşiminin biçimi arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur. Nitekim yapılan çalışmalarda ailede meydana gelen değişime paralel olarak psikolojik problemlerin oluştuğunu gösteren bulguların varlığı çalışmamızın önemini göstermektedir. Konu ile ilgili alan yazın taraması yapıp elde edilen verilerin psikolojik değerlendirilmesine yer verilmiştir. Bu bağlamda modernizmin aile ve

* Bu çalışma, 21. Yüzyılda Aile Sempozyumu'nda (14-16 Kasım 2014) sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir..

** Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Antalya, e-posta: orhangursu@akdeniz.edu.tr.

birey üzerinde oluşturduğu psikolojik etkiler çalışmanın sınırlılığını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aile, Psikoloji, Modernizm, Gelenek, Ergenlik.

Family and Psychological Problems in a Changing World

Abstract

Rapid social change, advances in scientific and technological developments differentiate set of values of people including their worldview. Certainly, this change affects the family, which is one of the fundamental institutions of social structure. Socio-cultural and economic factors, which make guidance and psychological counseling necessary, like, transmission from traditional family to core family, the increase in environmental factors which affect the role of family in child education, shifting some of the family functions to the schools, women entering into working life etc. create at the same time psychological problems.

This study aims to investigate how the changes mentioned above cause psychological problems on the families. There is a meaningful relationship between behavioral problems experienced during this period and the role of family interactions. In fact, the existence of evidence showing there is a parallel relationship between the change in family and psychological problems has shown the importance of our work. Literature on the subject is going to be reviewed and psychological assessment of data obtained will be presented. In this context, the psychological effects of modernism on families and individuals will form the limitations of the study.

Key Words: Family, Psychology, Modernism, Tradition, Puberty.

Giriş

Denilebilir ki insan, aile ve toplum tarihin hiçbir döneminde bu kadar saldırıya uğramamış, tehdit edilmemiştir. Modernizm, (ya da modernizmin ürettiği sekülerizm, kapitalizm) olarak

adlandırılabilir bu tehdit; insan varoluşuna, değerler dünyasına, içsel psikolojik yaşantısına yönelmiş, onu her yönden kuşatmış, bağımlı, gönüllü bir köle haline getirmiş bir sömürü sisteminin yansıması olarak görülebilir. Bu tehdit; medya, ulus devletler eliyle gerçekleştirilmektedir. Geldiğimiz noktada birey ve ailenin maruz kaldığı bu tehdidin yansımaları "kimlik bunalımı, değerlerin yitimi, kutsalın kaybı, medeniyet bilincinin yitimi, benliğin dönüşümü" gibi olumsuz şekilde ifade edilebilirken "ilerleme, çağdaşlaşma, medenileşme, bireyselleşme, özgürleşme" şeklinde müspet olarak da yorumlanabiliyor. Ancak herkesin hemfikir olduğu gerçek şudur ki; bugün psikolojik sorunlar, boşanmalar, intiharlar, madde bağımlılıkları tarihin hiçbir döneminde görülmeyecek oranda artmıştır.

Konu ile ilgili yapılan çalışmalar, yaşanan değişimin başlangıcını genellikle sanayi devrimine dayandırır. Sanayi Devrimi ile birlikte bugüne kadar yaşanmamış büyük bir hızda ve çapta zihinsel ve toplumsal dönüşümün gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Yaşadığımız bu değişim ve dönüşümü 1900'lü yılların başında Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık bilim dalının ortaya çıkmasına sebep olan sosyo-kültürel ve ekonomik sorunlar başlığı altında sayılan maddelere baktığımızda rahatça görebiliriz: Hızlı değişim ve dönüşümler sonucu topluma uyumun güçleşmesi, bilim ve teknolojiye gelişmeler, inanç ve değerlerdeki değişimler, kuşaklararası çatışmalar, suç işleme oranının artması, ruhsal bozukluklar ve hastalıkların artması,¹ geleneksel aileden çekirdek

¹ Psikoloji, psikiyatri alanlarında çok ciddi bilimsel gelişmeler, araştırmalar, buluşlara rağmen psikolojik sağlıkta tam tersi bir kötüleşmenin olması ayrı bir paradoks içermektedir. Bu da akla psikoloji ve psikiyatri gibi bilimlerin işlevsel olup olmadığı sorularını getirmektedir. 1970'li yıllardan itibaren ruhsal hastalıkların neredeyse tamamında % 25'lik bir artışın olduğunu görüyoruz. Örneğin Amerika da depresyon oranları son yüzyıl içerisinde on kat daha fazla artarken, 9-17 yaş grubunda kaygı oranlarında ise % 85 civarında bir artış göstermiştir. Yine Amerika da 15-17 yaş grubundaki gençlerin % 21'nin çoktan büyük bir bunalıma girdiği de aktarılmaktadır. Ülkemizdeki ise kaygı oranı aynı yaş grubunda % 88,8 gibi yüksek bir artış göstermiştir. Detaylı bilgi için bkz.

aileye geçiş, aile fonksiyonlarının bazılarının okula kayması, kadının çalışma hayatına atılması sonucu her iki ebeveynin de çalışıyor olması gibi konular bunlardan bazılarıdır.²

Bu çalışmada konu üç başlık altında incelenmektedir: Değişen aile, değişen değerler ve değişen dünya.

1. Değişen Aile

Aile, insan yavrusunun donanımlarının biçimlendiği ilk kurumdur. Çocuğun gelişim sürecinde ihtiyaç duyduğu değerlerin, ahlakın, gündelik bilgi ve yaşantıların sergilendiği yerdir. Başlangıç düzeyindeki kurallar burada öğrenilir ki bu yönüyle ilk sosyal kurum olma özelliğini göstermektedir. Eğitimin, ilişkilerin, iletişimin gerçekleştiği, inanç ve değerler sisteminin nüvelerinin atıldığı yerde burasıdır.

Modern zamanlarda değişimin ilk işaretlerini de ailede görürüz. Ailedeki değişim ve dönüşümler çocuklar için uygun rol model eksikliğini ve hangi değerleri vereceğimiz sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Çünkü özdeşim nesnesinin yokluğu nedeniyle çocuğa verilecek eğitim, değer dünyasını bilmediğimiz bakıcı veya öğretmene kalmaktadır. Oysa erken çocukluk dönemi tecrübeleri organize olmuş zihni yapılarının başka bir deyişle ego/ben yapılarının ortaya çıkmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır.³ Yaşamın ilk altı yılının özellikle temel güven, sevgi, bağlanma, duyusal, kişisel ve zihinsel gelişim için kritik dönemler olduğunu hatırlarsak, aynı zamanda ahlaki gelişme için yani toplum normlarını, ahlaki değerleri aktarmada ebeveynin bir rol model olarak oldukça önemli işlevi olduğunu görebiliriz. Çocuk, öncelikle hangi davranışların doğru hangilerinin yanlış olduğunu hem gözlem ve taklit hem de ebeveynler tarafından uygulanan ödül ve cezalarla

Mustafa, Merter, *Nefs Psikolojisi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2014, s. 13; Jean, Twenge, *Ben Nesli*, (çev. Esra Öztürk), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 146.

² Binnur, Yeşilyaprak, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Ankara, 2004, s. 21.

³ Mustafa, Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 157.

öğrenecektir. Özellikle ebeveynlerin çocukları ile ilgili yaptıkları değerlendirmeler sonraki yıllarda çocuğun kendisi ile ilgili olumlu veya olumsuz değerlendirmelerini de büyük oranda belirleyecektir.⁴ Doğuştan getirdiği öfke, zevk, hırçınlık, açgözlülük ve benzeri kötü veya iyi yönde geliştirilebilecek huyları ihmal edilip eğitilmeyen her çocuk mevcut hali üzerine büyüyüp, ömrü boyunca da bu durumunu koruyacaktır.⁵ Dahası Eric Bern'nin öncülük ettiği *Transaksiyonel Analiz kuramına* göre mutsuz çocukluk tecrübeleri ilerleyen yıllarda ve hatta hayat boyu devam edecek, kompulsif belirtilere neden olacaktır. Ebeveynin olmadığı tehlikeli bir dünyada çocuğun kendisini yalnız ve terk edilmiş hissetmesi ile beklediği sevgi, ihtimam, huzur, güven ve korumayı bulamamasından dolayı Horney'in *Temel Kaygı* olarak tanımladığı durum yaşanacaktır. Bu nedenle çocuğun özdeşim kurarak ilk ahlaki öğrenmelerini gerçekleştirdiği aile kurumunda ebeveynin çocuğun yanında olmaları zorunluluk arz etmektedir. Çünkü çocuk, asli kimliğini yani insanın yanında insan olma serüvenini ailesinin yanında gerçekleştirmektedir.⁶ Geleneksel aileden çekirdek aileye geçmenin sonucu olarak yalnız kalan ebeveynin çocuk eğitiminde karşılaştıkları sorunları danışabilecekleri tecrübe sahibi yakınlarının olmayışı da problemi daha çetrefil hale getirmektedir. Günümüz insanı maalesef çocuk eğitimini kitaplardan öğrenmek zorunda kalmaktadır. Batılı geleneklerden kültürel uyarılama yapılmadan çok satma/sattırma saikleriyle rastgele devşirilen bu kitapların hangi inanç, insan ve değer algısını aktardığı ise ayrı bir sorundur.

⁴ Micheal, Argyle, "Sosyal Davranışın Yedi Kökeni", (Editör ve çeviren: M. Doğan Karacoşkun), *Din ve Psikoloji: Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları* içinde, Akademik Bilişim Yay., Samsun, 2006, s. 55-69

⁵ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, (çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983, s. 39

⁶ Mustafa, Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 322, 176.

Ülkemizde, aile kurumunun yapısal özelliğinin, büyük oranda kentleşme eğilimine bağlı olarak değiştiği belirtilmektedir.⁷ Dolayısıyla Köyden kente göç olgusu aile büyüklüğünü, ailenin tüketim özelliklerini etkilemiş, bireylerin eğitim beklentilerini artırmıştır. Geleneksel ekonomiden kapitalist ekonomiye geçiş, aile yapısını etkilediği gibi kadının konumu ve görevlerini de büyük ölçüde etkilemiştir. Ailedeki değişimin temel noktasını geniş aileden çekirdek aileye geçiş ile birlikte annenin çalışma hayatına atılmasında görebiliriz. Evdeki görevlerini tam olarak yerine getiremeyen annelerde suçluluk ve pişmanlıktan kaynaklanan yetersizlik duyguları zuhur edebilmektedir. Ortaya çıkan bu psikolojide yetersiz anne, eş, kadın, çalışan duygusunun oluştuğunu görebiliriz. Evde yetersizlik duygularını yaşayan kadınlar aynı zamanda yoğun iş temposundan kaynaklanan stres, panik hali, madde kullanımı, sağlık sorunlarının artması, yorgunluk, yalnız kalma isteği, iştahsızlık, çeşitli ağrılar şeklinde kendisini gösteren psikosomatik sorunlarla da yüzleşmek durumunda kalmaktadırlar.⁸

Yapılan çalışmalarda, annenin çalışmasının nasıl psikolojik sorunlara yol açtığını, çalışma hayatına atılan annelerin sayısının hızla artmasının çocukların ruhsal yapısında, çok yönlü, psiko-sosyal sorunlara neden olduğu, okul öncesi çocuklarda ciddi duygusal bozukluklar ve psikonevrozlar oluşturduğu belirtilmektedir.⁹ Anne yoksunluğu kalıcı psikolojik olumsuzlukların yanı sıra, bedensel gelişme geriliklerine, yetersiz ve bozuk ilişki biçimlerine de neden olabilmektedir.¹⁰

⁷ Yasin, Aktay, "Gelenekten Moderne Değişen Aile Yapımız ve Toplum Konusuna Bir Katkı", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya, 2008, s. 22

⁸ Nevzat, Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi*, Timaş yay., İstanbul, 2004, s. 98-99.

⁹ Güray Övat ve Saffet, Koray, "Çalışan ve Çalışmayan Annelerin 4-6 Yaşındaki Çocuklarında Ruh Sağlığı", *Aile Yazıları 3* İçinde, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Mn Ofset, Ankara, 1991, s. 114-120.

¹⁰ Aydın, Cahide ve Oya, Tuncer, "Annenin Ev Dışında Çalışmasının Çocuk Gelişim ve Davranışına Etkisi", *Aile Yazıları 3* İçinde, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Mn Ofset, Ankara, 1991, s. 91-97;

Benzer şekilde birçok araştırma antisosyal kişilik bozukluğunun veya yaygın kullanımıyla psikopatlığın epidemiyolojisini çocukluk yıllarına ve özellikle de bu dönemin ilk üç yılına bağlamaktadırlar. Bu araştırmalardan örnekler sunan Barker, dünyada hiçbir şeyin çocuk yetiştirmedeki ilk üç yıl kadar önemli olamayacağını ve bu yılların yeterli güven, empati ve sevmeye kapasitesi için kritik dönem olduğunu, bu ihtiyaçlar karşılanmadığı takdirde kalıcı duygusal hasarlarla birlikte antisosyal kişilik bozukluğunun yerleşebileceğini dile getirmektedir.¹¹ Son zamanlarda gerçekleştirilen araştırmalarda bilişsel anlamda ebeveyn ile bağ kuran ve ilgi gören çocukların dil işlevlerinde daha başarılı oldukları, erken yaştaki anne ihmalinde ise çocuğun hipokampus gelişiminin küçüldüğü bulgularına ulaşılmıştır.¹² Hipokampus'un hacminin küçülmesi önemlidir çünkü bu bulgu aynı zamanda şizofreni, depresyon ve Alzheimer de gözlenen ortak belirtidir.¹³ Bowlby ise ebeveyni çalışan veya herhangi bir birincil bağlanma figürüne sahip olmayan bebek veya erken çocukluk dönemindeki otuz aya kadar olan çocuklarda bu durumun ciddi risk faktörü oluşturduğunu, ilerleyen yıllarda sosyal, duygusal gelişimlerinde sorunların yaşanabileceğini aktarmaktadır. Güvensiz bağlanmaya sahip bu yaş grubundaki çocuk ve bebeklerde bu durum akıl sağlığı için ciddi riskler olmaktadır.¹⁴

¹¹ Elliot, Barker, "The Critical Importance of Mothering", Presented at the La Leche League Conference, summer, Chicago, vol. 47, 1987. http://www.naturalchild.org/elliott_barker/mothering.html, (erişim: 19.02.2015).

¹² Hengyi, Rao ve diğ., "Early Parental Care is Important for Hippocampal Maturation: Evidence From Brain Morphology in Humans". *Neuroimage*, 2010, 49(1), 1144-1150.

¹³ Jason, L., Stein ve diğ., "Identification of Common Variants Associated With Human Hippocampal And Intracranial Volumes". *Nature genetics*, 2012, 44(5), 552-561.

¹⁴ Richard, Bowlby, "Babies And Toddlers in Non-Parental Daycare Can Avoid Stress and Anxiety If They Develop A Lasting Secondary Attachment Bond With One Carer Who is Consistently Accessible to Them", *Attachment & Human Development*, December; 9(4), 2007, s. 307 – 319.

Son zamanlarda sinir bilimlerdeki gelişmeler yaşantıların insan biyolojisini etkileyip değiştirdiğini göstermektedir. Çocuklarıyla ilişki kuran, iletişim içinde olan ebeveynler bu davranışlarıyla çocuğun sinir sisteminin olgunlaşarak gelişmesinde olumlu katkıda bulunmakta ve daha az stres yaşamalarına neden olmaktadır. Böylelikle bu çocukların beyinlerinde yer alan prefrontal korteks bölgesi sağlıklı bir şekilde gelişerek bilgileri hafızada tutmaya ve dürtüleri kontrol altında tutmaya yardımcı olmaktadır.

Evde olmayan, çalışan veya ihmalkâr anne babaların çocukları, normal gelişimlerini sürdürebilir hatta üstün zekalı bile olabilirler. Ancak duygusal açıdan kötürüm kalırlar.¹⁵ Vanderwert ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri çalışmada; erken yaşlarda gerçekleşen ihmal ve anne yoksunluğunun çocukların ilerleyen yaşlarında özellikle kişilik gelişimlerinde sorunlara yol açtığı ve beyin elektrik aktivitelerinin akranlarına oranla daha az olduğu tespit edilmiştir.¹⁷ Sözüün özü, işkolik ebeveynler tarafından yetiştirilen yeni nesil çocukların ebeveyn yoksunluğunun oluşturduğu nörotik nedenlerden dolayı daha depresif olabilecekleri ileri sürülmektedir.¹⁸ Modernleşme, geleneksel aile yapısının parçalanmasıyla hem çocuk eğitiminde annenin önemini arttırmış hem de anneyi dışarıda çalışmaya iterek çocuğu bu eğitimden yoksun kılmıştır. Modernleşme ile kadına bir taraftan önemli bir konum bahşedilirken, diğer taraftan daha önceleri mahalle, büyük aile, lonca ve genel ahlakı vazeden din adamları gibi farklı merciler tarafından paylaşılan bir görevi, sadece annenin üzerine yıkılmıştır. “Çünkü modernleşme aynı zamanda

¹⁵ Kemal, Sayar, *Yavaşla*, Timaş Yay., İstanbul, 2007, s. 116-117.

¹⁶ Bağlanma kuramının temsilcisi olan Bowlby'e göre anne sevgisi mahrumiyeti yaşayan çocuklarda; keder, yas, ayrılık anksiyetesi ve protesto tarzında davranışsal ve psikolojik sorunların yanı sıra zeka gelişimlerinde duraklama ve psikosomatik rahatsızlıklar gözlenebilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. John, Bowlby, *Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood*, *Psychoanalytic Study of the Child*, 1960, 15: 9-52.

¹⁷ Ross, Vanderwert, ve diğ., “Timing of Intervention Affects Brain Electrical Activity in Children Exposed to Severe Psychosocial Neglect.” *PLoS One*, 2010, 5(7), e11415.

¹⁸ Mustafa, Merter, *Nefs Psikolojisi*, 389.

cemaat, mahalle ve büyük aile bağlarından bir kopuşu da hedefliyordu."¹⁹

Topçuoğlu, aile tiplerinden biri olan *aşırı ilgili aile* tipinin bu gelişmeler sonrasında orta halli ve özellikle memur ailelerinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Çocuğun oldukça önemli olduğu bu ailelerde öncelik değişmiş, temel değer çocukların eğitimi haline dönüşmüştür. Çocuğun gittiği dersane, okul ve kazanacağı üniversite her şeyden daha önemlidir. Eğitimin olmadığı, öğretim merkezli bu kurumlarda değer eğitiminden söz etmek oldukça güçtür. Yani aile kendi sorumluluğu olan değer, ahlak kazanımı gibi görevlerini kurumlara devretmektedir.²⁰ Dolayısıyla iyi bir anne olmak artık çocuğuna ne kadar çok tüketim aracı almakla bağlantılı hale gelmeye başlamıştır. Bu anlayış çocuk yetiştirme pratiğine özgür, mutlu ama *bencil* çocukların yetişmesi şeklinde yansımaktadır. Korunaklı bir yer olan aile, çocuğun *ben*'inin ve *bencilliğinin* beslendiği, ebeveynlerin bütün duygusal yatırımlarını çocuklarına yaptıkları yer haline gelmektedir.²¹ Hal böyle olunca aileler çocukları daha 8 aylıkken onlara uygun programlar oluşturmaya başlıyor. Buna "*aşırı anne babalık*" (hyperparenting) adı veriliyor, her türlü programla zamanı tıka basa doldurulan proje çocuğa da "*aşırı programlanmış*" (overscheduled) çocuk deniyor. Aşırı kaygılı anne babalık, çocukları günümüzde giderek daha fazla mutsuz kılıyor. Kimi anne babalar kendi eksikliklerini çocuklarında tamamlamaya çalışıyor, kimileri de her yönden başarılı, on parmağında on marifet sahibi çocukları olmasını hedefliyor. Bu yüzden çocuklar daha küçük yaşta birden fazla spor ya da müzik dalıyla ilgilenmeye başlıyor ancak aileler, çocuklarını bu dallara yönlendirirken, çocukların isteklerini ve

¹⁹ Nazife, Şişman, "Yeni Haklar, Yeni Kimlikler ve Din", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya, 2008, s. 33.

²⁰ Abdullah, Topçuoğlu, "Genel Olarak Aile ve Toplum", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya, 2008, s. 14-18.

²¹ Nazife, Şişman, "Yeni Haklar, Yeni Kimlikler ve Din", s. 33.

yeteneklerini göz ardı edebiliyorlar".²² Ortaya çıkan tabloda bu programlara uyma nedeniyle sistemin istediği aşırı tüketen aile modeli oluşmakta, tüketimekteki sektöre uğramaması içinde kadın çalışması bir tercih değil zorunluluk haline dönüşmektedir.

Chris Arthur, "Nerede yaşarsak yaşayalım, toplumun hangi tabakasında doğup yetişirsek yetişelim, hangi okula gidersek gidelim, hangi siyasi parti iktidarda olursa olsun, şu gerçek asla değişmemektedir: Yaş, sınıf, cinsiyet, ırk, inanç, zeka ya da her hangi bir değişken farkı olmaksızın, herkes için geçerli olan, asıl ve temel müfredat *doğal ortamdır*," tespitini yapmaktadır.²³ Aşırı programlanmış çocukları mahallede, sokakta göremezsiniz. Kendi oluşturduğumuz dış dünyanın riskli oluşu düşüncesinden dolayı çocukların tek başına sokak ve parklarda oynamalarına izin vermeyiz. Bir anlamda çocuğu doğal tabiat ortamından yalıtıp, apartman odalarında internet, bilgisayar, televizyon, cep telefonu ile baş başa bırakmak daha güvenli gelmektedir. Konunun uzmanları ise bilgisayar, televizyon ve cep telefonunun üç çağdaş zehir olduğunu ve ailelerin bu zehirlere karşı çocuklarını korumalarının önemine işaret etmektedirler.²⁴ 2006 yılında İngiltere'de oldukça kalabalık bir akademisyen topluluğu tarafından sunulan raporda; yaşadığımız çağın, modern hayatın çocukları daha fazla depresyona sürüklediği, kültürel değerlerin bozulduğu, ekrana bağlı bir yaşam biçiminin onları doğal yaşamdan uzaklaştırdığı ifadelerine yer verildiğini görmekteyiz. Onlara göre; bugünkü toplumumuz, çocukları fiziksel acıya karşı korumalarına karşın duygusal ve sosyal ihtiyaçlarını göz ardı etmiştir.²⁵

²²Kemal, Sayar, *Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez*, Timaş Yay., İstanbul, 2012, s. 257; Frank, Furedi, *Paranoyak anne-babalık: uzmanları dikkate almamak çocuğunuz için en iyisi olabilir!*, s. 9.

²³ Chris, Arthur, *Biting the Bullet: Some Personal Reflections on Religious Education*, Edinburgh, The Saint Andrew Press, , 1990, s., 35.

²⁴ Rüstem, Aşkın, "Müzakere", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya, 2008, s. 149.

²⁵ <http://www.telegraph.co.uk/news/1528644/Modern-life-leads-to-more-depression-among-children.html> (erişim: 23.02.2014).

Anne-babanın çalışma hayatında, çocukların ise yalnız olduğu bir düzende onları teknolojik unsurlara karşı korumak gittikçe zorlaşmaktadır. Artık çocuk ve ergenlerin vakitlerinin büyük çoğunluğunu internet başında geçirdiğini bilmekteyiz. Ancak internette daha fazla zaman geçiren çocuklarda akranlarına oranla şiddet eğilimi, yalnızlaşma, akademik başarısızlık, vicdan duygusunun körelmesi, hiperaktivite, dikkat dağınıklığı, depresyon, içedönüklük, yalıtılmışlık, tek tipleşme, sosyal ilişki kaybı, obezite, gibi psikolojik ve fizyolojik sorunların olduğu belirtilmektedir. İnternet ortamında oynanan oyunlar çocuklarda para kazanma ve sürekli başarı elde etme hırsına neden oluyor ve bu nedenle psikolojileri bozulmaktadır. Sanal dünyada tek tuşla sorun çözen çocuklar, gerçek hayatta ayakkabılarını bağlamak gibi basit sorunlarını çözmekte güçlük çekmekte; bu da onları saldırganlaştırıp, şiddete yönelmelerine sebebiyet vermektedir.

Çocukların yaşı arttıkça bilgisayar ve internet kullanmaya ayırdıkları süre de artmaktadır; daha kötüsü teknoloji ile tanışma ve kullanma yaşı her geçen gün aşağı inmektedir. Tabir caizse, eli ayağı tutacak kadar güçlenen her çocuk bir şekilde teknolojiyi kullanmaya başlamaktadır. Bilgisayarın çocuk ve gençlerde amaç dışı kullanıldığı belirlenmiştir. Anne babaların çocuklarından çok internet vb. teknolojilere zaman ayırdıkları için iletişim çatışmalarının yaşandığı, ailenin ergenden, ergenin de aileden uzaklaşmasına yol açtığı görüşü egemen hale gelmiştir²⁶. Dahası zamanımızın çağdaş “anneleri çocuklarıyla ne kadar ilgiliymiş gibi dursa da durum çok trajiktir. Mesela bazı anneler çocuğunu emzirirken göz kontağı kuramaz çünkü ya telefonuyla meşguldür ya televizyon seyrediyordur.”²⁷

Van Rompaey, Roe ve Struys, internet kullanımının etkilerini belirlemek üzere evinde internet bağlantısı bulunan 73 hanedeki 169 bireyle üç yıllık bir izleme çalışması gerçekleştirmişlerdir. Çalışmada,

²⁶ *İnternet Kullanımı ve Aile Araştırması*, (Yay. Haz: Sadık Güneş), Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, (ASAGEM; yayın no. 133), Ankara, 2008, s. 262.

²⁷ Kemal, Sayar, *Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez*, Timaş Yay., İstanbul, 2012, s. 257.

bu hanelerdeki internet bağlantısı olmadan önce ve sonraki dönemler içerisindeki üç yıllık süre boyunca elde edilen bulgulardan internet kullanımının artması ile aile içi iletişimin azalması, aile bireylerinin uzak ve yakın sosyal çevrelerinin daralması, depresyon ve yalnızlık duygularının artması ile ilişkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Yine aynı çalışmada internet kullanımının yüz yüze ilişkileri azalttığı güçlü sosyal ilişkilerin yerini zayıf ilişkilerin aldığı ve internetin bu olumsuz etkilerinin internet kullanımı bırakıldıktan ancak üç yıl sonra ortadan kalkmaya başladığı sonuçlarına da yer verilmektedir.²⁸ Üstelik internetin bütün bu olumsuzluklarını yaşamak için uzun yıllar internet kullanmak gerekmiyor. İnternet'i ilk defa kullananların % 25'inde bile kısa bir süre içerisinde internet bağımlılığının bütün belirtilerine rastlamak mümkün hale geliyor. Beard ve Wolf'un gerçekleştirdikleri bu çalışmada, patolojik kumar oynama hastalığı kriterleri ile ergenlerde internet bağımlılığı kriterleri karşılaştırılmış ve netice her ikisi arasında yalan söyleme, depresyon, kaygı vb. oldukça önemli benzerliklerin varlığı tespit edilmiştir²⁹. Öte yandan araştırmalar, televizyonla baş başa bırakılan bireylerde beyin aktivitesinin yavaşladığını, dikkatin dağıldığını, pasif, edilgen bir konumda olmaları nedeniyle reklam vb. içeriklere daha açık olduklarını göstermektedir. Yine çocukluktan itibaren fazlaca televizyon izleyen bireylerde yaratıcılığın, hayal edebilme kapasitesinin azaldığı, böylelikle kendi hayalleri ile değil başkalarının sunduğu hayal ve imajlarıyla yaşadıkları şeklinde tespitler mevcuttur.³⁰

²⁸ Roe, Van Rompaey, ve diğ., (2002). "Children and the İnternet: Adoption in The Family Context." *Communication and Socceity*, 5(2), 189-206

²⁹ Keith, Beard, Wolf ve Eve, M., "Modification in the Proposed Diagnostic Ctiteria for İnternet Addiction", *cyberpsychology&behavior*, 2001, 4 (3), pp. 377-383.

³⁰ Michael, Smith ve Alan, Gevins, "Attention and Brain Activity While Watching Television: Components of Viewer Engagement", *Media Psychology*, 2004, Volume 6, Issue 3, pp, 285-305

2. Değişen Değerler

Hızlı toplumsal değişim, bilimsel ve teknolojik gelişmelerdeki ilerlemeler ve buna bağlı olarak toplumsal yapıdaki hızlı değişimler sadece birey ve aileyi dönüştürmekle kalmamış, insanların dünya görüşleriyle birlikte değer yargılarını da farklılaştırmıştır.³¹ Tüketim eksenli bu değişim mevcut değerlerin imhasına yönelik saldırılara dönüşerek toplumsal yapıda değersizliğin, değer yoksunluğunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Değer yoksunluğu, ahlaksızlık, köksüzlük, boşluk, umutsuzluk, inanılacak ve uğruna adanılacak şeylerin eksikliği ve en önemlisi de anomi olarak karşımıza çıkmaktadır. Anomi, modern psikiyatrinin kimilerince en yaygın sorunu olarak gösterilmektedir. Derinden hissedilen bir amacın yokluğu, kişinin çevresine ve dostlarına yabancılaşması, özetle anlamsızlık olarak tanımlanır ve psikiyatrinin anlamsızlık salgınına sunabileceği bir reçetesi yoktur.³² Değer yoksunluğunun diğer etkileri arasında yalnızlık, içi boşluk, endişe, korku ve benlik yitimini sayabiliriz.³³ Modern zamanlarda dünyamızı sıklıkla yoklayan ekonomik bunalımdan belki de daha tehlikeli olan muhtemelen daha önce benzeri görülmemiş bir kimlik bunalımıdır.³⁴ Modern insanın bunlardan kaçmak için seçtiği cinsellik, alkol ve uyuşturucu kullanımı geçici bir etkiden sonra daha büyük bir yalnızlığın kapısını aralar. Özellikle cinsel doygunluk, yalnızlığın doğurduğu huzursuzluktan kaçmak için umutsuz bir çaba şeklini alır ve daha da çoğalan bir yalnızlık duygusuyla biter.³⁵

Başta aile olmak üzere toplumsal yaşamı etkileyen modern yaşam geleneksel değerlere saldırırken bir süre sonra kendi

³¹ Erkan, Perşembe, "Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, 11-13 Aralık 1998 İstanbul: Ensar Neşriyat. 2000, s. 259-277.

³² Kemal, Sayar, "Psikiyatri ve Kutsal", *Defter Dergisi*, 1999, sayı: 12, s. 141-164.

³³ Rollo, May, *Kendini Arayan İnsan*, (çev. Kerem Işık), Okuyanay Yay., İstanbul, 2013, s. 47-63

³⁴ Elisabeth, Badinter, *Kadınlık mı Annelik mi*, (Çev. Ayşen Ekmekci), İletişim Yay., İstanbul, 2011, s. 11.

³⁵ Erich, Fromm, *Sevme Sanatı*, (Çev. Nermin Tunç), İstanbul, 1996. s.22.

değerlerini de inşa edecektir. Rokeach'ın geliştirdiği 32 maddeden oluşan modern değerler listesine baktığımızda bunların; özgürlük, zenginlik, değişik bir hayat, heyecan verici bir hayat, hırslı olmak, iyi bir dış görünüş/ımaj, evrensellik, demokrasi, sosyal güç, yaratıcılık/yapıcılık, sosyal itibar, kontrol gücü, refah içinde olmak, bağımsızlık gibi maddelerden oluştuğunu görmekteyiz.³⁶ Modern değerlerin içeriğinde kazanım ve başarının ön plana çıkması nedeniyle başarılı, hırslı, rekabetçi, zeki bireylerin yetiştirilmesi ana hedef olmuştur. Bu hedef doğrultusunda narsist, bencil, yabancılaşmış, değer ve ahlak yoksunu patolojik kimliklerin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Bu doğrultuda 1960'larda Kaliforniya'da eğitim sisteminde yapılan reformlar arasında *değerlerin artırılması (values clarification)* adıyla bir çalışma başlatılmıştır. Çalışmanın fikir babaları; *Carl Rogers, Abraham Maslow ve William Coulsen'*dir. Bu çalışmanın amacı, insancıl (hümanist) psikoloji ekolünün terapide hastalara kullandığı "bütün ahlaki davranışlarınızın tek sorumlusu sizsiniz" mesajının eğitim kanadına uyarlanmasıydı³⁷. Nitekim ilkokuldan liseye kadar bütün eğitim kurumlarında bu slogan işlenerek var olan değerlere alternatif üretilmeye çalışılmıştır.

Öte yandan teknolojik ve ekonomik gelişmeler, kitle iletişim araçları eliyle tüketimi bir "değer" haline getirmiş; özgüvenler mesnetsizce şişirilerek tüketim çılgınlığına katkıda bulunulmuştur.³⁸ Günümüz bireyinde özgüvenin eksik olduğu, başarılı olmak için iyi bir özgüven duygusuna sahip olunması gerektiği düşüncesi öteden beri psikoloji ve kişisel gelişim kitaplarının ortak sloganı haline gelmiştir. Son zamanlarda yapılan çalışmalar özgüven, özdeğer duygularının geçmişe oranla % 86 oranında bir artış gösterdiğini

³⁶ Mustafa, Aydın, "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı, 3, 2003, s. 121-144.

³⁷ Teresa, Wagner, R.& Leslie, Carbone, "**Fifty Years After the Declaration: The United Nations' Record on Human Rights**," *University Press of America*, 2000, s. 94-95; Ames, Nicolosi, Linda "Interview with William Coulson: Reflections on the Human Potential Movement", <http://www.dijg.de/english/reflections-on-the-human-potential-movement/>, (erişim: 22.02.2015).

³⁸Sayar, Kemal, *Terapi*, s. 41-42.

belirtmektedirler.³⁹ Buna karşılık araştırmalarda elde edilen verilere bakıldığında özgüven arttıkça psikolojik sorunların arttığı görülmektedir.

Mutlu olmanın kriteri; ne kadar tükettiğiniz, nelere sahip olduğunuz ile değerlendirilir olmuştur. Sonuçta insanın içgüdülerine hitap eden ve hazcı bir anlayışı yerleştiren modern değerler insanı mutlu etmediği gibi paylaşımın azalmasına, ailelerin anlaşmazlık yaşamalarına ve boşanmaların artışına⁴⁰ sebebiyet vermektedir.⁴¹ Bu kültüre özgü bencillik ve hedonizm, üremenin reddinin öncelikli saikleri haline dönüşmüştür. Özellikle kadınların önünde, annelerinin hiç bilmediği; kişisel tutkulara önem verme, bekarlığın tadını çıkarma, evlilik olmadan bir erkekle birliktelik yaşama ve bu ilişkiyi çocuk olmadan yürütebilme, annelik arzuları yerine mesleki tatmini tercih etme gibi bir yaşam kültürü oluşturulmuştur.⁴²

Aynı zamanda tüketim kültürü, oluşturduğu yaşam tarzıyla insanda mevcut bulunan anlam istemini de sekteye uğratmıştır. Çoğu zaman engellenen anlam isteminin yerini haz istemi almıştır. Bu tür zamanlarda, kaybolan anlam isteminin oluşturduğu boşlukta cinsel arzunun serpilip yayıldığını belirtebiliriz. Yine de hiçbir içgüdü veya cinsel arzu bireye ne yapacağını söylemez. Kişi gerçekte neyi arzuladığından bile emin olamadığı için bu tarz durumlarda diğer insanların yaptığı şeyi yapmak (*uydumculuk*) veya insanların kendisinden istedikleri şeyleri yapmak en kolay yoldur. Bu durum,

³⁹Jean, Twenge, *Ben Nesli*, s. 146.

⁴⁰Vehbi, Ünal, "Geleneksel Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6 Sayı: 26 Volume: 6 Issue: 26 Bahar, Spring, 2013, s. 588-602.

⁴¹2003 yılında boşanma sayısı 92.637 iken 2013 yılında bu oran 125.305'e yükselmiştir. Boşanmaların %40'ı ilk 5 yıl içinde gerçekleşmiş, en çok boşanma lise ve dengi okul mezunları ile üniversite mezunları arasında gözlenmiştir. En çok boşanma şehir merkezlerinde gerçekleşirken, evli olunan dönemde boşanan kadınların %90'ı çalışmaktadır. Yani, eğitim ve çalışma arttıkça boşanma da artmaktadır. Boşananların %81'i çekirdek ailede yaşamaktadırlar. Detaylı bilgi için bkz. www.tuik.gov.tr; www.ailetoplum.gov.tr/.

⁴² Elisabeth, Badinter, *Kadınlık mı Annelik mi*, s. 9-10.

sosyojenik nevrozlara yol açabileceği gibi ihtiyaçlarımızın büyük çoğunluğunun yaşadığımız toplum tarafından oluşturulmasına neden olabilmektedir.⁴³ Öte yandan hâlihazırdaki kültürden kopma, kişilik rahatsızlıklarının sebebi olarak da gösterilmektedir. Bireyin içinde yaşadığı kültürden belirgin bir şekilde kopması bir sapma olarak değerlendirilir; düşünce, duygusallık, kişilerarası ilişkilerde sorun ve itki kontrol bozukluğunun nedeni olarak gösterilebilmektedir.⁴⁴

Popüler kültür, medya, topluluk içerisindeki grup dinamikleri davranışlarımızın yeni belirleyicileri haline gelmektedir. Günümüz psikolojisinde hipnotik telkin olarak da ifade edebileceğimiz bu sistemde özgür olduğunu zanneden bireyin beğenileri, nasıl yaşaması gerektiği, değerleri, hayata yönelik doğruları, alış-veriş kültürü ve insan ilişkileri büyük oranda kendisinin dışındaki bu faktörler tarafından çoktan belirlenmiş bulunmaktadır. Geniş aile, akrabalar, cemaat, mahalle, din görevlileri gibi geleneksel kültürdeki yardım unsurları ötelenmiş, modern kültürde birey yalnızlaşarak kendi başına bırakılmıştır. Artık o, telkinleri almaya daha müsait haldedir. İstenildiği gibi yönlendirilebilir, tükettirilebilir, çünkü yapayalnızdır, korunmasız haldedir. Bireyin bu kıvama ulaşması için modernizmin, tüketim kültürünün ön gördüğü eğitim-öğretim kurumlarından geçmesi gerekir. Başka bir deyişle, hipnotik telkine en müsait kitle modern dünyanın değerleri ile yetişmiş, eğitilmiş kesimdir. AVM'lere gitmek, kalori hesaplamak, daha fazla kazanmak, tükettiği kadar var olmak, haz odaklı yaşamak bu kültürün temel değerleri haline dönüşmüştür. Bu nedenle çocuklar erken yaşlarda programlara dahil edilir, ergenlik çözülmesi gereken bir sorun olarak algılanır, sadece kazanıma yönelik hedefler belirlenir. Hatta medyada, toplumda cinselliğin fazlaca kullanılması, çocuk ve ergenlerin cinsel uyarıcı bombardımanına maruz kalması sonucu erken uyarılma nedeniyle ergenliğe erken yaşlarda girilmektedir. Ergenlik belirtilerinin kızlarda

⁴³ Victor, Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, (çev. Selçuk Budak), 4. Basım, Öteki Yay., Ankara, 1995, s. 95-96.

⁴⁴ Mustafa, Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 367.

8 yaş, erkeklerde 9 yaştan önce görülmesi normal karşılanmamasına rağmen bugün 7 yaş civarında çocukların ergenliğe geçişlerinin görülmesi psikolojik olarak hazır olmama nedeniyle bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.⁴⁵ Ancak bu durum, yani çocukların ergenliğe erken girmeleri, akademik çalışmalarda bile hormonlu yiyeceklere bağlanılarak adeta cinsel uyarıcıların etkisi örtbas edilmektedir.⁴⁶

Dahası, son yıllarda geleneksel çocuk yetiştirmedeki sorumluluk verme yerine çocuğun *kendisini değerli hissetme* akımının (self-esteem movement) etkisiyle yetişen çocuklarda kendini hep özel hissetme nedeniyle yetişkinler tarafından ayrıcalıklı davranılmadığında büyük öfke patlamaları ile çok sert ve ani çıkışların gözlemlendiği bilinmektedir.⁴⁷ Özsaygı, özdeğer, özgüven gibi kavramlar sanki geçmişe göre daha düşük seviyedeymiş ve bugün çocuk ve gençlerin sorunu buymuş gibi sürekli ön plana çıkarılmaktadır. Twenge'nin narsistlik araştırmasında yer verdiği istatistikler ise tam tersi sonuçları ortaya koyuyor: 1950'lerin başlarında 14-16 yaş grubu ergenlerin % 12'si "Ben önemli bir insanım." fikrine katılırken bu oran 1980'lerde % 80'i bulmaktadır. 2006 yılında ABD'de Narsistik Kişilik Envanteri uygulanan 15.234 üniversite öğrencisinin 20 yıl önceki öğrencilere göre % 65 daha yüksek narsisizm puanı elde ettikleri görülmüştür. Twenge, "İnsanları kullanmak çok kolay.", İnsanların benimle ilgilenmesini istiyorum.", "Hak ettiğim saygıyı görmek istiyorum." şeklindeki fedakâr olmaktan ve diğerlerini düşünmekten uzak narsist kuşağın günümüz kuşağı olduğunu dile getirmektedir.⁴⁸

⁴⁵Nurçin, Saka, "Gencin Bedensel Gelişimi ve Ergenlik Sorunları" (edit.: Aysel Ekşi) *Ben Hasta Değilim* içinde, Nobel Tıp Kitapları, İstanbul, 2011, s. 109-112.

⁴⁶ Bkz. Yasemin Çayır, Atilla Çayır, "Birinci Basamakta Erken Puberteli Çocuğa Yaklaşım" *Tıp Araştırmaları Dergisi*; 2013: 11(Ek 3/Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları): 1-4

⁴⁷ Aysel, Ekşi, "Gözden Geçirme: Beş Kıtada Genç Sorunları" *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi*, 2003, 10 (2), s. 84.

⁴⁸ Jean, Twenge, *Ben Nesli*, s. 98-99.

“Dilce susulup bedence konuşulan”⁴⁹ bu gösteri çağı kültürü ve onun oluşturduğu değerlerde daima genç kalmak temel hedef haline getirilmektedir. Yetişkinler, güzellik ve kişisel bakım ürünleri ile gençleşmeye çalışırken, ölüm ve acıdan söz etmek istemeyen yaşlılar anti-aging program ve ürünleriyle yaşlarını gizleme peşine düşmektedirler. Önceleri iki veya üç yıllık sürelerle sınırlanan ergenlik ise bir türlü bitmeyen bir dönem haline getirilmektedir. Bu dönemde gençlerin aldıkları eğitim süresinin uzaması sonucu hayata bir türlü atılamayan, evliliği ve sorumluluğu öteleyen, aslında popüler kültürün istediği şekilde bir türlü olgunlaşamayan, tüketim, cinsellik ve idealsizlik üçgeninde yaşayan bir kültür ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Büyük oranda popüler kültürün etkisi altında olan bu kitlede; intihar, depresyon, anomi gibi psikolojik sorunlarla boşanma, yalnızlık, içi boşluk, egoistlik, narsistlik gibi olumsuzlukların ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Hal böyle olunca bu kültürün oluşturduğu aile yapısında istikrarsızlık, büyüklerin dışlanması, tahammülsüzlük, evlenip-boşanmalar da yaygınlaşmaktadır. Yardımlaşmanın, dini ve ahlaki değerlerin dışlandığı bu dünyada modern insanın manevi ihtiyaçları ise tuhaf bir şekilde din merkezli olmayan, maneviyatçı ve mistik uygulamalarda, yaşam koçları tarafından karşılanmaktadır. Gelenekteki pir-i fanilerin, insan-ı kâmillerin, âkil insanların, kanaat önderlerinin ve mürşitlerin yerini kendi varoluşlarıyla ilgili bir hakikati, sorunu çözememiş -modern söylemle, aydınlanmaya ulaşamamış-, gerçekte nasıl yaşayacaklarını bilmeyen psikoterapistler, yaşam koçları ve kişisel gelişimciler almıştır. Bu uzmanlar grubu, ebeveynleri yetersiz görmekte hatta gerekli becerileri öğrenemeyecek kadar aptal olduklarını dile getirmekte ve ısrarla bir uzman tavsiyesini dinlemeleri öğütlemektedir. Doğal olarak başta kişisel gelişim kitapları olmak üzere her yıl binlerce kitap, makale, dergi, broşür yayımlanmaktadır. Bütün bu

⁴⁹ İsmet, Özel, *Erbain: Kırk Yılın Şiirleri*, Dördüncü Baskı, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1992, s. 43.

⁵⁰ Nazife, Şişman, "Yeni Haklar, Yeni Kimlikler ve Din", s. 37.

nedenlerden olsa gerek Frank Furedi; "Uzman görüşlerini dikkate almamak çocuğunuz için en iyisi olabilir." sloganını kitap başlığı olarak kullanma ihtiyacını duymaktadır.⁵¹

Değerlerin bu kadar değişmiş olmasının nedenleri arasında; modern Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya koyduğu yeniliklerin asırlardır süregelen Türk-İslam medeniyeti değerleri ile tam olarak uyuşmaması, çatışmalara neden olması gösterilmektedir. Çatışma, insan psikolojisinde gerilim ve öfkeye yol açtığı gibi süre ve etkisi uzadığında "kimlik" sorunlarına da yol açabilmektedir. Bu nedenle, Durmuş, ailede yaşanan değişimin pek çok araştırmacının da teyit ettiği gibi bir "kimlik bunalımı" doğurduğunu belirtmektedir. Ancak bu bunalımın kökenindeki insanımızın, milli kültür ve değerleri ile Batılı yaşam tarzı arasında seçim yapmaya zorlanmış olmasının araştırmacılarca gözden kaçırılması veya özellikle değinilmemesi kayda değer bir tespittir. "Dünya üzerindeki toplumlar ve devletler, ait oldukları medeniyetin etrafında kenetlenerek daha güçlü topluluklar oluşturmaya çalışırken; Türkiye ait olduğu hatta Türk milleti ve devletinin asırlarca omuzunda taşıdığı ve yükselttiği medeniyetin adını bile telaffuz etmek istemiyor. Hatta bundan korkuyor, çünkü bu itiraf son yüz elli, iki yüz yılın ciddi şekilde sorgulanmasını getirecektir."⁵²

3. Değişen Dünya

Atay, 1990'ların sonunda İngiltere'de doktora yaptığı yıllarda yıkık ve harabe haldeki kiliseleri görünce İngiliz düşünür John Hick'e İslam dünyasında camilerin bu halde olmadığını anlatır. Hick ise cevaben; Hıristiyanlık ile İslam arasında yaklaşık 600 yıllık bir zaman diliminin olduğunu ve şayet İslam hak din ise İslam'ın da Hıristiyanlığın geçtiği yollardan geçeceğini belirtir. Atay'a göre

⁵¹ Frank, Furedi, *Paranoyak Anne-babalık: Uzman görüşlerini dikkate almamak çocuğunuz için en iyisi olabilir*, s. 27, 48

⁵² Ayten, Durmuş, "Popüler Kültür ve Aile Konulu Tebliğin Müzakeresi", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya, 2008, s. 73-75.

aradan geçen 10-15 yıllık süre Hick'i haklı çıkarabilecek gelişmeleri doğurmuştur. Hıristiyanlığın yirminci yüzyılın başlarında yüzleştiği modernite ile hesaplaşma işini Müslümanlar henüz daha yeni yeni gerçekleştirmektedirler.⁵³ Hızla değişen, dönüşen bir dünyada değer, kültür sorunu artık sadece bize ait değildir, insanlığın ortak sorunu haline gelmiştir. "Eğer yaşadığımız dünyanın değişen niteliğini anlamlı kılmaya çabası içindeyseniz, her şeyin her şeyi etkilediği küreselleşme çağında toplumsal değişimi küresel trendlerden bağımsız ele almanız söz konusu olamaz. Zira küreselleşmeyi bir rüzgar, ya da akan bir nehir olarak düşünürsek eğer, biz de bu akışın dışında değiliz. Rüzgarın yönü, nehrin akış istikameti, bizi de sürüklüyor."⁵⁴ Dolayısıyla, modernliğe geçiş için gerekli olan, yeni deneylere açıklık, aile ve dini otorite gibi geleneksel otorite figürlerinden giderek artan bağımsızlık, yetkilerin kurumlara devredilmesi, bilim ve tıbbın etkinliğine inanç, kişinin yüksek mevkiler elde etmeye duyduğu hırs gibi faktörleri küresel boyutta ele almak gerekiyor.⁵⁵

Kuşkusuz bu sorunların ortaya çıkmasında küreselleşmenin, modernizmin oluşturduğu değer yokluğu açıkça görülecektir. Aynı şekilde bu sorunlar belli ülkelerle sınırlı olmayıp, insanlığın bütününe etkileyecek mahiyettedir. Başlangıçta sadece Hıristiyan Batı dünyasında kilise kaynaklı din sorununa tepki olarak ortaya çıkan modernlik, ilerleyen süreçte gittikçe yayılmış, teknolojik imkanların gelişmesiyle birlikte tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Bu yönüyle modernlik, dinlerin günah ve ahlaki değerlerin ayıp olarak nitelendiği her ne varsa dönüştürüp normalleştirdiği, ayıp ve günahın garihsendiği, dışlandığı, alaya alındığı yeni bir dünyanın inşasının ifadesidir. Haz ve hızı sınırlandıran her türlü manevi yapının devre dışı bırakıldığı bu dünyanın yeni, alternatif dini olma eğilimini

⁵³ Rıfat, Atay, *Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi*, 2. Baskı, Yayınevi Yay., Ankara, 2012, s. 16-17.

⁵⁴ Nazife, Şişman, "Yeni Haklar, Yeni Kimlikler ve Din", s. 29.

⁵⁵ Seyfettin, Aslan ve Abdullah, Yılmaz, "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2001, Cilt 2, Sayı: 2, ss. 93-108.

taşımaktadır. Köse'ye göre insan nefsinin Tanrılaştırıldığı bu dünyada haz ve tutkuların serbestçe tatmin edilmesi hedef haline getirilmiş, bu doğrultuda kadın bedeni keşfedilerek cinsellik ön plana çıkarılmış, maneviyat yerini materyalist bir düşünme biçimine bırakmıştır. Öyle ki modernliğin kadın özgürlüğü, kadın giyimi ve kadının toplumsal hayattaki rolü gibi söylemlerinin temelinde aslında dine duyduğu bu tepki yer almakta ve kadın adeta metalaştırılarak bu söyleme alet edilmektedir.⁵⁶

Çağdaş felsefi akımlardan yapı-sökümün babası Derrida, modern dünyayı ve insan ilişkilerini daha iyi anlamamızı sağlayacak bir hikaye anlatır. Hikayeye göre zengin bir adam arkadaşı ile gezerken bir dilenci ile karşılaşır. Zengin adam, dilenciye hatırı sayılır bir sadaka verir. Zengin kişi tarafından cömert bir sadaka almış olan dilenci mutlu, parayı veren kişi ne kadar çok para verdiği ile gururlanmakta ve kendisini izleyen arkadaşının takdirini düşünmekte, izleyen kişi ise bu cömert eylemi takdir etmektedir. Ancak sonradan zengin kişi arkadaşına, dilenciye verdiği paranın sahte olduğunu söyleyemeden duramaz. Derrida, bu olaydaki anlam sorununa, daha doğrusu anlamın kayganlığına yoğunlaşmaktadır.⁵⁷ Bu hikâyeyi merkeze alarak modern dünyayı ve küreselleşmeyi anlamaya çalıştığımızda; zengin kişi modern dünyayı yöneten süper güç veya devletler olarak düşünülebilir. Sadakayı alan ve sevinen dilenci, sömürülen üçüncü dünya ülkeleri, olayı izleyen ve zengin arkadaşını takdir eden kişi ise bu sömürüye alkış tutan zaman zaman kendisi de bu sisteme dahil olan kişi, kurum veya devletleri temsil edebilir. Buradan hareketle, yenedünya düzeni, küreselleşme denilen sistemin aslında bir aldatma, tükettirme ve sömürü üzerine kurulu olduğu fakat medya eliyle farklı gösterildiği sonucuna ulaşabiliriz. Bu sistem bir taraftan özgürlük, eşitlik, sevgi, ahlak gibi değerleri sunarken diğer taraftan insan içgüdülerine hitap edip, onu

⁵⁶Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay., Konya 2014, ss. 18-30.

⁵⁷ Jacques Derrida, *Given Time: Counterfeit Money*, (çev. Peggy Kamuf), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991, s. 31-33.

zayıflatarak tüketim ve sömürü sistemine itaat etmesini sağlayarak köleleştirmektedir. Böylelikle; aile, çocuk, kadın yerel dünyaların sorun alanından çıkıp büyük aktörlerin ve güçlerin projelerinin merkezine yerleştirilmektedir. Tüm bunlar, kadının çalışmasını zorunlu kılan, çocuğun eğitimi ve değerlerini kurumlara devreden, aile ve bireyi kendisine karşı korunmasız ve zayıf hale getiren işleyişin tezahürü olmaktadır. Kağıtçıbaşı, bu gerçeği şu ifadelerle açıklamaktadır: "Aslında modernleşme kuramının beklentisi olan değişme, yani endüstrileşmeyle çekirdekleşme, bireyselleşme, ayrışma olguları zorunlu olarak ortaya çıkıyor mu? Şimdi, görünen o ki, bu modellerin, büyük çeşitliliğinin zaman içinde azalacağı ve tek yönlü bir odaklaşma olacağı, bu odaklaşmada batıdaki modele doğru bütün değişik aile modellerinin değişeceği ve zaman içinde batıdaki modele doğru yöneleceği, ona benzeyeceğidir."⁵⁸

Gazeteci yazar Ali Bulaç'ın, dönemin aile ve sosyal politikalar bakanına ait olduğunu belirterek köşesinde yer verdiği şu sözler ailedeki dönüşümün bizim kontrolümüz altında olmadığını açıkça göstermektedir: "Kadının çalışması, Avrupa Birliği'nin ve Küresel Sermayenin bizim hükümetimizin önüne koyduğu bir yol haritasıdır. Bu yol haritasının dışına çıkmak bazı ülkelerde hükümetlerin düşmesine bile sebebiyet verir. Bizim hükümetlerimizde bu projeye katılıyor. Çünkü ortada büyüme denen bir hedef konmuştur. Kadın ve çocukların enerjisinin kullanılması ve harekete geçirilmesi bunun içinde kadının evden dışarı çıkması icap eder."⁵⁹ Gerçekten de Avrupa Parlamentosu Kadın Hakları ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Komitesi'nin 2004 ilerleme raporunda "Hükümete, Türkiye'de kadınların işgücüne katılımını artırmak için daha fazla kreş ve anaokulu açılması yönünde tavsiyelerde bulunulmakta ve hükümet,

⁵⁸Çiğdem, Kağıtçıbaşı, "Aile Yaklaşımında Bir Kuramsal Çerçeve ve Aile Değişim Modeli", *Aile Kurultayı*, 16-18 Kasım 1994, Birinci Kitap, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Yayın No: 83, Ankara, 1994, s. 58.

⁵⁹ Bkz. <http://haber.rotahaber.com/bulac-turkiyede-musulmanlar-sizofren-340731.html> (erişim: 11.03.2015); Hakkı, Acar, "Aaron'dan al(alım mı?) haberi", *Çelimli Çalın Mecmuası*, istiklal marşı derneği, Ramazan 1435, 2014, sayı, 1.

kadının işgücü ve istihdamı projelerini geliştirmeye ve desteklemeye çağrılmaktadır. Hepsinden önemlisi hükümet, AB üye ülkelerinde olduğu gibi, kadın ve istihdam ile ilgili ulusal eylem planı yapmaya ve uygulamaya çağrılmaktadır.”⁶⁰ Ancak raporda kadınların çalışma hayatına daha rahat girmeleri için tavsiye edilen kreş, yuva ve anaokulların sayısının artırılması soruna çözüm getirmemektedir. Araştırmalar, doğumdan bir yıl sonra işe dönen annelerin çocuklarında psikolojik ve sosyal gelişimlerinde risk faktörlerinin oluştuğunu göstermektedir. Kısacası bebek ve çocukların sağlıklı bir psikolojik ve sosyal gelişim içerisinde olmaları için kreş vb. kurumlar yeterli olamamakta, anne bakımı ve etkileşiminin yerini alamamaktadır⁶¹. Örneğin İngiltere’de yapılan bir araştırmada; tam zamanlı okul öncesi kurumlara gönderilen çocuklarda dil gelişimi ve akademik başarının artmasına karşın, sosyal davranışlarda ise kötüleşmenin olduğu tespit edilmiştir. Başka bir deyişle, kreş ve yuvalara devam eden çocuklar gitmeyenlere oranla daha fazla hiperaktivite, aşırı dışa dönüklük ve davranış bozukluğu sergilemişlerdir.⁶²

Küresel sistemin oluşturduğu bu tehditlerin izlerini artık günümüz ailesinde açıkça görüyoruz. Nitekim Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Merkezi (SEKAM) tarafından 2011 yılında düzenlenen "Savrulan Dünyada Aile" konulu sempozyumun sonuç bildirisinde, toplumun temel taşı olan ailenin modernizmin yıkıcı etkilerine maruz kaldığına işaret edilerek, yüksek beklentilerin doğurduğu tatminsizlik duygusunun insanları boşanmaya ve nikahsız birlikteliklere ittiği, medya vasıtasıyla ailenin parçalandığı, ailede rol çatışmaları ve

⁶⁰ Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği, Türkiye Kadın Girişimciler Derneği, "Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sorunlar, Öncelikler ve Çözüm Önerileri, Yayın No. TÜSİAD-T/2008-07/468, 2008, s. 193.

⁶¹ Nazlı, Baydar ve Jeanne, Brooks, G., "Effects Of Maternal Employment and Child-Care Arrangements on Preschoolers' Cognitive and Behavioral Outcomes: Evidence From The Children of The National Longitudinal Survey of Youth", *Developmental Psychology*, Vol: 27(6), Nov 1991, ss. 932-945.

⁶² Yves, Herry, ve diğ., "Effects of a Full-Day Preschool Program on 4-Year-Old Children", *Early Childhood Research&Practice Report*, vol, 9, no: 2, sep., 2001, <http://ecrp.uiuc.edu/v9n2/herry.html>, (erişim: 20.02.2015).

boşanmaların hızla artışı belirtilmiştir. "Sekülerizm ve modern hayat manevi ve ahlaki değerleri zayıflatıyor. Acil önlem alınmazsa durum vahim" denilerek konunun önemine vurgu yapılmıştır.⁶³

Değerlendirme ve Sonuç

Bugün geldiğimiz noktada ailedeki parçalanma ve çözülmenin ana nedenleri arasında gösterilen göç, yoksulluk, eğitimsizlik, ruhsal sorunlar, aile tiplerindeki değişim, iletişim çatışmaları, şiddet gibi tespitler her ne kadar geçerli olsalar bile sorunun ana nedeni olarak gösterilemezler. Bütün bu sorun olarak görülen etmenlerin temelinde; küresel boyuttaki değer yoksunluğu, insanın bozulması ile ahlak ve inanç sorunlarının bulunduğu söylenilebilir. İnsanı tüketmeye endeksli kapitalist söylem, çözüme yönelik oldukça yüzeysel denilebilecek; aile tipleri, iletişim becerileri, beden dilini etkili kullanma gibi faktörleri sıralamakta fakat bu çözüm teklifleri beklenildiği gibi etkili olamamaktadır. Modern söylem aynı zamanda aile bireylerinin karşılıklı sevgi, saygı, hoşgörü içinde olmalarını vazederken bunun nasıl gerçekleşeceğine yönelik anlamlı bir açıklama sunamamaktadır. Sevginin kaynağı nedir, sevgi potansiyeli nasıl artırılabilir? gibi sorulara sunulan sağlıklı bir cevap bulmak zordur. Başka bir deyişle modern söylem ilişkilerde olması gereken kavramlara sahip olmakla birlikte bunların özüne sahip değildir. Bu nedenle birçok kişi tarafından aileye yönelik gerçekleştirilen tespit ve önerilere rağmen değişen bir şey pek görünmemektedir. Yani sorun bir tespitten değil, çözüme yönelik uygulama eksikliğinden kaynaklanıyor denilebilir.

Aile ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalarda ailenin, bireyin gittikçe yalnızlaştığı, zavallılaştığı, mutsuzlaştığı ifadelerini ortak olarak görmek mümkündür. Bu tespitlerin yerinde tespitler olmasına karşın var olan sorunu değiştirmede gözlenmektedir. Tespitleri

⁶³ <http://www.haksozhaber.net/aile-sembozyumu-sonuc-bildirisi-20764h.html> (erişim: 27.02.2015).

yapanlar dahil olmak üzere günümüz insanının modern hayatın sunduğu olanakları, cazibe kaynaklarını, bencillik karakterini körükleyen yaşam tarzını reddetmekten biraz uzak olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Yani, gizliden gizliye bizi bencil ama zengin, yalnız ama sorumluluk almaktan uzak, bağımlı ama haz elde eden ve değerlerden yoksun bir kişilik anlayışına iten yaşam tarzından henüz ciddi bir şekilde rahatsız olduğumuzu söyleyemeyiz. Durum böyle olmamış olsaydı, modern dünyanın insanın kişilik ve değerlerinin tüketimine dönük gerçekleştirdiği AVM'ler gibi saldırı mekanizmalarına karşı bir tavır alınması gerekirdi.

İnternet ve iletişim kaynaklarının aile ve bireylere verdiği zarar bu kadar aşıkâr ifade ediliyorken her on evden altısında internet ve iletişim araçları bulunması bu tezadı gösterir mahiyettedir. TBMM Araştırma Komisyonunun yayımladığı verilere göre müstehcen (örneğin; porno) arama terimi için gösterilen bölgesel ilgi de Türkiye'nin, Ermenistan ve Arnavutluk'tan sonra % 69'luk bir oranla tüm dünyada üçüncü sırada yer alması, yani toplumumuzdaki her on kişiden yedisinin interneti bu amaçlar için kullanması,⁶⁴ temelinde röntgencilik ve teşhircilik bozukluklarının olduğunu söylenen facebook kullanımının % 78'lerde olması da bir tezat olarak değerlendirilebilir.⁶⁵

Depresif hastaların bir kısmı iyileşmelerine rağmen ilginç bir şekilde terapileri sürdürmeye devam ederler. Çünkü, kendilerini güvende bulurlar ve eğer terapi sonlanırsa yalnız kalacaklarından, hastalıklarının nüksedeceğinden endişe ederler. Bir diğer deyişle bu insanlar terapiye bağımlı hale gelmişlerdir. Günümüz insanının durumu biraz buna benzemektedir. Kendi oluşturduğu teknolojiye bağımlı hale gelmiş, ne var ki ondan vazgeçememektedir. Yani aileye yönelik çözüm önerilerinde sunulan; birlikte kaliteli zaman geçirmek,

⁶⁴http://www.tbmm.gov.tr/arastirma_komisyonlari/bilisim_internet/docs/sunumlar/23_05%20%20Mutlu%20Cocuklar%20Derneği.pdf; (erişim: 08.03.2015).

⁶⁵İnternet Kullanımı ve Aile Araştırması / yay. haz: Sadık Güneş.-Ankara: Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2008, 262 s. (ASAGEM; yayın no. 133).

alternatif okumalar yapmak önerileri bireyler için internette geçirilecek zaman kadar cazip gelmemektedir.

Saydığımız bu sorunlara rağmen bireyin, ailenin, toplumun sağlıklı bir şekilde dönüşümü elbette ki mümkündür. Öncelikli olarak sahip olduğumuz medeniyet tasavvurunun yeniden canlandırılması önem arz etmektedir. İnanç ve değerlerin toplumsal bağla kuvvetlendirilmesi bu çözümü kolaylaştırabilir. Bu bağlamda sahip olduğumuz medeniyetin Batı medeniyeti ile farklı olduğunu görmek gerekmektedir. İkinci olarak, hükümetler tarafından kadınların çalışma hayatları ile ilgili ciddi değişiklik ve tedbirlerin alınması gerekmektedir. Bu bağlamda çocukların ilk üç yaşlarına kadar önemli gelişimsel kritik dönemlerden geçtiği göz önünde bulundurularak çocuğun birincil yakınının gözetiminde büyümesi önem kazanmaktadır. Ek olarak, çalışan annelerin çalışma koşullarının iyileştirilmesi, daha insancıl şartların oluşturulması, mesai saatlerinin azaltılarak çocuklarıyla daha fazla zaman geçirmelerine olanak sağlayan düzenlemelerin yapılması kaçınılmaz gözükmektedir.

Sonuç olarak küresel boyutta yaşanan değişim, kadınının çalışması, internetin hayatımızda etkili olması, değerlerin değişmesi gibi unsurları değiştiremeyeceğimizi kabullenmekle birlikte; teknolojinin denetimli kullanılması, çocuk eğitiminde öncelikli değerlerimizin tespit edilmesi, ihtimam ve merhamet ahlakının yerleşmesi ve hepsinden önemlisi bunları bizzat yaşayan ebeveynlerin artırılmasıyla medeniyet tasavvuru oluşabilir/yeniden canlandırılabilir, böylelikle daha sağlıklı nesiller yetiştirebiliriz.

Kaynakça

Acar, Hakkı, "Aaron'dan Al(alım Mı?) Haberi", *Çelimli Çalım Gazetesi*, İstiklal Marşı Derneği, Ramazan 1435, 2014, Sayı: 1.

Aktay, Yasin, "Gelenekten Moderne Değişen Aile Yapımız ve Toplum Konusuna Bir Katkı", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya 2008.

Argyle, Micheal, "Sosyal Davranışın Yedi Kökeni", (edit.: M. Doğan Karacoşkun), *Din ve Psikoloji: Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları İçinde*, Akademik Bilişim Yay., Samsun 2006.

Arthur, Chris, *Biting The Bullet: Some Personal Reflections On Religious Education*, The Saint Andrew Press., Edinburgh 1990.

Aslan, Seyfettin ve Yılmaz, Abdullah, "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2001, c. 2, Sayı: 2, ss. 93-108.

Aşkın, Rüstem, "Müzakere", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya 2008.

Atay, Rifat, *Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi*, 2. Baskı, Yayınevi Yay. Ankara 2012.

Aydın, Mustafa, "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. 1, sayı: 3, Konya 2003. ss. 121-144.

Badinter, Elisabeth, *Kadınlık mı Annelik mi*, (çev. Ayşen Ekmekci), İletişim Yay., İstanbul 2011.

Barker, Elliot, "The Critical Importance Of Mothering", *Presented at the La Leche League Conference, Summer, Vol. 47, Chicago 1987.* http://www.naturalchild.org/elliott_barker/mothering.html, (erişim:19.02.2015).

Baydar, Nazlı ve Brooks, Jeanne, G., "Effects of Maternal Employment And Child-Care Arrangements On Preschoolers'

Cognitive And Behavioral Outcomes: Evidence From The Children Of The National Longitudinal Survey Of Youth”, *Developmental Psychology*, Vol 27(6), Nov. 1991, ss. 932-945.

Beard, Keith ve Wolf, M., Eve , “Modification İn The Proposed Diagnostic Ctiteria For İnternet Addiction”, *Cyberpsychology&Behavior*, 2001, 4 (3), Pp. 377-383.

Bowlby, John, “Grief And Mourning İn Infancy And Early Childhood”, *Psychoanalytic Study Of The Child*, 1960, vol.15, ss. 9-52.

Bowlby, Richard, “Babies and Toddlers in Non-Parental Daycare Can Avoid Stress And Anxiety İf They Develop A Lasting Secondary Attachment Bond With One Carer Who İs Consistently Accessible To Them”, *Attachment & Human Development*, December; 9(4), 2007, ss. 307 – 319.

Cahide, Aydın ve Tuncer, Oya, “Annenin Ev Dışında Çalışmasının Çocuk Gelişim ve Davranışına Etkisi”, *Aile Yazıları 3* İçinde, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Mn Ofset, Ankara 1991.

Çayır, Yasemin ve Çayır, Atilla, “Birinci Basamakta Erken Puberteli Çocuğa Yaklaşım” *Tıp Araştırmaları Dergisi*; 2013: 11(Ek 3/Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları), ss. 1-4.

Derrida, Jacques, *Given Time: Counterfeit Money*, (Çev. Peggy Kamuf), The University of Chicago Press, Chicago and London 1991.

Durmuş, Ayten, “Popüler Kültür ve Aile Konulu Tebliğin Müzakeresi”, *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya 2008.

Ekşi, Aysel, “Gözden Geçirme: Beş Kitada Genç Sorunları” *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi*, 2003, 10 (2), s. 84.

Fromm, Erich, *Sevme Sanatı*, (çev. Nermin Tunç), Kibele Yay., İstanbul 1996.

Furedi, Frank, *Paranoyak Anne-Babalık: Uzmanları Dikkate Almamak Çocuğunuz İçin En İyiisi Olabilir!*, (çev. Arzu Tüfekçi), İz Yayınları, İstanbul 2013.

Herry, Yves ve diğ., "Effects of a Full-Day Preschool Program on 4-Year-Old Children", *Early Childhood Research&Practice Report*, Vol, 9, no: 2, sep. 2001, <http://ecrp.uiuc.edu/v9n2/herry.html>, (erişim: 20.02.2015).

İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, (çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.

İnternet Kullanımı ve Aile Araştırması, Yay. Haz.: Sadık Güneş, Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, s. 262, (ASAGEM; yayın no. 133), Ankara 2008.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, "Aile Yaklaşımında Bir Kuramsal Çerçeve ve Aile Değişim Modeli", Aile Kurultayı, 16-18 Kasım 1994, Birinci Kitap, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Yayın No: 83, Ankara 1994.

Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay., Konya 2014.

May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, (çev. Kerem Işık), Okuyanıs Yay., İstanbul 2013.

Merter, Mustafa, *Nefs Psikolojisi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.

Nicolosi, Linda Ames, "Interview with William Coulson: Reflections on the Human Potential Movement", <http://www.dijg.de/english/reflections-on-the-human-potential-movement/>, (erişim: 22.02.2015).

Övat Güray ve Koray, Saffet, "Çalışan ve Çalışmayan Annelerin 4-6 Yaşındaki Çocuklarında Ruh Sağlığı", 114-120, *Aile Yazıları* 3

İçinde, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Mn Ofset, Ankara 1991.

Özel, İsmet, *Erbain: Kırk Yılım Şiirleri*, 4. Baskı, Çıdam Yayınları, İstanbul 1992.

Perşembe, Erkan, "Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine", *Gençlik Dönem ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.

Rao, Hengyi ve diğ., "Early Parental Care is İmportant for Hippocampal Maturation: Evidence From Brain Morphology in Humans." *Neuroimage*, 2010, 49(1), ss. 1144-1150.

Saka, Nurçin, "Gencin Bedensel Gelişimi ve Ergenlik Sorunları" (edit.: Aysel Ekşi) *Ben Hasta Değilim* içinde, Nobel Tıp Kitapları, İstanbul 2011.

Sayar, Kemal, "Psikiyatri ve Kutsal", *Defter Dergisi*, 1999, sayı: 12, ss. 141-164.

....., *Yavaşla*, Timaş Yay., İstanbul 2007.

....., *Biraz Yağmur Kimseyi İncitmez*, Timaş Yay., İstanbul 2012.

....., *Terapi*, Timaş Yay., İstanbul 2012.

Smith, M. ve Gevins, A., "Attention and Brain Activity While Watching Television: Components of Viewer Engagement", *Media Psychology*, 2004, Volume 6, Issue 3, ss. 285-305.

Stein, Jason L. ve diğ., "Identification of Common Variants Associated With Human Hippocampal and İntracranial Volumes." *Nature genetics*, 2012, 44(5), ss. 552-561.

Şişman, Nazife, "Yeni Haklar, Yeni Kimlikler ve Din", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya 2008.

Tarhan, Nevzat, *Mutluluk psikolojisi*, Timaş yay., İstanbul 2004.

Topçuoğlu, Abdullah, "Genel Olarak Aile ve Toplum", *Aile Yapımız ve Sorunları Sempozyumu*, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya 2008.

Türk Sanayicileri ve İşadamları Deneği, Türkiye Kadın Girişimciler Derneği, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sorunlar, Öncelikler ve Çözüm Önerileri, Yayın No. TÜSİAD-T/2008-07/468, 2008, s. 193.

Twenge, Jean, *Ben Nesli*, (çev. Esra Öztürk), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009.

Ünal, Vehbi, "Geleneksel Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 6 sayı: 26, Bahar, 2013, ss. 588-602.

Van Rompaey, Roe ve Struys, K., "Children and the internet: Adoption in the Family Context." *Communication and society*, 5(2), 2002.

Vanderwert, Ross E. ve diğ., "Timing of Intervention Affects Brain Electrical Activity İn Children Exposed to Severe Psychosocial Neglect." *PLoS One*, 2010, 5(7), e11415.

Victor, Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, (çev. Selçuk Budak), 4. Baskı, Öteki Yay., Ankara 1995.

Wagner, Teresa R. ve Carbone, Leslie, *Fifty Years after the Declaration: The United Nations' Record on Human Rights*, University Press of America, 2000, ss. 94-95.

Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Nobel Yay.,Ankara 2004.

http://haber.rotahaber.com/bulac-turkiyede-muslumanlar-sizofren_340731.html, (erişim: 11.03.2015).

<http://www.haksozhaber.net/aile-sempozyumu-sonuc-bildirisi-20764h.html> (erişim: 27.02.2015).

http://www.tbmm.gov.tr/arastirma_komisyonlari/bilisim_internet/docs/sunumlar/23_05%20%20Mutlu%20Cocuklar%20Derneği.pdf; (erişim: 08.03.2015).

<http://www.telegraph.co.uk/news/1528644/Modern-life-leads-to-more-depression-among-children.html> (erişim: 23.02.2014).

www.ailetoplum.gov.tr/ (erişim: 24.03.2015).

www.tuik.gov.tr/ (erişim : 24.03.2015).

İMÂMİYYE ŞİÂSİ FIKİH METODOLOJİSİNDE AKLIN DELİL KABUL EDİLME SÜRECİ

Hasan ELLEK*

Özet

Akıl, anlama, kavrama ve kıyas yapabilme yetisidir. İmâmiyye Şîası'nda gaybet öncesi dönemde imamlar hayatta oldukları için bizzat onlara sorulmak suretiyle fikhî meseleler çözüme kavuşturulmuştur. Gaybet sonrasında ise bir müddet daha ahbâra göre hüküm verilmeye devam edilmiş; ancak gelişen hayat içerisinde ahbârın bilhassa yeni çıkan meselelere cevap veremez duruma gelmesi üzerine İmâmiyye Şîası, ahbârîler ve usûlîler şeklinde iki ekole ayrılmıştır. Ahbârîler, sadece Kitap ve ahbârî delil olarak kabul ederken usûlîler, o ikisi ile beraber icmâ ve akılı da delil olarak kabul etmiş ve fikhî meselelere bunlardan istifade etmek suretiyle çözüm üretmeye çalışmışlardır.

Bu makalede, akıl kavramı hakkında kısa bir inceleme yapıldıktan sonra İmâmiyye Şîası'nın Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil olarak akılı kabul ediş süreci ve onların akıl deliline yüklemiş oldukları mana üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Akıl Delili, İmâmiyye Şîası, Ahbârîler, Usûlîler.

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ellekhasan@gmail.com

The Process of Mind Acceptance as Evidence in the Islamic Law Methodology in Imamiyya Shia

Abstract

Mind is a skill of understanding, comprehension and make comparison. In Imamiyya Shia, before the period of imprisonment, as the imams were still alive, they were asked the issues and the issues about the Islamic law could be solved. Following the imprisonment, for a while, judging according to the akhbar continued however, in the growing life, when the akhbar could not solve the issues, the Immamiyya Shia were divided into two cults as Akhbars and Usûlis. While Akhbars considered only the book and the akhbar as evidence, the Usûlis considered exchange of ideas and mind as well as the other two and they tried to find solutions to the Islamic law issues by using these evidences.

In this article, after making a brief review on the concept of mind, the process of acceptance of mind as the fourth evidence after book, the sunna and exchange of ideas of Imamiyye Shia and the meaning they attributed to the mind evidence will be focused.

Key Words: Mind, Mind Evidence, Imamiyya Shia, Akhbaris, Usûlis.

A. AKIL KAVRAMI

1. Sözcük Anlamı

Yunanca “*Nous*”, Latince “*Ratio*” ve “*Intellectus*”, Grekce “*Slectus*” ve Türkçe “*Us*” anlamına gelen akıl, sülâsî mücerred (عَقْلٌ) (A-K-L) fiil kökünden türemiş Arapça mastar bir kelimedir. Sözlükte “*yasaklamak, engellemek, bağlamak, alıkoymak, tutmak, korunmak, sığınmak, istemek, bilmek, anlamak, zekâ, bilgi, ruh, görüş, nefis-i nâtika, düşünme ve kavrama yeteneği*” gibi manalarda kullanılmaktadır.¹

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâder, 3. bs., Beyrut 1414, c. XI, s. 458-463; Ebû

2. Terim Anlamı

Akıl kelimesinin ıstılâhî manasını ifade etmek için birçok farklı tanımlar yapılmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111), akıl kelimesinin müşterek bir kelime olduğunu; filozof, mütekellim ve cumhurun onu farklı şekillerde tanımladığını; dolayısıyla câmi bir tarifinin yapılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.²

Filozoflar, İlkçağdan itibaren aklın, kozmik varlığın açıklanmasındaki rolünü ve epistemolojideki fonksiyonlarını tartışa gelmişlerdir. İslâmî ilimlerde aklın tanımı, mahiyeti, önemi ve fonksiyonları hakkındaki tartışmalar ise özellikle Mu'tezile kelimcileriyle başlamıştır.³

Mu'tezile kelimcilerine göre akıl, kesin bir bilgi kaynağıdır. Onlar akılı birbirine yakın olmakla beraber yine de farklı şekillerde tanımlamışlardır. Mesela, Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) akılı "*hakikatin bilinmesini sağlayan kuvvet*", Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) "*insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç*", Cahiz (ö. 255/869) "*insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü*", Cübbâî (ö. 303/915) ise, "*kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi*" şeklinde tarif

Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, (ö. 671/1273), *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Thk.: Ahmet el-Beredûnî – İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. bs., Kahire 1384/1964, c. I, s. 369; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî (ö. 1094/1684), *el-Külliyât – Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûkî'l-Luğaviyye*, Thk.: Adnan Derviş – Muhammed el-Misrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts, s. 617-620; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, I-XL, Thk.: Komisyon, Dâru'l-Hidâye, yy. ts, c. XXX, s. 18-40; Müneccid, Selâhaddin (1920-2010), *el-İslâm ve'l-Akl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2. bs., Beyrut 1976, s. 8; Pişkin, Yasin, Kur'ân'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'ân Tefsirine Etkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 7.

² Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Mi'yâru'l-İlim fi Fenni'l-Mantık*, Thk: Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Meârif, Mısır 1961, s. 286.

³ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 227.

etmiştir.⁴ Bu tariflerden anlaşılacağı üzere ilk Mu'tezile kelimcileri, akli, mahiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul edip, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır.⁵

İlk Ehl-i Sünnet kelimcilerinden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) aklın, "faydalıyı zararlıdan ayırt etmek için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir yeti (garîze) olduğunu, onun varlığının yalnızca fiiller aracılığıyla bilinebileceğini ve onun cisim, cevher ve araz cinsinden bir şey olmadığını"⁶ belirtmiştir.

Maverdî'ye (ö. 450/1058) göre akıl, "varlıkların hakikatini bilme ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme yetisidir."⁷

Râgib el-İsfehânî (ö. 502/1108), *el-Müfredât* adlı eserinde aklı, "ilim elde etmeyi sağlayan güç" ve "insanın bu güç ile yararlandığı ilim"⁸, Feyyûmî (ö. 770/1368) ise *el-Misbâhu'l-Münîr* adlı eserinde "hitabı anlamayı sağlayan yeti (garîza)"⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Teftâzânî'ye (ö. 793/1391) göre akıl, "mümkünün imkânı, muhalin imkânsızlığı ve vacibin zorunluluğunu bilmektir."¹⁰

⁴ Hüsnî Zîne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile – Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kâdî Abdi'l-Cebbâr, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde*, 1. bs., Beyrut 1978, s. 18-21.

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, c. 2, s. 242.

⁶ Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), *Mâhiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve ve'htilâfu'n-Nâs fihi*, Thk.: Hüseyin el-Kuvvetlî, Dâru'l-Kindî – Dâru'l-Fikr, 2. bs., Beyrut 1398/1978, s. 201-204; Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), *Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetüh*, Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1406/1986, s. 17-20.

⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058), *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Dâru Mektebetü'l-Hayâti, yy. 1986, s. 18.

⁸ Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfehânî (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Thk.: Safvan Adnan Davûdî, 4. bs., Dâru'l-Kalem – ed-Dâru's-Şâmiye, Dımaşk – Beyrut 1412/1991, s. 577.

⁹ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî (ö. 770/1368), *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut ts, c. II, s. 422.

¹⁰ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî (ö. 793/1391), *Şerhu't-Tevdîh ale't-Tavdîh*, I-II, Mektebetü Subeyh, Mısır ts, c. II, s. 312.

Gazzâlî'nin ise, akılı dört anlamda kullandığı görülmektedir:

1. Nazarî bilgileri kavramak için doğuştan sahip olunan akıl; insan bu akıl ile hayvandan ayrılır ve Allah (c.c) tarafından kalbe atılan bu nur sayesinde eşyaları kavrar. Teorik bilgileri öğrenmeye yetenekli hale gelir, gizli düşünsel sanatları düzenleme yeteneği kazanır.

2. Yetişkin bir çocukta veya normal bir insanda yerleşmiş bulunan zarurî bilgilere de akıl adı verilir. Normal yaşamın devamı için sahip olunması gereken bilgiler bu kategori içinde yer alır. Bu, muhallerin muhal, mümkünlerin mümkün olduğunu ifade eden ayırt edici bir akıldır.

3. Gazzâlî, herhangi bir alanda deneyimli ve bilgisi olanların akıllı, olmayanların ise cahil olarak adlandırılmasından yola çıkarak, tecrübeler sonucu elde edilmiş bilgiye de akıl adını vermiştir. Bu akıl, örf ve âdetteki kullanımı dikkate alınarak hâdiselerin seyri ve deneyimlerden oluşan akıldır.

4. İşlerin neticesini bilme, zevklere sürükleyen geçici şehveti yok etme ve daimi saadeti kazanma kabiliyetine de akıl denir.

Bu dörtlü tasnifteki ilk akıl nazarî, ikincisi temyîzî, üçüncüsü tecrübî, dördüncüsü ise ahlakî akıldır.¹¹

Sahibini tehlikeli durumlara düşmekten koruyup kötü söz ve davranıştan alıkoyduğu için insanın düşünme kabiliyetine akıl; nefsinin koruyabilen ve onun çeşitli tutkularına karşı koyabilen kişiye

¹¹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts, c. I, s. 85-86; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ*, Thk.: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1413/1993, s. 20; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, a.y; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Şerefü'l-Akl ve Mâhiyyetüh*, Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1406/1986, Muhâsibî'nin, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetüh* adlı kitabıyla birlikte basılmıştır.

de âkıl yani akıllı denilmiştir.¹² Muhâsibî de, akıl kelimesinin Türkçe “anlama” manasında Arapça “*feh̄m*” anlamında kullanıldığını; anlamanın, aklın bir fiili olduğunu; anlaşılan şeyin ise, akıl ile kayıt edilip zapt u rabt altında tutulduğunu belirtmiştir.¹³

İnsanın sahip olduğu “*düşünme, bir düşünceden diğer bir düşünceye intikal etme, delil getirme, tasavvur etme, ilkeler ve düşünceler aracılığıyla bilineni sistematize etme*” gibi melekeler bileşkesine akıl denmektedir. Bu melekeler sayesinde insan, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getirir, kavramlar arası ilişkiler kurar, önermelerde bulunur, kıyaslar yaparak varlığın hakikatini idrâk eder; cehalet, ahmaklık ve delilik gibi olumsuz durumlardan korunur.¹⁴

İslâm hukukunda bir şahsın haksız olarak öldürülmesi, sakat bırakılması veya yaralanması halinde ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal veya parayı ifade eden diyet de Arapçada akıl (عقل) kelimesiyle ifade edilmektedir. Çünkü cahiliye döneminde kan davalarını sona erdirebilmek için diyet olarak deve verilirdi. Kâtil, maktulün vârislerinin avlusuna diyet develerini getirip iple bağlayarak vârislere teslim etmekle yükümlü tutulurdu. İşte diyet olarak verilen develerin mağdurun veya velîlerinin avlusuna getirilip “bağlanması” yahut diyetin ödenmesiyle diğer tarafın intikam almasına “engel olunması” gibi mülâhazalardan hareketle - sonraları deveden başka şeyler de olsa - diyet olarak ödenen şeye “akıl” (عقل) denmektedir.¹⁵

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XI, s. 458.

¹³ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-Akl*, s. 208-209; Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl*, s. 23-24.

¹⁴ Pişkin, Kur'ân'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'ân Tefsirine Etkisi, s. 8.

¹⁵ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-Akl*, s. 204; Râgib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 578; Feyyûmî, *el-Misbâh*, c. II, s. 422-423; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XI, s. 461.

“Akl” kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de biri mâzî, diğerleri muzâfî kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. İsim olarak ise hiç geçmemektedir.¹⁶

Bilindiği gibi fiil, bir iş, bir oluş, bir kılış ve bir hareket bildirmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de akıl kavramının fiil/eylem formunda geçmesi, bu kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanına ve epistemolojik açıdan fonksiyonel bir değere sahip olduğunun göstergesidir. Aklın, fonksiyonel anlamda kullanılması, hiç şüphesiz, insanda entelektüel bilişi harekete geçirmede önemli bir bilgi aracı olduğunu gösteriyor.¹⁷

Ayrıca akıl, insana doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırt ettirebildiği ve onu kötülükten koruyup iyiliğe yönlendirebildiği müddetçe bir değeri vardır. Aksi takdirde tek başına herhangi bir kıymeti yoktur. Nitekim Muhâsibî de akılı tanımlarken “*onun varlığının yalnızca fiiller aracılığıyla bilinebileceğini*” belirtmiştir.¹⁸

Bir felsefe ve mantık terimi olarak “akıl” (el-akl) kelimesi, “*varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunup kıyas yapabilen güç*” demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkenden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona haizdir.¹⁹

¹⁶ Bk.: M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Kütübî’l-Mısıriyye, Kahire 1364/1945, s. 468-469.

¹⁷ Ramazan Altıntaş, “*Ebü Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı*”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2:1 (2004), s. 4-5.

¹⁸ Muhâsibî, *Mâhiyyetü’l-Akl*, s. 204; Muhâsibî, *Şerefü’l-Akl*, s. 17-20.

¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, c. 2, s. 238.

Aklın niteliği mutlak anlamda kavranamasa²⁰ da insanın var oluşundan bugüne değin hayatî değere haiz bir konu olmuştur. Bu nedenle her zaman düşünürlerin gündeminde yer edinmiş ve edinmeye de devam etmektedir.²¹

Netice itibariyle ifade etmek gerekirse, akıl, anlama, düşünme, anlamlandırma, kavrama, kıyaslama, inceleme, bilme ve yargıda bulunma kapasitesine sahip bir yetidir.

B. İMÂMİYYE ŞÎASI FIKIH METODOLOJİSİNDE AKLIN DELİL KABUL EDİLME SÜRECİ

Şîa kaynakları, Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil olarak akılı, sünnî kaynaklar ise kıyası zikretmişlerdir.²² Genel durum bu olmakla beraber, bazı sünnî kaynaklarda dördüncü delil akıl olarak kaydedilmiştir;²³ buna karşın bazı şîa kaynaklarında da delil olarak akıldan söz edilmemiştir. Sünnî kaynakların akıldan maksatları berâet-i asliyye; yani hüküm getiren bir delil (vahiy ve yorumu) bulunmadıkça hükmün ve yükümlülüğün bulunmadığına aklın hükmetmesidir. Şerîat gelmedikçe dinî hükmün de bulunmayacağı akıl delili ile sabittir. Bir konuda şer'î delil yoksa şer'î hükmün ve yükümlülüğün de bulunmayacağı sonucu işte aklın bu genel hükmünün teşmilinden (ıstışâbından) çıkarılmakta ve bu delile akıl da denilmektedir. Buna göre akıl, dinî hükme delil ve

²⁰ Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), *Şerefü'l-Akl ve Mahiyetüh*, Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1406/1986, s. 17; Rüşdî Muhammed İrsân İlyân, *Delîlü'l-Akl inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2008, s. 93 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Kapı Yay., İstanbul, 2004, s. 943.

²¹ Kamil Santaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu", *Marife*, Yaz 2014, s. 45.

²² Ehl-i Sünnet'in usûlündeki kıyasla şîa'nın akıl anlayışı arasında mukayese için bk.: Nizamettin Ergüven, *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyasla Şîi Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2004.

²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 159.

kaynak olmakta, dinî hükmün bulunmadığını gösteren bir delil olarak değerlendirilmektedir.²⁴

İmamiyye Şîası, akıl ve içtihadı bakış açıları yönüyle iki gruba ayrılmıştır. Dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul edip akla ve içtihadı karşı olan fırkaya ahbârî;²⁵ gaybet döneminin başlamasından itibaren ortaya çıkan ve dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edileceğini savunan ekole ise usûlî denilmektedir.²⁶

1. Ahbârî Ekolünün Akıl Deliline Bakışı

Ahbârîler, delil olarak sadece Kitap ve Sünnet'i kabul etmektedir.²⁷ Onlara göre şîa fıkıhı hadis çerçevesinde geliştiği için fikhî faaliyetler sadece hadis metinlerinin toplanması, bablara ayrılması, basit seviyede açıklanmasından ibaret kalmıştır. Diğer bir ifadeyle onlar, imamların sorulara verdikleri cevaplar ve rivayetlere dayalı şer'î hüküm istinbâtı ile yetinmişlerdir.²⁸

Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakup el-Küleynî (ö. 329/940) *el-Kâfi* ve es-Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh el-Kummî (ö. 381/991) *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* adlı kitaplarında ahbârî sorgulamaksızın kabul etmişler ve fıkhıdaki gibi belirli bölümlere göre tasnif etmişlerdir. Aklî delillerden ise uzak durmuşlardır. Bunlar, usûle, ahbâr kadar önem vermedikleri için

²⁴ Hayreddin Karaman, "Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İSAV, 1. bs., İstanbul 1993, s. 339. Ehl-i Sünnet'e göre aklın şer'î delil oluşu hakkında daha geniş bilgi için bk.: Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 159-160.

²⁵ Metin Yurdağür, "Ahbârîyye", *DİA*, c. 1, s. 490.

²⁶ Mustafa Öz, "Usûliyye" *DİA*, c. 42, s. 214.

²⁷ Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1033/1623-24), *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1. bs., Kum 1424/2003, s. 43, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 20.02.2016); Muhammed Abdulhasen Muhsin el-Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbârîyyîn*, Dâru'l-Hâdî, 1. bs., Beyrut 1412/1992, s. 211.

²⁸ Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, s. 37-38.

sadece hadis metinlerini anlayıp aktarmakla yetinmişlerdir.²⁹ Akli istidlâl, imamların nehyettiği bir çeşit kıyas nazarıyla bakmışlardır.³⁰

Ahbârîlere göre ibadetler ve diğer şer'î hükümler, tevkîfidir. Diğer bir ifadeyle bu konularda Şâri'in beyanına ihtiyaç vardır. Akıl bunları anlayamaz ve akla dayanarak hiçbir hüküm çıkarılamaz. Allah (c.c), insanlığın kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı her hükmü Kur'ân-ı Kerîm'de indirmiştir. Şayet akıl müstakil bir delil olsaydı, peygamberlerin gönderilmesine ve kitapların indirilmesine gerek kalmazdı.³¹ Bu konu ile ilgili olarak Küleynî *el-Kâfi*'de beşinci İmam Muhammed el-Bâkır'dan (57/677-107/626) gelen şu rivayeti nakletmektedir: “Allah (c.c), ümmetin ihtiyaç duyduğu her şeyi kitabında indirmiş, Allah Rasûlü (s) de onu açıklamıştır.” Altıncı İmam Ca'fer es-Sâdık'tan (83/703-148/766) gelen rivayette ise şöyle denilmektedir: “Allah (c.c) Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyi açıklamıştır. Allah (c.c), kulların ihtiyaç duyacağı hiçbir şeyi bırakmamıştır. Hatta hiçbir kimse, “şu da Kur'an-ı Kerîm'de indirilseydi”, diyemez.”³²

Ahbârîler, zanna dayanarak şer'î hükümler elde etmeyi kabul etmezler. Şer'î hüküm, kesin bir ilme dayanması gerekir. Kesin ilim ise, kat'î olan, hakikate (nefsü'l-emre) uygun düşen ve herkes tarafından bilinip rivayet edilendir. Bu da, mâsum imamdaki nakledildiği sabit olan (haber) dir. Onlar, nakledilen haberde âdet gereği hata olmayacağını kabul ederler.³³

²⁹ Abdülaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sultân al-`âdil) in Shî'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988, s. 10.

³⁰ Ebû Enes Adnan Ferhân Âl-i Kâsım, *Tataovuru Haraketi'l-İctihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Dâru's-Selâm, 3. bs., Beyrut 1433/2012, s. 246.

³¹ Yusuf Bahrânî (ö. 1186/1773), *el-Hadâiku'n-Nâdira fî Ahkâmi'l-Atirati't-Tâhira*, I-XXVII, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1944, c. I, s. 131-132, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 24.01.2016)

³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakup el-Küleynî (ö. 329/940), *Usûlü'l-Kâfi*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 3. bs., Tahran 1388/1968, c. I, s. 59.

³³ Abdullah es-Semâhicî, “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, çev.: İbrahim Kutluay, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2013, c. I, sayı: 7, s. 138-139.

Akıl ve içtihadı dayalı her şeyi reddettikleri³⁴ ve onlara ihtiyaç duymadıklarından³⁵ fıkıh usûlü, ahbârîlerin hâkim olduğu dönemde pek gelişme gösterememiştir.³⁶ Çünkü onlar fıkıh usûlünü zorunlu görmezler; aksine masûm imamlardan gelen bir delil olmadıkça bunu caiz saymazlar. Ahbârîler'e göre zorunlu olan sadece masûm imamların kaidelerine müracaat etmektir.³⁷

Safevîler döneminde ortaya çıkıp ahbârîliği tekrar canlandıran ve onu sistematik bir şekilde yeniden kuran Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624),³⁸ akla karşı olmasına rağmen bizzat akıldan istifade ederek kendi zamanına kadar oluşan içtihadı dayalı fıkıh anlayışına en büyük darbeyi vurmuştur.³⁹ Esterâbâdî'ye göre kıyas, istihsan, ıstihâb vb. yöntemlerle Kur'ân ve sünnetten çıkarılan hükümler, zan ifade etmektedir. Zan ifade eden yani kat'î olmayan şeylerde şüphe bulunur. Şüpheli konularda ise tevakkuf gerekir.⁴⁰

Esterâbâdî ayrıca *Kütüb-ü Erbaa'*da yer alan ahbârın, imamlara ait olduğunda tereddüt etmemektedir. Onun bu kanaate sahip olmasında zan ile amel edilmesini caiz görmemesi etkili olmalıdır.⁴¹

Muhammed el-Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî (ö. 1111/1700) de diğer ahbârîler gibi şer'î delillerden sadece

³⁴ Muhammed Mehdî en-Nerâkî (1128- 1209/1716-1795), *Câmiu's-Seâdât*, I-III, Thk.: Muhammed Kalender, Dâru'n-Nu'mân, Necef ts, c. I, s. 9, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 28.01.2016), kitabının başında Muhammed Kalender tarafından kaleme alınan yazıdan.

³⁵ Muhammed Bâkır Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-Uşûl*, Mektebetü'n-Necâh, 2. bs., Tahran 1395/1975, s. 79.

³⁶ Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, s. 38.

³⁷ Semâhicî, "İmâmîyye Şîası'nun İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", s. 153.

³⁸ İbrahim Kutluay, "İmâmîyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", Marife, Yaz 2014, s. 71.

³⁹ Bk.: Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'ndaki Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, ayışığıkitapları, İstanbul 2000, s. 76.

⁴⁰ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 181, 192-193, 269, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 13.02.2016)

⁴¹ Kutluay, "İmâmîyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", a.y.

kitap ve sünneti delil olarak kabul etmiş ve bunların dışındaki kaynakları reddetmiştir.⁴²

Görüldüğü gibi ahbârîler, nakledilen haberde hata olmayacağını kabul ettikleri için sünnetin sahih olup olmadıklarını araştırma ihtiyacı hissetmemiş ve rivayetleri sened bakımından tenkide tabi tutmamışlardır. Aklî istidlal yöntemleri ile elde edilen şeylerin yakîn ifade etmediğini ileri sürdükleri için onlara şüphe ile bakmışlar ve fıkıh usûlünün kurallarını kullanarak rivayetlerin mana derinliklerini pek fazla incelememişlerdir. Ayrıca her şeyin cevabının Kur'ân-ı Kerîm'de ve ahbârda bulunduğu düşüncesiyle burada açıkça zikredilmeyen veya delillerin teâruz ettiği konularda aklî istidlal yöntemlerini kullanmak suretiyle çözüm bulmaya çalışmamış, o konularda tevakkuf gerektiğini ifade edip çözüm üretememişlerdir. Neticede ise, değişen hayat şartlarına ayak uyduramayıp kendi sonlarını hazırlamışlardır.

2. Usûlî Ekolünün Akıl Deliline Bakışı

Usûlîler, Kitap ve Sünnet'le beraber icmâ ve aklı da şer'î birer delil olarak kabul etmişler⁴³ ve rasyonel fikhî kaideleri esas almışlardır. Ancak usûlîlerin aklı delil kabul etmeleri birden olmamış, belirli bir süreçten sonra gerçekleşmiştir.

Usûlî ekolün ilk temsilcileri, Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımından istifade ederek İmâmî doktrinini rasyonel çizgiye taşıyan Ebû Sehl

⁴² Mazlum Uyar, *Şîh Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., 1. bs., İstanbul 2004, s. 144.

⁴³ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Müfid (ö. 413/1023), *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1. bs., Beyrut 1412/1992, s. 76; Muhammed Rıza Muzaffer (ö. 1383/1963), *Usûlü'l-Fıkh inde's-Şîa*, I-IV, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum ts, c. II, s. 261, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 20.02.2016); Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, s. 222; Murtaza Mutahharî, *İslam ve Değişim (Zamanın Gereklere)*, çev: Burhanettin Dağ, Fecr Yay., 1. bs., Ankara 2000, s. 243.

İsmail en-Nevbahtî (ö. 311/923) ve yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî'dir (ö. 300-10/912-22).⁴⁴

İmâmiyye Şîası'nın fıkıh metodolojisinde içtihat fikrini ilk defa ortaya atan kişi ise, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Ebî Akîl el-Ummânî'dir (ö. 368/979).⁴⁵ İbn Ebî Akîl'in talebesi Ebû Ali Muhammed b. Ahmed İbn Cüneyd (ö. 381/991) de içtihat düşüncesinin önderlerinden ve usûl ilminin tohumlarını saçanlardan birisidir. O, kıyas konusunda Ehl-i Sünnet mezheplerinin birçoğu ile aynı düşüncelere sahiptir.⁴⁶ Hatta İbn Cüneyd, usûl ve fîrû' konusunda, Ehl-i Sünnet'in kitaplarını inceleyerek bu doğrultuda teliflerde bulunduğu ve bunun sonucu olarak kıyas ve re'y ile amel ettiği için yalnız ahbârîlerce değil usûlî ulema tarafından da ağır bir şekilde eleştirilmiştir.⁴⁷

İbn Cüneyd'in talebesi olup Şeyh Müfid olarak şöhret bulan Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man (ö. 413/1022-23) ise kıyas, re'y ve içtihadı karşı çıkmış;⁴⁸ aklı da sadece nasları anlayıp onlardan şer'î hükümlerin çıkarılmasında bir vasıta olarak kabul etmiştir.⁴⁹ O, İmâmiyye Şîası'nın fıkıh metodolojisi ile ilgili ilk kaynak eseri olarak kabul edilen *et-Tezkira bi Usûli'l-Fıkh* adlı kitabında, asıl kaynakların Kur'ân, sünnet ve imamların sözlerinden ibaret

⁴⁴ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 14.

⁴⁵ Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikru's-Selefi inde's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, Dâru Mecdelâvî, 1. bs, Amman 1428/2008, s. 252; Ferhân, *Tatavvuru Haraketi'l-İctihâd*, s. 247.

⁴⁶ Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 78.

⁴⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 385-460/995-1067), *el-Fihrist*, Thk. ve Nşr.: Müessesetü'n-Neşri'l-Fukâhe, 1. bs., yy. 1417/1996, s. 209, <http://www.shiaonline library.com>, (erişim: 20.02.2016); Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed en-Necâşî, (372/982-450/1059), *Ricâlü'n-Necâşî*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1407, s. 388, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 20.02.2016); Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, ed. A. İsmâiliyân, Kum 1970, c. VI, s. 146'dan naklen Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 21.

⁴⁸ Câbirî, *el-Fikru's-Selefi*, s. 254-255.

⁴⁹ Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, s. 190, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 27.01.2016)

olduğunu ve bu kaynaklardaki meşrû ilme ulaştırın üç yolun bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın hücciyetini ve ahbârın delâletini bilmeyi sağlayan akıl; ikincisi, kelamın manalarını bilmeyi temin eden lisan (dil); üçüncüsü ise, Kur'ân, Sünnet ve imamların sözlerinin kaynaklarını ispat eden ahbâr olduğunu söylemiştir.⁵⁰

Şeyh Müfîd'e göre akıl, Allah'ın (c.c) insana verdiği temyîz gücü, düşünme ve anlama melekesi, pratik ve teorik işleri keşfetme yetisidir. İnsan, akli sayesinde mecnun, çocuk ve hayvanlardan ayrılıp sorumluluk sahibi bir mükellef olmaktadır.⁵¹

Kendinden önceki ulemâ dikkate alındığında, Küleynî ve Sadûk tamamen nassa dayanmalarına rağmen, Şeyh Müfîd akılla vahyi birleştirmiştir. Şerîf el-Murtazâ diye meşhur olan Ebü'l-Kâsım Alemü'l-Hüdâ Ali b. Hüseyin (ö. 436/1044) ise, şer'î hükümlerin çıkarılmasında kıyası kabul etmemekle⁵² beraber Şeyh Müfîd'e göre daha rasyonel bir yol izlemiş ve vahiyden daha çok akla dayanmayı tercih etmiştir.⁵³ Diğer bir ifadeyle Şerîf el-Murtazâ, aklî konulara

⁵⁰ Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Müfîd (ö. 413/1023), *et-Tezkira bi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1414/1993, s. 28, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 24.01.2016); Ebu'l-Feth Muhammed b. Osman el-Kerâcekî (ö. 449/1058), *Kenzü'l-Fevâid*, s. 186, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 24.01.2016)

⁵¹ Müfîd, *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, s. 71-72.

⁵² Ebü'l-Kâsım Alemü'l-Hüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I-II, Thk.: Ebu'l-Kâsım Gerçî, İntişârâtü Dânişgâh, Tahran 1346/1927, c. II, s. 675, 800, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 02.02.2016)

⁵³ Andrew Joseph Newman, *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Ahbari) Schools in İmami Shi'i History from The Third/Ninth to Tenth/Sixteenth Century*, University of Colifornia, 1986, s. 233-234; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 102.

daha çok ağırlık vermek suretiyle bir bakıma nassı göz ardı etmiş⁵⁴ ve akli müstakil bir delil olarak kabul etmiştir.⁵⁵

Şeyhu't-Tâife lakabıyla meşhur olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1067), Şerîf el-Murtazâ'nın yaptığı gibi vahiyden ziyade akla ağırlık veren bir metodu tercih etmemiştir. Akılla vahyi birleştiren Şeyh Müfîd'in kelimada takip ettiği yolu seçmiş ve bunu daha da geliştirip fıkha uyarlamıştır. O, vahye daha çok ağırlık vermiş ve bunu akli delillerle desteklemiştir.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle onun, hocası Şerîf el-Murtazâ ve Mu'tezile'nin aksine, akla büyük rol tanımayan ve usûliler içinde akıl-nakil dengesini kuran bir âlim olduğunun vurgulanması gerekir.⁵⁷

Şeyh Tûsî, Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ'nın ortaya koyduğu rasyonel yaklaşımı geliştirmekle yetinmeyip, ahbârîlikle usûlîlik arasında orta yol takip ederek, bu mutedil yaklaşımı şîî geleneği içerisinde bir yere oturtmuş ve netice olarak rasyonel usûlî düşüncenin, imamların ahbârındaki temellerini ortaya çıkarmak ve Kur'ân'dan sonra ikinci önemli asıl olan bu kaynağa kendisinden önceki bu iki âlimden daha fazla yer vermek suretiyle, şîî fıkhında yeni bir çıkış açmıştır. *Mebûsût*'un girişinde, fikhî konuları usûlî metoda göre kaleme aldığını açıkça belirtmiş ve bu metodun, imamların ahbârından alıntı yapmadan öteye geçmeyen ahbârî anlayıştan daha farklı ve tutarlı olduğunu dile getirmiştir.⁵⁸

Şeyh Tûsî, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde "bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'î delilin delil olduğunu idrak eden" bilgi

⁵⁴ Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Isfahan 1344, s. 127-128'den naklen Uyar, *Ahbârîlik*, s. 102.

⁵⁵ Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 374-375; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 104.

⁵⁶ Newman, *The Development*, s. 238; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 116.

⁵⁷ Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", s. 74.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Alî et-Tûsî (ö. 385-460/995-1067), *el-Mebûsût fî Fıkhî'l-İmâmiyye*, I-VIII, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Tahran 1387/1967, c. I, s. 2-3, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 27.01.2016); Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 44-45.

kaynağı olarak akla atıfta bulunmuştur.⁵⁹ Ayrıca o, bilgiyi ilk önce zarûrî ve mükteseb şeklinde iki kısma ayırmış, daha sonra da mükteseb bilgiyi aklî ve sem'î diye ikiye ayırmıştır. Aklî bilgiyi ise, sadece akıl yoluyla bilinen, akıl ve sem' ile beraber bilinen şeklinde iki çeşit olduğunu belirtmiştir.⁶⁰

Şeyh Tûsî, hocası Şerîf el-Murtazâ'nın aksine, haber-i vâhidin⁶¹ fıkıhta delil olabileceğini iddia etmiş ve bu konuda İmâmîler arasında icmâ bulunduğunu ileri sürmüştür. Diğer taraftan haber-i vâhidin kabul şartlarını ortaya koymuş ve onların hepsinin kabulünün mümkün olmadığını itiraf etmiştir. Çünkü o, hadisler arasındaki ihtilaftan ve ayrıca uydurma ve şüpheli hadislerin varlığından haberdâr idi ve bu yüzden şüpheli gördüğü bütün hadisleri iyice tetkik etmiştir.⁶² Neticede fıkıhta bir delil olarak haber-i vâhid problemi, onunla birlikte usûl kitaplarında yer almaya başlamış ve İmâmî fukaha, bu konuda ikiye ayrılmıştır. Bir kısmı, fıkıhta birliğin sağlanması için bundan istifade edilmesinin zarûrî olduğunu ileri sürmek suretiyle Şeyh Tûsî'yi desteklerken diğer grup, bunun sıhhatinin ispatı için bile aklî delillere ihtiyaç olduğunu söyleyerek Şerîf el-Murtazâ'nın tarafını tutmuştur.⁶³ İbn İdris olarak şöhret bulmuş olan Muhammed b. Ahmed el-Hillî (ö. 598/1202) de onlardan birisidir.⁶⁴

⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 385-460/995-1067), *el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh*, Thk.: Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1. bs., Kum 1432/2011, s. 147-149; Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", a.y.

⁶⁰ Tûsî, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh*, s. 770.

⁶¹ Haber-i vâhid, bir hadis terimi olarak manası, "mütevâtir derecesine ulaşamamış haber" demektir. Haber-i vâhid, ilim değil, zan ifade eder. İlim ifade edebilmesi için haberi destekleyen karinelerin olması şart koşulmuştur. Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkıh*, c. III, s. 72, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 18.03.2016); Kutluay, İbrahim, "İmâmîyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", Marife, Yaz 2014, s. 66.

⁶² Hussain, *The Occultation*, s. 131-132'den naklen Uyar, *Ahbârîlik*, s. 115-116.

⁶³ Sachedina, *The Just Ruler*, s. 72; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 116.

⁶⁴ Bk.: İbn İdris Muhammed b. Ahmed el-Hillî (ö. 598/1202), *es-Serâir*, I-III, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. bs., Kum 1410/1988, c. I, s. 47-49,

Şeyh Tûsî'nin ölümünden itibaren yaklaşık bir asırlık zaman dilimi, onun talebe ve takipçilerinin hüküm sürdüğü dönemdir. Bu süre içinde şîi fıkhiyla uğraşanların hepsi, onun eserlerini nakletmek veya şerhetmekten başka bir şey yapmadılar. Şeyh Tûsî'nin şîi medreselerine bu derece nüfûz etmesinin bir sonucu olarak onun görüşlerinin dışında yeni bir fikir ortaya koymak neredeyse imkâsız hale gelmişti. Bu sebeple bu döneme, mukallide veya taklid dönemi denir. Taklidden maksat ise, söz konusu zaman diliminde yaşamış olan âlimlerin, hiçbir şey ilave etmeksizin, Şeyh Tûsî'nin görüşlerini nakletmeleri ve onun metodunu taklid etmiş olmalarıdır. Bu taklid döneminde hiçbir kimse onun görüşlerinin doğru ve yanlışlığını tartışmaya cesaret bile edememiştir. Bu durum, siyâsî şartlarla da birleşince, durgunluk daha da artmıştır. Bu dönem, İbn İdris Hillî'ye kadar devam etmiştir.⁶⁵

İbn İdris el-Hillî, İmâmiyye Şîası'nda Kitap, Sünnet ve icmâ ile beraber akli ilk defa açık bir şekilde delil olarak kabul edip zikreden kişidir. O, şer'î hükümlerin Allah'ın Kitab'ı, Hz. Peygamber (s) ve imamlardan rivayet edilen mütevâtir sünnet veya icmâ ile elde edilebileceğini belirtmektedir. Bunlarda konu ile ilgili herhangi bir hüküm bulunmadığı takdirde, muhakkiklerin akıl deliline başvurması suretiyle meselenin çözüme kavuşturulması gerektiğini ileri sürmektedir. İbn İdris ayrıca zan içerdiğinden dolayı kıyasla, kat'î olmadığı için de haber-i âhad ile amel edilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre ibadet, ancak ilim ve yakîn ifade eden şeylerle mümkündür.⁶⁶

<http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 31.01.2016) Şeyh Tûsî'nin haber-i vâhidle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk.: İbrahim Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", s. 63-84.

⁶⁵ Câbirî, *el-Fikru's-Selefi*, s. 267-268; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 118-119.

⁶⁶ İbn İdris, *Serâir*, c. I, s. 46, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 15.01.2016); Bk.: Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 145, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 13.02.2016) İbn İdris el-Hillî, râvileri Ehl-i Beyt'e göre sika (güvenilir) bile olsa haber-i vâhidin ilim ifade etmeyeceğini ve onunla amel etmek vacib olmadığını, en fazla zann-ı galip

Muhakkık lakabıyla meşhur olan Ebu'l-Kâsım Necmüddin Ca'fer b. el-Hasan el-Hillî (ö. 676/1277), *el-Mu'teber* adlı eserinde İmâmîyye Şîası'nın fıkıh metodolojisinin dayandığı şer'î kaynakların kitap, sünnet, icmâ, akıl delili ve ıstîshâb olmak üzere beş tane olduğunu belirtmiştir.

Muhakkık Hillî, dördüncü delil olarak zikrettiği akıl delilini iki kısma ayırmıştır:

1. İlâhî hitâba dayanan:

a. Lahnu'l-hitâb

ifade edeceğini, Allah'ın (c.c) Kitabıyla bilinen bir şeyi bırakıp zanla amel etmenin caiz olmadığını belirtmektedir. Ayrıca o, şer'î bir meselede, Kur'ân, mütevâtir sünnet ve icmâ'ya başvurulacağını; şayet bunlarda herhangi bir delil yoksa akıl deliline göre hüküm verileceğini savunmaktadır. Burada örnek olarak *es-Serâir* adlı eserinde "humus" konusuyla ilgili Tûsî'nin *Tehzîbu'l-Ahkâm* adlı eserinden aldığı şu haber-i vâhid hakkında zikrettiği düşüncelerini verebiliriz: "Humus altıya bölünür. Bir hisse Allah'a (c.c), bir hisse Allah Rasûlü'ne (s), bir hisse Allah Rasûlü'nün (s) akrabalarına, bir hisse yetimlere, bir hisse ihtiyaç sahiplerine, bir hisse de yolda kalmış kişilere verilir. Allah'ın (c.c) hakkı, Allah Rasûlü'ne verilir. Çünkü O (s), Allah'ın hakkını almaya daha layıktır. Allah Rasûlü'nün (s) hakkı, akrabalarına verilir. Humusun yarısı Zaman'ın Hücetü'nindir. Diğer yarısı da Ehl-i Beyt'in yetimlerine, ihtiyaç sahiplerine ve yolda kalmış olanlarına verilir. Onlara sadaka ve zekât helâl olmadığından Allah (c.c), sadaka ve zekâta bedel onlara humustan pay vermiştir. Onlardan bir şey artarsa, Hücet onları kendisine alır. Şayet onlara ayrılan pay onlara yetmezse, Hücet, kendi payından onlara verir. Hücet, fazla olduğunda fazlalığı kendisi aldığı gibi noksan olduğunda da kendi hissesinden o noksanlığı tamamlar." İbn İdris el-Hillî, aynı konuda başka bir rivayeti de zikrettikten sonra şöyle devam etmektedir: Hücet, raiyyetin işlerini ve durumlarını görüp gözeten kişidir. Raiyyet; ister Hâşimî olsun, isterse avamdan olsun fark etmez. Hücet, onların ihtiyaçlarını kendi malından değil, beytûlmaldan karşılamakla mükelleftir. Beytûlmalda diğer insanlar gibi onların da hakkı vardır. Buradaki haber-i vâhidde humustaki payları yetim, ihtiyaç sahibi ve yolda kalmış kişilere yetmezse, Hücet'in kendi malından onların ihtiyacını karşılayacağını bildirmektedir. Hücet'in, onların ihtiyacını kendi malından karşılaması gerektiğine dair Kur'ân, mütevâtir sünnet ve icmâ'da herhangi bir delil yoktur. Dördüncü delil olan akla göre ise başkasının malında o kişinin izni olmadan tasarruf edilemez. Dolayısıyla bu haber-i vâhidle amel etmek caiz değildir. Bk.: İbn İdris, *Serâir*, c. I, s. 493-496, <http://www.shiaonline.com>, (erişim: 18.03.2016)

b. Fehva'l-hitâb

c. Delîlu'l-hitâb.

2. Kitaba dayanmaksızın tek başına aklın delaleti: Bu, emanetin geri iade edilmesinin gerektiğini; zulüm ve yalanın çirkin, insaf ve doğruluğun ise, güzel davranış olduğunu aklın idrak etmesidir.

Muhakkık el-Hillî, haber-i vâhide bakış açısı yönüyle insanları tenkit etmiş ve onları gruplara ayırmıştır. Ona göre Haşeviyye adlı bir grup, her türlü haberle amel etmek suretiyle ifrata düşmüştür. Diğer bir grup da haber-i vâhidi reddetmekle ve aklen ve naklen haber-i vâhidin kullanılmasını muhal görmekle bu konuda aşırı gitmiştir. Bir başka grup ise; aklen, haber-i vâhidin kullanılması konusunda herhangi bir maninin bulunmadığını ancak şer'an haber-i vâhidle amel etmeye izin verilmediğini savunmuştur. Ona göre bütün bu görüşler sünnetten sapmadır. En doğrusu ise, orta yoldur. O da şudur: Ulemanın (ashâb) kabul ettiği veya karinelerin sıhhatine delalet ettiği haberlerle amel edilir. Ulemanın yüz çevirdiği veya şâz kabul ettiği rivayetlerle amel edilmez. Çünkü bu tür rivayetler, yanlış olma ihtimali taşıdıklarından zan içermektedir. Dolayısıyla yakîn ifade etmemektedir.⁶⁷ Görüldüğü gibi Muhakkık el-Hillî, akli kabul etmekle beraber ona aşırı değer verenleri tenkit etmiştir.

Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ, Şeyh Tûsî, İbn İdris ve Muhakkık gibi şîi ulema, usûlî düşüncesini belirli bir noktaya getirmiş olmalarına rağmen, günümüze kadar devam eden bu düşünceye nihaî şeklini veren, Allâme lakabıyla şöhret bulan ve Muhakkık el-Hillî'nin yeğeni olan Cemâluddîn Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'dir (ö. 726/1326). Vahye de en az akıl kadar önem veren Allâme,

⁶⁷ Ebu'l-Kâsım Necmüddin Ca'fer b. el-Hasan Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), *el-Mu'teber*, I-II, Thk.: Komisyon, Müessesetü Seyyidi's-Şühedâ, Kum 1364/1945, c. I, s. 29-32, [http:// www.shiaonlinelibrary.com](http://www.shiaonlinelibrary.com), (erişim: 05.02.2016)

ancak akli ve nakli delillerde yetkin olan kimselerin, kelâmî ve fikhî konularda söz söyleme yetkisinin bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁸

İmâmiyye Şîası'nda içtihadın kabul edilmesinin, uygulanmaya başlamasından çok daha sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü içtihadın meşrûluğu ilk defa Muhakkık tarafından kabul edilmiş;⁶⁹ Allâme tarafından da sınırları çizilmek suretiyle sistemleştirilmiştir. Bununla birlikte Allâme, istihsan ve kıyas yoluyla hüküm elde etmenin caiz olmadığını ileri sürmüştür.⁷⁰

Şehîd Evvel olarak şöhret bulmuş Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (734-786/1334-1384) *Zikra's-Şîa fi Ahkâmi's-Şerîa* adlı eserinde şer'î hüküm kaynakları olarak kitap, sünnet, icmâ ve akıl delilini zikretmektedir.⁷¹

Şehîd Evvel'e göre akıl delili, iki kısma ayrılmaktadır.

1. Kısım: Hitâba dayanmamaktadır ve beş çeşittir.

a. Akli kaziyeye ile anlaşılan şey. Borcun ödenmesinin ve emanetin iade edilmesinin vacip olması, zulmün haram olması gibi. Bu durumlarda sem'î delil, te'kid maksadıyla gelir.

b. Herhangi bir delilin bulunmaması durumunda berâet-i asliyye ile hükmetmektir. Mesela, abdest azâlarını üçüncü defa

⁶⁸ Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shî'isme Imâmîte*, Presses Iniversitaires de France, Paris 1970, s. 27; Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 85.

⁶⁹ Ebu'l-Kâsım Necmüddin Ca'fer b. el-Hasan Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), *Meâricü'l-Usûl*, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1403/1983, s. 180.

⁷⁰ Cemâluddîn Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî (ö. 726/1326), *Mebâdii'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Thk.: Abdülhüseyin Muhammed Ali el-Bakkâl, Merkezü'n-Neşr-Mektebü'l-A'lâmî'l-İslâmî, 3. bs., Kum-Tahran 1404/1984, s. 240-250.

⁷¹ Şehîd Evvel Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (734-786/1334-1384), *Zikra's-Şîa fi Ahkâmi's-Şerîa*, I-IV, Thk. ve Nşr: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1. bs., Kum 1419/1998, c. I, s. 44-52, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 07.02.2016)

yıkamanın,⁷² teyemmümde zâid vuruşun ve vitir namazının vücûbiyetinin nefyedilmesi gibi. Bu, “İstishâb-u hâli'l-akl” diye de isimlendirilir. Bu konu ile ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivayette şöyle denilmektedir: “İçerisinde haram ve helâl bulunan şey, - haramın bulunduğu bizzat bilene kadar- sana daimi olarak helâldir. Haram olduğunu bildiğinde onu terk edersin.”⁷³

c. Delilsizliğin Hükmü. Bir konuda delil yoksa hüküm de yoktur. Bunu, şîh ulema çok kullanmaktadır. Delilsizliğin hükmünün kaynağı, berâet-i asliyye'ye dayanmaktadır.

d. Herhangi bir delilin olmaması durumunda azı çoğa tercih etmek. Zimmînin diyeti meselesinde olduğu gibi. Çünkü o konuda yakîn vardır. Bu da berâet-i asliyye'ye dayanmaktadır.

e. Istishâb. Bu bazı ihtilafli meselelerde uygulanır. Teyemmümle namaz kılan kişinin namaz esnasında su bulması halinde namazının sahih olması gibi. Bu durumda şöyle denir: Taharet malumdur. Asıl olan suyun bulunmamasıdır. Veya suyu bulmadan önce namaz sahihtir. Aynı şekilde suyu bulduktan sonra da namaz sahihtir. Ulema, bunun hüccet olup olmaması konusunda ihtilaf etmiştir.

2. Kısım: Hitâba dayanmaktadır ve altı çeşittir.

a. Vacibin öncülünün vacip olması. Namazda abdestin şart olması gibi.

b. Emrin, zıddının nehyi gerektirmesi.

⁷² İmâmiyye Şîası'nda meşhur olan görüşe göre abdest azâlarını iki defa yıkamak, en faziletlisidir. Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 566, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 20.02.16) Tûsî, *Hilâf* adlı eserinde abdest azâlarını bir defa yıkamak farz, iki defa yıkamak sünnet, üç defa yıkamak ise bid'at demektedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 385-460/995-1067), *el-Hilâf*, I-VI, Thk.: Komisyon, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1407/1987, c. I, s. 87, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 20.02.2016)

⁷³ Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, c. V, s. 313.

c. Fehva'l-Hitâb: Bu, hükmün, meskûtun anı hakkında evleviyetle geçerli olmasını ifade eder. Anne-babaya "öf" demenin yasak olması, onlara vurmanın evleviyetle yasak olduğunu gösterir.

d. Lahnu'l-Hitâb: Bir kelamın manasından zarûri olarak anlaşılın şeydir. Mesela, "Biz Mûsâ'ya: "Âsânı denize vur!" diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı."⁷⁴ âyet-i kerîmesinde "Mûsâ, denize vurdu" cümlesi, bizzat zikredilmediği halde cümlenin gelişinden anlaşılmaktadır.

e. Delîlü'l-Hitâb: Bu, mefhûm şeklinde de isimlendirilmektedir. Vasfî, şartî, adedî, gâî ve lakabî gibi birçok kısımları vardır.

f. Menfaatlerde asıl olan mubah, zararlı şeylerde ise haram olmasıdır.⁷⁵

Mikdâd b. Abdullah el-Hillî es-Suyûrî (ö. 826/1422) de *Nazdü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye alâ Mezhebi'l-İmâmîyye* adlı eserinde, şer'î hüküm kaynakları olarak Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl delilini zikretmektedir.⁷⁶

Şeyh Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1449), Kur'ân, Sünnet, icmâ ve aklî delilleri, kendisinden imâmî ahkâmının çıkarılabileceği yegâne kaynaklar olarak değerlendirmiştir. Ona göre aklî delillerden istifade edilebileceğine ilişkin ahbârdan en önemli delil, İmam Ca'fer-i Sâdik'tan usûlden fûrû' çıkarma yetkisiyle ilgili gelen rivayettir.⁷⁷

⁷⁴ Şuarâ, 26/63.

⁷⁵ Şehîd Evvel, *Zikra's-Şîa*, c. I, s. 52-54, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 20.02.2016)

⁷⁶ Mikdâd b. Abdullah el-Hillî es-Suyûrî (ö. 826/1422), *Nazdü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye alâ Mezhebi'l-İmâmîyye*, Thk.: Seyyid Abdüllatif Kuhkumerî, Mektebetü Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum 1403/1983, s. 12, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 07.02.2016)

⁷⁷ Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesininin Temelleri*, s. 127-128. İmam Ca'fer-i Sâdik'ın imâmî fukaha'ya usûlden fûrû' çıkarma yetkisi veren rivayette şöyle denilmektedir: "Biz size sadece usûl (kuralları) veririz. Siz onlardan fûrû' ile ilgili konularda hüküm çıkarırsınız." Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 312, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 13.02.2016)

Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772), *el-Hadâiku'n-Nâdırâ* adlı eserinde akıl delilinin hücciyeti problemi ile ilgili olarak şöyle değerlendirmede bulunmaktadır: Bizim fukahanın birçoğu arasında usûl ve fûrû' konularında akıl deliline dayanarak hüküm verme ve akıl delilini naklî delile tercih etme meselesi yaygınlık kazandı. Şöyle ki, usûluddin ve fıkıh usulü ile ilgili meselelerde akıl delili ile naklî delil teâruz ettiğinde akıl delilini esas alıp, naklî delili te'vil yoluna gittiler. Böylece ilk önce akıl delili ile istidlalde bulundular. Naklî delili ise, akıl delili ile ulaştıkları neticeyi te'yit edici olarak naklettiler.⁷⁸

Yusuf el-Bahrânî ise, bozulmamış fitrî aklın hüccet olmasında herhangi bir şüphe olmadığını ifade etmektedir. O, aklın bazen bazı şeyleri kavrayabileceğini, bu durumda şer'î delilin onu te'yit edici olarak geldiğini, bazen de bir kısım şeyleri kavrayamayacağını, bu durumda ise şer'î delilin onu açıklayacağını belirtmektedir.⁷⁹

Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel el-Behbehânî (1118/1706-1205/1790), müçtehidin görev ve vazifelerini açık bir şekilde ortaya koymuş ve akli müstakil bir kaynak olarak tekrar şî fıkıhına sokmuştur. Söz konusu disiplinin usûlî ve rasyonalist tarafını canlandırmada oldukça başarılı olmuştur. Onun usûlî düşüncesinde açmış olduğu bu çığırda dolayı onun yaşadığı asır, sonraki usûlîler tarafından "ilmî kemâl asrı" olarak nitelendirilmiştir. Müessis, üstâd-ı kül, mürevviç, ağa ve XII/XVIII. yüzyılın müceddidi olarak da adlandırılan Behbehânî, ahbârîlerin aksine, usûl ilmine ve usûlî kâidelere mutlaka ihtiyaç olduğunu ifade ederek bunların, şî fıkıhına yeniden kazandırılmasını temin etmiştir.⁸⁰

⁷⁸ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdırâ*, c. I, s. 125, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 30.01.2016)

⁷⁹ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdırâ*, c. I, s. 131, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 15.02.2016)

⁸⁰ Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 88; Uyar, *Şî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 211-212.

İmâmiyye-Şîası'na göre akıl, idrak edilen şey bakımından iki kısma ayrılmaktadır:

1. Nazarî akıl: Bilinmesi gereken şeyi (mesela kül, cüzden büyüktür) idrak eden akıl.

2. Amelî akıl: Amelî akıl ise yapılması gerekli olan şeyleri idrak eden diğer bir ifadeyle "bir şeyin güzellik ve çirkinliğini anlayıp şunun yapılması gerekir (adalet gibi), bunun yapılması gerekmez (zulüm gibi)" şeklinde hüküm verebilen akıldır.⁸¹

İmâmiyye-Şîası'na göre kendisiyle şer'î bir hükmün sabit olduğu aklî delil, iki kısma ayrılmaktadır:

1. Müstakil aklî delil

Bir mantık kıyasında mukaddimelerin her ikisinin de aklî olması durumunda buna müstakil aklî delil denir. Burada akıl, şeriatın beyanına ihtiyaç duymadan hükmü anlayabilir. Diğer bir ifadeyle akıl, bir şeyin güzel (hüsün) veya çirkin (kubuh) olup olmadığını kavrar. Bu sayede o konuda Şâri'in hükmünü de anlar. Mesela, zulüm akla göre çirkindir. Bu küçük öncüdür. Akla göre çirkin olan her şeyi yapmak, şer'an da çirkindir. Bu da büyük öncüdür. Aklın hükmü ile şeriatın hükmü arasındaki bu ilişkiden (mülâzeme) dolayı bu hüküm akla dayanmaktadır.

2. Müstakil olmayan aklî delil

Mukaddimelerin biri aklî, diğeri şer'î olursa, buna müstakil olmayan aklî delil denir. Bu, Şâri' tarafından farz kılınan bir şeyin gerekli olan mukaddimelerinin de farz olması veya Şâri' tarafından nehyedilen/yasaklanan bir şeyin zıddının da farz olması gibi durumlarda geçerlidir. Mesela, şu fiili yapmak vaciptir. Bu, küçük öncüdür. Şer'an vacip olan bir fiilin mukaddimelerini diğer bir

⁸¹ Müfîd, *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, s. 71-73; Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, c. II, s. 277-278, <http://www.shiaonlineibrary.com>, (erişim: 24.01.2016); Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, s. 187.

ifadeyle olmazsa olmaz şartlarını yapmak da akla göre gereklidir. Bu ise, büyük öncüdür. Neticede ise, vacip olan fiilin mukaddimelerini de yapmak vaciptir.⁸²

Muhammed Rıza el-Muzaffer, aklî delildeki aklî ve şer'î mukaddimeler arasındaki bağıntıyı “mülâzemet-i akliyye” şeklinde açıklamıştır.⁸³

Murtaza Mutahharî, *İslam ve Değişim* adlı eserinde “mülâzemet-i akliyye” hakkında şöyle demektedir: Hikmet ve maslahatı bulunmayan hiçbir dinî hüküm yoktur. Her emir bir hikmete dayanmaktadır. Bunun içindir ki, âlimler birbirine zıt olan ve mütemmim cüz (mülâzeme) kanunu adını taşıyan iki kural koymuşlardır. Âlimlere göre akıl ve şer'î hükmün birbirinin mütemmimi (lâzım ve melzûmu) olması şu anlama gelmektedir: Akıl neye hükmederse, dinin de ona hükmetmesi ve din neye hükmederse, aklın da ona hükmetmesi lazım. Buna mülâzeme kanunu denilmektedir. Eğer akıl, kuşkusuz ve kesin bir şekilde bir maslahatı keşfederse, bize ulaşmamış olsa dahi İslam'ın hükmünün de bu doğrultuda olduğu kanaatine varmalıyız. Tabii bu arada aklın salim, naklin de sahih olması gerekir. Çünkü salim akıl ve sahih nakil arasında tezat bulunmaz.⁸⁴

Aklî delilinde akla verilen rol, onun bir idrak aracı (müdrîk) olması itibariyledir. Ona, hâkim ve müşerri' yani tek başına hüküm ve teşri' koyan anlamı verilmemektedir. Diğer bir ifade ile akıl, bir

⁸² Müfid, *el-Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 77-78; Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, c. II, s. 262-264, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 21.02.2016); Muhammed Takî Hakîm, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhî'l-Mukâran*, Müessesetü Âli'l-Beyt, 2. bs., yy. 1979, s. 281-282, <http://www.shiaonline library.com>, (erişim: 29.01.2016); Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 205; Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, s. 188-189.

⁸³ Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, c. II, s. 265-266, <http://www.shiaonlinelibrary.com>, (erişim: 23.02.2016)

⁸⁴ Mutahharî, *İslam ve Değişim*, s. 133-134.

şeyin iyi veya kötü olmasını idrak etmesi neticesinde o şeyin şer'î hükmünü bilip ortaya çıkarmaktadır.⁸⁵

SONUÇ

Netice olarak ifade etmek gerekirse, İmâmiyye Şîası tarafından akıl, belirli bir süreçten sonra Kitap, Sünnet ve icmâ ile beraber dördüncü delil olarak kabul edilmiştir. Çünkü imamlar döneminde ortaya çıkan meseleler, bizzat imamlara sorulmak suretiyle çözüme kavuşturuluyordu. Gaybet dönemi başladıktan sonra ahhârî ulema, Kitap ve Allah Rasûlü (s) ve imamlara ait ahhârdan ibaret olan sünneti sadece delil olarak kabul etmiştir. Yeni meydana gelen hadiseler ile ilgili konuda Kitap ve Sünnet'te herhangi bir şey bulamadıkları zaman tevakkuf etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak bu durum fazla sürmemiş, usûlî ulemeden İbn Akîl, İbn Cüneyd'in attığı tohum yeşermeye başlamış ve Şeyh Müfid, Kitap ve Sünnet'in anlaşılmasında aklın bir vasıta olduğunu belirtmiştir. Şerîf Murtazâ ise, daha rasyonel bir yol takip ederek vahiyden daha çok akla dayanmayı tercih etmiştir. Daha sonra gelen Tûsî, mutedil bir yol izlemiş ve akıl ile vahiy arasında bir denge kurmuş, fıkıhî konuları usûlî metoda göre kaleme aldığı *Mebûât'* adlı eseriyle şîi fıkıhında yeni bir çıkış açmıştır.

İmâmiyye Şîası'nda Kitap, Sünnet ve icmâ ile beraber akli ilk defa açık bir şekilde delil olarak kabul edip zikreden İbn İdris Hillî'dir. Muhakkık ve bilhassa Allâme Hillî, içtihat esaslarını belirleyerek dinî hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edileceğini savunan ve günümüze kadar devam eden usûlî ekole önemli katkılarda bulunmuştur.

Daha sonra gelen Şehîd Evvel, Suyûrî, Kerekî, Esterâbâdî, Yusuf el-Bahrânî, Behbehânî, Muhammed Rıza Muzaffer ve burada

⁸⁵ Hakîm, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhî'l-Mukâran*, s. 280, <http://www.shiaonlineibrary.com>, (erişim: 29.01.2016)

adını sayamadığımız birçok ulema da, İmâmiyye Şîası'nın fıkıh metodolojisinde akıl delilinin gelişmesine katkı sağlamışlardır.

İmâmiyye Şîası, akla, hüküm istinbâtında hâkim değil, müdrik rolünü vermiştir. Aklın genel anlamda adaletin iyi, zulmün de kötü olduğunu kavraması, hüküm istinbâtında ona etkin rol vermektedir. Bir kısım fukaha, akıl deliline, lahnu'l-hitâb, fehva'l-hitâb şeklinde diğer bir kısmı berâat-i asliyye ve ıstishâb manasında, bazıları da “mülâzemet-i akliyye” anlamında bir açılım getirmiştir.

İmâmiyye Şîası, akıl delilini müstakil olup olmama açısından iki kısma ayırdıkları gibi akli, idrak ettiği şey bakımından da nazari ve amelî akıl diye ikiye ayırmışlardır. Ayrıca akıl delili kullanılarak âhbârın özellikle haber-i vâhidin sorgulanıp sorgulanmayacağı hususunda çeşitli tartışmalar yaşanmıştır.

Makale boyutunu aşabileceği endişesiyle üzerinde duramadığımız Ehl-i Sünnetin akıl deliline bakışı ve İmâmiyye Şîası ile mukayesesi ayrı bir çalışmada ele alınabilir.

KAYNAKLAR

Abdulbâkî, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364/1945.

Allâme el-Hillî, Cemâluddin Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar (ö. 726/1326), *Mebâdiü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Thk.: Abdulhüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl, Merkezü'n-Neşr-Mektebü'l-A'lâmi'l-İslâmî, 3. bs., Kum-Tahran 1404/1984.

Altıntaş, Ramazan, “Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2:1 (2004), s. 3-22.

Bahrânî, Yusuf (ö. 1186/1773), *el-Hadâiku'n-Nâdirâ fi Ahkâmi'l-Atirati't-Tâhira*, I-XXVII, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1944, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, c. 2, s. 238-242.

Câbirî, Ali Hüseyin, *el-Fikru's-Selefi inde's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, Dâru Mecdelâvî, 1. bs, Amman 1428/2008.

Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseyinî (ö. 1094/1684), *el-Külliyât – Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûkî'l-Luğaviyye*, Thk.: Adnan Derviş – Muhammed el-Misrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.

Ergüven, Nizamettin, Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyasla Şii Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2004.

Esterâbâdî, Muhammed Emin (ö. 1033/1623-24), *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1. bs., Kum 1424/2003, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Ferhân, Ebû Enes Adnan Âl-i Kâsım, *Tatavvuru Haraketi'l-İctihâd inde's-Şîati'l-İmâmîyye*, Dâru's-Selâm, 3. bs., Beyrut 1433/2012.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî (ö. 770/1368), *el-Misbâhu'l-Münîr fi Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut ts.

el-Garâvî, Muhammed Abdulhasen Muhsin, *Mesâdiru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, Dâru'l-Hâdî, 1. bs., Beyrut 1412/1992.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

-----, *el-Mustasfâ*, Thk.: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1413/1993.

-----, *Mi'yâru'l-İlim fi Fenni'l-Mantık*, Thk: Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Meârif, Mısır 1961.

-----, *Şerefü'l-Akl ve Mâhiyyetüh*, Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1406/1986, Muhâsibî'nin, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetüh* adlı kitabıyla birlikte basılmıştır.

Hakîm, Muhammed Takî, *el-Uşûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukâran*, Müessesetü Âli'l-Beyt, 2. bs., yy. 1979, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Hânsârî, Muhammed Bâkır, *Ravdâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, ed. A. İsmâiliyân, Kum 1970.

Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, Isfahan 1344.

Ilyân, Rüşdî Muhammed Irsân, *Delîlü'l-Akl inde's-Şîati'l-İmâmiyye*, Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2008.

İbn İdris, Muhammed b. Ahmed el-Hillî (ö. 598/1202), *es-Serâir*, I-III, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. bs., Kum 1410/1988, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâder, 3. bs., Beyrut 1414.

Karaman, Hayreddin, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İSAV, 1. bs., İstanbul 1993.

Kerâcekî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Osman (ö. 449/1058), *Kenzü'l-Fevâid*, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yay., İstanbul 2011.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX, Thk.: Ahmet el-Beredûnî – İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. bs., Kahire 1384/1964.

Kutluay, İbrahim, “İmâmîyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hüccîyyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-”, Marife, Yaz 2014, s. 63-84.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakup (ö. 329/940), *Usûlü'l-Kâfi*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmîyye, 3. bs., Tahran 1388/1968, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Madelung, Wilferd, “Imamism and Mu'tazilite Theology”, *Le Shîisme Imâmîte*, Presses Iniversitaires de France, Paris 1970.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Dâru Mektebeti'l-Hayâti, yy. 1986.

McDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

Muhakkık el-Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddin Ca'fer b. el-Hasan (ö. 676/1277), *el-Mu'teber*, I-II, Thk.: Komisyon, Müessesetü Seyyidi'ş-Şühedâ, Kum 1364/1945, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

-----, *Meâricü'l-Usûl*, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1403/1983.

Muhâsibî, Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed (ö. 243/857), *Mâhiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve ve'htilâfu'n-Nâs fih*, Thk.: Hüseyin el-Kûtî, Dâru'l-Kindî – Dâru'l-Fikr, 2. bs., Beyrut 1398/1978.

-----, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyetüh*, Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1406/1986.

Mutahharî, Murtaza, *İslam ve Değişim (Zamanın Gereklere)*, çev: Burhanettin Dağ, Fecr Yay., 1. bs., Ankara 2000.

Muzaffer, Muhammed Rıza (ö. 1383/1963), *Usûlü'l-Fıkh inde'ş-Şîa*, I-IV, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum ts, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man (ö. 413/1023), *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1. bs., Beyrut 1412/1992.

-----, *et-Tezkira bi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1414/1993, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

-----, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, my., yy. ts, <http://www.shiaonline library.com>

-----, *el-Muknia*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. bs., Kum 1410/1989, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Müneccid, Selâhaddin (1920-2010), *el-İslâm ve'l-Akl*, Dârü'l-Kitâbî'l-Cedîd, 2. bs., Beyrut 1976.

Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed (372/982-450/1059), *Ricâlü'n-Necâşî*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1407, <http://www.shia onlinelibrary.com>

Nerâkî, Muhammed Mehdî (1128- 1209/1716-1795), *Câmiu's-Seâdât*, I-III, Thk.: Muhammed Kalender, Dâru'n-Nu'mân, Necef ts, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Newman, Andrew Joseph, *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Ahbari) Schools in İmami Shi'i History from The Third/Ninth to Tenth/Sixteenth Century*, University of Colifornia, 1986.

Öz, Mustafa, "Usûliyye" *DİA*, c. 42, s. 214-215.

Pişkin, Yasin, *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

Râgib el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Thk.: Safvan Adnan Davûdî, 4. bs., Dâru'l-Kalem – ed-Dâru's-Şâmiye, Dimaşk – Beyrut 1412/1991.

Sachedina, Abdülaziz Abdulhussein, *The Just Ruler (al-sultân al-âdil) in Shî'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988.

Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, Mektebetü'n-Necâh, 2. bs., Tahran 1395/1975.

Sami, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, Kapı Yay., İstanbul, 2004.

Sarıtaş, Kamil, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu", *Marife*, Yaz 2014, s. 43-62.

Semâhicî, Abdullah, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev.: İbrahim Kutluay, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2013, c. I, sayı: 7, s. 137-153.

Suyûrî, Mikdâd b. Abdullah el-Hillî (ö. 826/1422), *Nazdü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye alâ Mezhebi'l-İmâmîyye*, Thk.: Seyyid Abdüllatif Kuhkumerî, Mektebetü Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum 1403/1983, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Şehîd Evvel, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (734-786/1334-1384), *Zikra's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa*, I-IV, Thk. ve Nşr: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1. bs., Kum 1419/1998, <http://www.shiaonline library.com>

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemü'l-Hüdâ Ali b. Hüseyin (ö. 436/1044), *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, Thk.: Ebu'l-Kâsım Gerçî, İntişârâtü Dânişgâh, Tahran 1346/1927, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (ö. 793/1391), *Şerhu't-Tevdîh ale't-Tavdîh*, I-II, Mektebetü Subeyh, Mısır ts.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî (ö. 385-460/995-1067), *el-Mebsût fî Fıkhî'l-İmâmiyye*, I-VIII, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Tahran 1387/1967, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

-----, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Thk.: Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1. bs., Kum 1432/2011.

-----, *el-Fihrist*, Thk. ve Nşr.: Müessesetü'n-Neşri'l-Fukâhe, 1. bs., yy. 1417/1996, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

-----, *el-Hilâf*, I-VI, Thk.: Komisyon, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1407/1987, <http://www.shiaonlinelibrary.com>

Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şıası'ndaki Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, ayışığıkitapları, İstanbul 2000.

-----, *Şî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., 1. bs., İstanbul 2004

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, c. 2, s. 242-246.

Yurdağür, Metin, "Ahbâriyye", *DİA*, c. 1, s. 490-491.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, I-XL, Thk.: Komisyon, Dâru'l-Hidâye, yy. ts.

Zîne, Hüsnî, *el-Akl inde'l-Mu'tezile – Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kâdî Abdi'l-Cebbâr*, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1. bs., Beyrut 1978.

ALVARLI MUHAMMED LUTFÎ'NİN “HÜLÂSATÜ'L-HAKÂYIK” ADLI ESERİNDE NEFİS ALGISI*

Bekir KÖLE**

Özet

Tasavvufta nefis, mâsivâyâ (Allah'tan başka şeylere) meyletmesi ve şeytanla işbirliği yapması gibi hususiyetlerinden dolayı, kulun Allah'a ulaşmasında önemli bir engel olarak görülmüştür. Dolayısıyla kulun gerçek anlamda kurtuluşa ermesi ancak, nefsinin bütün kötü huylarından arınmasıyla mümkündür. Nefsi bu yönüyle değerlendiren şair ve mutasavvıflardan birisi de Alvarlı Muhammed Lutfî (1868-1956)'dir. O, “*Hülâsatü'l-Hakâyık*” adlı manzum eserinde, çağındaki insanların nefislerine esir olarak yaşamasından dolayı hissettiği ızdırabı ve bu esaretin çözüm yollarını edebî bir tarzda dile getirmektedir.

Bu makalede onun, söz konusu eseri esas alınarak, nefsin hevâlarının neler olduğu ve ne tür vasıtalarla insanı kötülüğe sürüklediği hususundaki görüşleri irdelenmiştir. Ayrıca bu edebî eserdeki, nefsin hevâsına uyanların düştüğü sıkıntılar ve nefsini kontrol eden insanların bahtiyarlıklarına dair konular tasavvufî açıdan değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alvarlı Muhammed Lutfî, Hülâsatü'l-Hakâyık, Nefis, Hevâ.

* Bu Makale, 25- 26 Nisan 2013 tarihlerinde Erzurum'da düzenlenen 'Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu'nda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-mail: bekrkole@hotmail.com.

Alvarlı Muhammed Lutfî's Nafs Perception in his Work "Hülâsatü'l-Hakâyık"

Abstract

Nafs in Sufism, was seen as a major obstacle in reaching of servant to God because of the properties to cooperate with the devil and incline towards something other than Allah. Therefore, the salvation of servant, but a real sense, is possible with all the bad maxims purification of the nafs. One of assessing this aspect of nafs poet and sufi Muhammad Lutfi Alvarlı. He has expressed his affliction due to living of people as a prisoner of nafs and the solutions of this bondage, in literary style.

In this article, based on work in question, his views on what are the desires of the nafs and that nafs leads to human evil by what kind of evil means, has been examined. Also in this literary book, issues relating to the problems of people who complied with the desires of the nafs and to happiness of the people who controled nafs, has been interpreted in sufism terms.

Key Words: Alvarlı Muhammed Lutfî, Hülâsatü'l-Hakâyık, Nafs, Desire.

Giriş

Sözlükte nefis, ruh, kan, cesed, göz, azamet, izzet ve hakikat gibi çok çeşitli manalara gelen bir kelimedir.¹ Bir şeyin nefsi, o şeyin varlığı ve kendisi anlamına gelir. Sûfîler ise nefis sözüyle ne bir şeyin varlığını ne de vazolunmuş bir cismi murad ederler. Onların genellikle nefis kelimesinden kastettikleri, kulun kötü vasıfları ile yerilen fiilleri ve ahlâkıdır. Gerçekte nefis, şerrin kaynağı ve

¹ Muhammed Murtazâ el-Hüseynî Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1976, c. XVI, s. 564; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah*, tahk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1984, c. III, 984; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Haseballah, Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Dâru'l-Maârif, Kâhire ts., c. VI, 4500- 4501.

kötülüğün temelidir.² Bundan dolayı tasavvuf ehli, nefsin şerre neden olan tüm hazlarını terk etmeyi, yollarının önemli esaslarından birisi olarak kabul etmişlerdir.³ Onlara göre; nefse muhalefet etmek, bütün ibadetlerin başı ve tüm mücâhedelerin kemâlidir. Bunun dışında Hakk'a giden başka bir yol yoktur. Zira nefse uymak, kul için helak olmaktadır; kurtuluş ise ona muhalefet etmekten geçmektedir.⁴

Kur'ân'da nefsin⁵ kötülüğü emredici karakteristiği vurgulanmıştır.⁶ Ayrıca nefse muhalefet için çabalayanlar övülürken,⁷ nefsin hevâsına uyanlar ise kınanmıştır.⁸ Nefsini arındıranın kurtulduğu müjdelenirken; onu kötülöklere gömüp kirleten kimsenin de ziyana uğradığı uyarısı yapılmıştır.⁹ Bu ayetlerin de ortaya koyduğu gibi, güzel ahlâka ulaşmada ve gerçek mü'min olmada, bütün kötü ahlâkın ve çirkin davranışların kaynağı olan nefsi arındırmanın önemli bir yeri vardır. Bunun yanında Kur'ân'da, nefis üzerinde hâkim olmak isteyen şeytanın bizim düşmanımız olduğu ve taraftarlarını cehenneme davet ettiği için bizim de onu düşman edinmemiz gerektiği uyarısına yer verilmiştir.¹⁰

² Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, Dâru'ş-Şa'b, Kahire 1989, s. 174; Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb* Hücvirî, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s. 259; Ebû Hâmid Muhammed Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'ş-Şa'b, Kâhire ts., c. VIII, s. 1345.

³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 100.

⁴ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 266.

⁵ Kur'an'da çokça geçen nefsin hangi manalarda kullanıldığında dair detaylı bilgi için bk. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

⁶ Yusuf, 12/53. İsmail Hakkı Bursevî, bu ayetin tefsirinde, "*Tüm nefisler kötülöklere ve günahları emreder. Çünkü nefis, bâtla ve şehvetlere şiddetle düşkündür ve her türlü kötü işe meyleder*" demektedir. Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Tenvîru'l-Ezhân min Tefsîri Rûhi'l-Beyân*, neşr: Muhammed Ali Sâbûnî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1989, c. II, s. 224; Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 31- 32.

⁷ Nâziât, 79/40-41.

⁸ Bakara, 2/87.

⁹ Şems, 91/9-10.

¹⁰ Fâtır, 35/6.

Hadislerde gerçek mücâhid, Allah yolunda nefsiyle mücâhede eden kişi olarak tarif edilirken;¹¹ böyle bir mücâhede de, meşakkatli oluşundan dolayı gazâdan üstün tutulmuş ve en büyük cihâd olarak nitelendirilmiştir. Nitekim hevâ ve hevese muhalefet etmek ve nefsi zararsız hale getirmek gerçekten zor bir iştir.¹² Nefis ile cihadın büyüklüğü ve zorluğunun bir sebebi de, bütün mükellefler için her zaman yerine getirilmesi gereken bir farz-ı ayn olmasından kaynaklanmaktadır.¹³

Bireyler arasında meydana gelen ahlâkî yozlaşma ancak nefsi terbiye metotlarından riyazet ve mücâhede ile düzeltilebilir. "Avârif"te geçen bir tanımına göre tasavvuf, kalbin insanlara uymaktan kurtulması, tabiattaki kötü huylardan sıyrılıp, beşerî sıfatların tesirini yok etmesi, nefsanî arzulardan sakınması, ruhanî sıfatlara bürünmesi ve hakikat ilmine bağlanıp Hz. Peygamber (s.)'in yoluna uymasındır.¹⁴ Bundan dolayı sûfiler, kâmil insan mertebesine erişmede nefisle mücâhedeyle büyük önem vermişler ve bu hususu her türlü manevî terakkide bir esas olarak görmüşlerdir. Bu çerçevede Alvarlı Muhammed Lutfî de, erdemli birey ve toplumların inşasında nefis ile mücâhedenin gerekliliğini savunan sûfî-şairlerdendir.

Tasavvufî geleneklere uygun bir şekilde ciddi bir seyr u sülûk sürecinden geçen ve uzun yıllar Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olarak irşad hizmeti yapan Muhammed Lutfî, toplumda ahlâkî yozlaşmanın artmasında bireylerin nefisine uyararak yaşamasının önemli bir rolü olduğunu savunmuştur. Bu sebeple makalede, Alvarlı'nın manzumelerinden derlenen "Hülâsatü'l-Hakâyık" adlı eseri kapsamında, nefsin esiri olan ve nefsinin karşı cihadı kazanmış

¹¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beytül-Efkâr ed-Devliyye, Riyad 1998, c. VI, 1795; Tirmizî, *Fezâilü'l-Cihâd* 2.

¹² Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 263.

¹³ Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali Münavî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhi'l-Câmiî's-Sağîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1972, c. IV, s. 511.

¹⁴ Ebû Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, çev. Dilaver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul 1995, s. 70.

bireylerin vasıfları ile nefse yenik düşmenin nedenleri üzerinde durulacaktır. Öncelikle, nefesine esir düşen insanların durumlarını ele alan şiirler değerlendirilecektir.

1. Nefsin Esiri Olanlar

Gerekli tezkiye ve manevî eğitimden geçmemiş nefis, hevâ ve hevesleriyle bireyi esaret altına alır ve Allah rızasına muvafık işlere girmekten alıkoyar. Cimrilik, hırs, ucub, mal-makam sevgisi, alay, gybet, ayıplamak ve dedikodu gibi sayılamayacak kadar çok şerli vasıflara sahiptir.¹⁵ Nefsin en açık sıfatı ise şehvettir. Şehvet, insanoğlunun bütün parçacıklarında ve organlarında dağılmış olarak bulunan bir manadır. Bütün organlar hevâ için giriş kapılarıdır. Kul, bunların hepsini korumakla yükümlüdür.¹⁶ Şehvet, insanı yoldan saptırıcı özellikte olduğu için Kur'an'da ona uyulmaması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁷ Lutfî'ye göre; birçok insan iç âleminde tevhid sırrını yerleştirerek ilahî sevgiye ulaşmış ve ibadetlere ülfet kazanmışken; birçoğu da şehvet denizinde boğulup kaldıklarından dolayı hüsrana uğramıştır. Ayrıca gönlünü şekavetle kirleten bu insanlar gaflete düşmüşlerdir. O, bu hususta nefsin rolünü şöyle izah eder:

*"Niceler esîr-i dâm-ı hevâ-yı nefis ile kaldı
Düşüp bahr-i şekâvete derûnları dolup zulmet."*¹⁸

Bu beyte göre; çoğu insan, nefsin hevâlardan örülmüş olan tuzağına düşerek onun esiri olmaktadır. Ayrıca bunun sonucunda da iç dünyaları kararmakta ve bahtsızlık içerisinde kalmaktadırlar.

¹⁵ Erzurumlu İbrahim Hakki, *Mârifetnâme*, sad. Durali Yılmaz- Hüsnü Kılıç, Çelik Yayınevi, İstanbul 2011, s. 794.

¹⁶ Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 67.

¹⁷ Nisa, 4/27; Meryem, 19/59.

¹⁸ Lutfî, Hâce Muhammed, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*. Alvarlı Efe Hazretleri İlim ve Sosyal Hizmetler Vakfı, İstanbul 2013, s. 133, 66/5. Alvarlı Muhammed Lutfî'ye yapılan atıflarda sayfa numarasından sonra beyit ve dörtlük numarasını da vermeyi uygun gördük. Buna göre sayfa numarasından sonra verilen sayılardan ilki ilgili manzumenin numarasını; sonrasındaki sayı ise beyit, bent veya dörtlük numarasını göstermektedir.

Nefsin mertebeleri içerisinde en tehlikelisi, devamlı kötülüğü emreden nefis-i emmâre olarak görülmüştür. Bundan dolayı tasavvufta nefis tezkiyesi, nefis-i emmâreden başlayıp nefis-i kâmile mertebesine kadar devam eder.¹⁹ Nefis, şehvetlerin isteğine itiraz etmeyip, şeytanın çağrısına itaat eder ve baş eğerse ona, kötülüğü emreden nefis (nefis-i emmâre) denir.²⁰ Muhammed Lutfî; "*Esîr-i nefis-i emmâre felâh bulmaz felâketden/ Hevâ-yı nefis ise âteş olur nâr -ı nedâmetden*"²¹ ifadeleriyle nefis-i emmârenin esiri olmanın ve bundan kurtulamamanın ciddi bir felaket ve onun hevâsına uymanın büyük bir pişmanlık sebebi olduğuna dikkat çekmiştir.

Lutfî, nefsin her türlü hevâ ve arzusunu yerine getirerek isyana dalanların, hakikati anlama hususunda kör ve sağır bir konumda olduklarına işaret eder. Ona göre, böylelerine nasihat etmek yarar sağlamaz. Çünkü bu durumdaki kişiler, ar perdelerini yırtmış ve imanlarına bile sahip çıkamamışlardır. Şehvetinden kızıymış bir aslanın kementle dizginlenememesi gibi, onların da nefislerini kontrol etmeleri mümkün görünmemektedir:

*"Hevâ dâmında kayd-ı bend olan eşrâre pend olmaz
Yabanda mürd olan harden zübâbın pâyi bend olmaz*

*Hevâ-yı nefse tâbi' her cihet isyâne daldırmış
Esam a'mâ leîm ferde nasîhat sûd-mend olmaz*

*Yüzün perdesini yırtmış îmân incîsini satmış
Kızıymış şehvete batmış ner arslana kemend olmaz*"²²

Bu dizelerde de görüldüğü üzere, nasıl ki çölde ölen bir eşeğin leşine üşüşen sinekler engellenemezse, hevâ tuzağına düşerek kötülük işleyenlere de nasihatın hiçbir faydası olamaz.

¹⁹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 778- 869.

²⁰ Gazalî, *İhyâ*, c. VIII, s. 1345.

²¹ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 357, 403/1.

²² Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 267, 261/1-3.

Nefisle cihadda dikkat edilecek en önemli nokta, Hakk'a yönelip dünyadan yüz çevirmiş ve nefisini temizlemiş Allah dostları ile bir arada bulunmaktır. Allah'ın sevgili dostlarıyla oturmaktan daha güçlü bir mücâhede yöntemi yoktur. Onları örnek almak, nefsin kötü huylarının terk edilerek güzelleşmesine sebep olur.²³ Lutfî'ye göre; hakikat ehlinin meclislerinde bulunup onlardan istifade etmek varken, nefsin hevâsına uyanlardan uzak durmak gerekir. Bunun yanında, o tür insanların kibirli davranışlarına önem vermemek ve onlardan gelecek eziyetlerinden dolayı da gücenmemek lazımdır:

*“Celîs-i meclîs-i ehl-i hakîkât ol firâr etme
Hevâ-yı nefisine tâbi' olan yerde karâr etme
Tekebbürlük eden insâna aslâ îtibâr etme
Sana cevâb ü cefâ ederse bir kes inkisâr etme”²⁴*

Lutfî, şehvî arzuların esiri olanların, yüce hakikatlere karşı gözlerinin kör, kalblerinin ise tutulmuş bir vaziyette olduğunu ifade eder. Bundan dolayı nefisine uyanların, oyalanma yurdu olan dünya karşılığında dinî değerleri nasıl hiçe saydığını şöyle ifade eder:

*“Kör olmuş dîdeler kalbler dutulmuş
Deryâ-yı şehvete nefis atılmış
Îmân İslâm bu dünyâyâ satılmış
Aceb Allah bizi kabûl eder mi”²⁵*

Şimdi ise nefisine yenik düşen kişilerin durumlarının ele alındığı şiirlere ve değerlendirmelerine geçebiliriz.

2. Nefse Yenik Düşmenin Nedenleri

Nefsin geçici heveslerinin peşinde koşmanın sakıncaları, dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnette açıkça ifade edilmiştir. Örneğin Sâd sûresinde, nefsin arzusuna uymanın olumsuzlukları hakkında şöyle buyrulmuştur: *“Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni*

²³ Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 98.

²⁴ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 475, 597/7.

²⁵ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 517, 658/11.

yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır..."²⁶ Bundan dolayı doğru yoldan ayrılmamak için Allah'ın emir ve yasakları istikametinde nefse devamlı surette muhalefet etmek gerekir.

Alvarlı Muhammed Lutfî'ye göre; Müslümanların nefesine mağlup olmasının nedeni, Kur'ân ve Sünnete bağlı bir hayatın ortaya konulamamasından ileri gelmektedir. Dinin bu iki temel kaynağından uzak yaşayan insanlar, Hak'tan uzaklaşmış; nefis ve arzularının peşine düşmüşlerdir. Şeytan da, arzularına uymaya meyilli, gencinden yaşlısına, bütün insanlara her türlü kötülük ve çirkinliklerini nefis-i emmâre üzerinden yaptırma imkânını bulmuştur. Alvarlı, bu vahim tabloyu şu şekilde aktarır:

*"Muhammed ümmeti böyle olursa
Kitâbsız sünnetsiz hâlden kalırsa
Nefs ü hevâsıyla bir yol bulursa
Her bir şeye Kâdir Sultân'e bir bak*

*Nefs-i emmârenin emri duyuldu
Seve seve şeyâtîne uyuldu
Emr-i şer'-i şerîf dilden soyuldu
Seâdetsiz pîr ü civâne bir bak"*²⁷

Genel olarak tasavvufta da nefisle mücadelede girişilirken Kitap ve sünnetten delil getirerek onun eksiklerini ve kötülüklerini araştırmanın gereği üzerinde durulmuştur. Bundan maksat, nefsi Hakk'a boyun eğdirmek ve onun mazeretlerini ortadan kaldırmaktır.²⁸ Nefsin gazap ve şehvet niteliğinden kaynaklanan olumsuzluklarını kökten kazımak mümkün olmasa da yapılması gereken, onun, aklın ve vahyin denetimi altında tutulmasıdır.²⁹ Lutfî,

²⁶ Sâd, 38/26.

²⁷ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 298, 308/10-11.

²⁸ Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed Muhasibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, ed-Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut ts., s.334.

²⁹ Süleyman Uludağ, "Nefis", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 528.

aşağıdaki dizelerinde, nefsin hevâsının peşinden gitmenin Kur'ân ve sünnete uymamaktan ileri geldiğini vurgulamakta ve gerçek anlamda Allah sevgisi olan birinde böyle bir yaşantının olmaması gerektiğini savunmaktadır:

*“Kitâba sünnete yok bizde rağbet
Cenâb-ı Mevlâ'ya var mı muhabbet
Hevâ-yı nefsinde tâbi-'i şehvet
Aceb Allah bizi kabûl eder mi”³⁰*

Ehl-i tasavvuftan İbn-i Ataullah İskenderî'ye göre, nefsin emrine uymak ve ondan razı olmak; mâsiyet, gaflet ve şehvetin kaynağıdır. Bunun yanında nefisten razı olmamak ise taat, basiret ve iffetin esasıdır.³¹ Bütün yerilmiş ve çirkin sıfatların kaynağı, nefsi emmâreye rıza göstermek iken; övülmüş bütün güzel vasıfların asıl menşei ise nefsi emmâreye muhalefet etmektir. Yine ona göre; âriflerin tamamının kabul ettiği bu görüş üzerinde bütün yakîn erbabı da ittifak etmişlerdir.³² Muhammed Lutfi'ye göre de, apaçık günah işleme hususunda, bir kısım ebeveynlerin yetiştirdikleri nesillerden bile aşırıya gitmelerinin sebebi, nefsin şehvetine boyun eğen bir yaşayışın içerisinde olmalarıdır. O, bu durumu aşağıdaki manzumesinde şöyle dile getirmektedir:

*“Sular gibi akar akar giderler
Kebâiri göz önünde ederler
Evlâdından fâsık ümm ü pederler
Şehvet-i nefsinde inkıyâd eyler”³³*

Lutfi, kişinin nefsin kötülüklerine yeter demesi gerektiği tavsiyesinde bulunduktan sonra, bu kadar kötülüklerin arkasında onun firavunca kibir ve inadının bulunduğu tespitini yapar. Ona

³⁰ Lutfi, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 517, 658/6.

³¹ İbn Atâullah İskenderî, *Hikemü'l-Atâiyye el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem (Tasavvufi Hikmetler)*, şerh: Kastamonulu Balıklızâde Ahmet Mahir, haz. Selahattin Hacıoğlu, Kurtuba Yayınları, İstanbul 2009, s. 64- 65.

³² İskenderî, *Hikemü'l-Atâiyye*, s. 65.

³³ Lutfi, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 155, 90/3.

göre, benlik girdabına düşüp Hak'tan kaçan nefsin bütün bu işlerdeki ilham kaynağı ise şeytandır:

*"Ey nefis-i bed-ter bes değil midir
Bu kadar kibr ü inâdın senin
Yüz yere koymak hoş değil midir
Kara taş mıdır bünyâdın senin*

*Dâimâ bir şirk açup açarsın
Benlik şerâbın her dem içersin
Fir'avun gibi Hak'dan kaçarsın
Şeytân mı oldu üstâdın senin"*³⁴

Lutfî'ye göre Allah'a kul olmayanlar, nefis ve şeytanın kulu haline gelirler. Hatta kendileri Allah'a ibadet yapmadıkları gibi, böyle olanlarla da alay ederler. Böylelerin toplumda oluşturduğu fesat şeytandan da büyüktür.³⁵

Nefsin zevklerine yenik düşenler, bu zevklerinden mahrum kalmamak uğruna kişisel menfaatlerini öne çıkarır ve bencilce bir yaşam tarzı benimsemeye başlarlar. Kur'ân'da nefsin cimriliğinden korunmadan kurtuluşa ermek mümkün görülmemiştir.³⁶ Lutfî'ye göre nefsin bu bencilliğinden kurtulmasının çarelerinden birisi de, âbide şahsiyetlerin örnek alınarak fakir ve yetimlerin hallerinin gözetilmesidir:

*"Zevk-ı nefsin terk ederek sor fakîrler hâlini
Hayder ü Fârûk gibi bak eytâmın ahvâline"*³⁷

Nefsine yenik düşmenin birey ve toplumda oluşturduğu ahlâkî çöküntü oldukça derindir. Özellikle de dinî değerleri büsbütün unutan ve nefis ile şeytana uyanlarda bu durum iffet ve merhametten

³⁴ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 403, 482/1-2.

³⁵ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 403, 482/3.

³⁶ Haşr, 59/9.

³⁷ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 432, 524/8.

yoksunluk gibi ahlâkî zafiyetler şeklinde ortaya çıkar. Lutfî, bu düşüncesini şöyle nazmeder:

*“Erkekleri irak olmuş rahmetden
Dişileri münezzehdir iffetden
Şerîati bırakmışlar zimmetden
Muktedâ etmişler nefis ü şeytânı”³⁸*

Alvarlı Muhammed Lutfî, bu nazmın devamında toplumda meydana gelen ve nefse uymaktan kaynaklanan ahlâkî yozlaşmayı detaylı bir şekilde tasvir eder. Özellikle kadınların bir meta olarak eğlence ortamlarında suiistimal edilmesinden, zina fiilinin toplumda oluşturduğu ahlâkî erozyondan ve maneviyatın toplumsal yaşamdan çekilmesinden hissettiği rahatsızlığı dile getirir.³⁹ Alvarlı, bu olumsuz tabloların yanında, nefesine galip gelmiş bahtiyar insanların da durumlarını ele alır. Son olarak, bu husustaki şiirlerin değerlendirmesine geçebiliriz.

3. Nefsine Karşı Cihadı Kazananlar

Nefsin doğru bir şekilde tanınması, onun tezkiye edilmesi sürecinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Hücvirî’ye göre nefsin iyi tanıyan, onun idaresinde de söz sahibi olur. Çünkü ancak nefis hakkında bilgi sahibi olduktan sonra onun varlığına el koyup riyazetle kendisine hâkim olmak mümkündür. Birçok sûfînin eserinde zikrettiği⁴⁰ ancak hadis ulemasının üzerinde tartıştığı *“Nefsini bilen Rabbini bilir”⁴¹* rivayetinden kastedilen şey de, nefsanî

³⁸ Lutfî, *Hülâsatü’l-Hakâyık*, s. 546, 700/5.

³⁹ Lutfî, *Hülâsatü’l-Hakâyık*, s. 546, 700/5-6.

⁴⁰ Örneğin bk. Gazalî, *Kimyâ-yı Saâdet*, Sağlam Kitabevi, İstanbul 1977, c. I, s. 29.

⁴¹ Bedrüddin Ebû Abdullah Muhammed Zerkeşî, *et-Tezkiretü fî’l-Ehâdisi’l-Müştehira*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 129; Şemsüddin Ebu’l-Hayr Muhammed Sahavî, *el-Mekâsîdü’l-Hasene*, talik: Abdullah Muhammed es-Siddîk, Mektebetü’l-Hancî, Mısır 1965; Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdat 1965, s. 419; Aliyyü’l-Kârî, Nuruddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru’l-Merfûa fî’l-Ahbârî’l-Mevdûa*, tahk. Muhammed es-Sabbâğ, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut ts., s. 351- 352; Aclûnî, İsmail İbn Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü’l-*

kusurları bilip gidermeye çalışarak kemale ermek ve Allah'ın nurunu müşâhede etmektir. Dolayısıyla kendi acziyetini kavrayan kul, Allah'ın azamet ve yüceliğinin bilgisine ulaşır. Ayrıca kişi, nefisini tanıdıkça ondan sakınır. Sakındıkça nefisini gözetlemeye başlar. Gözetledikçe de onun, Rabbine ibadetten kaçışını, yan çizişini ve Yaratanın sevmediği şeylerle süslendiğini görür. Yine nefisini tanıdıkça ona karşı kızgınlığı; Allah'a ise sevgisi artar. Allah'a güvenir; nefisinden ise korkar ve ürperir.⁴² Muhammed Lutfî de tasavvuftaki bu anlayıştan beslenen bir şair-mutasavvıf olarak nefsi tanımının önemine şöyle değinir:

*"Men aref meyhânesinde mey-i mânâ doludur
Bir şerâb-ı eynemâdan iç ki sultânlık budur*

*Ârif-i nefis olmak ister Hakk'ı bilmek isteyen
Taht-ı dilde LUTFÎ sultân ol Süleymân'lık budur"⁴³*

Lutfî, kişinin kendi nefisini/özünü tanımasıyla Allah hakkında da marifet elde edeceği fikrini savunmaktadır. Ayrıca nefsin hakikatinin tam olarak bilinmesinde, "şerâb-ı eynemâ" sözüyle işaret ettiği, her yerde ve her an Allah'la beraber olma bilincinin yerleşmesi arasında da şöyle bir ilişki kurmaktadır:

*"Dürr-i derûnuna ârif
Olanlar ehl-i meârif
Hakikat nefisini kâşif
Şerâb-ı eynemâdandır"⁴⁴*

Burada geçen "şerâb-ı eynemâ" Kur'ân'da yer alan "Her nereye dönerseniz vech-i ilahi oradadır."⁴⁵ ve "Nerede olsanız, O sizinle

Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs, Müessesetü Menâhili'l-İrfân, Beyrut ts.; Mektebetü'l-Gazâlî, Dımaşk ts., c. II, s. 262.

⁴² Muhasibî, *er-Riâye*, s. 327, 333.

⁴³ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 232, 207/6- 7.

⁴⁴ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 242, 222/4.

⁴⁵ Bakara, 2/115.

beraberdir."⁴⁶ ayetlerinden iktibas edilmiş olup, tasavvufî manada her yerde Allah'ın vahdaniyetinin müşâhade edilmesine ve kişide ihsan bilincinin yerleşmesine işaret eder.

Tasavvufî anlayışa göre insan, ancak nefsin esaretinden kurtulduğunda ebedî rahata ve sonsuz nimete nail olur.⁴⁷ Nefsi yenip mücâhedeyi kazanmak, seyr u sülûkün en son noktasıdır. Bu konuya; *"Müridlerin seferleri, son noktası olan nefislerine karşı zafer kazanmayı gerçekleştirdikleri zaman sona erer. Nefislerini yenip zafer elde ettikleri zaman artık vuslata ermişler demektir"* şeklinde atıfta bulunulmuştur.⁴⁸ Bundan dolayı tasavvuf ehli, nefisle mücâhedeye ve bu mücâhededen galip çıkmaya oldukça önem vermiştir. Alvarlı Lutfî, bu galibiyeti elde etmiş birini şöyle tavsif eder:

*"Vahdet gülünü dermiş
Dil bağçesini görmüş
Nefsin belini kırmış
Merdâne gelir erler"*⁴⁹

Bu manzumede, nefsine hâkim olan insanlar yiğit olarak nitelendirilmektedir. Ona göre, nefsin belini kırmak yiğitlik; nefsi öldürmek/zararsız hale getirmek ise baş yiğitliktir:

*"Sendedir dürr-i hidâyet kenz-i kalbde bul anı
Hayderâne nefsi katlet mîr-i merdânlık budur"*⁵⁰

Alvarlı Lutfî, dervişlerin nefis tezkiyesinde, tasavvufta manevî arınmanın bir esası kabul edilen ve gönül gözünün açılmasına da vesile olan zikrin önemine değinir. Ayrıca ona göre zikir, sadece

⁴⁶ Hadîd, 57/ 4.

⁴⁷ İskenderî, *Hikemü'l-Atâiyye*, s. 99- 100.

⁴⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah Isfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Matbaatü's-Saâde, Basım Yeri yok, 1974, c. X, s. 382; Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 107.

⁴⁹ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 192, 141/2.

⁵⁰ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 232, 207/5.

nefsin değil, kalb, ruh ve sırrın da tezkiye edilmesinde önemli bir role sahiptir:

*"Dervîşlerin gönül gözü mücellâ
Esrâr-ı mukaddes kadr-i muallâ
Kalbi sırrı rûhu nefsi müzekkâ
Olmuş zikr ederek ism-i Sübhân'ı"⁵¹*

Nefsine galip gelenlerin Allah'ın emirlerine itaat edenler olduğuna işaret eden Lutfî, nefsinin bu şekilde doğru yola sevk eden tevhid sahibini şöyle takdir etmektedir:

*"Fermân-ı Mevlâ'ya itâat eyler
Emrolduğu gibi ibâdet eyler
Nefsini rûhunu hidâyet eyler
Ehl-i tevhid olan câne cân kurbân"⁵²*

Tasavvufta nefis terbiyesi, şiddetli mücâhede ve meşakkatli riyazet hayatıyla gerçekleştirilir. Bunun için nefsin arzularına uymamak, ondan gelebilecek tehlikelere karşı dikkatli ve uyanık olmak gerektiği sık sık vurgulanır.⁵³ Nefsin hevâsının hâkim olduğu bir kişide şeytan sultasını kurmuş demektir. Şeytanın yönlendirdiği birinde ise zamanla şeriatın emirlerine saygı azalacak ve helal-haram hassasiyeti ortadan kalkacaktır.⁵⁴ Bundan dolayı Lutfî, Allah rızasının kazanılması için nefsin hevâsının peşinden gitmemenin ve Kur'ân'ın emirlerinin yerine getirmenin önemine dikkat çeker. Ayrıca dünya karşılığında dinin satılmasını ise Allah rızasına aykırı bir tutum olarak görür:

*"Hevâ-yı nefsine gitme
Kitâbın emrini atma*

⁵¹ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 537, 686/7.

⁵² Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 351, 394/2.

⁵³ Uludağ, "Nefis", c. XXXII, s. 528.

⁵⁴ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 403, 482/1-4.

*Bu dîni dünyâyâ satma
Rızâ-yı Bârî'yi gözle*⁵⁵

Lutfî Efendi'ye göre, rahatına düşkün ve tembelce bir hayat süren, sonunda gerçekten miskin ve zavallı bir duruma düşecektir. Bundan kurtulmak için dünyaya dalmamak gerekir. Tasavvufî metafor anlayışında dünya, denize; insan da bu denizde yüzen gemiye benzetilmiştir. Eğer gemi delik ve içine su alırsa batar. Delik değilse, altındaki su, geminin yüzmesini sağlar. Buna göre; geminin içine su girdiğinde, onu nasıl batırırsa; dünya ve mal sevgisi de insanın kalbini doldurduğu zaman, onu aynı şekilde batırır. Ancak, dünya sevgisi, kalbi istila etmez ve dünya malı ile güzel davranışlar sergilenirse, geminin altındaki suyun gemiyi taşıması ve istenen yere ulaştırması gibi, o kalb de insanı maksudu olan Hakk'a ulaştırır.⁵⁶ Benzer bir yaklaşımla Alvarlı Lutfî de, nefsin arzu ve hevesleriyle dolu olan dünya denizinde kişinin batma tehlikesine karşı, gemisini salmamasını şöyle salık verir:

*"Ten-perver olup başını taştan taşâ çalma
Miskîn ü denî muhtâc olup köşede kalma
Hurmet ile oturup dünyâyâ dalma
Bu nefs ü hevâ bahrine sen keştini salma*⁵⁷

Sessiz ve sakin görünen bir deniz nasıl ki dalgalarla tehlikeli hale gelebiliyorsa, insan da gazap, haset ve şehvet gibi beşerî sıfatlar galebe çaldığında dünya denizinde tehlike ile baş başa kalır.⁵⁸ Bundan dolayı Lutfî'ye göre; şehvet denizine açılmamak ve nefsin hevâlarının oluşturduğu dalgalara karşı Allah'a sığınmak gerekir.⁵⁹ Çünkü kişiyi

⁵⁵ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 424, 515/10.

⁵⁶ Mevlânâ da benzer bir vakıyı ifade etme sadedinde 'gemi metaforu' kullanmıştır. Bk. Bekir Köle, "Mevlânâ (672/1273)'nın Mesnevî'sinde Gemi Metaforu" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Şubat 2016, c. IX, sayı: 42, s. 1874.

⁵⁷ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 237, 214/6.

⁵⁸ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 60.

⁵⁹ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 374, 435/2.

Hakk'a ulaştıran selametli yol, hevâlardan sakınmaktan geçer.⁶⁰ Bundan dolayı nefesine hâkim bir hayat tarzını benimseyenler, Allah rızasını ve uhrevî kurtuluşlarını elde etme adına önemli bir merhaleyi aşmış olurlar.

Sonuç

Sûfîler, nefis sözüyle genellikle kulun kötü vasıfları ile yerilen davranış ve ahlâkını kastetmişlerdir. Nefse, şerrin kaynağı ve kötülüğün temeli olmasından dolayı muhalefet etmişler ve şerre neden olan tüm nefsanî hazları terk etme hususunda mücâhedeye özen göstermişlerdir. Çünkü nefse uymayı, helak olmak; muhalefet etmeyi ise kurtuluş olarak telakki etmişlerdir.

Alvarlı Muhammed Lutfî, tasavvufî yaşantı ve düşünceleriyle geçtiğimiz asırdan bugüne etkili olmuş şair-mutasavvıflardandır. Kur'ân ve sünnette nefsinin arındırılmasıyla ilgili tavsiye ve uyarılar, birçok sûfi gibi Muhammed Lutfî'nin de gündeminden hiç düşmemiş ve şiirlerinde yoğun olarak işlediği temalardan olmuştur. O, bu hususlardaki düşüncelerini, yazma nüshalarından derlenen "Hülâsatü'l-Hakâyık" adlı eserde, edebi bir üslupla tasvir etmiştir.

Lutfî, söz konusu eserinde, nefsin esiri olarak yaşama şeklini eleştirir ve bunun birey ve toplumda yol açtığı manevi zararlara değinir. Özellikle nefs-i emmârenin güdümünde kalarak hevâ ve şehvet denizinde boğulanların gidişatından ciddi endişe duyar ve onların bu halleriyle çeşitli felaketlerden kurtulamayacaklarını söyler. Ayrıca şehvetlerine uyarak ar perdelerini yırtan bu insanlara, hakikati anlama hususunda kör ve sağır oldukları için nasihatini da fayda vermeyeceğini ifade eder.

Muhammed Lutfî, eserinde, nefesine mağlup olmanın nedenlerinin başında, toplumda Kur'an ve sünnete uygun bir hayat

⁶⁰ Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık*, s. 543, 696/5.

tarzının bulunmayışını gösterir. Çünkü ona göre şeytan, çeşitli yollarla nefsin zaaflarını kullanarak insanları hevâları peşinde koşturmaya ve dinî değerlerine aykırı davrandırmaya çalışmaktadır. Müslümanlar, dünya ve âhirette selamete ulaşmak için şeytanın bu tuzaklarına karşı nefislerini arındırmalıdır. Birey ve toplumda nefsin neden olduğu merhametsizlik, iffetsizlik, bencillik gibi kötü hasletler, Kur'an ve sünnetin yanı sıra özellikle İslâm'daki âbide şahsiyetlerin hayatları örnek alınarak giderilmelidir.

Lutfî, Kur'an ve sünnetin buyrukları doğrultusunda hareket ederek nefislerine karşı yaptıkları cihâdları kazananlardan övgüyle bahsetmiş ve onları tevhid sırrını yakalamış yiğitler olarak tanımlamıştır. Bu manevi cihâdda başarılı olmak için nefse devamlı muhalefet etmenin ve onun hevâlarına bağlı kalmaktan uzak durmanın önemine vurgu yapmıştır. Zira nefse muhalefet etmeden, Allah'a ulaşan maneviyat yolunda mesafe almanın mümkün olmadığını savunmuştur.

KAYNAKLAR

ACLÛNÎ, İsmail İbn Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Müessesetü Menâhili'l-İrfân, Beyrut ts.; Mektebetü'l-Gazâlî, Dimaşk ts., c. II.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad 1998, c. VI.

ALİYYÜ'L-KÂRÎ, Nuruddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, tahk. Muhammed es-Sabbâğ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Tenvîru'l-Ezhân min Tefsîri Rûhi'l-Beyân*, neşr: Muhammed Ali Sâbûnî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1989, c. II.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, tahk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1984, c. III.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI, *Mârifetnâme*, sad. Durali Yılmaz- Hüsni Kılıç, Çelik Yayınevi, İstanbul 2011.

GAZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru's-Şa'b, Kâhire ts., c. VIII.

....., *Kimyâ-yı Saâdet*, Sağlam Kitabevi, İstanbul 1977, c. I.

HÜCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

İBN MANZUR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Haseballah, Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Dâru'l-Maârif, Kâhire ts., c. VI.

İSKENDERÎ, İbn Atâullah, *Hikemü'l-Atâiyye el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem (Tasavvufî Hikmetler)*, şerh: Kastamonulu Balıklızâde Ahmet Mahir, haz. Selahattin Hacıoğlu, Kurtuba Yayınları, İstanbul 2009.

KÖLE, Bekir, "Mevlânâ (672/1273)'nın Mesnevî'sinde Gemi Metaforu" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Şubat 2016, c. IX, sayı: 42, s. 1869- 1877.

KUŞEYRÎ, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, Dâru's-Şa'b, Kahire 1989.

LUTFÎ, Hâce Muhammed, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, Alvarlı Efe Hazretleri İlim ve Sosyal Hizmetler Vakfı, İstanbul 2013.

MEVLÂNÂ, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

MUHASİBÎ, Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed, *er-Riâye li-Hukûkillah*, tahk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, ed-Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut ts.

MÜNAVÎ, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali, *Feyzü'l-Kadîr Şerhi'l-Câmi's-Sağir*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1972, c. IV.

ÖGKE, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

SAHAVÎ, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed, *el-Mekâsîdü'l-Hasene*, talik: Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Mektebetü'l-Hancî Mısır 1965; Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1965.

SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Maârif*, çev. Dilaver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul 1995.

TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî (Kitâbu Fezâili'l-Cihâd)*, talik: Muhammed Nasırüddin Elbanî, Mektebetü'l-Meârif, Riyad ts.

ULUDAĞ, Süleyman, "Nefis", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 526- 529.

ZEBİDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1976, c. XVI.

ZERKEŞÎ, Bedrüddin Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tezkiretü fî'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ*, tahk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

MÂVERAÜNNEHİR BÖLGESİNDE MÛTEZİLE-MÂTURÎDÎ ETKİLEŞİMİ

Ali Yıldız MUSAHAN*

Özet

Mâveraünnehir kelamı deyince akla gelen tek isim İmam Mâturidi ve onun tesis ettiği Mâturidilik ekolü olmaktadır. Fakat Mu'tezile fırkası az sayıdaki temsilcisi ve bilimsel eserlerinin de etkisiyle Mâveraünnehir itikadında önemli rol oynamış, Mâturidiliğin gelişmesine direk ve dolaylı etkisini göstermiştir. Mâturidi'nin pek çok konuda, Mu'tezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışmasına ve hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mu'tezile'nin bölgede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumdan hareketle o dönemde bölgede bilimsel tartışmayla birlikte ideolojik mücadele de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Mâturidiler, birçok konuda Mu'tezile'den farklı düşüncede olmasına rağmen, dini yorumlarken akla öncelik verilmesi konusunda onlarla aynı çizgiyi takip etmekte, adeta Mu'tezile'nin akılcılık yöntemini bizzat kullanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâveraünnehir, Kelam, Mu'tezile, Mâturidilik, Etki, Akılcılık.

The Interaction of Mu'tazilis and Maturidis in the Region of Transoxiana (Mawarannahr)

Abstract

When we talk about kalam in the Transoxiana (Mawarannahr), Maturidi and the school which was founded by him (Maturidism) are primarily come our minds. However, the school of Mu'tazili was also played a significant role in the Transoxiana with only a few representatives and scholarly works. And they also had direct and

* İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
e-mail: aliyildizmusahan@gmail.com, cep: 0535 651 13 60 (0 537 220 95 84)

indirect influences in the development of Maturidism. From Maturidi's discussions and offensive criticisms on the Mu'tazilis' views on many issues, it can be understood that Mu'tazilis' were also quite influential in the region. This also verifies that along with scholarly discussions, there was also ideological struggles in the region. Even though the Maturidis did not agree to Mu'tazilis in many issues, (like Mu'tazilis) they gave priority to the reason when they comment on the religion, and they actively used the Mu'tazilis' rationalism. In this regard, they followed the same path with the Mu'tazilis.

Key Words: Transoxiana (Mawarannahr), Kalam, Mu'tazilis, Maturidism, Influence, Rationality.

GİRİŞ

A. Maveraünnehir Bölgesi

Mâverâünnehir coğrafyası: Soğd, Harezmi, Fergana, Uşrusana, Çoğoniyan gibi bölgelerden ibaret olup, zamanında Batı ile Doğu devletlerini birbirine bağlayan "Büyük İpek Yolu" nun tam merkezinde bulunmuş ve medeni, kültürel açıdan bir hayli gelişmiş durumda idi. Mâveraünnehir bölgesinde Zerdüştilik dini her yönüyle halkın hayatını, medeniyet ve ahlakını etkilemiş ve VIII. yüzyılda İslam dini gelinceye kadar da etkisini devam ettirmiştir.¹

Müslüman Arapların Mâverâünnehir'e ilk defa girişi 667'de Hakim b. Ömer el-Gıfari komutasında olmuştur. Fakat onlar bölgede üç yıl kalabilmişlerdir. Daha sonra bazı seferler düzenlendiği halde Arap orduları geçici ve mevzii başarılar elde ettiklerinden dolayı Mâverâünnehir'deki hakimiyetleri sürekli olmamıştır. Daha sonra VIII. yüzyılda kuzeybatı yönünden gelen Müslüman-Araplar tarafından fethedilen bölgede,² yerli din ve inançların yerine birkaç

¹ Ahmed Emin, *Zuhrül-İslam*, Mektebetün-Nahdatul-Mısriyye, Kahire 1966, c.1, s.259

² *Türkler (ansiklopedi)*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c.1, s. 388

yıl içinde İslam dini yerleşmiştir. Bölge 705. yılında Kuteybe b. Muslim başkanlığında Uşrusana hariç tamamı fethedilip Arap halifeliğine bağlanmıştır.³ Müslüman Arapların Mâveraünnehir'i ele geçirmesi kolay olmamıştır. Onlar fetih hareketleriyle beraber yerli eski medeniyete, dinlere, yerli yazıya ve ilim adamlarına karşı amansız mücadele etmişlerdir.⁴

Mâveraünnehir, VIII. yüzyılın sonuna doğru Arap Halifeliğine bağlanmış ve İslam dini bölgede artık egemen din haline gelmiştir. Araplar Amuderya (Ceyhun) ile Sırderya (Seyhun) arasındaki bu vadiye "Mâverâünnehir" adını vermişlerdir.⁵ Mâverâünnehir deyimini Ortacağda fazlasıyla tutunmuş, Arap ve İran yazarları tarafından kullanıldığı kadar, bizzat bu topraklar üzerinde yaşayan Türklerce de XX.yüzyıl başına kadar benimsenmiş bir isimdir.⁶

Mâverâünnehir, Çin ve İç Asya'yı, Orta Doğu ve Hindistan'a bağlayan milletler arası ticaret yolu olmuştur.⁷ Bu nedenle, orta çağlardan başlayarak çok yakın bir zamana kadar hem Türk dünyasının hem de İslam dünyasının iktisadi, sosyal, siyasi ve dini yönlerden en hareketli, en aktif ve canlı bölgelerinden biri olmuştur.⁸ Mâverâünnehir bölgesinde, İran ve Horasan ile yürütülen ticaretin ve

³ *The Encyclopedia of İslam*, (new edition), Leiden 1979, vol.5, s. 208; Meydan Larousse, *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1978, c.8, s. 467

⁴ Шовосил Зиёдов, *ал-Мотуридий Хаёти ва Мероси*, Абдулла Кодирий Номидаги Халк Мейроси Нашриёти, Тошкент, 2000, s. 8

⁵ Abdulmun'im Macid, *et-Tarîhus-Siyasi li'd-devleti'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Encla'l-Mısıriyye, Kahire 1982, c.2, s.208; Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Macmillan education, London 1970, 10-edition s. 209

⁶ Bölgede ilk devirlerden beri hakim olan hükümdarlıklar şunlardır; 1.Asya Hun İmparatorluğu (M.Ö. IV asırdan M.S. 48); 2. Göktürk İmparatorluğu (M.Ö. 951-M.S. 744); 3.Uygur İmparatorluğu (744-1209); 4.Büyük Selçuklu Devleti (1040-1157); 5. Harezşahlar Devleti (995-1231); 6.Timur İmparatorluğu (1370-1506); 7. Kara Hanlı Devleti (840-1212); 8. Gazneli Devleti (963-1186); 9. Çağatay Hanlığı (1227-1370); 10. Şeybaniler (1500-1598); 11.Samaniler (819-1005)

⁷ Abdulmun'im Macid, *et-Tarîhus-Siyasi li'd-devleti'l-Arabiyye*, c.2, s.208; Hitti, *History of The Arabs*, s. 209

⁸ Zekeriya Kitapçı, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleri ile İslami Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan", *Diyanet Dergisi*, Eylül-Ekim 1978, c. XVII, sayı-5, s. 276

ekonominin gelişmesiyle birlikte İslam kültürü büyük gelişme göstermiştir.⁹

Mâverâünnehir bölgesinin, İslamî kültür ve medeniyetinin gelişme ve yükselmesi bakımından, İslam medeniyetinin diğer bir beşiği olan Mezopotamya'yı geride bıraktığı görülür.¹⁰ Bu gelişmenin en iyi örneği, Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi temel bilimlerin ana merkezi Mekke, Medine, Şam gibi bölgeler olmasına rağmen bu bilimlerin Buharî, Tirmizî, Müslim, Nesefî gibi bir çok hadis, tefsir, fıkıh eserlerinin Mâverâünnehir'de yetişen Türk-İslam âlimleri tarafından yazılmış olmasıdır. Ayrıca Maveraünnehir'li genç ilim adamları dini ilimlerde derinleşmek veya ihtisas yapmak gayesi ile genellikle Suriye, Irak ve Mısır'a giderlerdi. Oralarda tefsir, hadis, fıkıh ve edebiyat gibi ilimler daha çok gelişme göstermişti. Buna karşılık Kelam, Felsefe ve Mantık, Sosyoloji vs.gibi rasyonel ilimlerde, Mâverâünnehir bölgesinde bulunan ilim merkezlerinin tercih edilmesi, Mâverâünnehir'de felsefi bir geleneğin yerleşmiş olduğunun delilidir.¹¹

Mâverâünnehir bölgesi âlimlerin bir araya gelip toplandıkları bir merkez durumundaydı. Bölgedeki ilim merkezlerinde kelami, felsefi münakaşalar tutuculuktan uzak, hür bir ortam içerisinde ve ilmi ölçüler dahilinde yapılıyordu. Âlimlerin, kitaplarını câmilere

⁹ Mâverâünnehir Samaniler devrinde (819-1005 seneleri arası) İslam dünyasının parlak bir medeniyet alanı haline geldi. Bu devirde ilim merkezlerinin en önemlileri, Buhara, Semerkant, Nesef, Şaş (Taşkent), Uşrusana ve Fergana idi. Bunların dışında bir çok köy ilim adamlarının yetişmesinde önemli rol oynamıştır. İlim ve medeniyet merkezi olan Semerkant önce devletin başkenti iken, İsmail Samani (847-907) başa geldikten sonra başkent, Buhara'ya taşındı. Ancak buna rağmen Semerkant da Buhara ile paralel olarak Mâverâünnehir'in esas iktisadi ve medeniyet merkezi olmaya devam etti.(bk.Самарканд Тарихи, Тошкент 1971, 1-том, s. 13-14

¹⁰ Philip K.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980, c.3, s. 728

¹¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Mâturidi ve Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1985, c.XXVII, s. 283

vakfetmeleri gelenek halini almıştı.¹² Böylece medreseler ve câmiler birer kültür merkezi hâline gelmişti. Tarihçiler büyük İslami kalkınma hamlesinin, Mâverâünnehir bölgesindeki medreselerden başladığı görüşünde birleşirler. Halkın refah seviyesinin yükselmesinin ve servetinin artmasının da tabii olarak ilmi faaliyetlerin gelişmesinde ve canlılık kazanmasına büyük tesiri olmuştur.¹³

el-Makdisi Mâverâünnehir bölgesinde yetişen şahsiyetlerin üstün değerini şöyle ifade ediyor: “Bu bölge, diğer bölgelerin en şerefli ve değerlisidir. Bu bölgelerde pek çok yüce şahsiyetler ve âlimler yetişmiştir. Buralar hayrın menbaı, ilmin beşiği, İslam'ın en muhkem bir dayanağı ve yüce bir kalesidir. Bu bölgenin hükümdarları ve orduları, diğer hükümdarların ve orduların en iyileridir. Buralarda yetişen âlimler, hükümdarlar kadar hürmet ve değer görürler.”¹⁴

XVII-XVIII. yüzyıllarda bölge Buhara Hanlığı, Hive Hanlığı ve Hokand Hanlığı gibi üç büyük hanlık tarafından paylaşılarak yönetildi. Hanlıklar arasındaki iç savaş ve anlaşmazlıklar Mâverâünnehir'i ele geçirmek isteyen Çarlık Rusya'sı için bulunmaz fırsat idi. XVIII. yüzyıldan itibaren Ruslar yavaş-yavaş bölgeye girmeye başladı. Mâverâünnehir bölgesindeki Hanlıkların parçalanmasıyla XX. yüzyılın başlarından itibaren Rusların komünizm ideolojisi hızla yaygınlaştırıldı. Buna karşılık yerli aydınlar ceditçilik hareketleri ile halkı aydınlatmaya çalışsa da “halk haini” damgasıyla iftiralara uğradılar ve ağır cezalarla cezalandırıldılar. XX. yüzyılın ilk çeyreğine doğru artık Mâverâünnehir bölgesi Sosyalist Cumhuriyetlere ayrıldı ve tamamen Rusya idaresi altına girdi.

¹² Andree Metz, *el-Hadaratu'l-İslamiyye*, trc. Muhammed Abdulhadi Ebu Ruyde, Beyrut 1967, c.1, s. 322

¹³ Mahmud Hasan Ahmed, *el-İslâm fi Asya'l-Vusta*, nşr. el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire 1972, s. 170

¹⁴ Şemseddin Makdisi, *Ahsenü't-Tekâsim*, nşr. İnstütüt Für Geschichte der ar, Frankfurt, 1992, s. 393

70 senelik Komünist rejimden sonra 1990'lı yılların başlarında Orta Asya Cumhuriyetleri bağımsızlığına kavuştular. Mâveraünnehir günümüzde Özbekistan'ı, Karakalpakistan'ın doğu bölgesini, Tacikistan'ı, Kırgızistan'ın güney yarısını, Kızılıkum çölü ile Kazakistan'ın bir kısmını kapsamaktadır. Bu bölge 660 000 km²'lik bir alan olup, üzerinde büyük çoğunluğunu Türklerin teşkil ettiği 40 milyon kadar insan yaşamaktadır.

B. Mâveraünnehir Kelamının Temsilcileri

1-Mâveraünnehir'de Mâturidilik

Mâveraünnehir kelamı deyince akla gelen ilk isim İmam Mâturidî ve onun tesis ettiği Mâturidilik ekolüdür. Mâturidilik kelam ekolünün kurucusu olan İmam Mâturidî (ö.333/944)'nin tam adı: Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidî'dir.¹⁵ O, Mâveraünnehir'in önemli ilim merkezlerinden biri olan Semerkant¹⁶ şehrinin kuzeybatısında bulunan Maturid mahallesinde dünyaya gelmiş ve doğduğu yere nispetle kendisine Mâturidî denmiştir.

İmam Mâturidî, Ebu Nasr Ahmed b. el-Abbasi b. el-Hüseyn el-İyâdi, Ebu Bekir Ahmet el-Cüzcanî, Nasr b. Yahya el-Belhi, Muhammed b. Mukatıl er-Razi gibi o zamanın meşhur bilginlerinden tefsir, hadis, usul, kelam ve benzeri ilimleri tahsil etmiştir. O böylece hem akli hem nakli ilimleri kendisinde toplamıştır.¹⁷

İmamü'l-Hüdâ, Âlemü'l-Hüdâ, İmamu'l-Mütekellimin, Reisü's-Sünne gibi ünvanların sahibi olan Mâturidî'nin hayatı ve yaşantısı hakkında tarih ve tabakat kitaplarında yeterli bilgi yoktur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da, h.248'den önce doğmuş olabileceği hususunda kanaatler vardır ve 333/944 senesinde Semerkant'ta vefat etmiş olduğu bilinmektedir.¹⁸ Mâturidî'nin mezarı,

¹⁵ Ebu Sa'd Sem'âni, *Kitabu'l-Ensab*, Leydin Matbaası, Londra 1912, s. 498.

¹⁶ Semerkant kenti günümüzde Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunmaktadır.

¹⁷ Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Esra Yay., Konya 1992, s. 76-77.

¹⁸ Mâturidî, İslam dünyasının birçok gelişme ve değişmelere sahne olduğu, değişik görüşlerin, itikadi, siyasi ve mezhebi akımların ortaya çıktığı ve bu

şu anda Semerkant şehrinin doğusunda yer alan Cakerdize mahallesindeki ulema ve asillerin defnedildiği mezarlıkta bulunmaktadır.¹⁹

Mâturidî'nin eserlerinden bahseden kaynaklara baktığımızda, onun kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh usûlü, tefsir ve Kur'ân ilimleri gibi çok çeşitli sahalarda eserler yazdığı bilinmektedir.²⁰ Ancak bu

bağlamda birçok problemlerin zuhur ettiği, siyasi kargaşaların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. O böyle bir dönemde kendisine özgü metot ve yorumlarıyla farklı görüşler arasında uzlaşma noktaları oluşturmaya çalışmış, aşırılığa karşı durmuş, böylece İslam ilim ve tefekkürünün gelişimine, İslam inancının sistemleştirilmesine, itikadi ve fikri istikrarın oluşumuna hizmet etmiştir.

¹⁹ Türkistan'da, Kazan, Buhara, Afganistan, Pencap, Kaşgar çevrelerinde ve Türkiye'de yaşayan Müslümanlar umumiyetle onun akıl ile nakli birleştiren usulünü ve ifrat ile tefrit arası sistemini benimserler. Bu bakımdan onun akaide dair eserlerinin büyük önemi vardır.

²⁰ Mâturidî'nin eserleri: a. Kelama Dair Eserleri: 1. *Kitabut-Tevhid*: (Bu eser, Mâturidî'nin kelâmî görüşlerini derli toplu ifade etmesi yanında, hem mezhebin temel kitabı niteliğindedir hem de başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli mezhep, fırka, dinî inanç ve felsefî anlayışlara dair en eski kaynaklardan biri durumundadır. Eser Cambridge Üniversitesi Ktp. nr. Add, 3651'de kayıtlı tek nüshaya dayanılarak Fethullah Huleyf tarafından Beyrut-1970'te bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır. Kitabü't-Tevhîd, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Dr. Muhammed Aruçi tarafından tekrar tahkik edilerek yayımlanmış (İSAM Yay. Ankara 2003), aynı tahkike dayanılarak Prof. Dr. Bekir Topaloğlu tarafından Türkçeye de çevrilerek İSAM tarafından yayımlanmıştır. (Ankara, 2002); 2. *Kitabu'l-Makâlât*: (Eser Köprülü kütüphanesinde 856 numarada yazma halinde bulunmaktadır); 3. *Kitabu'l-Usul (Usulu'd-Din)*; 4. *Reddü Eva'ilu'l-Edille li'l-Kâ'bi*; 5. *Reddü Tehzibi'l-cedel li'l-Kâ'bi*; 6. *Reddü Vaîdi'l-fussak li'l – Kâ'bi*; 7. *Kitabur-Red ale'l-Karamita*; 8. *Beyanu Vehmi'l-Mu'tezile*; 9. *Reddi Usuli'l-Hamse li Ebu Muhammed el-Bahili*; 10. *Reddu Kitabatu'l-İmameti li Ba'di'r-Revâfid*. b. Fıkha Dair Eserleri: 1. *Me'hazu's-Şeria* (Fıkıh); 2. *el-Cedel* (Usuli Fıkıh); c. Tefsire Ait eserleri: 1. *Te'vilâtü Ehli-Sünne veya Te'vilâtü'l-Kur'an* (40 kadar yazma nüshası olduğu anlaşılan bu eserde Mâturidî Kur'ân'ı tefsir etmiştir. Bu eserin ilk ciltleri Kahire'de (1391/1971), Dr. İbrahim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından neşredilmiştir Bakara suresinin sonuna kadar olan kısmı da Muhammed Müstefizürrahman (Bağdat–1983) tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca Fatma Yusuf Haymi tarafından 5 cilt olarak 2004 senesinde Beyrut'ta yayımlanmıştır. (Müessesetü'r-Risâle matbaası, Beyrut, 2004). Yine eserin Fatiha, Ayet el-Kürsî, Bakara Sûresinin son iki âyeti, Haşr Sûresinin son iki âyeti ve Fîl'den Nâs Sûresine kadar olan kısımlar tahkikli metinleri ve tercümeleriyle birlikte Prof. Dr. Bekir Topaloğlu tarafından yayımlanmıştır (İstanbul, 2003). Eserin tamamı ise yine Prof. Dr. Bekir Topaloğlu başkanlığındaki bir heyetçe yayımlanmış

eserlerden ikisi hariç diğerlerinden hiçbiri günümüze ulaşamamıştır. Mâturidi künyesiyle telif edilen ama Mâturidi'ye aidiyeti şüpheli olan pek çok eser günümüzde mevcuttur.²¹

Mâturidi'nin vefatından sonra, Mâveraünnehir'de kelim ilminin gelişmesinde ve yayılmasında önemli rol oynayan birçok âlim vardır. Mâveraünnehir'de Mâturidilik kelim ekolünün belli başlı temsilcileri olarak gösterilenler şunlardır:

1. Hakim es-Semerkandi,²² 2. Ebu Seleme es-Semerkandi,²³ 3. Ebul-Leys es-Semerkandi,²⁴ 4. Ebul Muin en-Nesefi,²⁵ 5. Ebu Hafs

durumdadır.. Yazma nüshaları muhtelif kütüphanelerde mevcuttur), 2. *Risale fi ma yecuzu'l-vakfu aleyhi fi'l-Kur'ân*.

²¹ Bk. Şovosil Yunusoviç Ziyadov, “*Ebü Mansûr el-Mâturîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar*”, çev: Sönmez Kutlu-Yıldus Musahanov, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik Derlemesi içinde, haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyât Yay., Ankara 2003, s. 271-281

²² Asıl adı İshak b. Muhammed b. İsmail Ebu'l-Kasım el-Hakim es-Semerkandi'dir (ö.342/953). Kelama ait eserleri: 1. *Kitabüs-Sevadül-A'zam*, 2. *Risalei fi'l-İman* (bk. Sahver Çelikoğlu, *Sevadi A'zam Tercümesi* (Hakim es-Semerkandi), Saha Neşriyat, Gündoğdu Matbaası, İstanbul 1999, s. 13).

²³ Asıl adı Muhammed b. Muhammed, künyesi ise Ebu Seleme olan Semerkandi'dir. Ebu Seleme, zamanın âlimi olan Ebu Ahmed el-İyâdi'nin öğrencisi olmuştur. (Ebu Muhammed Muhiddin Abdulkadir b. Muhammed Kureysi, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, tahk. Abdulfettah Muhammed Hulv, Matbaatu “Hecr li't-Tibaa ve'n-Neşr”, 2. bs., Kahire, 1993, c.3, s. 326-327). Kelama ait eseri: *Cumelu-Usuli'd-Din*.

²⁴ Asıl adı Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. el-Hattab'dır. Aslen Semerkant'ta doğup, X. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Hanefi fıkhî âlimi ve kelamcisidir. Onun 393/1003'de veya 383/993'de vefat ettiği söylenmektedir. (İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin*, Matbaatu Vakalatı'l-Maarif, (1920) tahk. Kilisli Rifat Bilge, 3. bs., İstanbul, 1951, c.2, s. 470; Recep Toparlı, *Kitabu Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandi*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1987, s. 1). Kelama ait eseri: *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*.

²⁵ Asıl adı Ebul-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Ebu Muti' Mahammed (Mekhul) b. Fadl Nesefi olan bu meşhur Mâturidi âlimi, hicri V. ve VI. yüzyılın başlarında Mâverâünnehir'de yaşamıştır. Nesefi eserlerinde, konuları ele alış ve anlatış yönünden Mâturidi'den daha metodik ve sistematiktir. Ebu'l Muin en-Nesefi büyük ihtimalle Semerkand'ın Nesef şehrinde 438/1046'da doğup yine aynı yerde 508/1115'de ölmüştür. (Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din*, haz.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara

Ömer en Nesefi,²⁶ 6. Ebu'l Berekat en-Nesefi,²⁷ 7. Siracuddin Ali b. Osman el- Ôşi,²⁸ 8. Nurettin es-Sabuni,²⁹ 9. Ebu Yusr Pezdevi,³⁰ 10. Ebu İshak es-Saffâr el-Buhari,³¹ 11. Ebu Şehûr es-Sâlimi,³² 12. Şemseddin es-Semerkandi.³³

1993, c.1, s. 8; Ebu'l-Muin en-Nesefi, *et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, tahk. Hasan Ahmed Habibullah, Daru't-Tibaati'l-Muhammediye, Kahire 1986, s. 12; Hayreddin Zirikli, *el-A'lam: Kamusu Teracimu li Eşherir-Ricâl ve'n-Nisa*, Matbaatu Daru'l-İlim li'l-Melain, Beyrut 1995, c.8, s. 301). Kelama ait eserleri: 1. et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid, 2. İzahu'l-Mehacce li Kevni'l-Akli Hücce, 3. Tabsıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din, 4. Bahru'l-Kelam.

²⁶ İbn Muhammed Ebu Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefi, (461-537) Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevi'den ders almıştır. (Muhammed Nuru'l-Arabi, *Nesefi Akaidi Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., haz.: Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul, 1993, s. 6.) Kelama ait eseri: Akaid (Bu risale eserlerinin en meşhuru olup, günümüzde Ezher Üniversitesinde "İlmü'l-Kelam" kitabı olarak okutulmaktadır).

²⁷ Ebu'l-Berekat en-Nesefi (d.701/1301) Mâverâünnehir'de yetmiş kelimcilerinden birisidir. Kelama ait eserleri: 1. el-Umd, 2. el-İtimad fi'l-İtikad (Zirikli, *el-A'lâm*, c.8, s. 301).

²⁸ Mâturidi'den sonra gelen âlimlerden olan Ôşi, Fergana vilâyetindeki Oş bölgesinde dünyaya gelmiştir. Ôşi itikada dair temel kaideleri ihtiva eden ve "Bed'ul Emâli" adıyla bilinen ve Mâturidi kelamına dair yazılan ilk manzum şeklinde yazılan kasidesiyle meşhurdur. (Рахматуллох Хожи Домла, *Диёримиз Алломалари: Сирожиддин Али Ибн Усмон ал-Ўши*, Мадрасатул-Имон Жаридаси, Ўш Босмахонаси, 1-сон, 14 февраль, Ўш 1992, s. 4).

²⁹ Asıl adı Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir olup, Buhara'nın Hanefi ulemasındandır. Kelam kitaplarında daha çok Nurettin es-Sabuni diye zikredildiği görülmektedir. Sabuni 1184 (m) yılının Mayıs ayında vefat etmiş ve Buhara'daki "el-Kudâtu's-Seb'a" mezarlığına defnedilmiştir. (Kureyşî, *Cevahirü'l-Mudiyye*, c.1, s.124).

Kelam ait eserleri:1. Akaid, 2. el-Münteha, 3. el-Kifâye.

³⁰ Sadru'l-İslam Ebu Yusuf Muhammed Pezdevi 421/1027'de doğmuştur. Pezdevi Semerkant'ta kadılık yapmış, Buhara'da ikamet etmiş ve Buhara'da 493/1099'da vefat etmiştir. (Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev.: Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1980, s. XII). Eserleri: 1. Akaid, 2. Vakiat , 3. Mebsut .

³¹ Âlimin hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Eseri: Talhisü'l-Edille fi Usuli'd-Din (yazma eser).

³² Bu âlimin de hayatı ile ilgili bilgiye rastlanmamaktadır. Eseri: et-Temhid fi Beyani't-Tevhid (yazma eser).

³³ Semerkantlı bu âlimin asıl adının Muhammed b. Eşref es-Semerkandi olduğunda tarihçiler ve âlimler ittifak etmişlerdir. (Şemseddin es-Semerkandi, *es-Sahaifü'l-İlahiyye*, tahk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetü'l-Felah, Kuveyt

Mâturidilik ekolü yukarıda adlarını saydığımız ve saymadığımız âlimler sayesinde belli otorite seviyesine gelmiş ve insanlar arasında yayılmıştır.

2-Mâveraünnehir'de Mu'tezile

Mâveraünnehir kelamının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde Mu'tezile'nin etkisi ve oynadığı rol tartışmasız önemli bir yere sahiptir. Ancak tarihi kaynaklardaki bilgilere göre Mu'tezile'nin Mâveraünnehir'de çok az kişi tarafından temsil edildiği görülmektedir. Bölgede Mu'tezilenin belirgin temsilcisi ise Mâturidi'nin çağdaşı olan Ka'bî ön plana çıkmaktadır. Ebu'l-Kâsım Abdullah b.Ahmed b.Mahmud el-Kâ'bi el-Belhî³⁴ el-Horasanî, aslen Mâveraünnehirli olan nadir Mu'tezile âlimlerindedir.³⁵ Onun adı kaynaklarda Ka'bî olarak geçmektedir.³⁶ Kâ'bi, Horasan bölgesinde yer alan Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Bölgenin önemli şehirlerinden biri olan Belh'te doğduğu ve burada vefat ettiği için bu şehre nisbetle Belhî diye de anılmaktadır.³⁷ Benî Ka'b kabilesine nisbetle Kâ'bi diye anılan âlim, Kureyşî'nin belirttiğine göre zamanında Hanefî fakihlerden birisi olarak kabul edilmektedir.³⁸

1985, s.13). Semerkandi, Semerkant bölgesinde yetişmiş olup (Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-Arifin*, c.2, s. 106), hukukçu, yazar, astronom, matematik ve mantık âlimi olarak tanınır ve 600/1205 yılı civarında vefat etmiştir. (Katip Çelebi, *Keşf ez-Zunun*, Keşfü'z-Zünûn an Esâm'il-Kütüb ve'l-Fünun, Beyrut,1835, c.1, ss. 39,105; Şemseddin Semerkandi, *el-Eşkalu't-Te'sis*, şrh. İ. Rumi Kadızade, ed-Darü't-Tunusiyye, tahk. Muhammed Süveysi, Tunus 1984, s. 17). Kelama ait eseri: es-Sahaifü'l-Îlâhiyye.

³⁴ Ebû Mansur Abdülkâhir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkatî'n-Nâciye Minhum*, İstanbul, 1979, s. 12,133; Abdussettar İzzeddin Ravî, *Sevretü'l-Akl*, Daru's-Şuunu's-Sakafiyye, Bağdad 1986, s. 187.

³⁵ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut 1986, c. 3, s. 255.

³⁶ Ka'bî'nin nisbesi dört yere dayandırılmaktadır. Birincisi Ka'b b.Rebîa, ikincisi Ka'b b. Avf, üçüncüsü de Ka'b b.Ömer, dördüncüsü de Ebu Muhammed Abdullah b.Muhammed b. Mûsa b. Ka'b'dır. Kâtip Çelebî'nin eseri olan Keşfü'z-Zünûn'da el-Hanefî tabiri de geçmektedir. (Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, c.2, s. 243)

³⁷ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak İbn Nedim, *el-Fihrist*, tahk. Yusuf Ali Tavit, Beyrut 1996, s. 219

³⁸ Kureyşî, *el-Cevahirü'l-Mudîyye*, c.2, s. 296-297

Ka'bi, Bağdat Mu'tezilesi'nden olmakla birlikte fıkhıta Hanefi'dir³⁹ ve "Ka'biyye" fırkasının reisi olarak da kabul edilir.⁴⁰

Kâ'bi, Belh'de doğmasına rağmen Bağdat'a gitmiş ve uzun süre orada kalmıştır.⁴¹ Kâ'bi Bağdat'ta kaldığı süre içinde Ebu'l Hüseyin el-Hayyât'tan kelâm ve Müberred'den nahiv dersleri almıştır. Genel olarak Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini paylaşan Kâ'bi bazı konularda da kendine has görüşlerini ortaya koymuştur.⁴²

Mihne olayından sonra Mu'tezile'yi savunmak için büyük gayret sarfeden Kâ'bi'nin hocası Hayyât ve Cübbaî, karşı görüşler için reddiyeler yazmaktaydılar.⁴³ Bu arada Mu'tezile mezhebi, Basra'da Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ile ve Bağdat'ta ise Bişr b. Mu'temir ile teşekkül sürecini tamamlamış bulunmaktaydı. Bu süreçte Kâ'bi'nin katkılarıyla Mu'tezile Horasan bölgesinde de yayılma fırsatı bulmuştur.⁴⁴ Çünkü o, Bağdat'ta uzun süre bulunmuş olmasına rağmen Horasan ve Mâveraünnehir'de daha çok tanınmıştır. Onun

³⁹ Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005, s. 200.

⁴⁰ Ömer Rıza Kehhale, *Mücemu'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, ts., c.6, 1993, s. 31; Carullah Zühdi, *el-Mu'tezile*, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Beyrut 1990, s.153.

⁴¹ Adil Bebek, "Kâ'bi" maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Ansiklopedisi, c.24, s.27

⁴² Ravi, *Sevretü'l-Akl*, s.187; Kâ'bi, gençliğinde Zeydiyye'nin Taberistan temsilcisi Muhammed b. Zeyd ile arkadaşlık etmiş ve onun yanında bulunmuştur. Daha sonra Muktedir Billah'ın hilafeti ve Hamid b. el-Abbas'ın vezirliği döneminde, Nasır b. Ahmet'in komutanlarından biri olan Ahmet b. Sehl'in yardımcılığını ve katipliğini yapmıştır. (Osman Aydın, *Mu'tezile İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s.192) Daha sonra Ahmet b. Sehl'in Nasır b. Ahmet'e isyan etmesi sürecinde tutuklanıp hapsedilmişse de Bağdat veziri Ali b. İsa b. el-Cerrah tarafından serbest bırakılmıştır. Çeşitli şehirleri dolaştıktan sonra Neseft'e müderrislikle görevlendirilmiştir (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219)

⁴³ Kâ'bi de hocasının yolundan giderek muhaliflerine karşı birçok reddiye telif etmiştir. Sıfatların nefyi, Halku'l-Kur'ân, Rüy'etullah ve Kader gibi konularda hocası Hayyât'la benzer fikirleri paylaşan Kâ'bi, eski dönem ve yeni dönem âlimlerinin çoğu tarafından Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün son temsilcisi olarak kabul edilmektedir (William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fiğlalı, İstanbul 2001, s. 274)

⁴⁴ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 141.

etki alanı Horasan bölgesi olmuş, Belh'li olmasına karşın Nesef'te kendi talebelerini yetiştirmiştir. Kaynakların çoğunda Bağdat Mu'tezilesi'nin son temsilcisi olarak kabul edilir Kâ'bi,⁴⁵ Mu'tezile âlimleriyle de bazı konularda görüş ayrılığı içinde olmuş, özellikle Ebû Ali Cübbâi'ye yönelik tenkitlerde bulunmuş, irade sıfatı ve aslah konularında müstakil reddiyeler yazmıştır.⁴⁶ Bağdat'ta uzun süre yaşayan Kâ'bi'nin fikirleri, münazaraları ve eserleriyle burada kazandığı şöhret, adının diğer bölgelerde de duyulmasını sağlamıştır. Kâ'bi, Belh'te 319/931 yılında vefat etmiştir.⁴⁷

Kâ'bi'nin hayatı süresince telif ettiği eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle beraber İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bu sayı 46 olarak zikredilmektedir.⁴⁸ Ancak Kâ'bi'nin *Fadlu'l-İ'tizal*, *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Makâlât* dışında hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır.⁴⁹ Kâ'bi'nin talebesi olan Ebû Reşîd en-Nisabûrî'nin *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyin ve Bağdadiyyin* adlı eserinden de onun *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Makâlât* adlı eserinin olduğunu öğreniyoruz.⁵⁰

Kâ'binin sayı olarak 46 olan eserlerinin var olduğu kesinlik ifade etmemekle beraber Kâ'bi'nin eserlerinin çeşitliliği hususunda

⁴⁵ Ebu'l-Kasım el-Kâ'bî, *Fadlu'l-İ'tizal va Tabakatu Mu'tezile*, tahk. Fuad Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye, Tunus 1974, s. 46; Kâ'bi, kendi zamanındaki âlimler tarafından tanınmış ve bazı âlimler tarafından saygı görmekle beraber bazı âlimler tarafından da zındıklıkla itham edilmiştir. Örneğin Cübbâi, O'nu hocası Hayyât'tan daha üstün olarak görüyordu. Açık sözlü ve fikirlerini açıkça söylemekten çekinmeyen Kâ'bî, bunun karşılığında zındıklıkla suçlanmış, hakarete uğramıştır. (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 43)

⁴⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219.

⁴⁷ Çelebî, *Keşf-el-Zunun*, c.1, s. 441; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c.6, s. 31; Ka'bî'nin ölüm tarihi hususunda ihtilaf vardır. Belh'te vefat ettiği hususunda ihtilaf olmayan Kâ'bi'nin vefat tarihi tartışmalıdır. Kimilerine göre Kâ'bi, 309 yılında vefat etmiştir. İbn Nedim'e göre Kâ'bi'nin vefat tarihi 309'dur. Bk. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219. Bağdat'lı İsmail Paşa'ya göre onun ölüm tarihi 317'dir. İzahî'l-Meknûn adlı eserde Kâ'bi'nin vefat tarihi 488 olarak geçmektedir. Bk. İsmail Paşa Bağdat'lı, *Hediyetü'l-Arifin*, c.1, s. 444.

⁴⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219.

⁴⁹ Kâ'bî, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 46.

⁵⁰ Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşîd Nisabûrî, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, tahk. Ma'n Ziyade, Beyrut 1979, s. 56.

bize fikir vermektedir.⁵¹ O, bir kelâmcı, hadisçi, tefsirci ve bir de fakih olarak çeşitli eserler telif etmiş ve birçok konuda fikirler ileri sürmüştür.⁵²

⁵¹ Kâbi'nin eserleri: 1. *Kitabu'l-Makalât* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.6, s.50; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetül Arifin*, c.1, s. 444) Henüz yazma halinde olan bu eserde, mezhepler tarihi ve kelâm konularıyla birlikte, hadîs ve sünnetle ilgili görüşleri içeren başlıklar da bulunmaktadır. Bu yazmanın 11 varaklık Zikru'l-Mu'tezile bölümü Fuad Seyyid tarafından, Fadlu'l-İtızal ve Tabakat'ul-Mu'tezile içinde yayınlanmıştır. (Bk. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 27); 2. *Kitabu'l-Hucce fi Ahbari'l-Ahad*; 3; *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevabât* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.4, s.292; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetül Arifin*, c.1, s. 444); 4. *Kitâbu Tefsîru'l-Kebîr li'l-Kur'ân* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.2, s. 353); 5. *Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl* (Kâ'bi'nin hadisçilik yönünü ortaya koyan çok önemli eserlerden biri olan Kabûlü'l-Ahbâr'ın 572/1176 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Dâru'l-Kütübu'l-Mısriyye'deki nüshası bilinen tek nüshadır. Kâ'bi'nin bu eseri altı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Mu'tezile'nin hadise bakışı ile ilgili genel bilgiler veren Kâ'bi, birinci bölümde hadiste metin tenkidıyla ilgili bilgiler vermektedir. Hadislerin içerik tenkidi metodu hususunda geniş bilgiler veren eser nassa aykırı olarak kabul edilen rivayetlere örnekler vermiştir. Hadis ravilerinin tanıtımına geniş bir yer ayrılmış olan eserde raviler alfabetik sıraya göre incelenmiştir. Raviler hakkındaki bilgiler, hadisçiler tarafından yazılmış cerh ve ta'dil eserlerinden derlenmiştir. Kâ'bi bu kaynaklardan sadece olumsuz değerlendirmeleri toplamış görülmektedir. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 206); 6. *Kitâbu'l-Cedel ve Adâbu Ehlihi ve Tashîhi İlelihi* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.1, s. 218; Kitabın adı Keşfi'z-Zünûn'da ve Hediyetü'l-Ârifin'de 'Edebü'l-Cedel'dir. Eserin isminin hangisi olduğu veya her ikisinin ayrı kitaplar mı olduğu net değildir. Bk.İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin*, c.1, s. 444); 7. *Nakdu's-Sircani*; 8. *Kitâbu'l-Musned* (Kâ'bi, *Fadlu'l-İtızal*, s. 44); 9. *Tabakatu'l-Mu'tezile* (Kâ'bi, *Fadlu'l-İtızal*, s. 47); 10. *Kitâbu Te'yîd-i Makâlat-i Ebi'l-Hüzeyl fi'l-Hurr* (Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Davudi, *Tabakatu'l-Mufessirin*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire 1972, c.1, s. 223); 11. *Kitâbu Evâilü'l Edille fi Usûlü'd-Dîn* (İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetül Arifin*, c.1, s. 444; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219); 12. *Tuhfetu'l-Vüzerâ* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.2, s. 243; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetül Arifin*, c.1,s. 444); 13. *Mehâsin-i Âli-i Tâhir* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.2, s. 1608; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l Arifin*, c.1, s. 444); 14. *Mefâhir-i Horasan* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.6, s. 7); 15. *Et-Ta'n 'ale'l-Muhaddisîn*; 16. *Kitâbu'l-Ğurer ve'n-Nevâdir* (Kâ'bi, *Fadlu'l-İtızal*, s. 47); 17. *Keyfiyeti'l-İstidlâl bi's-Şâhid 'ale'l-Ğâib*; 18. *Kitâbu's-Sünne ve'l-Cemaa* (Davudi, *Tabakatu'l-Mufessirin*, c.1, s. 223); 19. *Kitâbu Mecâlisü'l-Kebîr*; 20. *Kitâbu-Mecâlisü-Sağîr*; 21. *Kitâbu'n-Nakz*; 22. *Kitâbu'l-Halîl 'ala Burğûs*; 23. *Kitâbu-Kitâbu's-Sâni 'ala Ebî 'Ali fi'l-Cenne*; 24. *Kitâbu'l-Mesailü'l-Hacendî fi ma Hâlefe Fih-i Ebâ 'Ali Kitâbu'l Mudahât 'ala Burğûs*; 25. *Kitâbu Fusûlü'l-Hitâb fi-Nakzi 'ala Racûli Tenbe'u bi-Hurasân*; 26. *Kitâbu'n-Nihâye fi'l Aslah 'ala Ebî Alî Nakduhu Aleyhi es-Simerî*; 27. *Kitâbu'l-Kelâm*

Böylece, Horasan ve Mâveraünnehir bölgesinde hicri dördüncü asrın başlarında varlığını gösteren Mu'tezile, Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bi tarafından temsil edilmiştir. Bu dönemde fikirleriyle çevresini önemli ölçüde etkilemiş olan Kâ'bi, Mutezilî görüşlerini bölgede yaymaya çalışmıştır.⁵³

C. Mâveraünnehir'de Mûtezile-Mâturîdî Etkileşimi

Mu'tezilenin elinde doğan ve gelişen kelim bilimi h. III. asır ortalarından itibaren, Mâveraünnehir'de de öğrenilmeye ve uygulanmaya başlanmıştır.⁵⁴ İşte bu kelim sistemlerinden biri Mâverâünnehir merkezli Mâturidilik'tir.

fi'l-Ümme 'ala İbn Kubb; 28. *Kitâbu'nakz ala'Razi fi İlmi'l İlahi*; 29. *Kitâbu'l Esmâ ve'l-Ahkâm*; 30. *Kitâbu'l İstidlal bi's-Şâhid ale'l-Ğâib*; 31. *Kitâbu'l-İmâme*; 32. *Kitâbu'l-Müstersid fi'l-İmâme* (İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetül Arifin*, c.1, s. 444); 33. *Kitâbu'n-Nakz ala'Râzi fi'l-Felsefetü'l İlahiyye*; 34. *el-İntikâd fi'l-Ulûmi'l-İlâhiyye ala Muhammed b. Zekeriyya*; 35. *et-Tehzib fi'l-Cedel*; 36. *Kitâb fi Tevellüd ve E'fü'l-t-Tiba*; 37. *el-Cevabat li Ebi'l-Kasım el-Belhî* (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 219); 38. *Fetavâ ebu'l-Kasım el-Belhî* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünnûn*, c.4, s. 352); 39. *Fusul'l-Hitab fi'n-Nakz ala Men Tenbe'u bi Horasan* (Kâ'bi, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 48); 40. *Tecridü'l-Cedel* (Çelebi, *Keşfü'z-Zünnûn*, c.2, s.192); 41. *Kitab el-Aruz* (İbn Hacer, 'Lisan'ında eserin ismini vermemekle birlikte Ka'bi'nin el-Halil el-Ferahidî'ye tenkit amacıyla, aruz ilmüne dair yazdığı bir kitabından bahsetmektedir. İbn Hacer'in bahsettiği bu eser, Ka'bi'nin "el-Aruz" adlı eseri olma ihtimali yüksektir. bk. Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, tahk. Muhammed Abdurrahman, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1995, c.3, s.255); 42. *Tarihu Belh*; 43. *Tarihu Nisabur*; 44. *Mehasin-i Horasan*; 45. *Müteşabihu'l- Kur'ân*; 46. *el-İntikad fi'l-Umumi'l-İlahiyye ala Muhammed b. Zekeriyya* (Râvî, *Sevretü'l-Akl*, s. 190)

⁵² Mu'tezile'nin özellikle Irak bölgesinde etkisini yitirme sürecinin son dönemlerinde Bağdat'ta bulunmuş olan Kâ'bi, Sâmanoğulları'nun Horasan'daki hâkimiyeti döneminde de Horasan'da bulunmuştur. Bölgenin Belh ve Nesef gibi ilim ve medeniyet merkezlerinde faaliyet gösteren Kâ'bi'nin fikirlerinin genel karakteristiği Mu'tezile'nin Bağdat ekolünü yansıtmaktadır

⁵³ Kâ'bi çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencilerinden bazıları şunlardır: Ebu'l-Tayyib İbrahim b. Muhammed b. Şehhab, Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihâb el-Belhî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman Gubbe, Hâdî-İlelhak Yahya b. Hüseyin, Ebü'l Hasan el-Ahdeb ve Ebü Ahmed el-Abdeki (Ravî, *Sevretü'l-Akl*, s.188).

⁵⁴ Ebu Seleme Semerkandi, *Cumelü Usulu'd-Din* (Akaid Risalesi), haz. Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul, 1989, s. 15.

Mâturidi ekolünün kelimeler eserleri dikkatle incelendiğinde ne yöntem açısından ne de içerik açısından ciddi bir kırılma yaratacak herhangi bir açılım söz konusu değildir. Mâturidi kelimeler eserleri Mu'tezile tarafından belirlenen problemlerin ya sırasını değiştirmiş ya da bazı yeni konulara dikkat çekmiştir. Bu eserlerde söz konusu edilen Allah'ın varlığı ve sıfatları, ilahi sıfatlar ve fiiller, insan hürriyetinin ilahi kudret karşısındaki durumu, peygamberlik, mükafat ve ceza, esma ve ahkam, yani iman bahisleri, imamet, iyiliği emretme kötülükten alıkoyma gibi sorunlar Mu'tezile Kelamı tarafından ortaya konmuş sorunlardır.⁵⁵ Mâturidi kelimeler kendilerini Mu'tezile'ye karşı konumlandırmış olsa da nihayetinde kullandıkları yöntem ve tartıştıkları sorunlar Mu'tezile tarafından belirlenmiştir.

Bununla birlikte Mâturidilik bazı konularda Selefe Eş'ârilikten daha yakın olmuş, ayrıca irade-i cüz'iyeye, kader, salah, marifet, hikmeti-ilahiyye, illet, hüsün-kubuh, teklifu ma la yutak gibi konularda Eş'ârilikle Mu'tezile arasında yer almıştır.⁵⁶ Mâturidi ile Eş'âri sistemleri karşılaştırıldığında ise gerek üslupta, gerekse ele alınan konularda Mâturidilik, Eş'ârilikten daha somut, daha teknik ve daha felsefidir.

Mâturîdî, eserlerinde hem Bağdat hem Basra Mu'tezilesi'nin önde gelenlerinden bahsetmekte ve onların fikirlerine yer vermektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki Mâturidi Mu'tezile fırkasının fikirlerini son derece ciddiye almış ve onların görüşlerine alternatif ve eleştirel fikir üretmeye çalışmıştır. Mâturidi, Mutezili bilginlerin görüşlerine yer verme sebebinin Kitabü't-Tevhid adlı eserinde şöyle açıklar: *"İhtiyaç hissetmediğim halde Mu'tezile'ye ait görüşlerden bahsetmemdeki amacım: Onların kendi mezhebî fikirleri çerçevesinde Tevhid düşüncesini kanıtlamanın ve inkarcıların karşı*

⁵⁵ Louis Gadret, *"İslam Din İlimleri İçinde İlm-i Kelam'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler"*, çev.: M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1981, c. XXIV (ayrı basım), s. 609

⁵⁶ Semerkandi, *Cumelü Usulu'd-Din*, s. 15.

fikirlerini bertaraf etmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Ayrıca onların Tevhid hakkında isabetli şekilde ileri sürdükleri fikirlerin de aslında başkalarına ait olan görüşler olduğunu ortaya koymaktır.”⁵⁷

Mâturidi Mu'tezile'yi Ehl-i Tevhîd içerisinde kabul etse de⁵⁸ Mu'tezile'yi zaman-zaman küfürle itham etmekte ve onların diğer gayri İslâmi fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmektedir.⁵⁹

O, Mu'tezilenin görüşlerini “Mu'tezile” ve “Mu'tezile'nin çoğunluğu” veya “Mu'tezileden bazıları” olarak dile getirmekte ve onların görüşlerini aldığı kaynağı belirtmeden aynen alıp eleştirmek suretiyle vermektedir.

Mâveraünnehir'den dışarı çıktığı bilinmeyen Mâturîdî'nin bu bilgilere nasıl ulaştığı tarihi kaynaklarda yer almamaktadır. Basra ve Bağdat bölgesinde yaşayıp vefat eden bilginlerin fikirlerinin Mâturîdî'nin yaşadığı bölgeye nasıl ulaştığı hususu da tam olarak bilinmemektedir. Ancak Mu'tezile'nin Abbasiler zamanındaki yükselişini göz önünde bulundurursak bu konuda aydınlatıcı fikirlere ulaşabiliriz. Özellikle Abbasiler zamanında Mu'tezile'nin zirvede olduğu ve fikirlerinin zorla kabul ettirmeye çalışıldığı dönemde, yönetim kendi fikirlerini yaymak için buralara fikir elçileri göndermiş olsa gerektir.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, Ebû'l-Kasım Kâ'bi el-Belhî'nin Mâveraünnehir bölgesinde yetişmiş ancak Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup alimlerden birisi olmasıdır. Kâ'bi, Belh'e geri döndükten sonra da fikirlerini yaymaya devam etmiş ve Nesef'te fikirlerinin önemsendiği görülmektedir. Kâ'bi'ye nispet edilen *Târihü'l-Belh*, *Târih'u-Nisâbûr*, *Fusûlu'l-Hitâbî fi'n-Nakz alâ mâ Tenebbe bi Horasan*, *Mehâsinu Horâsân* gibi eserlerden açıkça

⁵⁷ Ebu Mansur Muhammed Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003, s. 204.

⁵⁸ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 186.

⁵⁹ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 500-501.

anlaşılmaktadır ki o, bu bölgeyi iyi biliyordu ve bölgeyle bağlantılarını devam ettiriyordu. Mâturîdî'nin pek çok konuda, Mu'tezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışması ve hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mu'tezilî bilginlerin ve Kâ'bi'nin görüşlerinin bölgede etkili olduğu ve ciddiye alındığı anlaşılmaktadır.

Mâturidi, Mu'tezile'yi tenkit ederken, başka hiçbir fırkaya karşı takınmadığı bir tavır sergilemektedir. O, Mu'tezile'ye karşı çok yumuşak yaklaşımları olduğu gibi çok sert ve aşırı tavırlar da ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Mâturidi'nin Mu'tezile'ye karşı bu derece sert davranması sadece görüşlerinin farklı olmasından değildir. Çünkü Mâturidi, görüşleri İslam akidesine uymayan hatta karşı olan bazı fırka ve şahıslara bile Mu'tezile'ye ve Kâbi'ye olduğu kadar sert çıkmamaktadır. Bunun sebebi ise, Mâturidi ile Kâbi'nin büyük ihtimalle karşılıklı tartışmaya girmiş olmalarındandır. Bilindiği gibi uzun süre karşılıklı tartışma, eleştiri üslubunu değiştirebilir.

Mâturidi'nin Mu'tezile ve Kâ'bi hakkındaki görüşlerinde bu kadar sert olmasının sebeplerinden birisi de Mu'tezile'nin görüşlerinin etki alanının geniş olmasıdır. Kâ'bi'nin Horasan'lı olması ve Mâturidi ile aynı asırda yaşamış olması da bu ihtimali güçlendirmektedir. Mâturidi ile Kâ'bi'nin görüşmüş ve karşılıklı tartışmış olmalarına dair elde bir belge yoksa da ikisinin aynı zamanda ve aynı bölgede yaşamış olması, Mâturidi'nin bu üslubu tercih etmesinin sebeplerinden biri olabileceğini düşündürmektedir.

Örneğin Mâturidi, Kâ'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir görüşünü beğendiğinden, Kâ'bi'yi tebrik ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰ Bu şekilde Kâ'bi'yi onayladığı birçok konu vardır. Fakat bazı konularda da aksi bir tavır sergilemektedir. Bir yerde Kâ'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşünü aktardıktan sonra Kâ'bi'yi kastederek *"Batıl kimselerin vasfettiği hususlardan Rabbimiz beridir"*⁶¹

⁶⁰ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 115.

⁶¹ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 86.

demektedir. Yine Mâturidi başka bir yerde Kâ'bi'nin "rahmetin Allah'ın bir sıfatı olamayacağı" görüşünü aktardıktan sonra, Kâ'bi'yi kastederek şu şekilde kötüleyici bir ifade kullanmaktadır "Bu sersem ve şaşkın kimseye sıfatları bildiren şey nedir ki Allah'ın sıfatlarını tefsir etmeye kalkışıyor?"⁶². Ayrıca başka yerlerde "Kâ'bi'nin biraz anlayışı olsaydı" veya "bunları anlamaktan beri olan Kâ'bi" demektedir hatta bir konuyu açıklarken "Her ne kadar Mutezililer buna layık insanlar olmasa da"⁶³ veya Kâ'bi'yi kastederek, "Mu'tezile'nin imam diye peşine takıldığı bu adamın seviyesine bakın! Nihayet bu adam kıyamet gününde kavminin önüne düşer ve yolları olan cehenneme götürür"⁶⁴ diyerek tahkir edici ifadeler kullanmaktadır. Bu da gösteriyor ki bölgede bilimsel tartışmayla birlikte ideolojik mücadele de söz konusu olmuştur. Ayrıca bölgedeki Kâ'bi ve Mu'tezile etkisi ileri derecededir ki Mâturidi Mu'tezile fırkasını bu kadar ciddiye almış ve onu düşüncede önemli bir rakip olarak görmüştür.

Mâturidî'nin günümüze ulaşan *Kitabu't-Tevhid* ve *Tevilâtu'l-Kur'ân* eserlerinde Mu'tezile'nin görüşlerine⁶⁵ ve ayrıca bir çok Mutezili bilginin düşüncelerine yer vermiştir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. **Hasan Basrî:** Mâturîdînin *Tevilât*'ında en çok bahsettiği kişilerden birisi Hasan Basrî'dir. Onun fikirlerini, bazen Mutezili fikirler içerisinde değerlendirip eleştirirken, bazen de Mu'tezile'den ayrıldığı noktaları açısından bahsetmektedir. Genellikle Hasan

⁶² Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 87.

⁶³ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 382.

⁶⁴ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 88.

⁶⁵ Mâturidi eserlerinde Mu'tezile fırkasının görüşlerini birçok yerde vermekte ve eleştirmektedir. Örneğin: Ebu Mansur Muhammed Mâturidi, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, tahk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, c.1, s. 20, 21, 23, 34, 37; c.2, 133, 145, 148, 149; c.3, s. 236, 257, 310, 318, 319 vd.; Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 32, 80, 85, 135-139, 145, 152, 376, 500, 508, 585 vd.;

Basrî'nin fikirlerini, kendi fikirlerine temellendirme ve bazı konuları açıklamada kullanmaktadır.⁶⁶

2. **İbrahim b. en-Nazzâm**: Mâturîdî'nin eserlerinde Nazzam ile ilgili bilgilerin çoğunluğu *Kitâbu't-Tevhîd*'de geçmektedir. *Tevilât*'ta ise bazı görüşlerini zikrederek eleştirmektedir.⁶⁷

3. **Cafer b. Harb**: Bağdat Mu'tezilesinden kabul edilen Cafer b. Harb'dan *Kitâbu't-Tevhîd*'inde sadece iki yerde,⁶⁸ *Tevilât*'ta ise pek çok konuda fikirlerinden bahsetmekte ve eleştirmektedir.⁶⁹

4. **Ebû'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhî**: Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Mu'tezile'den görüşlerine en fazla yer verdiği ve eleştirdiği kişi Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bi'dir.⁷⁰ Onun ismi *Tevilât*'ta üç yerde geçmektedir.⁷¹ Bunlardan iki tanesi *rü'yetullah* konusuyla ilgilidir.

5. **Ebû İsa el-Verrâk**: Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Ebu İshak el-Verrâk'ın nübüvvetle ilgili fikirlerini incelemekte ve eleştirmektedir. Mâturîdî'nin el-Verrâkla ilgili eleştirilerinde Ravendî'nin ve Ka'bi'nin Verrâk'a yönelttikleri eleştirilerden yararlandığı görülmektedir. Ancak, Verrâk'ın Mutezili olup olmadığından bahsetmemektedir.⁷²

6. **Ebû Bekir el-Asamm**: Mâturîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'inde onu eleştirmekte⁷³ fakat *Tevilât*'ında fikirlerine daha fazla yer vermekte ve

⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, c.1, s. 34, 67, 83, 92; c.2, 8, 10, 19, 24, 192, 223; c.3, s. 21, 23, 36, 58, 187; c.4, s. 15, 22, 39, 48, 56; c.5 (2006), s. 7, 8, 13, 20, 23, 32 vs.

⁶⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 229, 232, 237, 238.

⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 257.

⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, c.5 (2006), s. 176, 184, 209, 322, 425; c.6, s. 22; c.8, s. 286, 349; c.9, s. 49, 50.

⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 78-93, 115-116, 128-134 vd.

⁷¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, c.5, s. 184, 209; c.6, s. 53, 57.

⁷² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 286, 288-290, 296-301, 303-312, 455, 456.

⁷³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.590-591.

konuyu açıklamak için bazen onu eleştirmeden zikretmekte bazen de onu ciddi eleştirilere tabi tutmaktadır.⁷⁴

7. **İbnu'r-Râvendî:** Mâturidi, *Tevilât*'ta onun hakkında "er-Ravendî," ve "İbn Ravendî" olarak zikretmektedir.⁷⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*'de onu nübüvveti savunanlardan kabul etmekte ve onun fikirlerinden nakiller yapmaktadır.⁷⁶

8. **Ebu Bekir Muhammed b. Şebib:** Mâturidi Kitabut-Tevhid'inde Allah'ın varlığı, sıfatları, cisimlerin yaratılmışlığı, İsa Mesih vs. konularda onu zikretmektedir, onu bazen takdir edip bazen de eleştirmektedir.⁷⁷

9. **Ömer el-Bâhilî:** Mâturîdî'ye nispet edilen eserler arasında "Reddu Usuli Hamse li'l-Bahili" eseri kaynaklarda yer almakta ve Mâturidi'nin bu eseri Mutezili olan Ebû Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Bahilî'ye karşı yazdığı ihtimal dahilindedir. Ancak gerek *Tevilât*'ta ve gerekse *Kitabu't-Tevhîd*'de bu isme ve onun görüşlerine rastlanmamaktadır.

10. **Ahmed b. Sehl Ebû Zeyd el-Belhî:** Mâturîdî onun adını *Tevilât*'a "Ebû Zeyd" ve "Ebû Zeyd el-Belhî"⁷⁸ olarak vermektedir. Fikirleri hakkında ayrıntı vermemektedir.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Mâturidi, Mu'tezile'yi son derece ciddiye almış ve karşısında rakip olarak görmüştür. Bölgede Mecusilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi pek çok inanç sistemi varken Mâturidi'nin eleştirilerinin odak noktasını Mu'tezile'ye yöneltmesi de, bölgedeki Mu'tezile etkisinin gücünden kaynaklanmış olsa gerektir.

⁷⁴ Mâturidi, *Te'vilâtu'l-Kurân*, c.1, s. 48, 83; c.2, s. 20, 249, 349; c.3, s. 146, 257, 383; c.4, s. 148, 200, 209, 243, 296; c.5, s. 13, 55, 91, 96, 107, 176, 177, 179, 198 vd.

⁷⁵ Mâturidi, *Te'vilâtu'l-Kurân*, c.1, s. 31, 218.

⁷⁶ Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 288, 300, 303, 305, 308, 310, 311.

⁷⁷ Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 190-205, 211-217, 222, 228, 332.

⁷⁸ Mâturidi, *Te'vilâtu'l-Kurân*, c.1, s. 3; c.2, s. 360; c.8, s. 128; c.10, s. 237, 333.

Mâturidi'de Mûtezilî Etkinin En Çok Görüldüğü Konular

a) Mu'tezile ve Maturidilik'te Tanrı

Allah ve zâtı konusunda, zatının bir olduğu konusunda Mu'tezile ve Mâturidi mensupları arasında herhangi bir uyuşmazlık yoktur. Ancak Allah'ın sıfatları konusunda bu iki fırkanın farklı kanaatler taşıdığı görülmektedir. Mu'tezile'nin Allah konusundaki görüşleri ve prensipleri mezhep kurucusu kabul edilen Vasil b. Ata'ya kadar uzanmaktadır.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatları Allah'ın zatındadır. O zatı ve sıfatıyla âlemin varlığından önce vardır, sonra ve de sonsuza dek var olacaktır. Sıfat, Allah'ın zatına ek olduğu düşünüldüğünde iki kadim varlık düşüncesi ortaya çıkar ki, bu kadimlerden birisi Allah, diğeri sıfattır. Bu da Allah'ın ve sıfatının iki yaratıcı olduğu anlamına gelir. Fakat sıfat zatta olduğunda Allah tektir ve bütün kemal sıfatlara sahip tek kadim olur.⁷⁹ İşte bu anlayış Mu'tezile'nin Allah'ın bir olduğu anlayışının özünü teşkil etmektedir. Bu da Allah'ın tekliğine zarar getirmemek kaygısıyla her şeyden soyutlandığının ve tecrit edildiğinin işaretidir. Allah'ın tekliğine atfedilen bu görüş Vâsil b. Ata'ya dayandırılmış ve onun da Aristo'nun Tanrı anlayışından etkilenmiş olduğu ileri sürülmüştür.⁸⁰

Mâturidilikte Allah'ın ilim, hayat, iştirme, görme, kelim, kudret, irade, tekvin, rahmet, rızık gibi gerek zati, gerekse fiili birçok sıfatı vardır. Allah'ın zatını nitelediği her sıfat, ister zati ister subuti ve isterse fiili olsun aralarında hiçbir fark yoktur. O'nun fiili sıfatları ayrı-ayrı bağımsız sıfatlar olmayıp, O'nun ne aynı ne de gayrıdır. Tıpkı bir şeyin rengi o şeyin kendisi ve başkası olmadığı gibi sıfatlar

⁷⁹ Ebu'l-Meâlî Yusuf Cuveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye fi Erkani'l-İslâmiyye*, neşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1948, s. 101; Mevlut Özler, *Ehli Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991, s. 137-139.

⁸⁰ De Lacy O'leary, *Arabic Thought and It's Place in History*, London, 1922, s. 124; İbrahim Coşkun, Maturidî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi, Hikmet Yurdu Dergisi, Temmuz-Aralık 2009, c.II, sy.4, s. 26-27.

da Allah'ın ne zâtı ne de zatından başka bir şeydir. Subuti, zati v.s. sıfatlarından hiçbirisi hadis değildir. Allah'tan başka varlıklar, sıfatları ile beraber sonradan olmadırlar.⁸¹

Allah anlayışı ve bilgisi konusunda Mu'tezile fırkasının Basra ve Bağdat ekolü arasında da farklar mevcuttur. Örneğin Basra ekolüne göre imkan olarak Allah kötülük işleyebilir, fakat ahlaki açıdan kötülük işleyemez, eğer kötülük işleseydi bu O'nda bir eksiklik olurdu. Yapabileceği şeylerin sınırı vardır, lütfü sonsuz değildir. Bağdat ekolüne göre Allah'ın kudreti sonsuzdur, Allah'ın insanlara en yararlı olanı yaratması gerekir.⁸²

Mâturidilik'te ilk önce Allah'ı bilmek aklen vaciptir. Eğer Allah, hiçbir resul göndermeseydi, yine de insanların, akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nu layık olduğu sıfatlarla tanımlamayı ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Çünkü bunların bilmenin yolu akıldır. Dolayısıyla vahiy ulaşmayan kimse bu konuda sorumlu olup mazur görülemez. Resul ise ibadetlerin miktarı ve şekli ile şeriat konusunda gereklidir.

Mâturidî'nin Allah'ı tanımadaki isbatı vacip yöntemi hudus delilinden ibaret değildir. O Kitabu't-Tevhid isimli eserinde çeşitli münasebetlerle gaye ve nizam delili çerçevesine giren istidlaller de yapmaktadır.⁸³ Mâturidi, Allah'ın varlığının ispatını, ağırlıklı olarak evrenin gözlemlenmesine dayandırdığı gibi, O'nun isim ve sıfatlarının mevcudiyetini da aynı yöntemle dayandırarak kanıtlamaya çalışır. O, evreni müşahede etme yoluyla evrendeki mükemmel kuruluş ve işleyişi delil göstermekte, neticede bu evrenin yaratıcısının ilim, kudret ve irade sahibi olduğuna delil olduğunu göstererek nazari ve akli yaklaşım izlemektedir.

⁸¹ Mâturidi, *Kitâbü't-Tevhid*, s.70-71; Kemal Işık, *Mâturidî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ankara 1980, s. 81; Coşkun, agm., s. 21, 34-36.

⁸² Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1983, s. 87, 98.

⁸³ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 34-40.

Mâturidilik'te mutlak yol Allah'ın gösterdiği yol, mutlak din Allah'ın gönderdiği din, mutlak kitap da Allah'ın kitabıdır. Bu mutlak din tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah'a ait olması, ahlaki ilkeler içerir. Bunlar akılla bilinmelerinin zorunlu olması sebebiyle 'akliyat' da demektir. Çünkü bunlara taklit, eğitim ve öğretim, müşahede veya zorunlu bilgi yoluyla inanılmaz. Bunları bilmek ve bunlara inanmak, kişinin kendi akıl yürütmesi sonucu elde ettiği kesbi ve kesin bilgiyle olur, dolayısıyla imanın güzelliği de aklidir. Bu sebeple Mâturidi akliyatı şöyle tanımlamaktadır: “*Akliyat, araştırma ve inceleme sonucu ulaşılan tevhid bilgisine, peygamber bilgisine ve diğer bilgilere denir*”.⁸⁴

Mâturidiler Allah'ın varlığını, kainatın ve tüm varlıkların hâdis, başka bir deyimle yokluktan sonra var oldukları gerçeğinden hareket etmek suretiyle ispat etmeye çalışmaktadırlar. Bunun için o, her şeyden önce kainatı meydana getiren cisimlerin hadis olduklarını akli ve nakli delillere dayanmak suretiyle ispatlamakta ve özellikle bunların kadim, öncesi bulunmayan bir yaratıcı tarafından yaratılmış olmalarının zorunluluğu üzerinde büyük bir titizlikle durmaktadır. Mâturidi'nin bu konuda takip etmiş olduğu metot, kendisinden yaklaşık olarak bir asır önce vefat etmiş olan ve Halife Me'mun⁸⁵ zamanında Yunancadan Arapçaya tercüme edilen eserleri ilk defa ciddi bir şekilde inceleyen ve daha sonra da onların görüşlerini Mu'tezile'nin görüşleriyle bağdaştırmaya çalışmış olan İbrahim en-Nazzam'ın⁸⁶ izlemiş olduğu metodun aynısıdır.

Mâturidi'nin daha çok duyu organlarına ve akla dayanan bu tür delillerini, Nazzam'da bulmak mümkündür. Zira Nazzam aynı delilleri daha sonra Mâturidi'de olduğu gibi, cisimlerin hadis olduğunu ispatlamada kullanmakta ve aynen şöyle demektedir: “Sıcak soğğun tam zıddıdır ve iki zıddın aynı anda ve bir yerde

⁸⁴ Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kurân*, c.2, s. 273-274.

⁸⁵ Me'mun Abbasi devletinin halifesidir ve 218 / 833 senesinde vefat etmiştir.

⁸⁶ Nazzam, Mu'tezile ekolünün önemli şahsiyetlerinden olup 231/845 senesinde vefat etmiştir.

kendiliklerinden birleşmeleri mümkün değildir. Bununla beraber iyi biliyorum ki, varlıklarında bunların her ikisi de birleşmiş olarak bir arada bulunmaktadır. O halde bunları, birbirlerine zıd olmalarına rağmen, bir araya getiren ve buna zorlayan bir dış müessirin, bir zorlayanın bulunması zorunludur. Onların bu zorlamaya boyun eğmesi ise bir zayıflığın, bir kudretsizliğin ifadesinden başka bir şey değildir. Bu ise onların hadis olduğuna ve dolayısıyla kendilerini ihdas eden, yoktan var eden ve kendilerine asla benzemeyen bir muhdisin, bir yaratıcının varlığını gerektirir ki, şüphesiz bu da, âlemlerin Rabbi ve kadir-i mutlak olan Allah'tır. Bundan başka ateş, su, toprak, hava ve benzer maddelerin bir araya gelmesi de, bunların hâdis olduğuna en büyük delildir. Bu maddeleri bir araya getiren insan, bunların gerçek muhdisi, hakiki yaratıcısı değildir. Zira insan da tıpkı bu maddeler gibidir. O halde bu ve benzeri maddeleri ve kendilerine benzeyen insanı ihdas eden, yoktan var eden bir yaratıcı vardır ki, bu da eşi ve benzeri bulunmayan ve kendisini 'göklerin ve yerin yaratıcı, size içinizden eşler, çift-çift hayvanlar var etmiştir. Bu suretle, çoğalmanızı sağlamıştır. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, Görendir'⁸⁷ demek suretiyle niteleyen Allah'tır".⁸⁸

Nazzam bu delilleri zaman zaman, "âlemin aslı nur ve zulmettir; birbirlerinden ayrı, yek diğerlerine zıd olmalarına rağmen hiçbir dış etken bulunmaksızın kendiliklerinden birleşmişler ve bu âlemi meydana getirmişlerdir" diyen Maniheistlere karşı da bir reddiye olarak kullanmış ve onların bu iddialarını reddetmiş ve özet olarak bir dış müessir, bir kuvvet, her şeye kadir bir kudret bulunmaksızın, iki zıddın kendiliğinden birleşmesinin veya ayrılmasının mümkün olmadığını söylemiştir.⁸⁹

Mu'tezile'nin çoğunluğunun da kabul ettiği ve daha sonraları Mâturîdî'nin *Kitabu't-Tevhid*'inde benzerine sık-sık rastladığımız

⁸⁷ Şûrâ 42 / 11.

⁸⁸ Ebu'l Hüseyin b. Osman Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, tahk.Nyberg, Lecnetu't-Telif Neşriyatı, Kahire 1925, s. 46-47.

⁸⁹ Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, s. 32, 48.

Nazzam'ın bu ve benzeri görüşleri, Zanadika, Mecusiler, Cebriye, Seneviye, Naturalist ve Materyalist vb. ideoloji ve akımlar⁹⁰ arasında cereyan eden münakaşaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Şüphesiz bu gibi tartışmalar kelim ilminin gelişmesinde, alanının genişlemesinde büyük ölçüde etkili olmuştur. Ehli-Sünnet düşüncesinin gelişmesine de önemli katkılarda bulunmuştur.

Mâturidi'nin Allah'ın varlığını ispatlamada dayandığı diğer bir delil de, Eş'ârî'de olduğu gibi, değişim delilidir.⁹¹ Ona göre kainatta bulunan bütün varlıklar, büyük veya küçük bütün cisimler değişmekte, kendilerine arız olan birtakım hal ve durumlara göre, bir halden diğer bir hale geçmektedir. Örneğin canlı varlıklar zamanla ölmekte, yerlerini başkaları almaktadır. Küçükler büyümekte, büyüklerin dünyaları değişmektedir. Dağınık fertler topluluk haline gelmekte, topluluklar dağılmakta, iyiler kötü, kötüler ise iyi olmaktadır. Kısacası âlem ve onu meydana getiren unsurlar, daimi bir değişme halindedir. Bunun ise harici bir müdahale olmaksızın kendiliğinden olması mümkün değildir. Buna göre herhangi bir şey kendiliğinden olmayıp, mutlaka biri tarafından o hale getirildiğine göre, bütün varlıklar âlemini içine alan kâinatın da, kendiliğinden olmayıp, eşsiz bir gücün, mutlak bir kudretin varlığıyla yoktan var edilmiş ve bu düzene sokulmuş olması gerekmektedir ki, bu da ezeli ve ebedi olan Allah'tır.⁹²

b) Mu'tezile ve Mâturidilik'te İnsan

İnsan, bilgi edinen, bilgi üreten ve bilgiyle hareket eden bir varlıktır. İnsan bildiklerini uygulama alanına geçirecek güce de sahiptir. Mâturidiler ile Mutezilîler arasında öne çıkan iki farklı görüş, işte insanın bu gücünü istediği yönde ve şekilde kullanabilme yeteneğine sahip olup olmadığı, ona irade sıfatının verilip verilmediği meselesidir.

⁹⁰ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1967, s. 43.

⁹¹ Mâturidi bunu "tegayyur" kavramı ile ifade etmektedir.

⁹² Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 18, 19.

Aslında insanın sorumlu bir varlık olması, özgürce kullandığı bu irade sıfatından kaynaklanmaktadır.⁹³ İnsanın yaratılışta sahip olduğu bu nitelikler, insanı diğer varlıklardan ayırmakta ve ayrıcalıklı kılmaktadır.⁹⁴

Mu'tezile ve Mâturidi bilginleri arasında, insanın yaratılış amacı konusunda herhangi bir uzlaşmazlık yoktur. Ancak yukarıda söylediğimiz gibi insanların fiilleri, yaşamı, sorumlulukları, iman durumu, yapacağı işlere karşılık alacağı sonuç gibi konularda taraflar, farklı yorumlara gitmişlerdir. Örneğin, Mu'tezile insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve kendi işinin failidir, demektedir. Mâturidi ise, kendi dönemine kadar bu konuda ortaya atılan kaderi inkar etme ve cebr fikrini benimseyenlerin görüşlerine alternatif görüş bildirerek, insanın eylemlerinin hem insana hem de Allah'a ait olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla yaratma yönünden fiile etki eden güç, Allah'a aittir. Bu anlamda bir fiilin gerçekleşmesi kesb yönünden insana, yaratma yönünde de Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık, ayrı-ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır.⁹⁵ Genelde Mâturidiler bu fikirde birleşmişlerdir.

Mu'tezile bilginleri, her konuya akli referans alarak ve adalet, tevhid ilkeleri temelinde yaklaştıkları için, insanın yaşamı ve fiilleri konusunda da yeterince özgürlük ve sorumluluk ilkelerini ön plana çıkartmışlardır.

Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre insan cesettir, onun bütün parçaları, saç ve tırnakları hariç, fâildir. İnsanın idraki duygularda değil, kalpte bulunur. Bağdat ekolüne göre insan ceset ve ruhtur, her

⁹³ Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1972, sayı-18 (1), s. 75.

⁹⁴ Coşkun, agm., s.37

⁹⁵ Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 365.

ikisi birlikte fâildir. İnsan, zaruri olarak iradeyi bir fiil takip etmeksizin, irade edebilir.⁹⁶

Mâturidiler, insanın eylemlerinin gerçek sahibi olduğu, akılla, duyularla ve Kur'ân ayetleriyle açık ve seçik olarak bilindiği kanaatini taşımaktadırlar. Allah, insanlara bazı görev ve sorumluluklar yüklemiş ve karşılığında ceza ve ödül koymuştur. İş yapma ve eylemde bulunabilmek için, eylem öncesinde ve eylem sırasında kulun kendisine güç ve kudret verilmiştir. İnsanın eylemleri, ona verilen bu gücün ve yaratılmamış olan cüz-i iradesinin sonucudur. Bu insanın fiillerinin ve sorumlu olmasının temelidir. İnsan bunlarla fiile yönelir ve onu özgür iradesiyle seçer ve yapar. Kulun iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratılması ise, Allah'ın kudretiyle olur. Dolayısıyla insan fiillerinde, insanın kesbi ve Allah'ın kudreti olmak üzere iki yön söz konusudur.⁹⁷

D-Değerlendirme

Mâveraünnehir keliması denince ilk akla gelen ekol Mâturidilik olmakla birlikte, Mu'tezile'nin bölgede sanılanın aksine pasif olmadığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile fırkası az sayıdaki temsilcisi ve bilimsel eserlerinin etkisiyle hem bölgenin itikadında önemli bir rol oynamış, hem de Mâturidiliğin doğmasında ve gelişmesinde dolaylı olarak katkısının olduğu kanaatindeyiz.

Hanefiliğin devamı olarak görülen Mâturidi⁹⁸ ve Mâturidi ekolünün önde gelen temsilcileri, Mu'tezile fırkasını önemsemidikleri

⁹⁶ Tritton, *İslam Kelamı*, s. 89, 100.

⁹⁷ Mâturidi, *Kitâbut-Tevhid*, s. 387; M. Said Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay., Ankara 1988, s. 28-34.

⁹⁸ Mâturidi'nin, eserlerinde Ebû Hanife'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kur'ân'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve eleştirilere karşı savunması, ayrıca Mâturidi mezhebinin önemli temsilcilerinden sayılan Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin Ebû Hanife'yi ekolün önderi olarak göstermesi, kelimcülerin sonradan ona uyduğunu belirtmesi ve Mâturidi'nin kelimada ve fıkhıta Ebû Hanife'ye uyduğunu açıkça ifade etmesi, Ebû Hanife'nin Mâturidi

ve Mu'tezile'yi zaman zaman başka fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirdikleri görülmektedir. Mâturidi'nin bizzat pek çok konuda, Mu'tezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışmasına ve eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mutezilî bilginlerin ve onların görüşlerinin bölgede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Mâveraünnehir'de Mutezile-Maturidi etkileşiminin ciddi boyutlarda olduğunun bir işaretidir.

İmam Mâturidi'den itibaren bu kelam mektebine mensup âlimler kelam metodunu geliştirerek, pek çok eser kaleme almışlardır. Özellikle Mâturidi ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî, âlemin varlığı ve âlem bilgisi, iman gibi konularda Mu'tezile ve diğer fırkalara önemli eleştirilerde bulunmuştur.⁹⁹

Mu'tezile'nin literatürü incelendiğinde Kur'ân ve akıl birbirleriyle çelişirse Kur'ân'ın yerine akli esas alma yöntemi bariz bir şekilde görülmekte, Mâturidilikte ise dinin kaynağı olarak nakle ve akla aynı oranda güvenme çabasının olduğu görülmektedir.

Mâturidi ve Mutezile fırkasının bir-birine zıt görüşleri olduğu gibi bir-birini destekleyici görüşlerinin de olduğu gözlenmektedir. Örneğin, Mâturidi ve Mu'tezile kelam sistemine göre insanlar aklın sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanır, kendi varlığının üstünlüğünü onun sayesinde anlar. Çünkü kulun kusur işlemesi de kusur işlenen konu hakkında yeterince akıl ve fikir yürütmediğinden kaynaklanır. Ayrıca Mâturidi kelam sistemi aklın kullanılmasında

mezhebinin görüşlerine öncülük yaptığını kanıtlayıcı niteliktedir. İmam Mâtürîdî, Hanefî kelam ekolünde ve Hanefî fıkıh usulünde önemli bir isim olmuştur. Kendinden sonra bir çok alime kaynaklık etmiştir. (Bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, T.D.V. Yay., Ankara 2000, s.273).

⁹⁹ Mustafa Yüce, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 15, sayı: 24 (Temmuz-Aralık 2010), s. 115-116; Topaloğlu, Nesefî'nin Mâtürîdî'ye hem görüş hem de zaman olarak yakınlığı dolayısıyla onun eserleri hakkındaki bilgisinden kimsenin şüphe duymayacağını belirtmektedir. Hatta düşünürün eserlerini bizzat incelemiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin eserlerini tespit konusunda Nesefî'nin adı geçen eserini esas aldığı ifade eder. (bk.: Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2005, s. XXV).

Mu'tezile ile Selefiye arasında yer almakta, fakat Eş'âriyye'ye göre Mu'tezile'ye daha yakın durmaktadır. Mu'tezile ise, akıldan başka hiçbir şeyi delil saymayan filozofların aksine nasların yorumunda akla öncelik ve ağırlık vermiştir. Bu iki anlayış grubu arasında Mâturidi akla ve nakle aynı ağırlıkta değer vermeye çabaladığı görülmektedir.

Karşılıklı etkileşimlerin sonucunda Mâturidiler, aklın prensiplerinin dini yorumlamada kullanılması konusunda Mu'tezile ile birleşmiştir. Örneğin, Tanrının akılla bilinebileceği konusunda Mu'tezile ile Mâturidiler aynı görüştedirler. Mâturidiler, iyilik ve kötülüğün bilinmesinde Mu'tezile'ye yakın durmaktadırlar. Mâturidi akılla nakil arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Akla güvenme ve akli dinde kullanma yönünden Mâturidi, Eş'ârilikten daha çok Mu'tezile'ye yakındır.

Mu'tezile, akla her konuda güvenmiştir. Onlara göre akıl, iyi ve kötüyü ayırmaya yeterli bir yetenektir. Bu anlayış neticesinde Mu'tezile insanların yaptıkları işlerinde mutlak hürriyete sahip oldukları, Tanrının günah işleyenleri cezalandırmak mecburiyetinde olduğu, ahirette Allah'ın görülmeyeceği, Kur'an'ın sonradan yaratılmış olduğu gibi sonuçlara varmışlardır. Mâturidi sistemi ise akaid sahasında Kur'an'ın yanında, akli da dinin anlaşılması için lüzumlu bir temel olarak kabul etmiştir. Mâturidilik'te akıl nakli teyit edici, açıklayıcı ve tamamlayıcı bir unsurdur.

Nitekim "dinin öğrenilmesinde akli ve nakli iki önemli bilgi kaynağı"¹⁰⁰ olarak gören Mâturidi, kelami problemlerin çözümünde akla ve istidlale büyük önem vermekte olduğu eserlerinde bariz bir şekilde öne çıkmaktadır.¹⁰¹ O, bilgi kaynakları arasında ilham ve sezgiye mutlak bilgi olarak yer vermemekte, bunları bilgi kaynağı olarak kabul edenleri de eleştirmektedir. Çünkü o ilham ve sezgiye dayalı olarak bilgi elde ettiğini iddia edenlerin birbirinden farklı

¹⁰⁰ Mâturidi, *Kitâbut-Tevhid*, s. 5.

¹⁰¹ Mâturidi, *Kitâbut-Tevhid*, s. 17.

sonuçlara ulaşmasına bakarak, bu tür iddiaları çelişkili bulmaktadır. Çünkü bu tür bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını akıl veya Kur'ân yoluyla tayin etmek mümkün değildir.¹⁰²

Netice itibarı ile Mâturidi kelim sistemi gerek kurucusunun yaşadığı asırda, gerekse daha sonraki dönemlerde bölgede kendi fikirlerini yaymaya çalışan Mu'tezile'nin etkisiyle gelişme göstermiş, akilla nakli bağdaştıran bir kelam mektebi olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed, Mahmud Hasan, *el-İslam fi Asya'l-Vusta*, nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, Kahire, 1972

Atay, Hüseyin, "Allah'ın Halifesi İnsan", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1972, sayı-18 (1)

Atay, Hüseyin, *Ebu Mansur el-Mâturidi ve Bilgi Kuramı*, "İmam Mâturidi ve Mâturidilik" içinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001

Aydınlı, Osman, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara, 2003

Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye Minhum*, İstanbul, 1979

Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, Matbaatu Vakalatı'l-Maarif, (1920) tahk. Kilisli Rifat Bilge, 3. bs., c.2, İstanbul, 1951

¹⁰² Mâturidi, *Kitâbut-Tevhid*, s. 11.

Bağdadlı, İsmail Paşa, *İzah el-Meknun*, tahk. Kilisli Rifat Bilge, 2. bs., Milli Eğitim Basımevi, c.2, İstanbul, 1971

Bebek, Adil, “*Kâ’bî*” maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Ansiklopedisi, cilt-24

Coşkun, İbrahim, “Matürîdî Düşüncece Allah-İnsan İlişkisi” Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009)

Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Yusuf, *Akîdetu'n-Nizamiyye fi Erkani'l-İslâmiyye*, neşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1948

Çelebi, Katip, *Keşf ez-Zunun*, *Keşfü'z-Zünûn an Esâm'il-Kütüb ve'l-Fünun*, Beyrut, c.1, 1835

Çelikoğlu, Sahver, *Sevadı A'zam Tercümesi (Hakim es-Semerkandi)*, Saha Neşriyat, Gündoğdu Matbaası, İstanbul, 1999

Davudi, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakatu'l-Mufessirin*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, c.1, Kahire, 1972

Emin, Ahmed, *Zuhrül-İslam*, Mektebetün-Nahdatul-Mısriyye, c.1, Kahire, 1966

Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, 2005

Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Esra Yay., Konya, 1992

Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004

Hayyat, Ebu'l Hüseyin b. Osman, *Kitabu'l-İntisar*, tahk. Nyberg, Lecnetu't-Telif Neşriyatı, Kahire 1925

Hitti K., Philip, *History of The Arabs*, 10-edition, Macmillan education, London, 1970

Hitti K.,Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Boğaziçi Yay., c.3, İstanbul, 1980

Işık, Kemal, *Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ankara, 1980

Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara, 1967

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, tahk. Muhammed Abdurrahman, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, c.3, Beyrut, 1995

İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak, *el-Fihrist*, tahk. Yusuf Ali Taviil, Beyrut, 1996

Kâ'bi, Ebu'l-Kasım, *Fadlu'l-İ'tizal va Tabakatu Mu'tezile*, tahk. Fuad Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye, Tunus, 1974

Kehhale, Ömer Rıza, *Mü'cemü'l-Müellifin*, nşr. Mektebetü'l-Müsenna, c.9, Beyrut, 1957

Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997

Kitapçı, Zekeriya, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleri ile İslami Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan", *Diyanet Dergisi*, c.XVII, sayı-5, Eylül-Ekim 1978

Kureyşi, Ebu Muhammed Muhiddin Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, tahk. Abdulfettah Muhammed Hulv, Matbaatu "Hecr li't-Tıbaa ve'n-Neşr", 2. bs., c.3, Kahire, 1993

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, T.D.V. Yay., Ankara, 2000

Louis, Gadret, “İslam Din İlimleri İçinde İlm-i Kelam’ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler”, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt : XXIV (ayrı basım), Ankara, 1981

Macid, Abdulmun’im, *et-Tarihus-Siyasi li’d-devleti’l-Arabiyye*, Mektebetü’l-Enclâ’l-Mısriyye, cilt-2, Kahire, 1982

Makdisi, Şemseddin, *Ahsenü’t-Tekâsim*, nşr. İntitüt Für Geschichte der ar, Frankfurt, 1992

Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu’t-Tevhid*, tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003

Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Te’vîlâtü’l-Kurân*, tahk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005

Meraşi, Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Şerhu Bed’ul Emali*, tahk. Ahmet Derviş Müezzîn, Öncü Basımevi Yay., Ankara, 2014

Metz, Andree, *el-Hadaratu’l-İslamiyye*, trc. Muhammed Abdulhadi Ebu Ruyde, cilt-1, Beyrut, 1967

Meydan Larousse, *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınevi, c.8, İstanbul, 1978

Musahanov, Yuldus, *Ôşi ve Emali Kasidesi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999

Nesefi, Ebu Hafs Ömer, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, haz. Seyyid Ahsen, 4.bs., Otağ Yay., İstanbul, 1975

Nesefi, Ebu’l-Muin, *Tabsıratu’l-Edille fi Usulu’d-Din*, haz. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., c.1, Ankara, 1993

Nesefi, Ebu’l-Muin, *et-Temhid li Kavaidi’t-Tevhid*, tahk. Hasan Ahmed Habibullah, Daru’t-Tibaati’l-Muhammediye, Kahire, 1986

Nisabûrî, Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşid, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, tahk. Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979

Nuru'l-Arabi, Muhammed, *Neseî Akaidi Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., haz. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul, 1993

O'leary, De Lacy, *Arabic Thought and It's Place in History*, London, 1922

Özcan, Hanifi, "Mâturidî'ye göre dünyanın yaratılış amacı", *Diyanet İlmi Dergi*, sayı:1, 29 (1993)

Özler, Mevlut, *Ehli Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yay. Ankara, 1991

Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev.: Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul, 1980

Ravî, Abdussettar İzzeddin, *Sevretü'l-Akl, Daru'ş-Şuunu's-Sakafiyye*, Bağdad, 1986

Sabuni, Nurettin, *Mâturidiyye Akadi*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000

Sem'âni, Ebu Sa'd, *Kitabu'l-Ensab*, Leydin Matbaası, Londra, 1912

Semerhandi, Ebu Seleme, *Cumelü Usulu'd-Din* (Akaid Risalesi), haz. Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul, 1989

Semerhandi, Şemseddin, *el-Eşkalu't-Te'sis*, şerh. İ. Rumi Kadızade, ed-Daru't-Tunusiyye, tahk. Muhammed Süveysi, Tunus, 1984

Semerhandi, Şemseddin, *es-Sahaifü'l-İlahiyye*, tahk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetu'l-Felah, Kuveyt, 1985

Şevki, Dayf, *Tarih'ul-Edebi'l-Arabi*, c.4, Kahire, ts.

The Encyclopedia of İslam, (new edition), vol.5, Leiden, 1979

Topaloğlu, Bekir, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İsam Yay., Ankara, 2005

Toparlı, Recep, *Kitabu Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandi*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1987

Tritton, Arthur Stanley, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983

Türkler (ansiklopedi), Yeni Türkiye Yay., c.I, Ankara, 2002

Watt, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fiğlalı, İstanbul, 2001

Yaltkaya, M. Şerafettin, *Türk Kelamcıları*, Dâru'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası, sayı-23, İstanbul, 1932

Yazıcı, İshak, *Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum, 1982

Yazıcıoğlu, M. Said, *Mâturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay., Ankara, 1988

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Mâturidi ve Nesefî*, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., c.XXVII, Ankara, 1985

Yüce, Mustafa, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 15, sayı: 24 (Temmuz-Aralık 2010)

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam: Kamusu Teracimu li Eşsherir-Ricâl ve'n-Nisa*, Matbaatu Daru'l-İlim li'l-Melain, Beyrut, 1995

Ziyadov, Şovosil Yunusoviç, “*Ebû Mansûr el-Mâturîdî’ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar*”, çev: Sönmez Kutlu-Yıldus Musahanov, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik Derlemesi içinde, haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara, 2003

Zühdi, Carullah, *el-Mu’tezile*, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Beyrut, 1990

Рахматуллох Хожи Домла, *Диёримиз Алломалари: Сирожиддин Али Ибн Усмон ал-Ўши*, Мадрасатул-Имон Жаридаси, Ўш Босмахонаси, 1- сон, 14 февраль, Ўш, 1992 (*Rahmatullah Hacı, Diyarimiz âlimi-Ali Osman El Ôşî, Medrestül-İman Dergisi, Oş Matbaası, 1. Sayı, 14 Şubat, Oş, 1992*)

Самарқанд Тарихи, 1-том, Тошкент, 1971 (*Semerkant Tarihi, c.1, Taşkent, 1971*)

Зиёдов, Шовосил, *ал-Мотуридий Хаёти ва Мероси*, Абдулла Кодирий Номидаги Халк Меъроси Нашриёти, Тошкент, 2000 (*Ziyadov, Şavasil, el-Mâturidi'nin Hayatı ve Mirası, Abdulla Kadiri Neşriyatı, Taşkent, 2000*).

ŞEFKAT BAĞLAMINDA ÜÇ PEYGAMBER ANNESİ: YOKEBED, MERYEM VE ÂMİNE ÖRNEĞİ*

Cihat ŞEKER**

Özet

İnsanın sahip olduğu duyguların en önemlilerinden birisi Şefkattir. Şefkatin başlıca temsilcileri ise annelerdir. Köken itibariyle aynı kaynaktan ilham alan üç dinin peygamberlerinin anneleri de bu duygunun sembolleŐtiĐi isimlerdir. Bu çalışmada dinler tarihi açısından büyük bir öneme sahip olan üç peygamberin annelerinin Şefkat hislerine dikkat çekilmiştir. Bu açıdan peygamber annelerinin evlatlarını yetiştirmede sahip oldukları üstün vasıfları ve karşılaştıkları ilahi inayet ele alınmıştır. Ayrıca, peygamber olarak gönderildikleri topluma bir anne gibi yaklaşan peygamberlerin yetişmesinde çok önemli rol oynayan üç anneye; Yokebed-Meryem ve Âmine'nin evlatları Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e gösterdikleri özel Şefkate vurgu yapılmıştır. Son olarak bu peygamberlerin Şefkat içerikli bazı mesajları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Annelik, Şefkat, Yokebed, Meryem, Âmine, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed.

* Bu çalışma, 19-20 Mayıs 2015'te İzmir'de düzenlenen II. Uluslararası Hz. Meryem Paneli'nde sunulan tebliğ metninin yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

The Mothers of the Three Prophets in the Context of Compassion: The Case of Jochebed, Mary and Aminah

Abstract

One of the most important feelings that human beings have is compassion and mothers are representatives of this concept. The prophets' mothers of the three religions which have taken inspiration from the same divine source are the names in which this feeling has been symbolized. In this study, the concept of compassion that these mothers who have great importance regarding to history of religions have been indicated. In this respect, these mothers' outstanding characteristics and the divine grace that these mothers have when they raised their children is introduced. In addition, the especial compassion that these mothers-Jochebed, Mary and Aminah- showed towards their children-Prophet Moses, Jesus and Mohammad who approached their people with compassion that they attained in light of their mothers' care - is emphasized. Lastly, the compassion-oriented messages given by these Prophets to their people are analyzed.

Key Words: Motherhood, Compassion, Jochebed, Mary, Aminah, Moses, Jesus, Muhammed.

Giriş

Sevginin yoğunlaşmış hali şefkat, Yaratıcı'nın en önemli özelliklerindedir.¹ Evren, O'nun varlıklara olan şefkatiyle yaratılmış ve bu sayede devamlılığını sürdürmektedir. Diğer bütün yaratılanların yanında varlıkların en şerefli insana Yaratıcı tarafından bahşedilen en ulvi duygulardan birisi de şefkattir. Şefkatle insan, öncelikle kendi hemcinslerine daha sonra da bütün bir varlığa

¹ "Benim rahmetim gazabımı aşmıştır." Kudsi hadisi bunun en belirgin örneklerindedir. Bk. Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihu'l-Buhari*, Salih b. Abdulaziz Alu's-Şeyh (ed.), el-Kutubu's-Sitte, Daru's-Selam, Riyad 2008, "Tevhid", 55; Muslim b. el-Haccac, *Sahih-u Müslim*, Salih b. Abdulaziz Alu's-Şeyh (ed.), el-Kutubu's-Sitte, Daru's-Selam, Riyad 2008, Tevbe 14-16.

karşı iyi muamele içerisinde bulunmakla görevlidir. Bu duygunun yokluğu, insan ve toplum hayatı için çok önemli bir tehdittir.

Şefkat yoksunu yetişen nesillerin, insanlığı içinden çıkılmaz girdaplara sürükleyeceği muhakkaktır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de sorunların temelinde yatan önemli sebeplerden birisi şefkatsiz insanların sayılarının giderek artmasıdır. Böyle bir eksikliğin telafi edilmesi, dünyanın daha yaşanabilir bir hale gelmesinde etkili bir faktördür. Ancak başta ailede daha sonra da yaşanan dünyada büyük tahribata yol açan bu meselenin ilk çözüm yeri elbette aile ortamıdır. Ailenin çocuğu saran, ona şefkat ve merhametin en nitelikli halini aktaran bir yapısı vardır. İşte böyle ulvi bir duygunun, Allah tarafından fitratına yoğunluklu olarak konulduğu varlık ise annedir. Şefkat annenin en belirgin vasfıdır. Şefkatin kendisine en fazla yakıştığı varlık anne, evladının ölümle burun buruna geldiği zor durumlarda bile hiç gözünü kırpmaksızın hayatını tehlikeye atan müstesna bir kıymettir. Neslin devamına yapmış olduğu katkı sayesinde neredeyse bütün dinler anneye ayrı bir değer vermektedirler.² Örneğin ilkel kabile dinlerinde aynen toprak gibi doğurgan olması ve üretim yeteneğinden dolayı kadın, kutsal ve hatta biraz da çekinilen bir varlıktır. Bunun bir neticesi olarak da bazı kültürlerde ve dinlerde tanrıların dişil olduğu kabul edilmektedir.³

Semavî dinler ise kadına ve özellikle de anneye özel bir paye verirler. Bu dinlerde anneye verilen değer her şeyin ötesindedir Bu bağlamda Yahudiler'in en önemli Peygamberi ve Rab Yahve ile yüz

² Konuyla ilgili İslam'daki bazı emir ve tavsiyeler için bkz. Lokman, 31/14; Ankebut, 29/8; İsrâ, 17/23-24; Buhârî, "Edeb", 2,4,6; Müslim, "Birr"; Yahudilikte anne-babaya verilen değerle ilgili bazı Tanah pasajları için bkz. Çıkış, 20/12, 21/15; Levililer, 20/9; Özdeyişler, 30/17; Hristiyanlık'taki bazı tavsiyeler için bkz. Efesliler, 6/1-4; İbraniler, 13/17.

³ Hinduizm'deki anne tanrıçalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Prithvi K. Agrawala, *Goddesses in Ancient India*, Abhinav, New Delhi 1984, ss. 21-77; Eski Avrupa kültüründeki tanrıçalar ve kutsal kadınlar hakkında bkz. Sharon P. MacLeod, *The Divine Feminine in Ancient Europe: Goddesses, Sacred Women, and the Origins of Western Culture*, McFarland & Company, Inc., Publishers, North Carolina 2014, ss. 117-135, 161-182.

yüze görüştüğüne inanılan Hz. Musa'nın annesi Yokebed⁴, Hıristiyanlığın en önemli figürü Hz. İsa'nın hem Hıristiyanlar hem de Müslümanların iffetli ve bakire olduğuna inandıkları ve Hz. İsa'yı babasız olarak doğuran Hz. Meryem ve son olarak İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed'i bir yetim olarak dünyaya getirerek ona hem annelik hem de babalık yapan ve onun için büyük fedakârlıklara katlanan kıymetli annesi Âmine, annelerin sultanları unvanını hak eden müstesna kadınlardır. Bu çalışmada gerek o dinin kaynakları gerekse diğer dinlerin kaynakları çerçevesinde bu annelerin, üç ilahî dinin kurucusu ve en önemli fenomeni olan Peygamberlere olan şefkat ve merhamet kaynaklı yaklaşımları incelenmiştir.

I- ANNELİK

Çocuğun ilk öğretmenin annesi olması sebebiyle anne ile çocuk arasında duygusal iletişim açısından ciddi bir bağ söz konusudur. Bu ilişki, psiko-sosyal açıdan çocuğun ruh sağlığı bakımından, sağlam bir irade ve karakter sahibi olarak büyümesinde önemli bir yere sahiptir. Anne ile çocuk arasındaki duygusal bağ, annedeki fitrî şefkat, çocuğun sağlıklı psiko-sosyal gelişiminde temel faktördür.⁵ Annenin, çocuğuna özellikle 0-6 yaş aralığında vermiş olduğu ahlakî değer ve göstermiş olduğu örnek tavır ve tutumlar, çocuğun zihin ve kalp dünyasında önemli izler bırakır. Bu erken dönemde alınan eğitim çocuğun bütün bir hayatını etkilediği gibi çevresiyle münasebetinde de belirleyicidir.⁶

⁴ Hz. Musa'nın annesinin ismiyle ilgili tartışmalar söz konusu olmasına rağmen çalışmada Çıkış, 6/20'deki Yokebed (Yokeyet) şeklindeki isimlendirme esas alınmıştır.

⁵ Henry Cloud, John Townsend, trc. Emel Aksay. *Anne faktörü: çocukluk ve yetişme çağımızda annenizle ilişkileriniz bugünkü yaşamınızı nasıl etkiliyor?*, Sistem Yay., İstanbul 2001, s. 24; Necla Koytak, *Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet -II*, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2012, s. 330.

⁶ Çiğdem Kağıtcıbaşı, *Erken Çocukluk Eğitiminin Önemi Sempozyumu Raporu*, AÇEV Yay., 1995, s. 42; R. Myers, *Hayatta kalan 12: Üçüncü Dünya'da erken çocukluk gelişimi programlarının güçlendirilmesi*, İstanbul: Anne-çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV),

Bu bağlamda Peygamber annelerinin çocuklarına gösterdikleri şefkat, onların ruh dünyalarında büyük değişimler meydana getirmiştir. Annedeki şefkatin kaynağının Allah'ın *Rauf* isminin bir yansıması olduğu ileri sürülebilir. Bu çerçevede Allah için kullanılan bir sıfat üzerinden giderek konu açıklığa kavuşturulmalıdır. *Raûf* kelimesi, sözlükte *kalbi dayanamayacak seviyede merhametli* anlamında kullanılır. Bu yönüyle *raûfiyet/re'fet* rahmetten daha üstün bir şefkat duygusu olarak kabul edilir. Rahmet, *hoşlanmasa bile kişinin bir başka kimseye iyilik yapması* anlamına geldiği halde, *re'fet* gönülden gelen bir istekle şefkat göstermeyi de kapsar. Yaratıcı için kullanıldığı durumlarda *ileri derecede şefkatli ve merhametli* anlamına gelir.⁷ Yine bu şefkate vurgu yapan bir ayette *Allah'ın kullarına çok şefkatli olduğu* anlatılır.⁸ Bu ayetin yorumlanmasında dikkat çekilen noktalardan birisi de Allah'ın kulları arasında inanan-inanmayan ayrımı yapmadan onları lütfuyla yaratarak, onlara şuur vermesinin yanında farklı yeteneklerle donatması ve işledikleri suçlardan ötürü hemen cezalandırmayarak tövbe etmelerine fırsat vermesidir.⁹

Konuyla ilgili kaynaklarda kendisine tevbe eden günahkâr bir kulun tutumu karşısında Yaratıcı'nın *sevinci*, evladı kaybolan annenin onu bulması sonrasında göstermiş olduğu sevinçle kıyaslanır ve Allah'ın sevincinin anneninkinden çok üstün olduğu dile getirilir.¹⁰ Allah'ın kullarına yönelik bu şefkatli tutumu, annenin çocuklarına takındığı şefkatli yaklaşımla nispeten benzerlik arz eder. Yaratıcı nasıl kullarının sıkıntıya düşmelerine istemezse; varlıklar içerisinde şefkatiyle temayüz etmiş anne de, evladının maddi ve manevi zorluklara maruz kalmasına asla razı olmaz. Hadis-i Şerife göre anne

1996, s. 12; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 27. Baskı, İstanbul 2005, s. 129.

⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Darü'l-Meârif, Kahire h. 1119, c. 17, ss. 1535-1536.

⁸ Âl-i İmran, 3/30.

⁹ Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an: Kur'an-ı Kerim'in öz tefsiri*, Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed Kaşani, 730/1329, çev. Ali Rıza Doksanyedi, Kadioğlu Matbaası, Ankara 1987, c. 2, s. 287-288.

¹⁰ Buharî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22.

Allah'ın yeryüzüne dağıtmış olduğu yüz parçasından birisi olan canlılardaki merhametin¹¹ önemli bir kısmını tek başına temsil eder.

Kur'an'da evladın anne-babasından gördüğü merhamet boyutlu terbiyeye vurgu yapılarak bunu unutmaması ve aynı şefkat ve kollamayı kendisinin de yapması gerektiğine işaret eden ayetler, aynı zamanda şefkatin annelerin ayrılmaz bir vasfı olduğunun da en bariz alametlerindedir. Ebeveynin özellikle annenin evladına yönelik şefkatine vurgu yapan şu ayette Allah şöyle buyurur:

*Rabbim, O'ndan başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babaya iyilikle davranmayı emretti. Şayet onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlılığa ulaşırsa, onlara: "Öf" bile deme ve onları azarlama; onlara güzel söz söyle. Onlara acıyarak rahmet kanadını ger ve de ki: "Rabbim, onlar beni küçükken nasıl terbiye ettilerse Sen de onlara öyle sevgi ve şefkat göster."*¹²

Anne, çocuğun sadece dünyaya gelmesine en önemli sebep değil; aynı zamanda onun beslenmesi, büyütülmesi ve bir ömür boyu gözetilerek korunmasında özel bir yere sahiptir. Diğer anneler böyleyken peygamberlere anne olma gibi bir lütuf bahşedilmiş annelerin şefkatinin üzerinde ayrıca durulmalıdır. Bu noktada farklı peygamberlere annelik yapma ortak paydasında buluşan bu müstesna kadınlar, aslında bütün insanlığın ortak anneleri gibidirler. Çünkü insanlığın saadeti ve kurtuluşu, peygamberlerin varlık gayesidir.¹³ Neredeyse kökeni vahye dayalı bütün dinlerin kutsal kitaplarında Yaraticı'nın dünyadaki tek temsilcisi peygamberlerin annelerinin çocuklarına/peygamberlere şefkati, dolaylı olarak insanlığa şefkat olarak yorumlanabilir. Çünkü insanlar Peygamberler sayesinde ilahî tecellilerle buluşmuş ve gerçek Yaraticı'yı keşfetmiştir.

Peygamberler, Allah'tan vahiy yoluyla aldıkları sevgi ve hoşgörü yüklü mesajlarını insanlığa ileterek onlara yol göstermeyi hedeflemişlerdir. Bu amacın gerçekleşmesi, peygamberlerin büyük

¹¹ Buharî, Müslim, "Edep", 19.

¹² İsrâ 17/23-24.

¹³ Benzer mesajlar için bkz. Enam, 6/130; İbrahim, 14/5; Ahzab, 33/45-46.

bir sevgi ve şefkatle görevlerini yapmalarıyla doğru orantılıdır. Merhamet, bütün peygamberlerde kavimlerine karşı sabırla gösterdikleri özel sıfatlardan birisidir. Birçokları, ümmetleri kendi mesajına olumlu karşılık vermemesine rağmen onları terk etmemiş; onları aynen bir anne şefkatiyle kucaklamışlardır. Hatta bu noktada ümmetinin Allah'tan uzaklaşma ihtimali dolayısıyla ayette Hz. Muhammed'in üzüntüden kendisine yazık etmemesi gerektiği uyarısı yapılır.¹⁴

İslam'da şefkatin dini bir ritüele dönüşmesine yol açan en çarpıcı örnek, Hz. Hacer ve oğlu Hz. İsmail'in kıssasıdır. İslam'ın beş temel ibadet esasından Haccın rükünlerinden sa'y'ın fenomenolojik arka planında Hz. Hacer yer almaktadır. Arap kültüründe Safa'da *İsaf*, Merve'de *Naile* isimli iki tane put vardı. Cahiliye Arapları bu iki put arasında gelip giderler ve buralarda kurban keserlerdi. İslam gelince bu âdetin yapılıp yapılmaması konusundaki kafa karışıklığını gidermek için Kur'an, bu hususu açıklığa kavuşturmuştur. Ayette putların yer aldığı Safa ile Merve'nin Allah'ın (dinin) sembollerinden birisi olduğu ve Cahiliyye Dönemi'nde yapılanın aksine Kâbe ziyaretinin ardından onların da hac niyetiyle tavaf edilmelerinde bir sakınca olmadığı vurgulanmıştır.¹⁵ Bu bağlamda sa'y, Peygamber olan kocası Hz. İbrahim tarafından ilahi emre itaatın bir gereği Bekke vadisine küçük bir bebekle bırakılan¹⁶ yalnız bir kadının hatırasını yaşatmaktadır. Bu kadın, susuz bir vadide çocuğuna bir yudum su bulabilme umuduyla çırpınmış ve bu çabanın neticesi zezem suyu keşfedilmiştir.¹⁷

Hz. Hacer'in bebeğine gösterdiği şefkatin unutulmaması ve kıyamete kadar tüm insanlığa örnek olması için sa'y ibadeti, haccın bir ritüeli haline getirilmiştir. Sa'y yapılırken, aynen ilk uygulayıcısının yaptığı gibi, Safa ile Merve arasındaki çukur bölgede

¹⁴ Kehf, 18/6.

¹⁵ Bakara, 2/158; Buhârî, "Enbiya", 9.

¹⁶ İbrahim, 14/37.

¹⁷ Buhârî, "Enbiyâ", 9.

bebeğini görme endişesiyle hızlıca hareket etmesinin anısına hacılar da aynı şekilde o bölgede seri adımlarla (hervele) yürümektedirler. Kısaca *sa'y*, İslam'ın anne şefkatine yaptığı önemli vurgunun bir belirtisidir.¹⁸ Aynı surede geçen başka bir ayette bunu destekler mahiyette Allah'ın mü'minlerin imanını zayıf etmeyeceği, çünkü O'nun kullarına çok şefkatli ve merhametli olduğu ifade edilerek yine şefkate işaret edilir.¹⁹ Bunun yanında Hz. Muhammed'in çocuklarına düşkün anneleri övmesi ve onları her fırsatta çocuklarına karşı şefkatli muameleye teşvik etmesi şefkatin, anneyi değerli kılmaya dayanak olarak gösterilebilecek dini argümanlar arasında sayılabilir.²⁰

II-PEYGAMBER ANNELERİ

Peygamber annelerinin konu edildiği çalışmanın bu bölümünde kronolojik sıraya uygun olarak öncelikle Hz. Musa sonra Hz. İsa en son olarak da Hz. Muhammed'in annelerinin hayat hikâyeleri, çocuklarına yaklaşımı ve onlar üzerinde bırakmış oldukları silinmez annelik izleri, diğer dinlerin temel kaynaklarından da yararlanılarak, incelenmiş; ayrıca bu peygamberlerin kitaplarındaki konuyla ilgili pasajlar aktarılmıştır.

1-Yokebed

Yahudi kaynaklarına göre; Hz. Yusuf, Mısır'a aziz olduğunda bütün ailesini Mısır'a yerleştirmiş ve zamanla burada çoğalan Hz. Yakub'un oğullarına ve torunlarına İsrailoğulları ismi verilmiştir.²¹ Hz. Yusuf'un da etkisiyle İsrailoğullarının Mısır'daki nüfusu günden güne artmış, artık ülkenin yönetiminde söz sahibi olmaya başlamış ve Mısır Kıptileri tarafından zamanla bir tehdit unsuru olarak

¹⁸ Muhammed Hamidullah, "İslam' da Hac", çev. M. Akif Aydın, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1984, c. 8, sayı, 1-4, s. 149.

¹⁹ Bakara, 2/143.

²⁰ Buharî, "Nikah", 12; İbn Mace, "Nikâh", 62; "Edeb", 3.

²¹ Tanah'a göre Hz. Yakup'la birlikte Mısır'a giden İsrailoğulları, Ruben, Şimon, Levi, Yahuda, İssakar, Zevulun, Benyamin, Dan, Naftali, Gad ve Aşer'dir. Tanah Hz. Yakup ile beraber giden kişi sayısını yetmiş olarak vermektedir. bk. Çıkış, 1/1-5.

görölmeye başlanmışlardır. Varlıklarını ve ülkedeki etkin konumlarını borçlu oldukları Hz. Yusuf, vefat edince İsrailoğulları korumasız kalmış ve onlara yönelik Kıptî baskıları artmış; değişik dönemlerdeki Firavunlar²² tarafından devletin hemen bütün etkin kadrolarından tasfiye edilerek köle durumuna düşürölmüşlerdir.

Hz. Yusuf, kardeşleri ve o kuşağın tamamı öldükten sonra Hz. Yusuf hakkında çok fazla bilgi sahibi olmayan bir Firavun tahta çıkınca “Bakin, İsraililer sayıca bizden daha çok, gelin, onlara karşı aklımızı kullanalım, yoksa daha da çoğalırlar; bir savaş çıkarsa, düşmanlarımıza katılıp bize karşı savaşsınlar...” şeklindeki ifadeleriyle halkı İsraililer’e karşı kışkırtmış ve onları bir tehdit unsuru olarak göstermiştir. Gelecekte böyle bir tehlike ile karşı karşıya kalma ihtimalini de düşünen yeni Firavun, onları köleleştirerek en ağır işlerde çalıştırmıştır. Başlarına angaryacılar atayarak onlara Pitom ve Ramses gibi kentler inşa ettirmiştir. Bu baskı ve zorbalık onların, daha fazla çoğalmalarına sebep olmuş ve böylece bütün Mısır’a yayılmışlardır. Bu durum da İsraililer’in acımasızca çalıştırılmalarının yolunu açmıştır. Kıptiler, her türlü ziraat, harç ve kerpiç yapı gibi ağır işlerde onları çalıştırarak hayatı neredeyse onlara yaşanmaz hâle getirmişlerdir.²³

Zamanın Mısır Firavunu, gördüğü bir rüyanın kâhinler tarafından yorumlanması sonucunda, saltanatının İbrani bir erkek çocuk tarafından yıkılacağı endişesiyle o yıldan itibaren doğan bütün erkek çocukların öldürölmesi kararını vermiştir. Buna göre yeni doğan bütün İbrani erkek çocuklarının öldürölmesi için ekipler kurulmuş, evler tek tek aranarak hamile kadınlar tespit edilmiş ve yeni doğan erkek bebekler anında öldürölmiştir. Tanah’a göre firavun, Şifra ve Pua adlı ebelerle doğum yaptırırken bebek kızsa dokunmamalarını, erkekse öldürmelerini emretmiştir. Fakat ebeler,

²² Mısır’da krallık sarayını ve orada oturan kralları ifade etmek için kullanılan bir eski Mısır terimidir. Kelimenin etimolojisi için bk. Ömer Faruk Harman, “Firavun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, c. 13, s. 118.

²³ Çıkış, 1/6-14.

Tanrı'dan korkan kimseler oldukları için, erkek çocuklarını öldürmemişlerdir. Bunu duyan Firavun'un "neden öldürmediniz?" sorusuna ise ebeler, "İbrani kadınları Mısırlı kadınlara benzemiyor, çok güçlü oldukları için ebe gelmeden doğuruyorlar" şeklinde karşılık vermişlerdir. Tanah'ta bu sayede Tanrı'nın ebelere iyilik ettiği ve İsraililerin sayısının çoğaldığı ifade edilir. Bu durum karşısında Firavun, "doğan bütün erkek çocuklar Nil'e atılacak, kızlar sağ bırakılacak." şeklinde bir ferman daha yayımlatmıştır.²⁴

Musa öncesi dönemde hiçbir kimseye Tanrı Yahve'nin isminin baş harfi "yo" ile başlayan bir isim verilmemiştir. Bunun tek istisnası Musa'nın annesi *Yokebed*'dir.²⁵ Yahudi haggadah literatüründe ²⁶ bu kelimenin muhteşem *şereffün* (*ziv hakavod*) anlamına geldiği belirtilmektedir.²⁷ Rivayete göre Yokebed, İsrailoğullarının Mısır'a yolculukları esnasında dünyaya gelmiştir.²⁸ Tanah'a göre Yokebed, güzel bir erkek çocuk doğurmuş²⁹ ve onu üç ay gizlemiştir. Fakat bu sırrı daha fazla saklayamayacağını anlayınca yavrusunu katran ve ziftle sıvadığı sepet içerisine koyarak Nil kıyısındaki sazlığa bırakmıştır. Bebeğin ablası Miryam,³⁰ Nil'e bırakılan bebeği gözetlemeye başlamış, o sırada ırmağa yıkanmak için giren Firavunun kızı, sepeti görünce onu getirmeleri için hizmetçilerini görevlendirmiştir. Sepetteki bebeği görünce "Bu bir İbrani çocuğu" diyen Firavunun kızına yaklaşan Miryam'ın, "gidip bir İbrani anne çağırayım mı? Onu senin için emzirsin!" teklifini kabul edince Miryam, annesini çağırmıştır. Bebeğin annesi gelince Firavunun kızı,

²⁴ Çıkış, 1/6-14.

²⁵ Nahum M. Sarna, S. David Sperling, "Jochebed", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 2007, 2. Baskı, c. 11, s. 360.

²⁶ Haggadah literatürü, Yahudi sözlü geleneğini oluşturan Talmud'un kısa bölümüne verilen addır. Diğeri halakah ise daha çok hukuki normları içerir. Detaylı bilgi için bk. Stephen G. Wald, "Aggadah or Haggadah", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 2007, c. 1, s. 454.

²⁷ Mid. Hag. Gen. 23:1.

²⁸ Genesis Rabbah, 94:9

²⁹ Resullerin İşleri, 7/20

³⁰ Musa'nın ablası Tanah Sayılar 26/59'da Miryam olarak belirtilmektedir.

“al bu bebeği emzir, ücreti neyse vereyim” demiş ve kadın bebeği alarak emzirmiştir. Bebek büyüyünce annesi, onu tekrar Firavunun kızına getirmiş, onu evlat edinen Firavunun kızı, “onu sudan çıkardım” diyerek adını Musa (Moşe) koymuştur.³¹ Yahudi sözlü geleneği Talmud’a göre Musa’ya Mısırlı kadınların sütünü, Allah’ın kelamının çıkacağı bir ağzın helal olmayan şeyi içmemesi gerektiği düşüncesiyle, emmeme emri verilmiştir.³²

İslamî kaynaklarda ise her türlü tedbire rağmen bebeği Nil nehrine bırakan annesi, şefkatinin gereği o geceyi uykusuz geçirmiştir. Büyük bir endişe içerisinde ertesi sabahı bekleyen anne Yokebed sabahleyin, bebeğinin Firavunun eline geçtiği haberini almıştır. Bunu öğrenen şefkatli anne bir ara saraya giderek olup biteni Firavuna anlatmak istemiştir. Ancak ona bebeği nehre bırakması ilhamını veren Yaratıcı, o anda Yokebed’e büyük bir sabır vermiş ve onun böyle riskli bir yola başvurmasına izin vermemiştir. İlahî inayet anne Yokebed’in bebeğinin hayatının, zalim kralın insafsız ellerine bırakılmasına müsaade etmemiştir.³³

İslamî geleneğe göre bebeği taşıyan sandık sonunda Firavunun sarayının önünde akan nehrin çalılıklarına takılır. Tabut şeklindeki sandık, Firavunun hanımı Asiyे’nin önüne getirilir. Asiyе getirilen bebeğe karşı özel bir sıcaklık hisseder. Kanuna göre bebeğin öldürölmesi gerekmektedir. Ancak durumu kocası Firavuna açan Asiyе, “Bana da sana da neşe kaynağı olacak bir çocuk! Öldürmeyin onu, olur ki bize fayda sağlar, bakarsın biz de onu evlat ediniz”³⁴ diyerek kocasından İbrani bir erkek bebek için merhamet dilenir. Geleceği düşünölüdüğünde kendi saltanatının sonunu getirecek bu

³¹ Çıkış 2/2-10; ‘Musa’ kelimesinin etimolojisi ve Yahudi kültüründe sığra tapılma kültürüyle bağlantısı için bk. Jack M. Sasson, “Bovine Symbolism in the Exodus Narrative”, *Vetus Testamentum*, C. 18, böl. 3 (Temmuz 1968), ss. 380-387; T. K. Cheyne, “Moses”, *Encyclopedia Biblica*, The Macmillan Company, London 1902, c. 3, s. 3205.

³² B. Sotah, 12b.

³³ Kasas, 28/10.

³⁴ Kasas, 28/8-9.

bebeğin öldürülmemesi yanlıştır.³⁵ Ancak ilahi irade bu şekilde istediği için o an Firavun, bu durumu fark edemez.

Diğer taraftan bebeğin emzirilmesi büyük bir sorun teşkil eder. Bebek Musa, kendisine sunulan hiçbir memeyi tutmamakta ısrar eder. Bunun üzerine Musa'ya sütannesi aranmaya başlanır. Durumu izleyen bebeğin ablası Miryam, sütanneliği için sarayda bekleyerek sıra kendisine gelince bebeği emzirecek birisini bulabileceğini söyler. Miryam'ın, "Ona güzelce bakabilecek, onun iyiliğine olan her işi yapacak bir aile tavsiye etmemi ister misiniz?"³⁶ şeklindeki teklifi sarayda kabul görür ve görevlilerle beraber bebek Musa'nın annesi Yokebed'in yanına getirilir. Nil'e bıraktığı bebeği, ablasının nezaretinde kendi kucağına getirilen endişeli annenin bu sayede *gözü aydın olacak, tasalanmayacak* ve kendisini olayın başından beri yalnız bırakmayan *ilahi vaadin gerçek olduğunu ve insanların çoğunun bunu fark edemediklerini öğrenecektir.*³⁷

Bebeğin gerçek annesi Yokebed, aynı zamanda ona sütannelik yaparak onu kendi sütüyle besleyip büyütür. Kendisine yapılan saraya taşınma teklifini, kocası ve çocukları olduğu gerekçesiyle reddeden anne Yokebed'in, istemeleri mukabilinde bebeği evinde emzirebileceği teklifi sarayca kabul görür. Bu sayede hem bebeğinden uzak kalmaz hem de kendisine bağlanan maaşla aile geçimlerine yardımcı olur. Bu şekildeki beraberlik Musa'nın süttten kesilmesine kadar devam eder. Musa'nın bu şekilde anne şefkati ve sıcaklığından mahrum büyümemesi onun psiko-sosyal kişiliğinin sağlıklı olmasında temel faktörlerden birisidir. Bir taraftan annesinin şefkati, diğer taraftan da bir saraylı olmanın getirdiği asaletle genç Musa, Mısır'da İsrailoğulları'na yönelik haksız uygulamaları bütün detaylarıyla görme imkânını yakalar. Tanah'a göre Musa, aristokratlara has eğitimi alarak dönemlerinde çok ileri bir seviyeyi temsil eden Mısırlılar'ın bütün ilimlerinde yetiştirilmiş ve hem söz

³⁵ Kasas, 28/9.

³⁶ Kasas, 28/12-13; Ta ha, 20/37-40.

³⁷ Kasas, 28/12-13.

hem de işlerinde etkili ve karizmatik bir kişilik kazanmıştır.³⁸ Kur'an, buna ek olarak Musa'nın ilahi gözetim altında yetiştirilerek gençlik dönemine geldiğinde kendisine hikmet ve ilim verildiğinden bahseder.³⁹

Yokebed, Musa ile birlikte Harun ve Miryam'ın de annesidir. Birisi ileride aynen Hz. Musa gibi peygamber olur ve İsrailoğullarını Tanrı'nın yoluna davet eder. Diğer taraftan ablası Miryam ise, Yahudi geleneğine göre, peygamber olarak kabul edilen kadın peygamberlerden birisidir.⁴⁰ Yokebed, Yahudi inancında, üç peygamberin de annesi olmak gibi büyük bir şerefine sahiptir. Yine Yahudi literatüründe insanlık tarihi boyunca üç peygamberin annesi kabul edilen tek kadın figür Yokebed'dir.

Yahudilerin en büyük peygamberi Hz. Musa'nın aktardığı mesajlarda şefkat ve merhametinin yansımalarını bulmak mümkündür:

*Düşmanın acıkmışsa doyur, susamışsa su ver. Bunu yapmakla onu utanca boğarsın ve Rab seni ödüllendirir.*⁴¹

*Her şeye egemen Rab diyor ki, "Gerçek adaletle yargılayın; birbirinize sevgi ve sevecenlik gösterin. Dul kadma, öksüze, yabancıya, yoksula baskı yapmayın. Yüreğinizde birbirinize karşı kötülük tasarlamayın."*⁴²

³⁸ Resullerin işleri, 7/22.

³⁹ Taha, 20/39; Kasas, 28/ 14

⁴⁰ Çıkış, 15/20; B. Megillah, 14a.

⁴¹ Süleyman'ın Özdeyişleri, 25/21-22.

⁴² Zekeriya, 7/9-10.

2-Meryem⁴³

İncelenmesi gereken ikinci Peygamber annesi, Hıristiyanlık'ın başlatıcısı konumundaki Hz. İsa'ya annelik yapan Hz. Meryem'dir. Onun da aynen Yokebed gibi hatta daha yoğun bir şekilde evladı üzerindeki ilgi ve şefkati ayrıca araştırılmaya değer bir konudur.

Etimolojik olarak Meryem adının, Aramice "efendi" anlamındaki *mariden* yola çıkarak *denizin efendisi, sahibesi*, kokulu bir reçine adı *mür*'ün İbranice karşılığı mor ile *denizin hoş kokusu; damla* manasındaki *mar* kelimesinden *denizin damlası* gibi anlamları içerdiği ifade edilir.⁴⁴ Bunlardan en sonuncusu, daha sonraları *denizyıldızı* anlamına dönüşerek çok yaygınlaşmıştır. Diğer taraftan *sevilen* anlamındaki Mısır kökenli *meriden* geldiği, *tanrı* anlamındaki *Yah* ile birlikte *Tanrı'ya bağlı* anlamına geldiği de belirtilir.⁴⁵ Bunun yanında birleşik olarak kabul edilmediğinde kelimeye "ümit, acı, yükseklik, isyan, efendi, sahibe, aydınlatan, güzel" gibi manalar verilir. İslami literatürde ise kelimenin "istemek, bir yerden ayrılmak" gibi

⁴³ Kur'an'da Hz. Meryem, Yeni Ahit'e göre daha ayrıntılı anlatılan bir dini figürdür. Hakkında İslamî kaynaklar ile Hıristiyan literatüründeki anlayış arasında bazı benzerlikler mevcuttur. Onun iffeti, dindarlığı, itaati gibi hususlarda ortak bir kabul söz konusudur. Ancak özellikle Katolik Kilisesi'nin Meryem'i Teslis'in bir unsuru olan İsa'nın Tanrılığıyla değerlendirilmesi neticesinde ona izafe edilen herhangi bir günah doğrudan Oğul Tanrı ile ilişkilendirilmiştir. Bu tür düşünceler neticede Meryem'in "Tanrı Doğuran"/Theotokos veya "Tanrı'nın Annesi"/Mater Dei olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu inanış temelde İslam'ın tevhid anlayışına taban taban zıt olduğu için bu çalışmada Hz. Meryem'in sadece İslam anlayışı çerçevesinde ele alınma zorunluluğu doğmuştur. Hz. Meryem'in Kur'an ve Katolik inaç içerisindeki önemine yönelik mukayeseli bir yaklaşım hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Alıcı, "Kur'an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology)", *Din ve Toplum*, c. 4, sayı 3, ss. 45-51; Ayrıca Hıristiyanlık'taki Meryem kültürünün Anadolu'daki Cybele kültürünün Doğu Romalının Rhea'sına oradan da Konstantinopolis'in Teotokos (Tanrı Doğuran) inancına dönüşümünü tarihsel süreciyle birlikte karşılaştırmalı bir şekilde anlatan bir çalışma için bkz. Şevket Yavuz, "Meryem Ana ve Topografyanın Ana Kültü ile İnşası veya Helenizme Vurulan Vahiy-Eksenli Prototip Asısı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı 3, ss. 9-24.

⁴⁴ Donald Attwater, *Jesus*, London, Burns & Oates 1969, s. 200.

⁴⁵ Geoffrey Ashe, *The Virgin*, Routledge & Paul, Great Britain 1976, s. 51.

anamlara Arapça *reym* kökünden türediği⁴⁶ ya da aslı İbranice olan kelimenin Süryanice'den Arapça'ya geçtiği "*ibadet eden*" anlamına geldiği belirtilir.⁴⁷

İslamî kaynaklardaki anlatıda uzun yıllar kısırlık sonrası çocuğu olacağı müjdesini alan Anna/Hannah/Hanne, doğacak çocuğu Rabb'in hizmetine adar ve ona Meryem ismini koyar.⁴⁸ Rivayetlere göre altı aylıkken yürüyen, bir yaşında din adamları tarafından takdis edilen, üç yaşında mabede adanan Süleyman Peygamber'in soyundan gelen Meryem, sürekli Allah'ı zikirle meşgul olan bakirelerle beraber mabedde yaşar. Kohenlerin kendisine getirdiklerini, meleklerin onu beslemelerinden dolayı, fakirlere dağıtır. İnanişâ göre bekâret yemininden dolayı evliliği Rabb'e sorularak gerçekleştirilmelidir. Bu sorgu neticesinde onun Davud'un oğlu Yusuf ile evlendirilmesine karar verilir.⁴⁹ Ancak Yeni Ahit'e göre nişanlılık döneminde Cebrail, kendisine gelerek Ruhulkudüs vasıtasıyla hamile kalacağını haber verir.⁵⁰

Kur'an'daki kıssaların genelinde kadınlardan müstakil olarak değil genelde yaşadığı dönemdeki Peygamber dolayısıyla bahsedilir. Bu bağlamda Kur'an'da kadın figürleri ya Nuh, Lut, Firavun ya da İmran'ın karısı gibi kocalarına bağlı karakterlerdir. Bunun yanında iktidar sahibi olmasına rağmen sadece konumuyla ifade edilen *Sebe Melikesi* gibi bir figürden de bahsedilir.⁵¹ Kur'anî anlayışa göre Meryem, Allah tarafından seçilen, temizlenen ve diğer kadınlara üstünlüğü vurgulanan bir kişiliktir. Meryem, adı Kur'an'da bir sureye

⁴⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 17, ss. 1795-1796.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vdğr., Riyad 1998, c. I, s. 551.

⁴⁸ Al-i İmran, 3/36.

⁴⁹ Hz. Meryem'in yaşamıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Günay Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, ss. 65-93; Muharrem Yıldız, *Erken Dönem Hristiyanlık*, (MÖ.2-MS.2.yy), Seda Ozalit, İstanbul 2012, ss. 88-135.

⁵⁰ Luka, 1/26-38.

⁵¹ Ali İhsan Yitik, *Kur'an'a Göre Hz. Meryem*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 8.

verilen ve ismiyle hitap edilen tek kadındır.⁵² Bunun da ötesinde Kur'an'da yaklaşık yetmiş surede ondan bahisler anlatılmaktadır. Kur'an ayetlerinde Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Nuh'tan sonra en fazla ismi zikredilen Kur'anî bir karakterdir. Diğer taraftan İslamî anlayışta Hz. Meryem, Hz. İsa'ya annelik yapmasının ötesinde bizatihi öneme sahip bir kadındır. Bu özelliğinin yanında onu büyük yapan onun ahlaklı karakteri ve faziletli bir şahsiyete sahip olmasıdır.⁵³

Meryem Suresi'nde Zekeriya, Yahya, Meryem, İsa, İbrahim ve Musa Peygamberlerden son ayetlerinde ise Hz. Muhammed'den bahsedilir. Bütün sure boyunca Allah lafzı sadece sekiz defa geçmesine rağmen "Rahman" isminin on altı yerde kullanılması dikkat çekicidir. Kimi âlimlere göre bu, "Allah'ın seçkin kullarına bahşettiği nimetleri ortaya koymanın" bir ifadesiyken; kimi de "surede bir rahmet havası hâkimdir" görüşünü savunur. Kur'an'ın genelinde, besmeleler hariç, "Rahman" ismi 57 defa geçmesine rağmen sadece Meryem Suresi'nde 16 kez kullanılıyor olması şefkatin bu surede tecessüm ettiğinin diğer bir ifadesi gibidir. Bu yüzden surenin genelinde *Rahmet* ve *Rahman* isimlerinin yansımaları hâkimdir. Bunlardan birisi, Allah tarafından Yahya Peygamber'e kalp yumuşaklığı ve temizliği verilmesiyle;⁵⁴ diğeri İsa'nın annesine güzel muamelede bulunulmasının belirtilmesidir.⁵⁵ İlâveten surede Hz. Meryem, kendisine zarar vermesinden endişe ettiği kişiden Rahman'a sığınır,⁵⁶ buna mukabil melek ise doğacak çocuğun insanlara bir rahmet olacağını müjdeleyerek onu teselli edip gönlüne sükûnet vermeye çalışır.⁵⁷

⁵² Al-i İmran, 3/42.

⁵³ Enbiyâ, 21/91; Tahrîm, 66/12; Âl-i İmrân, 3/35, 37.

⁵⁴ Meryem, 19/12-14.

⁵⁵ Meryem Suresi'nin dil ve üslup yönünden bir tahlili için bk. Bilal Gökür, "Meryem Süresi Kıssalarında Dil ve Üslup", *Tarihten Günümüze Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulü*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009, ss. 213-225.

⁵⁶ Meryem, 19/18.

⁵⁷ Meryem, 19/21.

Hz. Meryem'e doğal üreme yollarının haricinde ve babasız olağanüstü bir şekilde annelik rolünün bahşedilmiş olması, Allah'ın ona şefkatinin bir tecellisi olarak değerlendirilebilir. Çünkü anneliğin, özellikle kadına hem dünyevi itibar, hem de dini literatürde ona cenneti kazandırmada büyük bir faktör olduğuna inanılır.⁵⁸ Diğer taraftan Kur'an'ın Hz. İsa'dan on yedi yerde "Meryem oğlu Mesih İsa",⁵⁹ dört yerde "Meryem oğlu Mesih",⁶⁰ iki yerde de Hz. Meryem'e izafeten bahsetmesi,⁶¹ aynı zamanda Hz. Meryem'in yüceliğine de işaret anlamı taşıdığı düşünülebilir.

İlahi şefkatin yönlendirmesiyle Hz. Zekeriyâ'nın himayesinde büyüyen Meryem, Ruhülkudüs vasıtasıyla erkek bir bebek dünyaya getirdiğinde büyük bir utanç içerisinde iffetinin eşsizliğini sergiler.⁶² Bu iffeti, onu neredeyse intiharı düşünmeye sevk ettirir ve utancından insanların içine çıkmayı bile ar kabul edecek hale getirir.⁶³ Ancak, kucağındaki bebeğin ileride büyük bir peygamber olacağı kendisine ilham edildiğinde,⁶⁴ son derece rahatlar ve bebeğini bir anne şefkatinin ötesinde büyütme gayreti içerisine girer. Yahudilikten sonra kökeni vahye dayalı ikinci din Hıristiyanlığın gelecekte peygamberi olacak Hz. İsa, mesajının bütün evrelerinde sevgiyi hâkim kılmaya çalışır. Bu şekildeki kuşatıcı bir sevgi mesajını tebliğinin ana eksenine haline getirmesi, elbette kendi karakteri haline gelmiş bir özelliğin, ilahi görevlendirme ve vicdanın rolü mahfuz, ancak dışavurumundan ibaret bir durum olarak yorumlanabilir.

Hz. Meryem gibi şefkatin sembolü annelerden birisinin himayesinde büyüyen Hz. İsa'nın, elbette ilahi kaynaklı, sevgi içerikli mesajlarından bazı örnekler sunmak konuyla uyum arz edebilir:

⁵⁸ Buharî, "Cihad", 137; Nesai, "Cihad", 6; Ahmed İbn Hanbel, 5, 198.

⁵⁹ Bakara, 2/87, 253; Al-i İmran, 3/45; Nisa, 4/157, 171; Maide, 5/46, 78, 110, 112, 114, 116; Meryem, 19/34; Ahzab, 33/7; Hadid, 57/27; Saf, 61/6, 14.

⁶⁰ Maide, 5/17, 72, 75; Tevbe, 9/31.

⁶¹ Müminun, 23/50; Zuhruf, 43/57.

⁶² Meryem, 19/20.

⁶³ Meryem, 19/22.

⁶⁴ Al-i İmran, 3/45.

“Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Yok, onları başıslarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”⁶⁵

“Sağ yanağımıza bir tokat atana öbür yanağımızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün.”⁶⁶

Bir din bilgini yaklaşıp ona, ‘Tüm buyrukların en önemlisi hangisidir?’ diye sordu. İsa şöyle karşılık verdi: “En önemlisi şudur: Dinle, ey İsrail! Tanrı’muz olan Rab tek Rab’dir. Tanrı olan Rabb’i bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün aklınla ve bütün gücünle sev. İnsanın Tanrı’yı bütün yüreğiyle, bütün anlayışıyla ve bütün gücüyle sevmesi, komşusunu da kendi gibi sevmesi, tüm yakımlık adaklardan ve sunulan kurbanlardan daha önemlidir.”⁶⁷

Her şeyden önce birbirinizi candan sevin. Çünkü sevgi birçok kötülüğü örter.⁶⁸

Sevgili kardeşlerim, birbirimizi sevelim. Çünkü sevgi Tanrı’dandır. Seven herkes... Tanrı’yı tanır. Sevmeyen kişi Tanrı’yı tanımaz. Çünkü Tanrı sevgidir... Sevgili kardeşlerim, Tanrı bizi bu kadar çok sevdiğine göre biz de birbirimizi sevmeye borçluyuz.⁶⁹

Sevgi sabırlıdır, sevgi şefkatlidir. Sevgi kıskanmaz, övünmez, böbürlenmez. Sevgi kaba davranmaz, kendi çıkarını aramaz, kolay kolay öfkelenmez, kötülüğün hesabını tutmaz. Sevgi haksızlığa sevinmez, gerçek olanla sevinir. Sevgi her şeye katlanır, her şeye inanır, her şeyi umut eder, her şeye dayanır. Sevgi asla son bulmaz...⁷⁰

⁶⁵ Mâide, 5/118.

⁶⁶ Matta, 5/39-41.

⁶⁷ Markos, 12:28-33, 12: 29-31; Luka, 10:27.

⁶⁸ 1. Petrus, 4:8

⁶⁹ 1. Yuhanna, 4:7-11.

⁷⁰ 1.Korintliler, 13:4-8.

*Ne mutlu merhametli olanlara! Çünkü onlar merhamet bulacaklar.*⁷¹

... Rabb'in kulu kavgacı olmamalı. Tersine, herkese şefkatle davranmalı, öğretim yeteneği olmalı, haksızlıklara sabırla dayanmalıdır. Kendisine karşı olanları yumuşak huyla yola getirmeli. Gerçeği anlamaları için Tanrı belki onlara bir tövbe yolu açar...⁷²

Dünya malına sahip olup da kardeşini ihtiyaç içinde gördüğü hâlde ondan şefkatini esirgeyen kişide Tanrı'nın sevgisi olabilir mi? Yavrularım, sözle ve dille değil, eylemle ve içtenlikle sevelim.⁷³

...Mesih'in elçileri olarak size ağırlığımızı hissettirebilirdik. Ama çocuklarını başına basan bir anne gibi size şefkatle davrandık. Sizlere öylesine gönülden bağlanmıştı ki, sizinle yalnız Tanrı'nın Müjdesi'ni değil, kendi canlarımızı da paylaşmaya razıydık. Çünkü sizi o denli çok sevdi!⁷⁴

Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin. Alacağınız ödül büyük olacak... O, nankör ve kötü kişilere karşı iyi yüreklidir. Allah'ınız merhametli olduğu gibi, siz de merhametli olun.⁷⁵

3-Âmine

Peygamber anneleri içerisinde şefkat ve merhametine dikkat çekilmesi gereken isimlerden birisi de İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) annesi Âmine'dir. Yetim olarak dünyaya gelen çocuğuna hem annelik hem de babalık yapan bu annenin himayesinde yetişen Hz. Muhammed'in kutsal görevinin daha iyi anlaşılmasında annesi Âmine'nin özel bir yeri olsa gerektir.

Hız. Muhammed'in babası Abdullah'ın soyu, Kureyş kabilesinin Haşim oğullarına, annesi Âmine'ninki ise Zühre oğullarına dayanır. Ticaretle meşgul olan babası Medine'de Hz. Muhammed doğmadan önce gittiği Suriye seyahatinin dönüşünde, dayılarının yanında

⁷¹ Matta, 5:7.

⁷² 2.Timoteos, 2:24, 25.

⁷³ 1.Yuhanna, 3:17-18.

⁷⁴ 1. Selanikliler, 2:7-8.

⁷⁵ Luka, 6:35-36.

rahatsızlanarak vefat eder ve akrabaları Neccar oğulları tarafından Medine'ye defnedilir. Hz. Muhammed henüz anne karnındayken babası Abdullah'ı, altı yaşındayken ise annesi Âmine'yi kaybeder. Küçük yaşlardan itibaren hem öksüz hem de yetim bir durumda kalır. Annesine doyamadan erken bir yaşta annesinden ayrı kalmasına rağmen bu kısacık birliktelik bile Hz. Muhammed'i annesini bir ömür boyu hatırlamaktan geri bırakmaz. Hem Mekke hayatında hem de Medine yıllarında annesinin manevi varlığını yanında hisseder ve her fırsatta annesine olan özlemini dile getirir. M. 622 yılındaki hicretten sonra bile Medine'de Adıyy b. Neccar oğullarının evlerini gördüğünde "İşte annemle birlikte burada konakladık, babam Abdullah'ın kabri şu evdedir" şeklinde anne-babasına olan özlemini dile getirerek hüznlenir.⁷⁶ Bu hadise, anne-babasının onun gönlünde her daim canlı kaldığının en belirgin örneklerinden birisi sayılabilir.

Hudeybiye Umresi sonrası Mekke'ye dönüşünde (628) annesi Âmine'nin kabrini ziyaret için Ebva köyüne giden Hz. Muhammed, kabrini eliyle düzelterek annesinin kendisi üzerindeki şefkat ve merhametinin bir yansıması olarak kabrin yanında ağlar. O'nun ağlamasına dayanamayan Ashabı da ona eşlik eder. Neden ağladığını soranlara ise "Beni ağlatan, annemin benim hakkımdaki şefkat ve merhametini hatırlamamdır." şeklinde cevap verir.⁷⁷ Annesine olan özlem ve ruh dünyasında bırakmış olduğu izlerden birisi de, "Akşam namazında Fatıha suresini okurken anne-babama ya da birisine kavuşsam da onlar da bana 'Ya Muhammed' diye hitap etseler 'buyur' diye karşılık veririm" şeklindeki özlem dolu ifadeleridir.⁷⁸

Hz. Muhammed'in nesep yönüyle olmasa da yakınlıklarını ve anne gibi şefkatli yaklaşımlarını görmesinden dolayı gerçek annesi

⁷⁶ İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut, 1985, I, 116-117; Aîşe Abdurrahman bintü'ş-Şatı', *Rasulullah (a.s)'ın Annesi ve Hanımları*, çev. İsmail Kaya, Uysal Kitabevi, Konya 1994, 6. Baskı, s. 157.

⁷⁷ İbn Sad, age, c.1, 116-117.

⁷⁸ Aîşe Abdurrahman, age, s. 165.

Âmine'nin yanında "annem" diye hitap ettiği kadınlar da vardır. Bunlardan birisi, amcası Ebu Leheb'in cariyesi ve Hz. Peygamber'in de sütannesi Süveybe'dir. O, Medine'de bir sütanneye verilmeden önce kendisinden süt emdiği bu kadına Medine'ye hicret ettikten sonra da yardımlarını esirgememiştir.⁷⁹ O dönemde yaygın bir âdetin devamı niteliğinde Hz. Muhammed, güzel bir iklimle sahip Medine'de bir ailenin yanına sağlıklı büyümesi ve fasih Arapça konuşabilmesi düşüncesiyle verilir. Onu iki sene emziren ve neredeyse ona annesinin şefkatini aratmayacak derecede yaklaşık dört ya da beş yıla yakın ilgi gösteren kadın Halime'dir.⁸⁰ Kendisine annesinin vefatından sonra eşlik ederek onu dedesine teslim eden ve dedesinin vefatına ve hatta daha sonra da evlenmesine kadar ona anne şefkatini aratmayan annesi yerindeki diğer bir seçkin kadın dadısı Ümmü Eymen'dir.⁸¹ Hz. Peygamber kendisine "Bu, benim annemden sonraki annemdir" diyerek onun şefkatine dikkat çeker ve ona her fırsatta yardım ederdi. Son olarak amcası Ebu Talib'in hanımı Fatıma, sekiz yaşında himayelerine aldıkları Hz. Muhammed'i kendi sekiz çocuğundan hiçbir zaman ayırmayıp hatta onlardan daha fazla ilgi göstererek büyüten ve evlilik zamanı gelince de yuva kurmasına yardımcı olan şefkatli bir kadındır. Onun üzerinde o kadar etkili olmuştur ki vefatında gömleğini çıkararak "Bununla kefenleyin." demiş ve cenaze namazını kıldırdıktan sonra kabrine inerek içini eliyle düzeltmiş ve hüznünden gözyaşı dökmüştür. Sebebi sorulunca da "O benim annemden sonraki annemdir. Ona cennet elbiselerinden giydirilsin diye gömleğimi kefen olarak giydirdim..." şeklinde karşılık vermiştir.⁸²

⁷⁹ İbn Sa'd, age, c. 1, s. 108; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, Neşratü'l-İslamiyye, Beyrut, 2002, c. 1, s. 42.

⁸⁰ İbn Hişam, Sîre, c. 1, s. 173; İbn Sa'd, age, c. 1, s. 112

⁸¹ Mevlana Abdülbaki, *Mealimü'l-Yakîn Fî Sireti Seyyidil-Mürselîn*, İstanbul 1261, s. 25.

⁸² Hz. Muhammed'in annesi yerindeki kadınlar hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Anneleri", *EKEV*, yıl. 11, sy. 32, (Yaz 2007): 114-124; Hüseyin Algül, "Hz. Peygamber'de Anne Sevgisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sayı 1, (1986), s. 22-24.

Hiz. Muhammed genelde bütün insanlara ama özellikle de çocuklara bir anne şefkatiyle davranmıştır. “Kimin çocuğu varsa onunla çocuklaşın”⁸³ diyerek, onların seviyesine inmek suretiyle onlarla yakinen ilgilenmeyi tavsiye etmesi bunun göstergelerindendir.⁸⁴ Hatta onun çocuklara gösterdiği engin şefkat, arkadaşlarından Akra’ b. Habis’in tuhafına gider ve ona “benim on çocuğum var, hiçbirisini sizin gibi öpmedim” şeklinde tepki vermesine sebep olur. Bunun üzerine Hiz. Muhammed, şefkat ve merhamet konusunda temel bir ilke haline gelecek olan “Merhamet etmeyene merhamet edilmez” karşılığını verir.⁸⁵ Benzer şekilde çocuklara gösterilen şefkatin insanda aslen bulunması gereken bir özellik olduğuna, bu duygu kendisinde olmayan kimselerin davranışlarının normal olmadığına dikkat çeker.⁸⁶

Hiz. Muhammed’in insanlığa şefkati, sadece barış zamanlarıyla kısıtlı değildir. O aynı zamanda savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda bile bu vasfından asla taviz vermemiştir.⁸⁷ Hiçbir hâl ve şartta savaşı isteyen taraf olmamış her zaman sulh ve barıştan yana tavır koymuştur. Ancak savaşın artık kaçınılmaz bir hâl aldığı hengâmede ise savaş hukukunu işleterek hiçbir canlıya gereksiz yere zarar verilmesine müsaade etmemiştir.⁸⁸ Kur’an’ın emirleri doğrultusunda⁸⁹ savaşı bir saldırganlık, istila ve toptan bir imha

⁸³ Deylemî, 3/513

⁸⁴ İbn Mahled, *Ahbarü’s-sıgar*, nşr. Abdullah Kenun, Rabat, 1986, c. 3, s. 135.

⁸⁵ Buharî, “Edeb”, 18; Ebu Davud, “Edeb, 144; Tirmizî, “Birr”, 12.

⁸⁶ İbn Mace, “Edeb”, 3.

⁸⁷ Kur’an’ın ona sürekli barış ve müsamahayı emreden ayetlere örnek için bk. Nisa, 4/128; Enfal, 8/61-62; Muhammed, 47/35.

⁸⁸ İslam’ın savaş öncesi, esnası ve sonrasıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaman, “Savaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2009, c. 36, ss. 189-194.

⁸⁹ Bu konuda savaşın meşruiyetini hazırlayan ayetler için bk. Bakara, 2/193; Enfal, 8/39; Nisa, 4/75; Hacc, 22/39-40; Tevbe, 9/12; Kasas, 28/77, 83.

hareketi olmaktan çıkararak onu barış uğrunda başvurulması gereken son çare olarak yeniden tanımlamıştır.⁹⁰

Devlet sınırlarının yaklaşık üç milyon metrekareye ulaştığı on yıllık Medine döneminin sonu itibariyle tertip edilen yüze yakın gazve ve seriyyede 150'si Müslüman şehit olmak üzere toplamda yaklaşık sadece 400 insanın ölmesi, önemli bir göstergedir.⁹¹ Sadece bu istatistik bile onun insanları öldürmek için değil yaşatmak için gönderildiğinin önemli bir işaretidir. Kur'an'ın ifadesiyle eğer o, Allah'ın kendisine bahşettiği gibi, insanlara merhametli davranmamış olsaydı çevresinde kendi canını onun için feda eden bir topluluğu bulması imkân dâhilinde olmayabilirdi.⁹² Diğer taraftan Hz. Muhammed'in, Mâide Suresi'nde anlatılan Hz. İsa'nın yakarışlarını⁹³ bir gece sabaha kadar kendisine her türlü eziyeti meşru gören ve onu bedduaya zorlayan inkârcılara karşı duasında tekrarlaması, onun ümmetine şefkatinin belirgin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.⁹⁴

Savaş hukukunun bir gereği mahiyetinde çocuklara, kadınlara, yaşlı kimselere ve Müslümanlara karşı savaşa katılmayanlara katiyen dokunulmamasını; savaşın kazanılması sonrasında düşman askerlerinden kaçanların da peşine düşülmemesini ısrarla vurgulamıştır.⁹⁵ Cahiliye döneminde âdet olan bazı insanlık dışı uygulamaları kesinlikle yasaklayarak bunların insan onuruyla bağdaşmayacağına dikkat çekmiştir. Örneğin bunlardan birisi, yakalanan düşman askerinin bir yere bağlanarak okların hedefi yapma ya da kılıçla öldürme geleneğidir. Bunu ashâbı arasında

⁹⁰ Savaş öncesi komutanlara savaş hukukunun bildirildiği beyanlar için bk. Müslim, "Cihad", V, 140.

⁹¹ Konu hakkında ayrıntı için bk. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1962, ss. 20-21.

⁹² Al-i İmran, 3/159.

⁹³ Mâide, 5/118.

⁹⁴ Müslim, "İman", 346.

⁹⁵ Buhârî, "Cihâd", 147, 148; Müslim, "Cihâd", 3, 7, 25, 26; Ebû Dâvud, "Cihâd", 111.

yasaklayarak şefkat ve merhametinin enginliğini göstermiştir.⁹⁶ Çünkü o, Kur'an'da Allah'ın isimleri arasında zikredilen iki özel vasıf olan "rauf" ve "rahim"⁹⁷ ile anılan tek insan ve tek peygamberdir. Bu iki sıfat bizzat Allah tarafından onu tanımlamak ve onun diğer insanlara göre şefkatinin üstünlüğüne işaret etmek için kullanılmıştır.

Hz. Muhammed aracılığıyla tüm insanlığa önemli mesajlarla gönderilen Kur'an'ın birçok ayeti merhamet ve şefkat eksenli mesajlar içerir. Sevgi, şefkat ve merhameti aynı anda kapsayan *Rahmet* kelimesi Kur'an'da türevleriyle birlikte, çoğunlukla Allah'ın bir özelliği olarak, yaklaşık 320 yerde geçer. Öncelikle 114 sureye mukabil 114 defa zikredilen *besmele*, Allah'ın sınırsız şefkat ve merhametinin bir göstergesidir. *Besmele*, içerisindeki *Rahman* ve *Rahim* isimleriyle bütün canlılara gösterilen merhametin hem bu dünyada hem de iman eden ve iyi davranışlarda bulunan kullara ahiret âleminde büyük bir şefkat vaat eder.

Kur'an ve hadislerde yer alan aynı konudaki mesajlar; Hz. Muhammed'in şefkat merkezli tebliğini göstermesi açısından önemlidir:

"Muhammed, Allah'ın Resulüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler. Onların, rükû ve secde hâlinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrat'ta ve İncil'de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelenmek

⁹⁶ Ebû Dâvud, "Cihâd", 119; Onun şefkatine işaret eden hadislerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Yenibaş, "Peygamberimizin Davranışlarının Ahlakî Temelleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sy. 1, (2011): 125-129.

⁹⁷ Tevbe, 9/128.

için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip salih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vaat etmiştir.⁹⁸

Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.⁹⁹

Ey Muhammed! Mü'min olmuyorlar diye âdeta kendini helak edeceksin!¹⁰⁰

Hiç şüphesiz ben size bir babanın evladına olan durumu gibiyim.¹⁰¹

İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez.¹⁰²

Ben Muhammed'im, Ahmed'im, (peygamberlerin izinden giden) Mukaffi'yim, (insanları etrafına toplayan) Hâşir'im, tevbe peygamberiyim, rahmet peygamberiyim.¹⁰³

Ben lanetçi olarak gönderilmedim. Ben ancak rahmet olarak gönderildim.¹⁰⁴

Ben bazen uzatmak niyetiyle namaza başlarım. Fakat bir çocuğun ağlayışını duyar ve annesinin ona düşkünlüğünü bildiğim için namazı kısa tutarım.¹⁰⁵

⁹⁸ Fetih, 48/29.

⁹⁹ Tevbe, 9/128.

¹⁰⁰ Şuara, 26/3.

¹⁰¹ Ebu Davud, "Taharet", 4.

¹⁰² Buhârî, "Tevhîd", 2.

¹⁰³ Müslim, "Fedâil", 126.

¹⁰⁴ Müslim, "Birr", 87.

¹⁰⁵ Müslim, "Salât", 192.

SONUÇ

Semavî dinlerin kurucu unsurları ve mesajlarının taşıyıcısı konumundaki Peygamberlerin kıymetli anneleri, şefkat ve merhametin sembol isimleridir. Temsil ettikleri ilahi nizamların günümüze kadar gelmiş olmalarında peygamber annelerinin şefkatlerinin rolü, başta ve öncelikle Allah'ın inayeti ve vicdanın tesiri mahfuz olmak üzere, inkâr edilemez bir gerçektir. Yaratıcının onların fitratına yerleştirmiş olduğu merhamet duygusu bir tarafa, annelerin evlatları üzerindeki büyük tesirleri göz önüne alındığında, Peygamber annelerinin muhtemel etkisi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Peygamberler, nübüvvet dönemleri boyunca kavimlerinden görmüş oldukları onca eziyet ve kötü muameleye rağmen vazife yerlerini terk etmemişlerdir. Her şeye rağmen kutsal görevlerine devam etmelerinin altında yatan en önemli sebepten onların, davetlerine uyan ya da uymasını bekledikleri kimselere karşı besledikleri şefkat ve merhamettir. Hatta öyle ki bazen bu duygu o kadar ileri seviyeye ulaşmıştır ki; örneğin Allah, Hz. Muhammed'i kendisini helak eder derecedeki bu psikolojik ruh hâlinde men etmiştir. İnkarcıların inat ve isyanlarına rağmen bu peygamberler, onların helakini asla arzu etmemiş ve her seferinde onlar için duacı olmuşlardır. Bu durumu en güzel anlatan hadiselerden birisi Hz. İsa'nın yaşadığı ruh hâlidir. O bütün ısrarlarına rağmen davetine katılmayan ve tasdik etmeyenlere beddua etmek yerine onlara şefkat ve merhametinin bir göstergesi olarak dua etmeyi bir görev bilmıştır.

Bu bağlamda semavî dinlerin temsilcisi peygamberlerin, sergiledikleri şefkatin muhatapların ruhlarına yerleşmesinde, Allah'ın lütfu mahfuz, annelerinin rolü görmezden gelinemez. Yahudiliğin en büyük peygamberi Hz. Musa'nın annesi Yokebed'in, çocuğunun doğumu öncesinde onun hayatı hakkındaki endişeli hâliyle başlayan, onu sandık içerisinde Nil nehrine salmasıyla devam eden ve en sonunda onu sütanne gibi emzirmesiyle gelişen süreç içerisinde

kendisinin ruh halini anlatan ilahi beyanlar, büyük bir şefkatin resmedilmesinden ibarettir. Dönemin Firavununun erkek çocukların öldürülmesi emri, Yokebed'in bebeğini her türlü riske rağmen üç ay emzirmesini engelleyememiştir. Daha fazla bunun devam ettirilemeyeceğini anlayan şefkatli annenin onu, ilahi ilhamla, bir sandığa koyarak Rabbe emanet etmesi, şefkatin somutlaşmış hâli gibidir. Bununla da yetinmeyerek onu kızına takip ettirerek bebeğiyle irtibatını onu emzirmek suretiyle devam ettirmesi, evladına tekrar kavuşma konusunda şefkatin, ne kadar samimi ve kestirme bir yol olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Hız. Musa'dan yaklaşık 12 asır gibi bir zaman sonra davetine başlayan Hız. İsa'nın annesi Hız. Meryem, ilahi bir mucize gereği babasız dünyaya getirdiği yavrusunun, sorunsuz bir şekilde dünyaya gelmesi için büyük bir gayret göstermiştir. İffetıyla bilinen Meryem, ilahi yönlendirmelerle çocuğunu dünyaya getirmiş ve ondan sonra da onu tehlikelerden uzak bir şekilde büyütme için büyük bir fedakârlık göstermiştir. Bir kocanın himayesi olmaksızın Yaratıcının korumasıyla evladını büyütmüş ve ona ileride hazırlandığı görevi boyunca ihtiyacı olacak büyük bir şefkat göstermiştir. Mesajlarını başta Tanrıyı daha sonra da bütün insanları sevmek üzerine örgüleyen Hız. İsa, hayatı boyunca şefkat yörüngesinden ayrılmamış ve kendi misyonunun, şefkat ve merhamet eksenli olduğunu ilan etmiştir.

Kronolojik olarak peygamberlerin sonuncusu Hız. Muhammed ise dünyaya yetim olarak gelmiş ve annesinin şefkatli kollarına ilahi emanet olarak bırakılmıştır. Gelecekte büyük bir kitleye şefkat dolu mesajlarını ulaştıracak olan yavrusunu bir anne şefkatiyle büyüten Âmine, insanlık tarihine adını altın harflerle yazdırmıştır. Ona gözü gibi bakarak ona babasının yokluğunu hissettirmemeye çalışan Âmine, onun hayatında unutulmayacak izler bırakmıştır. Hız. Muhammed, onu her hatırladığında "annem" demiş ve rahmetle anmıştır. Erken bir yaşta annesini kaybetmesinden dolayı ona doyamamış ve kısa bir süre himayesinde kalmasına rağmen uzun

yıllar içinde elde dilecek duygusal olgunluğa ulaşarak bunu, bütün tebliğ hayatına yansıtmıştır.

Üç dinin peygamberlerinde dikkat çeken en belirgin müşterek nokta, ümmetlerine müşfik bir anne gibi davranmalarındır. Allah'ın yönlendirmesi ve vicdanın da büyük katkısıyla annelerinden aldıkları şefkat hasletleri sayesinde bütün insanları, ayırım yapmadan kucaklamış ve onları Yaratıcı ile buluşturmaya çalışmışlardır. Bir anne evladına nasıl muamele ederse, aynı şekilde ve hatta onlardan da öte bir merhamet anlayışıyla bahse konu peygamberlerin de aynı şekilde davrandıkları görülür. Bu şekildeki bir yaklaşım, onların silinip gitmelerine engel olmanın yanında müntesiplerinin gönüllerinde hâlen yaşamalarına sebebiyet vermiştir denebilir.

KAYNAKÇA

Agrawala, Prithvi K., *Goddesses in Ancient India*, Abhinav, New Delhi 1984.

Ağırman, Mustafa, "Hz. Peygamber'in Anneleri", *EKEV*, c. 11, sayı 32, (Yaz 2007), ss. 105-124.

Aişe, Abdurrahman bintü'ş-Şatı', *Rasulullah (a.s)'in Annesi ve Hanımları*, çev. İsmail Kaya, Uysal Kitabevi, 6. Baskı, Konya 1994.

Algül, Hüseyin, "Hz. Peygamber'de Anne Sevgisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c. 1, sayı 1, (1986), ss. 21-24.

Alıcı, Mustafa, "Kur'an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology)", *Din ve Toplum*, c. 4, sayı 3, ss. 45-51.

Ashe, Geoffrey, *The Virgin*, Routledge & Paul, Great Britain 1976.

Attwater, Donald, *Jesus*, London, Burns & Oates 1969.

Belâzurî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Ensâbü'l-eşraf, Neşratü'l-İslamiyye*, Beyrut, 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, Sahihu'l-Buhari, Salih b. Abdulaziz Alu'ş-Şeyh (ed.), *el-Kutubu's-Sitte*, Daru's-Selam, Riyad 2008.

Cheyne, T. K., "Moses", *Encyclopedia Biblica*, The Macmillan Company, London 1902.

Cloud, Henry, John Townsend, *Anne faktörü: çocukluk ve yetişme çağımızda annenizle ilişkileriniz bugünkü yaşamınızı nasıl etkiliyor?* çev. Emel Aksay, Sistem Yay., İstanbul 2000.

Gökkır, Bilal, "Meryem Süresi Kıssalarında Dil ve Üslup", *Tarihten Günümüze Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulü*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009.

Hamidullah, Muhammed, "İslam' da Hac", çev. M. Akif Aydın, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 8, sayı 1-4, (1984), ss. 123-162.

_____, Hz. Peygamber'in Savaşları, çev. Salih Tuğ, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1962.

Harman, Ömer Faruk, "Firavun", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara 1996.

İbn Mahled, Ahbarü's-sıgar, nşr. Abdullah Kenun, III, Rabat 1986.

İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Darü'l-Meârif, Kahire h. 1119.

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, et-Tabakatu'l-Kübra, Beyrut 1985.

Kağıtcıbaşı, Çiğdem, Erken Çocukluk Eğitiminin Önemi Sempozyumu Raporu, AÇEV Yay., 1995.

Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2003.

Koytak, Necla, Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet -II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul 2012, ss. 313-334.

Kur'an-ı Kerim, Meal, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.

MacLeod, Sharon P., The Divine Feminine in Ancient Europe: Goddesses, Sacred Women, and the Origins of Western Culture, McFarland & Company, Inc., Publishers, North Carolina 2014.

Maturidi, Te'vilatü'l-Kur'an: Kur'an-ı Kerim'in öz tefsiri. / Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed Kaşani, 730/1329; çev. Ali Rıza Doksanyedi, Kadioğlu Matbaası, Ankara 1987.

Muslim b. el-Haccac, Sahih-u Müslim, ed. Salih b. Abdulaziz Alu's-Şeyh, el-Kutubu's-Sitte, Daru's-Selam, Riyad 2008.

Myers, R. Hayatta kalan 12: Üçüncü Dünya'da erken çocukluk gelişimi programlarını güçlendirilmesi, Anne-çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV), İstanbul 1996.

Sarna, Nahum M., S. David Sperling, "Jochebed", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, 2. Baskı, 2007.

Sasson, Jack M., "Bovine Symbolism in the Exodus Narrative", *Vetus Testamentum*, c. 18, (Temmuz 1968), ss. 380-387.

Talmud Babylonian, Ed. Isidore Epstein, The Soncino Press, London 1978.

Tümer, Günay, *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

Wald, Stephen G., "Aggadah or Haggadah", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 2. Baskı, 2007.

Yaman, Ahmet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2009.

Yavuz, Şevket, "Meryem Ana ve Topografyanın Ana Kültü ile İnşası veya Helenizme Vurulan Vahiy-Eksenli Prototip Asısı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı 3, ss. 9-24.

Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 27. Baskı, İstanbul 2005.

Yenibaş, Hasan, "Peygamberimizin Davranışlarının Ahlakî Temelleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: XIII, sayı 1, ss. 123-142.

Yıldız, Muharrem, *Erken Dönem Hıristiyanlık*, Seda Ozalit, İstanbul 2012.

Yitik, Ali İhsan, *Kur'an'a Göre Hz. Meryem*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.

KADINI DARP/DÖVME MESELESİNİN ÇÖZÜMÜNDE HZ. PEYGAMBER (S)'İN YAKLAŞIMI

Musa ÇETİN*

Özet

Ayet ve hadîslerde yer alan darp/dövme kelimesi, dünden bu güne tarihi süreç içinde farklı algı, anlam ve yorumlara neden olmuştur. Günümüzde ise bu algı ve yorum farklılıkları daha da derinleşmiştir. Bu derinliğin boyutlarını görmemiz için son bir asır içinde yapılan Kur'ân meallerine bakmamız bile yeterlidir. Modern dünyanın, dini değerleri görmemezlikten gelen yaklaşımı, feminist dalgalar ve dünyevileşmeye doğru olan savrulmaların bu algıdaki rolü büyüktür. Batı Medeniyeti'nin öncülüğünü yaptığı bu akım, ekonomik ve siyasi gücü de arkasına alarak kendi paradigmalarına göre dönüştürmek istediği aile yapısını bozmuş, geriye şiddeti, boşanmaları ve aile cinayetlerini bırakmıştır.

Bu makale, hadîs ilmi çerçevesinde Hz. Peygamber (s)'in darb/dövme konusuna yaklaşımını konu edinmektedir. Ayrıca günümüz insanının bu konudaki problemlerine farklı açılardan bakarak bu problemin çözümüne katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Aile, Darp, Şiddet, Şefkat, Kadın, Darp hadîsleri.

* Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İletişim: Tel; 0506 542 31 54 (0537 220 95 84) e-mail: musacetin571@hotmail.com

Prophet's Approach in the Solution of the Problem of Beating up the Woman

Abstract

The word beating placed in the verses and hadiths has caused to different perceptions, meanings and interpretations from past to today in the historical process. In our time these perceptual and interpretational differences have still become deep. To see dimensions of this depth, it is sufficient for us to look at the Quran meanings done in the last century. The ignored approach of religious values by the modern world, feminist waves and skiddings towards secularism have a big role in this perception. This movement taken the lead by Western civilization, as to its own paradigms, has destroyed the family structure which has wanted to convert and leaved behind violence, divorcements and family killings.

This article thematises the approach of Prophet Muhammed (s) to the subject of beating. Additionally targets to contribute the solution of problems of modern man on this subject by looking at from different aspects.

Key Words: Family, Beating, Violence, Compassion, Woman, Minting hadiths.

Giriş

İnsan, diğer canlılardan farklı olarak üstün özelliklerde yaratılmış bir varlıktır. Akı, düşüncesi, duyguları ve birçok üstün vasıfları bunu açıkça göstermektedir. O, bu üstün yaratılışıyla bir yandan psikolojik bir derinlik arz eder diğer yandan da sosyal bir boyut sergiler. Nitekim insan sosyal varlık olarak toplum içinde yaşamını sürdürür. Toplumdan etkilendiği gibi toplumu etkileyen bazı kurum ve sistemler de geliştirir. İnsanın oluşturduğu sosyal kurum ve guruplardan biri hatta belki de en önemlisi "aile kurumu" dur. Anne-baba, çocuklar ve diğer aile bireyleri bir toplumun en önemli unsurlarıdır. Bu yönüyle hem bireylerin hayatında hem de genel olarak toplum yapısında kilit rol oynayan asıl unsur ailedir.

Böyle bir kurumun güçlü kalması ve sürdürülebilirliği son derece önemlidir. Bu nedenle İslâm aile hayatını teşvik eder.¹ Eşlerin birbirleri üzerinde hakları ve sorumlulukları olduğunu bildirir² ve tarafların bu bilinçle aileyi korumalarını önerir.³ Erkek olsun kadın olsun, bu haklara riayet etmeyenleri sorumlu tutar, aile ve toplum düzenine zarar veren girişimlere karşı tedbirler alır.

İslâm, kendi bütünlüğü ve sistemi içinde hem kadının hem de erkeğin sorumlulukları doğrultusunda müeyyideler getirmiştir. Bütün bu öneri ve müeyyideler, aile içi şiddeti önlemek, güzel bir aile ortamı oluşturmak amaçlı caydırıcı yaptırımlardır.⁴ Yoksa İslâm'ın asıl ilkeleri sevgi ve merhamet, barış ve mutluluk üzere müessesedir.⁵ Bu nedenle, "İslâm sevgi ve hoşgörü medeniyetidir" diyebiliriz. Bu bağlamda Kur'ân, ailenin varlık nedenini eşlerin birbirleriyle "huzur bulması" olarak açıklar.⁶

Kur'ân, ailenin amacını sevgi, barış ve mutluluk temalı bir zemine oturturken,⁷ Hz. Peygamber (s) de en iyi erkeği; "Sizin en hayırlınız hanımına karşı en hayırlı olanınızdır. Ben de aileme karşı en hayırlı olanıyım."⁸ şeklinde, en iyi kadını da; "Ona baktığın zaman seni sevindirir."⁹ ifadesiyle tanıtır. Görüldüğü gibi din, aileyi huzur ve mutluluk zemininde temellendirmektedir.¹⁰ Bu nedendir ki, Hz. Peygamber (s); "Eşler birbirinin cennetidir." buyurmuştur.¹¹

¹ Nisâ, 4/3-4, Ahzâb, 33/6; Tirmizî, *Nikâh*, 6; İbn Mâce, *Nikâh*, 1; Mübarekfûrî, *Tuhfe*, V, 242.

² Tirmizî, *Rada*, 11.

³ Kutub, *Seyyid, fi Zilâli'l-Kur'ân*, II, 617, 628.

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 292-296.

⁵ Nisâ, 4/128; Âl-i İmrân, 3/14; Nahl, 16/80; Sebe, 34/37; Rûm, 30/21; Buhârî, *İlim*, 18; Müslim, *Cihat*, 25.

⁶ Rûm, 30/21.

⁷ Rûm, 30/21; Nahl, 16/80.

⁸ Tirmizî, *Menâkıb*, 63; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 472.

⁹ İbn Mâce, *Nikâh*, 5.

¹⁰ Nahl, 16/80.

¹¹ Tirmizî, *Rada*, 11; İbn Mâce, *Nikâh*, 50; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 250,472.

Böyle kutsi bir yuvayı cehenneme çevirmek ailenin varlık amacıyla bağdaşmaz. Ancak Kur'ân'ın ifadesiyle ahsen-i takvim üzere yaratılmış olan insan aynı zamanda acûl,¹² daîf,¹³ cimri,¹⁴ cehûl,¹⁵ zalûm¹⁶ ve keffâr¹⁷ gibi birtakım zaafllara da düşebilecek bir karaktere sahiptir. Şüphesiz insanın bu iki yöne de meyyal olan yapısı ancak esaslı bir eğitimle istikamet kazanabilir. Bu bağlamda ayet ve hadîslerdeki darp/dövme meselesine yönelik tavsiyeler, insanın yaratılışındaki bu zaafllara karşı bir çözüm üretme ameliyesi olarak nasıl ve ne şekilde anlaşılıp değerlendirileceği hususu önem arz etmektedir.

I. Ayet ve Hadîslerde Darb/Dövme

İslâm, denge unsuru olarak gördüğü doğadaki bütün canlıların incitilmemesini esas alan,¹⁸ bitki ve hayvanların yaşam hakları için öneriler,¹⁹ müeyyideler²⁰ ve hükümler²¹ getiren bir medeniyettir. Böyle bir medeniyetin, insan gibi, kâinatın merkezine oturmuş olduğu şerefli bir varlığı incitmesi mümkün değildir. Böyle bir algı ve anlayış Kur'ân'ın kendisi ile çeliştiğini kabul etmek anlamına gelir ki, bu da muhaldir. Kur'ân'ın bu konudaki önerilerini, insanı rencide eden birer dayatma değil, şerefli yaratılışını korumak ve içine düştüğü yanlıştan kurtarmak için uzatılan şefkatli bir el olarak görmek gerekir.

¹² İsrâ, 17/11; Ayette insanın "acûl" yani çok aceleci bir yaratılışta olduğu ifade edilmektedir.

¹³ Nisâ, 4/28; Ayette insanın "daîf" yani çok zayıf bir yaratılışta olduğu ifade edilmektedir.

¹⁴ İsrâ, 17/100.

¹⁵ Ahzâb, 33/72; Ayette insanın "cehûl" yani çok cahil bir yaratılışta olduğu ifade edilmektedir.

¹⁶ Ahzâb, 33/72; Ayette insanın "zalûm" yani çok zalim bir yaratılışta olduğu ifade edilmektedir.

¹⁷ İbrahim, 14/34; İsrâ, 17/67; Ayetlerde insanın "keffâr" yani çok nankör bir yaratılışta olduğu ifade edilmektedir.

¹⁸ Buhârî, *Cihad*, 71; Müslim, *Sayd*, 57; Ma'mer b. Râşid, *Câmi*, X, 457

¹⁹ Müsned, III, 487.

²⁰ Buhârî, *Edeb*, 38.

²¹ Buhârî, *Sayd*, 35; Tirmizî, *Cihad*, 30.

Ayet ve hadîslerde gelen darp/dövme kelimesini, aynı konuda gelen diğer rivayetlerle²² birlikte, Kur'ân ve hadîs'in genel esasları içinde bir bütün olarak ele aldığımızda, bu kelimenin, aile yaşantısı düzgün hiçbir kadınla ilgisinin olmadığını görürüz. Zira bu kelime zarar vermeye matuf olmayıp tedip, terbiye, ıslah, ikna, irşat ve aileyi koruma amaçlıdır.²³ İslâm, nadiren de olsa taşkınlık/nüşûz gösteren kadınların tekrar olgun kişiliklerini kazanmalarını ve ailevi aktivitelerini sağlıklı bir şekilde sürdürmelerini ister.²⁴ Bu nedenle peş peşe gelen pozitif önerilere tepki vermeyen isyankâr bir kadına, ıslah amaçlı negatif bir çözüm metodu önerir. Adeta kalp krizi geçiren ve can çekişen aileyi kurtarmak için şok etkisi yapan “*kendine getirme*” ve “*kurulmuş bir aileyi nasıl olur da yıkarım!*” dedirtme amaçlı tavsiye niteliğinde bir öneri sunar.²⁵ Bu nedenle İslâm, pozitif önerilere tepki vermeyen nüşûze halindeki kadının düzelmesi/ıslahı için negatif bir çözüm yolu olan darbın önünü daraltsa da büsbütün kapatmamıştır. Bu öneri ne emirdir,²⁶ ne amaçtır, ne de arzulanan bir durumdur. Bu tür problemler yaşanan bir ailede darbın çözüm olacağına inanılıyorsa, uygulanır. Maslahat görülüyorsa boşanmaya karar verilir. Bu noktada da Kur'ân'ın eşlere önerisi ancak “*iyilikle ayrılmalıdır.*”²⁷

Bununla beraber Kur'ân, işin bu noktaya gelmemesi için eşi başta olmak üzere²⁸ akrabalarını ve onların ileri gelenlerini problemin çözümüne dâhil eder. Ciddi çözüm için bütün benlikleriyle maharetlerini sergileyip ailenin kurtulması yönünde uğraş vermelerini ister.²⁹ Bu arada Kur'ân, erkeğin de taşkınlık yapıp şiddete teşebbüs etmemesi için; “*Muhakkak ki Allah çok yüce ve çok*

²² Nisâ, 4/34; Buhârî, *Tefsir* I; Müslim, *Cennet*, 49; İbn Mâce, *Nikâh*, 51.

²³ Nevevî, *Şerhu Müslim*, VIII, 184; Kutub, *Seyyid, fi Zilâli'l-Kur'ân*, II, 617,628;

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1351.

²⁵ Nevevî, *a.g.e.*, VIII, 184 ; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, X,379-380.

²⁶ Nevevî, *a.g.e.*, VIII, 184; İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 379-380.

²⁷ Bakara, 2/229.

²⁸ Müslim, *Edeb*, 27.

²⁹ Nisâ, 4/35.

büyükür."³⁰ ayetiyle uyarır. Müfessirler bu ayeti eşinin nüûzuyla/serkeşliğiyle mücadele veren erkeğe yönelik yapılmış bir hitap olarak tefsir ederek adeta: "Sakın haddini aşma. Eşinde, islah olma yönünde bir ilerleme görürsen, aşırı gidip barışı zedeleyici sözler ve davranışlar sergileme. Benim senin üzerindeki gücüm senin eşinin üzerindeki gücünden daha fazladır." dersini verdiğini ifade etmişlerdir.³¹

Aslında İslâm'ın, "فاحشة مبینة" "apaçık çirkinlik/hayâsızlık"³² eden kadınlara, tekrar olgun kişiliklerini kazanabilmeleri için tavsiye ettiği çözüm önerileri, şiddet gösteren erkekler için de mevcuttur.³³ Hatta o noktada kadınlara daha toleranslı davranıldığı söylenebilir.³⁴ Ancak İslâm'ın ailenin şerefini koruması, saygınlığına zarar vermemesi ve işleyiş sistemini sağlıklı sürdürebilmesi için ceza hukukunun işlerliğine farklı boyutlar ve hükümler getirmiştir. Mesela hanımına şiddet uygulayan bir erkek, şiddetin boyutuna göre tazir³⁵ ve diyet³⁶ gibi cezalarla cezalandırılır. Bu cezaların bir kısmı had cezası olarak ifade edilen fiili darbu gerektirirken, bir kısmı da ailenin sona erdirilmesi anlamına gelen boşanmalarla sonuçlanır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), eşini döven bir erkeği çağırıp hanımını boşamasını istemiştir. O da boşamıştır.³⁷

II- Sosyo-Kültürel ve Tarihi Bağlam

Ayet ve hadîslerde yer alan darp/dövme kelimesinin daha iyi anlaşılması için psikolojik, sosyolojik ve tarihsel detaylar göz önünde bulundurulmalı, İslâm'ın genel prensipleri yanında, ilgili nasların bağlamları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu konuda daha

³⁰ Nisâ, 4/34.

³¹ Kurtubî, *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, V, 173; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1352.

³² Kurtubî, *a.g.e.*, V, 173.

³³ Nisâ, 4/128; Nur, 24/5-9.

³⁴ Not: Erkeğin sözlü şiddetine karşı hanımına iftira eden erkek için, had ve boşanma cezasının ağır bir ceza olduğu kastediliyor.

³⁵ Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, VII, 473.

³⁶ İsrâ, 17/33; Nisâ, 4/92.

³⁷ Ebû Dâvûd, *Talak*, 17-18.

sağlıklı bir sonuca ulaşabilmemiz için öncelikle İslâm'ın ilk muhatap aldığı Arap toplumunu ele alalım:

Bu bağlamda kadının toplumdaki durumunu anlamamız için aşağıda arz edeceğimiz örnekler aydınlatıcı olacaktır. Mesela Arapların doğan kız çocuklarından dolayı utanç duymaları³⁸ hatta zaman zaman da hunharca öldürmeleri,³⁹ o dönem toplum yapısındaki kadın algısını göstermesi açısından oldukça manidardır. Hz. Ömer (r.a.)'in, cahiliye döneminin kadına bakışı ile ilgili ifadeleri de, o dönemin kadın algısını anlamamıza yardımcı olacak niteliktedir. O der ki, (İslâm gelmeden önce) “Allah'ın kadınlar hakkında koyduğu hükümler gelinceye kadar biz onlara değer vermezdik.”⁴⁰ Yine Hz. Ömer (r.a.)'in Mekke ve Medineli kadınların ailevi tutumları ile ilgili açıklamaları,⁴¹ o dönemde kadının rızası olmadan yapılan zorunlu evlendirmeler,⁴² boşanmalardaki kadına eziyet amaçlı çarpıklıklar,⁴³ çok sayıda kadınla yapılan evlilikler,⁴⁴ o dönem toplum yapısını ve kadına bakışın negatif yansımalarını teyit eden benzer trajedilerdir.

Arabistan başta olmak üzere o dönemin büyük devletlerinden olan Bizans, İran, Çin ve Hint dâhil bütün dünyanın mağduruydu kadın. İşte böyle bir dönemde ilk defa İslâm, kadın haklarını gündeme taşımış ve kadına hukukî bir statü kazandırmıştır.⁴⁵ Mesela Veda Hutbesi'nde Hz. Peygamber (s.a.v)'in ifade ettiği kadın hakları konusunun ciddiyetini, Batı ancak 1900'lü yıllarda fark edebilmiştir.⁴⁶ Fakat Batı'nın bu fark edişi de İslâm'a olan önyargıları ve empatiden uzak tutumu sebebiyle ailede şiddet olayları, cinayetler, boşanmalar ve mağduriyetler hiç eksik olmamıştır. Bu yönüyle Batı, beşeri mutlu

³⁸ Nahl, 16/57.

³⁹ Tekvîr, 81/9.

⁴⁰ Buhârî, *Tefsîr*, 66, *Libas*, 31; Müslim, *Talak*, 32.

⁴¹ Buhârî, *Libas*, 31.

⁴² Buhârî, *Nikâh*, 29; Müslim, *Nikâh*, 60.

⁴³ Bakara, 2/226; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 410.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Talak*, 24-25.

⁴⁵ İslâm'ın evlenme, boşanma, miras gibi konularda kadına haklar tanınması bu hukukî statünün bazı örnekleridir.

⁴⁶ Şahin, *İslamiyat*, s. 155.

yatağınızı istemediklerinize çiğnetmemeleridir. İstemediklerinizi evlerinize almamalarıdır. Bilesiniz, onların sizin üzerinizdeki hakları, onlara giyecek ve yiyeceklerinde iyi davranmanızdır.”⁴⁸

Hadîs metninde de görüldüğü gibi mağdur edilen kadının içinde yaşadığı bir toplumu dönüştürme kararlılığı, hadîsin bütün kelimelerinde kendini açıkça göstermektedir. İlgili bölüm, kadın haklarını olabilecek bütün ihtimal ve istisnalarıyla detaylandırarak öneriler sunmakta, kararlar ortaya koymaktadır. Yazımızla ilgili olan darp/dövme kelimesini tahlil etmeden önce hadîsin bütünlüğü içinde, bu kelimenin bağlamlarını birer birer ele alalım:

Hadîsteki “*استوصوا بالنساء خيرا*” ibaresinde yer alan *استوصوا* kelimesi; “*Kadınlara karşı hayırlı olunuz*”, “*kadınlar konusundaki hayır tavsiyelerime hakkıyla riayet ediniz*”, “*birbirinize kadınlara karşı iyi davranmayı tavsiye ediniz*” gibi ifadelerle anlamlandırılmıştır.⁴⁹

Burada “*خير/hayır*” kelimesinin seçilmesi tesadüfî değildir. Bu takdirde ibâre, erkeğin farz bir vazifesi olarak sorumlu olduğu yiyecek ve giyecek dâhil, her türlü iyiliği kapsamaktadır. Çünkü bir kelimeyi oluşturan farklı harflerin aynı manaya kuvvet vermeleri veya farklı pozisyonlar alan askerlerin aynı kalenin fethine yönelmeleri gibi, darp/dövme kelimesinin bütün bağlamları da aynı ana temada yoğunlaşmaktadır. Kadın haklarını ele aldığımız bu hadîsin bütün kelimeleri, kadın haklarına vurgu yaparken, darp kelimesi bu temanın zıddına olacak bir mana algısına imkân vermemektedir. Kadın haklarını ikame noktasında yoğunlaşan hadîsin diğer ibarelerini tahlil etmeye gelince:

Hadîsin, “*Çünkü onlar sizin yanınızda (Allah’ın) emanetidirler*” bölümü, “*Kadınlara hayırlı olunuz*” kısmının cevabı niteliğindedir. Bu takdirde ibâre, hadîsin akışı içerisinde “*Kadın haklarını güvenceye alan bir ifade zincirinin önemli bir halkasıdır*” diyebiliriz. Bu bağlamda nikâh

⁴⁸ Tirmizî, *Rada*,11.

⁴⁹ İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 379-380.

akdinde Allah'ın taraflardan “sağlam bir söz” almasını⁵⁰ ve eşini Allah'ın kelimesiyle helal edinmesini bu mananın teyit ve takviyesi olarak görebiliriz.

Erkeklerin eşlerini Allah'ın kelimesiyle helal edinmeleri,⁵¹ koruyucu⁵² ve denetleyici vasıfları,⁵³ eşinin haklarına karşı güvence olma konumları,⁵⁴ onları, kadınlara karşı sorumlu duruma getirmektedir.⁵⁵ Bu sorumluluklarının başında da ailenin ihtiyaçlarını karşılaması, huzur ve mutluluğunu sağlaması, “بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ / çirkin işlerden” alıkoyması gibi hususlar gelir.⁵⁶ Eğer kadının, çirkin bir iş yapması ile ihmal etmiş olduğu ailevi görevini erkek de ihmal edecek olsa ailenin ayakta kalması imkânsız hale gelir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslâm, hem kadının çirkin işlerini bırakması hem de ailenin yıkılmaması için birçok pozitif öneriler sunmuştur. Ancak bunların sonuçsuz kalması ihtimaline karşı da negatif bir çözüm metodu olan darbın önünü kapatmamıştır. Darp/dövme, başlangıçta farklı bir çözüm metodu gibi görülse de, onu da, kadına hayrı esas alan aynı kategori içinde mütalaa etmek daha makul olacaktır.

Her ne kadar darp kelimesinin ürkütücü bir yönü olsa da kadının kendini düzeltmesi/ıslahı ve ailenin kurtulması gibi çok büyük hayırlara vesile olması nedeniyle (negatif) bir hayır metodu olarak görebiliriz. Zira darptan amaç nüşûze halindeki/isyankâr kadının düzelmesidir. Eğer darp/dövme ile böyle müspet bir netice amaçlanmamış olsaydı, darp kelimesi, hem bağlamları ile çelişirdi hem de ilgili ayet, kadının çirkin davranışlarına ve ailenin yıkılmasına karşı bir öneri getirmemiş olurdu. Görüldüğü gibi burada darp kelimesinin bütün bağlamları hayrı içerdiği gibi amaç ve sonuçları da hayrı içermektedir. Bu nedenle diyebiliriz ki, amaç kadını ikna, irşat,

⁵⁰ Nisâ, 4/21.

⁵¹ Müslim, Hac, 19.

⁵² Nisâ, 4/24.

⁵³ Nisâ, 4/24; Tevbe, 95/71.

⁵⁴ Tirmizî, Radâ, 11.

⁵⁵ Abdurrezzâk, Musannef, III, 49; Beyhâkî, Şuabu'l- İman, IV, 300.

⁵⁶ İbn Hacer, a.g.e., X, 379-380; Kurtubî, a.g.e., V, 173.

islah, tedip, terbiye ve ailenin kurtulması olduğu gibi sonuç da bu amacın gerçekleşmesi sureti ile mutlu sona erişmektir. Kaldı ki naslarda geçen darp, birçok terbiye aşamasından sonra, netice alınamaması üzerine boşanmadan önce tavsiye edilen ve sadece nüshûze halindeki/isyankâr kadınlara mahsus terbiye amaçlı istisnai bir durumdur.

Hadîs, kadınlara karşı güven unsurunu ifade ettikten sonra şöyle devam eder: *“Onlara iyi davranmaktan başka bir hakkınız yok, yeter ki onlar “açık bir çirkinlik” işlemesinler. Eğer işlerlerse yatakta yalnız bırakın ve şiddetli olmayacak şekilde dövün. Size itaat ederlerse haklarında aşırı gitmeye bahane aramayın. Bilesiniz, kadınlarınız üzerinde hakkınız var, kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakkı var.”*

Hadîste geçen **فاحشة مبينة** ibaresi, ayyette geçen **نشوز** kelimesini açıklamaktadır. Fâhişe; Allah’a isyan olarak işlenen günahların en çirkin olanlarına denir. Bu manadan hareketle hadîste geçen, **فاحشة مبينة** ifadesi *“apaçık çirkinlik/hayâsızlık”* anlamında tercüme edilmiştir.⁵⁷

Yukarıda bir bölümünü verdiğimiz hadîs, darp ile ilgili ayetin tefsiri mahiyetindedir. Kadın haklarını en seçkin kavramlarla vurgulayan hadîs, erkeklere, eşleri için iyi davranmaktan başka hak ve yetki tanımıyor. *“Çirkin bir iş yapma”*, hatta boşanma durumlarında bile İslâm’ın erkeğe verdiği yetki, *“iyi davranmak”*tan başka bir şey değildir. Bu bağlamda, daha önce de ifade ettiğimiz gibi hadîsin içinde konumlandığı darp/dövme kelimesi de Hz. Peygamber (s.a.v)’in bütün yaşayışında ortaya koyduğu iyi davranış ilkesinin dışında kalmaz. Bu temel ilkenin amacı da sevgi, saygı ve şefkat zemininde hayatiyetini sürdüren huzurlu ve mutlu bir aile oluşturmaktır.

Ancak her zaman bu hedefler tutmayabilir. Bu yüzden de aileler bazen problem yaşar. Bu problemin sebebi erkek olabileceği gibi kadının olması da mümkündür. İslâm, her iki tarafın çıkaracağı

⁵⁷ Elmalılı, *a.g.e.*,II, 530. Ayrıca bkz: İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XI, 124; Mubârekfûrî, *Tuhfe*, IV, 326.

problemlere karşı öneriler sunmuştur. Yazımız içinde, her iki tarafın problem ve çözüm önerilerine değinsek de asıl üzerinde yoğunlaşmamız gereken konu kadını darp/dövme meselesidir. Bu konuda İslâm'ın koyduğu prensipleri sırası ile görelim:

1. İyi Davranış: İslâm, mutlu bir aile yaşantısı için *“iyi davranış”* ilkesini esas almış⁵⁸ ve bu ilkenin içini de boş bırakmamıştır. Bir aileyi mutlu edecek en küçük ayrıntıları bile ihmal etmeyerek onlara yardımcı olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v)'in en zor günlerinde bile eşlerine zaman ayırarak sevgi ve şefkatle iltifat etmesi,⁵⁹ eşlerin, birbirlerinin yüzlerine bakışını Allah'ın kendilerine rahmetle teveccühü olarak ifade etmesi, ellerinden tutmalarını ise tarafları günahlardan arındıracak bir tavır olarak nitelemesi⁶⁰ bunlardan sadece birkaçıdır.

2. Sabır: *“Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, olur ki bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah ona birçok hayır koymuş olabilir”*⁶¹ ayetinin tefsiri mahiyetindeki hadîsler de, eşlerin iyi yönlerini görüp onlarla iyi geçinmeyi, beğenilmeyen yönleri için de tahammül etmeyi önerir.⁶²

3. Nasihat: Nüşûzeliğin/isyanın ilk başladığı andır. Bu aşamada Kur'ân'ın, aile içerisinde huzursuzluk çıkaran kadına karşı, onu, bu probleminden kurtarmasını ve ailenin normal yaşam standartlarına yeniden kavuşmasını sağlamak için sunduğu bir öneridir.

4. Yatağı terk: Bu da aslında onurlu bir kadın için en büyük etki alanı olan yatağının terk edilmesidir ki, ikna edici ciddi bir yaptırımdır. Ayet ve hadîsler, nasihatın tesir etmemesi durumunda, nüşûze halindeki/isyankâr kadın için bu metodu önerir.

⁵⁸ Nisâ, 4/19.

⁵⁹ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, V, 126-661.

⁶⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 131-132; Münâvî, *a.g.e.*, II, 333.

⁶¹ Nisâ, 4/19.

⁶² Müslim, *Rada*, 61.

5. Sert Söz: İslâm âlimleri bütün bu barış yöntemlerine rağmen eğer kadın serkeşliğini ve isyanını/nüşûz halini bırakmıyorsa, eşinin hiddetle sert bir söz söyleyebileceğini ifade etmişlerdir. Eğer bu “sert söz” amaca ulaştırıyorsa bunun darptan daha öncelikli bir yöntem olduğunu; zira darpta/ dövmede “kalıcı kırgınlık” riskinin bulunduğunu belirtmişlerdir.⁶³

6. Darp/Dövme: Ayet ve hadîsler, bütün bu aşamaların etkisiz kalması durumunda nüşûze halindeki/isyankâr kadına hatasını bırakması, aileyi kurtarması, boşanmayı önlemesi ve çocukların mağduriyetini engellemesi için tedip ve terbiye amaçlı olarak sunduğu bir öneridir. Kadını zor durumda bırakmak ve ondan intikam almak amaçlı olmayan bu durumu iyi anlayabilmemiz için darpla ilgili aşağıdaki hususlara bakalım:

a. Darp, haddizatında ürkütücü ve itici bir kelimedir. Günümüz insanı bu kelimeye takılıp kalmaktadır. Belki amacın da ona takılmak ve onun üzerinde durmak olabileceğini düşünememektedir. Zira bazı kelimeler vardır ki, onlar, trafikteki kırmızı ışık gibidir. Nazarları kendine takar ve böylece düzeni sağlamada yardımcı olur. Burada da, Yüce Allah’ın toplum nizamı için öngördüğü caydırıcı nitelikteki darp/dövme kelimesi, hem insan yapısı, hem toplum düzeni, hem de ceza hukukunun karakteriyle alakalı bir husustur.

b. Darp kelimesi kadına kırmızı işareti göstermiş fakat onu kırmızı ışığa mahkum etmemiştir. Kadın isterse kendini düzeltebilir. “Hayır! Bunu yapamam” diyorsa, din başka öneriler sunar. Mesela “hul” yoluyla,⁶⁴ güzellikle ayrılmayı önerir. Fakat din, bu seçeneğin neticesini daha büyük bir şiddete -kadının nüşûze/isyan halinin devam etmesi ve ailenin yıkılması gibi hususlara- kapı aralayacağından dolayı istemez, fakat zorlamaz da.

⁶³ İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 379-380.

⁶⁴ Bakara, 2/229. Not: Hul; kadın ve erkeğin anlaşma yoluna giderek boşanmalarıdır. (bkz.; eş-Şevkânî, *Neylül’- Evtâr*, VI, 246; İbn Âbidîn, *Reddu’l-Muhtâr ‘ala’d-Dürri’l- Muhtâr*, III, 439-465.

c. Ayet ve hadîslerde geçen darp kelimesi, caydırıcı özelliğiyle muhatabın zarar görmemesini amaçlar.

d. Bütün hukuk sistemlerinin kendine mahsus özelliği vardır. Darp konusu da İslâm ceza hukukunun caydırıcı karakterinden kaynaklanan bir husustur.

e. Ceza ve mükafatlarda niyet ve amacın rolü büyüktür. Dolayısıyla cezalar hükümlere, hükümler de niyet ve amaca göre şekillenir. Mesela, öldürme olayı sonuçta aynı olmasına rağmen "hataen" veya "kasten" olmasına göre farklı hüküm alır ve farklı ceza gerektirir. Bu nedendir ki, ıslahı amaçlayan darp/dövme ile fesadı amaçlayan "zina isnadı", hükmün beyanı ve cezanın terettübü açısından aynı değildir. Birincisinde hem isyankâr kadın hem de aile kurtulurken, ikincisinde masum ve iffetli kadının hem şeref ve onuru lekelenmekte hem de ailesi yıkılmaktadır. Ayet ve hadîslerdeki darp kelimesine bu açıdan bakılması daha makuldür.

f. Ayetteki darp/dövme kelimesi ıslah amaçlıdır. Ayet bunu açıkça zikreder. Bu nedenle darp, ıslah amacı dışında kullanılamaz. Yoksa zulüm olur. Erkeği suçlu ve sorumlu hale getirir.

g. İslâm'ın kadın haklarına bakışını, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in örnek kişiliğinde aramak gerekir. Çünkü o, insanlık için *اسوة حسنة* /en güzel örnektir.⁶⁵ Onun yaşantısı bizim için asıl iken istisnalara takılmak, esasla fer'i, asilla istisnayı karıştırmamıza neden olur. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in aile geçimi ve mutluluğu için; "Kadınlara iyi davranın" ve "Sizin en hayırlınız hanımına karşı en hayırlı olanınızdır. Ben de aileme karşı en hayırlı olanıyım" buyurması bu duruma en güzel örnektir.

h. Erkeğin, kendisini ibadete verip eşini ihmal etmesini dahi - tabir yerindeyse- pasif şiddet olarak gören Hz. Peygamber (s.a.v.)'in,⁶⁶ darbın, incitme ve intikam amaçlı kullanımına müsaade etmesi bir

⁶⁵ Mümtebine, 60/6.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, *Tavattu'*, 27.

çelişki olurdu. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in müsaade ettiği darbın/dövmenin amacının ne olduğunu bilmek gerekir. İlgili darp/dövme kelimesine bir de bu açıdan bakılması konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

i. Hz. Peygamber(s.a.v.)'in eşine aşırı şiddet uygulayana, boşama hükmü vermesi,⁶⁷ pasif şiddet uygulayanı da uyarması,⁶⁸ konumuzla ilgili darp/dövme kelimesinin şiddet amaçlı olmadığını, bilakis aile içi şiddeti durdurma ve aileyi kurtarma amaçlı olduğunu açıkça göstermektedir.

7. Eşlerin ailelerinden hakemlerin tespit ve tayini:⁶⁹ Aileyi, "iyi davranış" ilkesine sadık kalarak, en zor günlerinde bile yalnız bırakmayan İslâm, hakkâniyet ve adâlet ölçülerinde makul ve uygulanabilir bir öneri sunar.⁷⁰ Bu aşamada tarafların ailelerinden saygın, sözüne güvenilir hakemlerin tayin edilip barış için ciddi çalışmalarını talep eder.⁷¹

8. Boşanma:⁷² Tarafların geçimsizliği müzminleşmiş ve geçim ümidi kalmamışsa, Allah'ın istemediği fakat zorunlu durumlarda izin verdiği boşanma gerçekleşir.⁷³ Bu durumda bile İslâm'ın önerisi "iyilikle ayrılma"dır.⁷⁴ Kur'ân'ın bu önerisinin, aile cinayetlerinin önlenmesinde ve daha sonra eşlerin tekrar yeni bir evlilik yapmalarında etkisi büyüktür.

9. Tekrar birleşme: İslâm, eşlerin boşanmalarına rağmen tekrar dinen birleşmelerine bir engel bulunmaması durumunda -üç talak gibi- ilk nikâh hakkını taraflara verir.⁷⁵ Görüldüğü gibi bütün bu

⁶⁷ Ebû Dâvûd, *Talak*, 17-18.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Tavattu'*, 27.

⁶⁹ Nisâ, 4/35.

⁷⁰ Nisâ, 4/34-35

⁷¹ Nisâ, 4/35.

⁷² Bakara, 2/229.

⁷³ Nisâ, 4/130; Ebu Dâvûd, *Talak*, 3; İbn Mâce, *Talak*, 1.

⁷⁴ Bakara, 2/229.

⁷⁵ Bakara, 2/228.

aşamaların ortak bir amacı vardır. O da nüşûze halindeki/isyankâr kadından intikam almak değil, onun normalleşmesini sağlamak ve aileyi korumaktır.⁷⁶

IV- İyi Davranma İle Dövme Fillerinin Telifi ve İlgili Rivayetlerin Birlikte Değerlendirilmesi

İslâm'ın temel bir kaide olarak koyduğu "*kadına iyi davranma*" ilkesiyle darp konusunu bir arada nasıl anlamamız gerekiyor? Burada amaç kadından intikam almak mıdır, yoksa başka bir şey midir? Bu ve benzeri soruları daha iyi anlamamız için İslâm'ın isyankâr kadınla ilgili önerdiği çözüm aşamalarına bir göz atalım. İslâm bu konuda, diğer bütün aşamaları da ilgilendiren önemli bir ilke sunar. O da, her zaman "*iyi geçinme*" ve "*iyi davranma*"dır. İslâm, bu ana ilkedен ayrılmamak şartıyla nüşûze halindeki bir kadını ıslah etmek ve aileyi kurtarmak için erkeğin uyması gereken öneri ve davranışları ortaya koyar. Bu davranışlar ilke gereği iyi olmalı. İyi ise bir şeyin zatına ve sonuçlarına göre hüküm alır. Mesela yemek iyidir fakat onu pişiren ateş yemeğe göre dolaylı (negatif) olarak iyidir. Bahar iyidir ama onu besleyen kış dolaylı olarak iyidir. Çünkü ateş olmazsa yemek, kış olmazsa bahar olmazdı. Darp/dövme kelimesini değerlendirmemiz esnasında da İslâm'ın ana ilkesi olan "*iyi davranma*"yı doğrudan (pozitif) ve dolaylı (negatif) "*iyi davranma*" biçimi olarak ifade edip amacın ne olduğunu belirtelim.

Önce İslâm'ın isyankâr bir kadın için önerdiği çözüm örneklerine bakalım. Sonra da bu önerilerin hangi davranış biçimini gösterdiğini belirtelim:

⁷⁶ Kutub, a.g.e., II, 617,628.

	Öneriler	Davranış biçimleri	Amaç
1	İyi geçinmek[1]	Pozitif iyi davranış biçimi	Mutlu aile
2	Sabır[2]	Negatif iyi davranış biçimi	Mutlu ailenin işlevine zarar vermeme
3	Nasihat[3]	Pozitif iyi davranış biçimi	Ailede mutluluğun sürdürülebilirliği
4	Yataktan ayrılma[4]	Negatif iyi davranış biçimi	Kadını ıslah ve aileyi koruma
5	Hakemlerin Tavini[5]	Pozitif iyi davranış biçimi	Aileyi koruma, huzuru sağlama
6	Sert Söz	Negatif iyi davranış biçimi	Kadını ıslah ve aileyi koruma
7	Hafifçe veya sembolik darb[6]	Negatif iyi davranış biçimi	Kadını ıslah ve aileyi koruma
8	Boşanma ve iyilikle ayrılma[7]	Negatif sonuca karşı pozitif iyi davranış biçimi	Cinayetleri önleme, yeni birlikteliğe yardımcı olma
9	Tekrar birleşme[8]	Negatif sonuca karşı pozitif iyi davranış biçimi	Eski hukuku ve huzuru yeniden inşa etmek
<p>[1] Nisâ, 4/19. [2] Nisâ, 4/19: Müslim, <i>Rada</i>, 61. [3] Nisâ, 4/34. [4] Nisâ, 4/34. [5] Nisâ, 4/35. [6] Nisâ, 4/34. Tirmizi, <i>Tefsir</i>, 10. [7] Bakara, 2/229. [8] Bakara, 2/228.</p>			

Görüldüğü gibi İslâm'ın bu konudaki farklı önerileri, ya doğrudan (pozitif) ya da dolaylı (negatif) olarak “iyi davranış” gurubuna girmektedir. Çünkü bütün önerilerin amacı ve sonucu, şiddet halindeki kadının durumunu düzeltmek, aileyi korumak; şayet boşanma gerçekleşmişse, cinayetleri önlemek veya mümkünse tekrar yeni bir aile kurmada taraflara yardımcı olmaktır.

Bütün bu aşamaların tümünde pozitif veya negatif iyi davranış biçimi söz konusudur. Belki bu konuyu tenkit edenler çözüm önerisinin negatif tarafına bakıp sonucu düşünmediklerinden dolayı eleştirmektedirler. Eğer öneri negatif, sonuç da negatif olsaydı onlar tenkitlerinde haklı olabilirdi. Bu da ancak İslâm'ın, problemlili

aileye hiçbir çözüm önerisi getirmemesi veya getirdiği önerilerin negatif bir sonuca neden olmasıyla mümkün olabilirdi. Hâlbuki İslâm bu probleme asla duyarsız kalmamış pozitif bir sonuç için pozitif ve negatif bütün önerileri sunmuş ve detaylandırmıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi darp kelimesinin, ilgili ayet ve hadîslerin bütünlüğü içinde yaptığımız tasnifte, boşanmadan önce konuşlandırılmış olduğunu görüyoruz. Metot her ne kadar negatif olsa da, nüşûze halindeki kadın için pozitif bir sonucu amaçlamış olmasından dolayı kötülük olarak düşünülmemelidir.

Ayet ve hadîslerin, boşanma öncesi ve sonrası bu müspet tutumu, darbin amacını ortaya koyan objektif bir gösterge olup konumuzun aydınlanmasına ışık tutmaktadır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, eğer darptan amaç nüşûze halindeki/isyankâr kadından intikam almak olsaydı bunun yeri boşanmadan sonra olmalıydı. Çünkü aile yıkılmış, çocuklar mağdur olmuştu. Darba/dövmeye gerekçeler daha elle tutulur görülürdü. İşte böyle bir aşamada bile Kur'ân itidali ve *"iyilikle ayrılma"*yı önermektedir.⁷⁷ Buradan da anlaşılıyor ki boşanma öncesi darbin zikri, nüşûze kadını ıslah ve aileyi kurtarmak amaçlıdır. Boşanma sonrası *"iyilikle ayrılmak"* ifadesinin amacı ise cinayetleri önlemek ve taraflara, daha sonra bir araya gelme fırsatı tanımaktır.

İslâm'ın, boşanmadan sonra tekrar anlaşmaları durumunda ilk nikah hakkını taraflara vermiş olması, meselenin bütünüyle te'dip, terbiye ve aileyi korumak amaçlı olduğunu açıkça gösteriyor. Zira edep sınırlarını aşarak kadına karşı sözlü şiddet uygulayan erkeğe, had cezaları dâhil farklı yaptırımlara hükmederek kadının hak ve hukukunu tavizsiz savunan bir dinin,⁷⁸ kadına karşı uygulanacak en ufak bir haksızlığa bile göz yumması, hele öneride bulunması mümkün değildir. Öyle olsaydı, bu durum İslâm'ın kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelirdi.

⁷⁷ Bakara, 2/229.

⁷⁸ Nûr, 24/9.

Öyleyse ayet ve hadîslerde geçen darp kelimesini, asla incitme ve intikam alma amaçlı olarak düşünmemeli. Belki ameliyatı kaçınılmaz olan müzmin bir hastanın ameliyat ile sağlığına kavuşması gibi düşünülmelidir. Öneriyi de, nüşûze halindeki/isyankâr bir kadının pozitif çözüm metotlarının hiçbirine tepki vermemesi üzerine, negatif bir çözüm metoduyla problemi çözme gayreti olarak görmek gerekir.

V. Ayetlerde Geçen Darp/Dövme Fiilinin Anlamı ve Kapsamı

Şimdi de belki yüzlerce kadından birisinde görülen nüşûze halindeki bir eşle ilgili darp/dövme kelimesinin ayetteki yansımalarına geçelim.

“Erkekler kadınların koruyucu ve kollayıcılarıdır. Başkaldırmalarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın (bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah çok yücedir çok büyüktür. Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.”⁷⁹

Öncelikle ayette geçen ve darp/dövme ile alakalı olan “nüşûz” kelimesini ele alalım: Meallerde genellikle “serkeşlik” ve “isyankârlık” olarak tercüme edilen nüşûz kelimesi Arapçada; yükseklik, tümseklik, sivrilik gibi manalara gelir.⁸⁰ Müfessirler ise bu kelimeye serkeşlik ve isyankârlıkla birlikte saygısızlık, evi terk, kocasından yüz çevirmek, kocasına buğz etmek, isyan etmek, kafa tutmak, kocasına karşı kibirlenmek, eşini nefsinden men etmek, kocasına iyi davranırken kötü davranmaya başlamak gibi manalar vermişlerdir.⁸¹

⁷⁹ Nisâ, 4/34-35.

⁸⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 258; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 171; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1352.

⁸¹ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1352.

Ayette geçen darp/dövme kelimesini, hadîste geçen “غيرالمبرح” “hafifçe”⁸² (dövme) ibâresi tefsîr etmektedir. Buna göre darptan amaç, intikam ve zarar vermek olmayıp isyankâr kadına yanlısını fark ettirmek ve onurunu kazandırmaktır. Zira bu gibi davranışlarda sadece eşler etkilenmez, çocuklar başta olmak üzere bütün akrabalar etkilenir hatta bu gün olduğu gibi bütün toplumu ilgilendiren sosyal bir problem haline gelebilir.

Yine darp/dövme ile ilgili ayette geçen, “eğer kendilerini düzeltirlerse artık onların aleyhine bahane aramayın” ifadesi, kadındaki anormal nüşûz halinin izalesini, normalleşmenin sağlanmasını, böylece ailenin eski işlerliğini aktif hale getirmesini amaçladığı aşikârdır. Çünkü bu gibi durumlarda aile fertleri özellikle eşler gergindir. Kur’ân, ailenin bu ruh halini dikkate alarak erkeğin, isyanı bırakma yoluna giren eşine karşı konuyu tekrar alevlendirecek söylem ve davranış içine girmemesi için ikaz ediyor. Bu da gösteriyor ki maksat şiddet halindeki kadının sakinleşmesine zemin hazırlamaktır.

Darp/dövme kelimesinin önceki bağlamında bu yapıcı yaklaşımı gördüğümüz gibi aynı yapıcılığı kelimenin sonraki bağlamlarında da görmekteyiz. Bu durumda erkeğin yapıcı pozisyonunda kalmasını, tabir caizse ateşe benzinle gitmemesini, nikâh esnasındaki taahhüdünün ve “iyi davranış” ilkesinin gereğini eda etmesini öneriyor. Yoksa sorumluluğunun gereğini yapmaması durumunda haksız konuma düşeceğini ve Allah yanında mesul olacağını ikaz sadedinde, eşine karşı olan gücünün üstünde Allah’ın gücünün olduğunu hatırlatarak yapıcı rol almaya çağırıyor.⁸³ Darp ile ilgili ayetin hemen peşindeki ayete baktığımızda yine amacın, kadının normalleşmesini sağlamak ve aileyi kurtarmak olduğu anlaşılıyor.⁸⁴

⁸² İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 379-380; Nevevî, *a.g.e.*, VIII, 184.

⁸³ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1352; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 173.

⁸⁴ Kutub, *a.g.e.*, II, 617, 628.

Görüldüğü gibi yukarıda mealini verdiğimiz ayetlerin kelimelerine baktığımızda problemlili kadına ve aileye yardımcı olma karakteri taşıdığı açıkça görülmekte. Özellikle taraflar arasında seçilecek bilirkişilerin saygın kişilerden talep edilmesi hem de bu kişilerin bütün gayretleriyle barışın ikamesine çalışmalarını teşvik etmesi bu amacı teyit eden ayrı bir husustur.

Fakat barışa katkı için ayetin sunduğu şefkat dolu yöntemler yadırganırken, önü alınmayan aile içi mağduriyetlerin müsebbibi olan anlayış ve ihmaller kendi özeleştirilerini yapmamaktadır. Açıkça ifade edelim ki, bu konuda âlimlerin, psikolog ve sosyologların hatta vicdan sahibi bütün ilgililerin de mes'ûliyeti büyüktür.

Şimdi de darp/dövme kelimesi hakkında âlimlerin benzer ve farklı yorumlarına geçelim:

a. Hafifçe Darp: Hadîsteki “غیرالمبرح” ibaresi daha çok “*incitmeme*” olarak ifade edilir. Buradan hareketle âlimler, ibareyi, canını fazla yakmama, iz bırakmama ve çok acı verici olmama şeklinde anlamlandırmışlardır.⁸⁵ Bazı âlimler buradan hareketle; “*yerine göre insanca olmak üzere kendini uyaracak birkaç tokat, sükkûta doğru giden hırçın/nüşûze bir kadına şerefini kazandıran güzel bir ders olabilir*” der.⁸⁶ İbn Hacer ise dövmenin kesinlikle aile içinde nefrete dönüşecek bir acı vermemesine dikkat çeker.⁸⁷

b. Sembolik Darp: “غیرالمبرح” ibaresinin ifade ettiği “*iz bırakmadan dövme*” nin anlamı ve ölçüsü İbn Abbas’a sorulduğunda, “*misvak ve benzeri bir şey ile*” diye açıklama yapmıştır.⁸⁸ Bu ise sembolik bir dövme olup maddi yaptırımdan çok manevi etkisi maksattır. Çünkü maksat kadının yanlışını görmesini ve kendisini düzelterek onurunu kurtarmasını sağlamaktır. Özellikle onurlu kadınlara bu çeşit sembolik dokunuşlar daha etkili olmaktadır. Zira

⁸⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 379-380; Nevevî, *a.g.e.*, VIII, 184

⁸⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1351.

⁸⁷ İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 379-380.

⁸⁸ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 315; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 373.

İnsan hayatında bazen basit bir kulak çekmenin, bazen Gandi gibi yerden aldığı bir avuç toprakla İngilizlere karşı bağımsızlık gösterisi yapmanın, bazen fitne amaçlı olmayan basit bir boykot işaretinin kişilerin ve milletlerin hayatında çok şey değiştirdiği vakidir. Bunun gibi, ister iz bırakmayan ve çok acı verici olmayan bir vuruş, ister misvak ve benzeri bir şeyle sembolik bir dokunuş olsun, nüşûze halindeki/ isyankâr kadını vicdan muhasebesine sevk edebilir. Ateş düşen ailede yangını körükleyen pozisyondaki kadını birden yangını söndüren bir kahraman durumuna getirebilir.

Eğer böyle sembolik bir dokunuşla başarılı olunuyorsa, bu başarı insan psikolojisinin detayına göre, en küçük ayrıntıları bile hesaba katan Kur'ân'ın, evrensel mesajlarına aittir. Değerlendirmelerini ve önerilerini daima pozitif sonuçlara ve insan tabiatının zaaflarına göre yapan Kur'ân için bu durum, alkışı hak eden başarılı bir sonuçtur.

c. Sert Söz: Görüldüğü gibi İslâm, tarihten günümüze, beşerî bir realite olarak kadına uygulanan çok vahim şiddet olaylarına, cinayet ve boşanmalara karşı bir istisna olarak önerdiği ıslah amaçlı darp/dövme olayının suiistimal edilmemesi için son derece sınırlarını daraltmıştır. Mesela tehdit gibi sözlü bir müdahaleyle, amacın hâsıl olmasının, darptan daha hayırlı olduğu söylenmiştir. Bu söylem, darbı tatbik etmenin istenilen bir şey olmadığını, arzu edilenin kadının ıslahı olduğunu açıkça gösterir. Darptan/dövmeden önceki bir kategoriye konuşlandırılan sözlü sert bir ifadenin, amacı gerçekleştirme durumunda darba ihtiyaç kalmayacağından dolayı güzel bir sonuç elde edilmiş olur.⁸⁹ Râzî de, ilgili ayeti, nüşûze halindeki /isyankâr kadın için uygulanması gereken ıslah aşamalarının hafiften başlatılıp zora doğru sıralanmasını, amacın, kadını incitmek olmadığına delil gösterir.⁹⁰

⁸⁹ İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 379-380.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 73-75.

Kadını dövme hususunda Hz. Peygamber (s.a.v)'in birçok hadîsi vardır. Özellikle Medineli kadınların şikâyeti üzerine darp konusunun suiistimal edildiğini gören Hz. Peygamber(s.a.v) sahabeyi toplar. Kadınların şikâyetini onlara hatırlatır ve bunu yapanlar hayırlılarınız değildir buyurur.⁹¹

Hız. Peygamber (s.a.v)'in yaşantısı, kadınları dövmeiniz talimatı,⁹² darp ayetinin bağlamı, Veda Hutbesi'nin genel muhtevası, ayet ve hadîslerde geçen darp kelimesinin sadece nüşûz halindeki kadınlara mahsus, ıslah amaçlı bir öneri olduğunu açıkça gösteriyor. Akabe Biatlerinde ilk akdi; "kız çocuklarını öldürmeme"⁹³ üzerine kuran ve bir hizmetçi kız çocuğunun azar iştmemesi için onun evine kadar giden bir peygamberin⁹⁴ amacının, kadınların incitilmesi olmayıp onların ıslahı ve mutluluğu olduğu aşikârdır.

Darp konusunun amacı ve İslâm'ın genel ilkeleri içinde bu ifadeden anladıklarımızı şöyle özetleyebiliriz:

- İfade bir emir değildir.
- Esas değildir.
- İstisnadır.
- Tavsiye niteliğindedir.
- Sadece nüşûz halindeki kadınlara mahsustur.
- En sert yorumlarda bile zarar vermemenin esas olduğu görülmektedir.
- En fazla şiddet algısı uyandıran yorumlarda bile iz bırakmamak esas görülmüştür.
- Bazı yorumlarda ise iz bırakmama, misvak ve benzeri şeylerle sembolik bir dokunuş olarak izah edilmiştir.

⁹¹ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 43.

⁹² Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 43.

⁹³ Tirmizî, *Siyer*, 37.

⁹⁴ Buhârî, *Edeb*, 61.

- Amaç kadını nüshûz/şiddet halinden kurtarmaktır.
- Amaç aileyi korumaktır.
- Darp kelimesi tedip ve terbiye amaçlıdır.
- İlgili âyet ve hadîslerde insan psikolojisinde yatan karakteristik özellikler göz önünde bulundurulmuştur.
- Ayette aile ve toplum hukuku gözetilmiştir.

İslâm'ın bu konudaki genel bakış açısını özetledikten sonra şimdi de bu genel tespitlerimizden hareketle, darpla ilgili nassların kötülük ve intikam amaçlı olmayıp te'dip, terbiye, ıslah ve aileyi korumak amaçlı olduğunun gerekçelerini özetleyelim:

- Kur'an'ın rahmet kaynağı oluşu ve bu özelliğini her halükarda ortaya koyması.
- Kur'an'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber (s.a.v)'in hayatında eşlerine karşı hiçbir sözlü ve fiili şiddetin vaki olmaması.
- Darbın bütün çözüm yolları içinde boşanmadan önce önerilen caydırıcı nitelikli özellik taşıması.
- Ayet ve hadîslerde yer alan darp kelimesinin bağlamlarının, çözümü esas alan muhtevada olması.
- İslâm, sıra ile çeşitli çözüm önerileri sunarken darbı aileyi korumak için en makul pozisyonda konuşlandırması.
- Darbın emir olmayıp istisnai bir tavsiye niteliği taşıması.
- Boşanmadan sonra *"iyilikle ayrılma"*nın önerilmesi.
- Eşlerin tekrar anlaşmaları durumunda ilk nikâh akdinin kendilerine ait olması.
- Ayetin ıslah amacını açıkça zikretmesi.
- İslâm'ın insan fıtratını esas almış olması.

- Ayette çözüm için sunulan sıralamanın hafiften zora doğru olması gibi başlıca hususlar, söz konusu darbin kötülük ve intikam amaçlı olmayıp te'dip, terbiye, ıslah ve aileyi korumak amaçlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç

Günümüz dünyası kutsal aile bağlarını gevşetmiş, duygudan yoksun, mekanik bir karaktere indirgemıştır. Çeşitli baskı, fitne, savaş, cehâlet, fakirlik ve aşırı dünyevileşmeye doğru savrulmalarla İslam dünyası da bundan etkilenmiştir. Maalesef Müslümanlar batı kültürü ile kendi öz kültürü arasında alternatif bir metodoloji geliştirememiştir. Kültür varlığını sosyolojik, psikolojik, felsefi bütün boyutlarıyla derinlemesine tahlil edip asrın ihtiyaçlarına göre yorumlayarak toplum hayatına kazandıracakları yerde çoğu kez sadra şifa olmayan tev'îl ve yorumlara, hatta bazı durumlarda dinin özüne aykırı birtakım düşüncelere dahi sapsmişlerdir. Bu da toplumsal projelerin üretilmemesine, üretilenlerin de toplum vicdanında yankı bulmamasına neden olmuştur. Müslümanlar bu halde iken batı dünyası da bir başka çıkmaz içine düşmüştür. Ahlak, estetik ve duygusal boyutu ihmal eden batı dünyası, insan haysiyetine yakışmayan boşanmalara, cinayetlere ve birçok mağduriyetlere kapı aralamış ve İslâm'ın akıl, ahlak, saygı, sevgi ve hukuk zemininde inşa ettiği ailenin işleyiş değerlerini yok sayma yoluna gitmiştir. Onların yerini bu gün şiddeti, boşanmaları, aile içi mağduriyetleri ve hatta cinayetleri netice veren toplumsal problemler almıştır.

Öte yandan İslam'ın aile kurumunun sorunlarına dönük bir çözüm önerisi olarak sunduğu darp/dövme kelimesi farklı algı, anlam ve yorumlara, tenkit ve suiistimallere maruz kalmıştır. İslam'ı iyice anlayamamış olanların şiddetle tenkit ettiği darp kelimesi, psikolojik ve sosyal boyutlarıyla incelenirse bireysel, ailevî ve toplumsal birçok yararları ortaya çıkacaktır. Çünkü darp ile ilgili ayet ve hadîsler aileyi koruma amaçlı olup günümüz dünyasının reel sonuçlarıyla karşılaştırıldığında aile için makul, çözümcü ve caydırıcı bir mahiyet

taşıdığı açıkça görülecektir. Bugün artan aile içi şiddet ve boşanma olaylarını da göz önünde bulundurduğumuzda dünyanın İslâm'dan yararlanacağı çok şey olduğu anlaşılmaktadır. Bilim çevrelerinin üzerine düşen görev, toplumun bu ihtiyacını görüp mevcut bilimsel verileri toplum projesi haline dönüştürmektir.

Konumuz olan darp/dövme meselesi, günümüze dek süregelen ve birçoğu cinayetlerle sonuçlanan fahiş durumlarla ilgilidir. Darp/dövme içerikli ayet ve hadîslerin hikmeti iyice anlaşılıp bunların yanlış yönde yorumlanmasına meydan verilmemelidir. Dinin darp ile ilgili önerilerini, boşanma, cinayet vs. gibi aile problemlerini önlemek için tavsiye nitelikli istisnai bir durum olarak görmek gerekir. Yoksa bunu kasıtlı bir davranış olarak görmek gerçeği saptırmak anlamına gelir.

Kaynakça

el-AYNÎ, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd İbn Ahmed (ö.855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut,1348.

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

....., *el-Edebü'l Müfred*, Kahire,1379.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (ö.255/869), *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

EBÛ DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır (ö.1960), *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1960.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtâr 'ala'd-Dürri'l- Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1992.

İBN HACER, el-Askalânî (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l- Mârife, Beyrut, 1379.

İBN HANBEL, Ahmed (ö.241/855), *Müsnedu Ahmed İbni Hanbel*, Beyrut, tsz.

İBN HİBBÂN, Muhammed Ebû Hâtim el-Büstî (ö.354/965), *Sahîhu İbn-i Hibbân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail (ö.747/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire, 1971.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd el-Kazvînî (ö.273/886), *Sünenu İbn Mâce*, Kahire, 1952, (Tahkik: Muhammed Fuâd Abdulbâkî)

İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muhammed İbn Mükerrerem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1990.

İBN SA'D, Ebû Abdillah Muhammed (ö.231/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

KARAMAN, Fikret, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Sistem Ofset, Ankara, 2010.

el-KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi'l Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

KUTUB, Seyyid (ö.1966), *fî Zilâli'l-Kurân*, Dâruş-Şurûk, Beyrut, 1412.

MÂLİK b. Enes (ö.179/775), *el-Muvatta*, Mısır, 1951.

el-MUBÂREKFÛRÎ, Muhammed b. Abdirrahim (ö.1353/1934), *Tuhfetu'l-Ahvazî bi-Şerhi Câmi't-Tirmizî*, Kahire, 1963.

MÜSLİM, Ebu'l Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261/874), *el-Câmius-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

eL-MÜNÂVÎ, Şemsüddîn Muhammed Zeynüddîn Abdurrauf (ö.1031/1622), *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Beyrut, 1972.

en-NESÂÎ, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Alî b. Şuayb (ö.303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire, 1930.

en-NEVEVÎ, Muhyiddîn Ebû Zekerîyya (ö.676/1277), *Şerhu Müslim*, Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire, tsz.

er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö.606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.

es-SAN'ÂNÎ, Abdurrezzâk İbn Muhammed (ö.211/826), *el-Musannağ*, Beyrut, tsz.

ŞAHİN, Abdullah, *İslâmiyat*, Önder Matbaacılık, Ankara, 2000.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Neylü'l-Evtâr*, Beyrût, 1410/1989.

et-TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (ö.311/923), *Tefsîru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, 2000.

TARHAN, Nevzat, *Makul Çözüm*, İstanbul, 2007.

et-TİRMÎZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/893), *Sünenü's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (Terc: Heyet), Feza yay. İstanbul, 1990.

MUHADRAMLARIN HADİS İLMİNDEKİ YERİ*

Osman BİLGEN**

Özet

İslâm Dini'nin iki önemli kaynağından birisi hadistir. Hadisin sonraki nesillere aktarılmasında büyük emekleri geçen sahabe ve tabiûn hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak tabiûnun büyüklerinden kabul edilen muhadramlar hakkında yeterli seviyede çalışma olmadığı görülmüştür. Bu çalışmanın amacı da söz konusu meseleyi bir makale çerçevesinde ele alıp, muhadramların hadis ilmindeki yerini ortaya koymaktır.

Çalışmada öncelikle, muhadram kavramının sözlük ve ıstılâhî anlamları verilerek tanımlar arasında karşılaştırmalar yapılmış ve değerlendirmelere gidilmiştir. Daha sonra muhadramların tespiti ile ilgili temel ilkeler üzerinde durulmuş ve bu mevzuda söz sahibi müelliflerin görüşleri dikkate alınarak muhadramların sayısı hakkındaki ihtilaflara değinilmiştir. Ayrıca İbn Hacer Askalânî'nin "*el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*" isimli eseri esas alınarak muhadramların isim listesine yer verilmiştir. Bu listede diğer müelliflerin belirttiği isimler de çeşitli rumuzlarla gösterilmiştir. Rivayetleri tespit edilen 43 muhadram ravinin temel hadis kitaplarındaki rivayetlerinin dağılımı bir tablo halinde gösterilerek değerlendirmesi yapılmıştır. Böylece temel hadis kitaplarında 4541

* Bu makale, "Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri" isimli Yüksek Lisans Tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Kemalettin Özdemir, Adapazarı, 1998).

** Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, E-mail: osmanbilgen@gmail.com

rivayeti bulunan muhadramların hadis ilminde önemli bir yere sahip oldukları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Muhadram, Hadis, Ravi, Rivayet, İbn Hacer.

The Place of 'Mukhadramun' in the Science of Hadith

Abstract

The hadith is one of two important sources of Islam. Many pieces have been written on *Sahaba* (the Companions of the Prophet) and *Tabi'un* (the next Generation following the Companions) who had great efforts in the transmission of the hadith to the next generations. However, there are no enough studies on *Mukhadramun* who were considered as seniors from *Tabi'un*. The aim of this article is locating *Mukhadramun* in the science of hadith through discussing it.

In this study, firstly, we are going to present both dictionary and terminological meanings of the word of *mukhadram*, then compare these different meanings, and finally, we will reach an evaluation based on these meanings. Then we will mention on main principles to identifying of *mukhadramun* and present opinions of different authorities on total numbers of *mukhadramun*. Additionally, we will present a list of *mukhadramun* based on *Ibn Hajar al-Asqalani's* work *al-Isaba fi Tamyiz al-Sahaba*. In this list, *mukhadramun's* names, which were mentioned by other authors, were indicated with different signs. The narrations of 43 *mukhadramun* were evaluated through to use a chart of spread out these narrations in the main hadith books. Therefore, it could be brought out that, with 4541 narrations in the main hadith books, *mukhadramun* have a significant place in the science of hadith.

Key Words: Mukhadram, Hadith, Narrator, Narration, Ibn Hajar.

Giriş

Tabiîn dönemi hem ilim hem de amel yönü güçlü insanların yaşamış olduğu bir dönemdir. Bu dönem, birçok İslami ilmin temellerinin atıldığı bir zaman dilimi olması yanı sıra yüksek ahlak ve faziletleriyle tanınan, sahabenin takipçisi olan bir neslin de yaşamış olduğu bir devirdir.¹ Bazı müfessir ve muhaddislere göre; “İslâm’da birinci dereceyi kazanan Muhacirler ve Ensar ile onlara güzelce tâbi olanlar yok mu? Allah onlardan razı, onlar da Allah’tan razı oldular. Allah onlara içlerinden ırmaklar akan cennetler hazırladı. Onlar oralara devamlı kalmak üzere gireceklerdir. İşte en büyük mutluluk, en büyük başarı!”² âyetinde geçen; (sahabeye) ‘güzelce tâbi olanlar’ ifadesinin ilk muhatapları tabiîn olduğu gibi Hz. Peygamberin: “Müjdeler olsun beni görüp, bana iman edene ve müjdeler olsun beni görenleri görene”³ ve “Asırların en hayırlısı benim asrım sonra onu takip eden, sonra da onu takip eden asırdır”⁴ gibi müjdelerinin de yine ilk muhatapları tabiîn neslidir.

Hicri ikinci asırdan itibaren sahabe ve tabiîn biyografileriyle ilgili birçok eser yazılmıştır. Ancak bu kaynaklarda tabiînün büyüklerinden (Kıbaru’t-tâbiîn) kabul edilen muhadramlar üzerinde fazlaca durulmamıştır. Bu alandaki eksikliğin giderilmesi için ilgili konu hakkında yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın amacı da söz konusu meseleyi bir makale çerçevesi içinde ele alıp, muhadramların hadis ilmindeki yerini ortaya koymaktır.

¹ Bkz. Arif Ulu, Tâbiûnun Sünnet Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, IX.

² Tevbe, 9/100.

³ Ali el-Muttakî, Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kâdı Han el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1409/1989, 11/530; el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, Mektebetü’l-Kudsî, Kâhire, ts., 10/20; İbn Hacer, Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *el-Metâlibü’l-âliye bi-zevâidi’l-mesânîdi’s-semâniye*, thk. Habiburrahman A’zami, el-Matbaatü’l-Mısriyye, Kuveyt, t.y., 4/156; Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, 1990, 4/86.

⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahihu’l-Buhârî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, Fezâilü’l-Ashâb, 1; Müslim, Ebu’l-Hüseyn el-Haccâc el-Neysâbü’rî, *Sahihu Müslim*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1955, Fezâilü’s-Sahâbe, 212.

Çalışmanın ana referanslarını, temel hadis kaynakları ile ilk dönem siyer ve biyografi eserleri oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak ilk dönem kaynaklara yorum ve düşünceleriyle yeni açılımlar getiren müelliflerin eserlerine ve son dönem yapılan özgün çalışmalara da yer verilmiştir.

Çalışmada öncelikle muhadram kelimesinin sözlük ve ıstılahi manaları üzerinde durulacak daha sonra sırasıyla muhadramların tespiti ve sayıları ile muhadram ravilerin temel hadis kaynaklarındaki rivayetlerine yer verilecektir.

Muhadram Kelimesinin Sözlük Anlamı

Arapça, “HAD-RA-ME” dört harfli basit fiilinden ism-i mef’ûl olan “muhadram” kelimesi, sözlükte sünnet olmamış adam, acı mı tatlı mı olduğu bilinmeyen su, babası beyaz olduğu halde kendisi siyah olan çocuk, nesebi karışık insan, erkek davar eti mi yoksa dişi davar eti mi olduğu bilinmeyen et, tatsız yemek, düşük rütbeli kişi, kölenin doğurduğu çocuk, anası babası bilinmeyen kimse gibi manalara gelmektedir.⁵

Bu manaların hepsinde karışıklık ve durumu belli olmamak anlamları söz konusudur.

Bazı dilbilimcilere göre yukarıda kökü verilen fiilin, “*cahiliye ve islâm devrini gören kimse*” manasında “*muhadrim*” şeklinde okunması daha doğru olmakla beraber, “*küfürden çıkıp islâm’a giren kimse*” anlamında “*muhadram*” şeklinde kullanımı ise daha meşhurdur.⁶

⁵ İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arap*, Dârü'l-Fikr, 1. baskı, Beyrut, 1994, “Had-ra-me” mad; Zebîdî, Muhibbuddin Ebi Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1994, “Had-ra-me” mad; Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtaru's-sihah*, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1995, “Had-ra-me” mad.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arap*, a.y.; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, a.y.

Muhadram Kelimesinin İstilahî Anlamı

Karışık hal ve durumun belli olmaması gibi lugavî manalarıyla irtibatlı olarak muhadram kelimesi, hadis usûlünde; “*Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak etmiş olmakla birlikte O’nunla görüşemeyen kimse*”⁷ olarak tarif edilmiştir. Bu tanıma göre muhadram, sahabe mi yoksa tabîî mi olduğu belli olmayan kimse demektir. Yani böyle bir kimse Hz. Peygamber hayattayken onu göremediği için sahabeden sayılmamakta; O’nunla aynı zaman dilimini paylaşmış olduğundan dolayı da diğer tabîîlerden farklılık arz etmektedir⁸. Bundan dolayı kendilerine muhadram denilen kimselerin tarifi hususunda dilbilimciler ve muhaddisler arasında bazı görüş ayrılıkları söz konusudur.

Dilbilimcilere göre muhadram; “*Yarı ömrünü cahiliyede, diğer yarısını da ister sahabeyi idrak etsin ister etmesin İslâm devrinde yaşamış kimsedir.*”⁹ Bu tarife göre, muallaka sahipleri Lebîd el-Âmirî ve Kâ’b b. Züheyr ile Hassân b. Sâbit el-Ensârî, Nâbiğa el-Ca’dî, Ebû Züeyb Hüzeli ve Mütemmim b. Nüveyra muhadram şairlerden sayılmaktadır.¹⁰

Muhaddislere göre ise muhadram; “*Mekke fethinden önce kendi kavmini veya başkalarını küfür üzere idrak eden kimsedir*”. Zira Araplar, Mekke’nin fethinden sonra İslâm’a tamamen dahil olmuşlar ve artık “*Cahiliye*” diye bir olgu kalmamıştır.¹¹ Dilbilimciler ile muhaddisler

⁷ Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*, Mektebetü’l-İlmiyye, 2. baskı, Medîne-i Münevvere, 1977, s. 44; Irâkî, Abdurrahîm İbnü’l-Hüseyn, *Elfiyetü’l-hadis (Fethü’l-muğis ile beraber)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 2. baskı, Âlemü’l-Kütüp, Beyrut, 1988, s. 369.

⁸ M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, A.Ü.İ.F.Y, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1959, s. 75; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1996, s. 191.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arap*, a.y.; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, a.y.

¹⁰ Naîm, Babanzâde Ahmed ve Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 9. baskı, Gaye Matbaacılık, Ankara, 1987, I, 33.

¹¹ İbn Hacer, Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *Şerhu Nuhbetü’l-fiker*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1978, s. 186; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr,

arasındaki bu tarif farklılığından dolayı bazı problemler ortaya çıkmaktadır: Mesela, meşhur muhaddis Müslim b. el-Haccâc'a göre Yüseyr b. Amr (ö. 85/704) hicretten sonra dünyaya geldiği halde muhadramdır. Ancak dilbilimciler ise, muhaddislerin sahabi olduğunda ittifak ettiği Hakîm b. Hizâm'ı (ö. 54/673)¹², hem cahiliye hem de İslâm dönemini idrak ettiği için muhadram olarak kabul etmişlerdir.¹³

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için temel kaynaklarımızda muhadram kelimesinin hangi manalarda kullanıldığını incelemek yerinde olacaktır.

1. İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre muhadram: “İhtiyarlığında İslâm'ı idrak edipte Hz Peygamber'in vefatından sonra Müslüman olan kimselerdir.¹⁴ Bu tarife göre Hz. Ebû Bekr'in (ö. 11/633) hilafeti zamanında Müslüman olan¹⁵ Cübeyr b. Nüfeyr (ö. 80/699)¹⁶ muhadram olarak kabul edilmektedir.
2. Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) muhadram kelimesi için iki ayrı tarif vermektedir:

Tedribu'r-râvî şerhi Takrîbi'n-Nevevî, thk. Ahmed Ömer Haşim, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1993, II, 210.

¹² Ölüm tarihindeki ihtilaflar için bkz. İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Dâru's-Şa'b, 1970, II, 45-46; Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivayetün fi'l-kütübî's-sitte*, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Cidde, 1992, I, 346; İbn Hacer, Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Dâru İhyai Türesi'l-Arabiyye, 1. baskı, Beyrut, 1328, I, 349-350; a. mlf, *Takrîbu't-tehzîb*, Dâru'r-Reşîd, Halep-1996, s. 176.

¹³ Irâkî, *Elfîye*, s. 369; Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *Fethu'l-muğîs Şerhu Elfîyeti'l-hadis li'l-Irâkî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, III, 132; Suyûtî, *Tedrib*, s. 210

¹⁴ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 131.

¹⁵ İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 324-325.

¹⁶ Ölüm tarihindeki ihtilaflar için bkz. İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., II, 56-57; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 324-325; Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, IV, 77-78; a. mlf, *Kâşif*, I, 290; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 259; a. mlf, *Takrîb*, s. 138.

a. "Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak etmiş olmakla birlikte onunla görüşemeyen kimseler."

b. "Cahiliyeyi idrak etmiş olduğu halde Hz. Peygamber'e mülaki olamayan, onun vefatından sonra Müslüman olup sahabe ile görüşen kimseler."¹⁷

3. İbnu's-Salah'a (ö. 643/1245) göre: "Cahiliyeyi ve Hz. Peygamber dönemini idrak edip Müslüman olmuş fakat onu görme fırsatını yakalayamayanlar."¹⁸

Burhâneddîn Helebî (ö. 841/1437) İbnu's-Salah'ın tarifini değerlendirip, bu tarife göre muhadramların Hz. Peygamber zamanında müslüman olma şartı var mıdır yok mudur? şayet yoksa onun vefatından sonra Müslüman olanlar da muhadram sayılırlar mı? sorularını sorarak şöyle bir yorum getirmektedir: Ebû Amr İbnu's-Salah (ö. 643/1245), İslâm (Müslüman olma) kelimesini mutlak bırakmış, Hz. Peygamber'in hayatıyla tahsis etmemiştir. Irâkî'nin (ö. 806/1403), Cübeyr b. Nüfeyr'i (ö. 80/699) muhadramlar arasında sayması buna en büyük delildir. Çünkü o, Hz. Ebû Bekr'in (ö. 11/633) hilafeti zamanında Müslüman olmuştur. Daha sonra Burhâneddîn Halebî cahiliyeyi idraktan maksadın ne olduğunu Nevevî (ö. 676/1377) ve Irâkî'nin görüşlerini karşılaştırarak incelemekte, sonuçta Irâkî'nin görüşünü tercih etmektedir. Şöyle ki: Buhârînin *Sahîh*'inde İbn Abbâs (r.a): Ben babam Abbâs'tan işittim, Câhiliye devrinde hizmetçisine: "İskinâ ke'sen dihâkan." / "Bizi arka arkaya dolu kadehle sula"¹⁹ diyordu, demiştir. Bu cümleden cahiliyenin bi'setten sonrası için de kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Burada İbn Abbas (r.a)'ın yaşını tespit yerinde olacaktır. İbn Abbas (r.a) bi'setten birkaç sene

¹⁷ Hâkim, *Ma'rife*, s. 44.

¹⁸ İbnu's-Salah, Ebû Amr, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-hadis*, thk: Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1986, s. 303-304.

¹⁹ *Buhârî*, Menâkıbu'l-ensar, 26.

sonra doğmuştur.²⁰ Cahiliyenin Mekke'nin fethiyle tamamen bittiğini söyleyenler de bu görüşü desteklemektedirler.²¹

4. Zeynuddin Irâkî'ye (ö. 806/1403) göre: “*Hem cahiliyeyi hem de Hz. Peygamber'in dönemini görüp Müslüman olduğu halde onunla sohbet imkânı bulamayanlar.*”²²
5. Sehâvî'ye (ö. 902/1496) göre: “*Bi'setten önce veya sonra Hz. Peygamber dönemini küçük yaşta veya büyük yaşta olarak idrak eden ancak onu görmeyen Müslümanlar veya bi'setten önce gayri müslim olarak görüp Hz. Peygamber hayattayken veya vefatından sonra Müslüman olanlar.*”²³
6. Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), “*Cahiliyeyi ve Hz. Peygamber dönemini idrak edip Müslüman olmuş fakat onu görme fırsatını yakalayamayanlar.*” diyerek İbnu's-Salah'ın tarifine paralel bir tarif yapmakta ve bu tarif “*Muhaddislerin mustalahıdır.*” demektedir.²⁴
7. Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), Nuhbetü'l-fiker şerhinde İbn Hacer'in (ö. 852/1448) “*Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak eden Müslüman olduğu halde onu göremeyen kimseler*”, tarifini açarak şöyle demektedir: “*Bi'setten önceyi (veya Mekke'nin fethinden önceyi) idrak etmiş olduğu halde ister Hz. Peygamber zamanında isterse daha sonra Müslüman olsun onu mümin olarak göremeyen kimseler.*”²⁵
8. Ahmed Muhammed Şakir'e (ö. 1377/1957) göre ise muhadram: “*Hz. Peygamber zamanında yaşayıp, Müslüman olduğu halde O'nu görme fırsatını elde edemeyen kimseler*” dir.²⁶

²⁰ Halebî, Burhâneddîn Sıbtu'bnü'l-Acemî, *Tezkiratü't-tâlibi'l-muallem bi-men yukâlu innahu muhadram*, Matbatü'l-İlmiyye, Halep, 1931, s. 5.

²¹ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 187.

²² Irâkî, *Elfiye*, s. 369.

²³ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 131.

²⁴ Suyûtî, *Tedrib*, II, 209-211.

²⁵ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s.186-188.

²⁶ A. Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadis*, Şrh ve nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 188.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için günümüzde yazılan eserlerde muhadram kelimesine yüklenen manalara da bakmak yerinde olacaktır:

1. Ahmet Naîm: “*Hem zaman-ı cahiliyeti, hem de zaman-ı Saâdet Nişân-ı Nübüvveti idrak edip de Nebiyy-i Ekrem Efendimiz’i görmek şerefine nail olmaksızın nimet-i İslâm ve imana mazhar olmuş olanlar.*”²⁷
2. Talat Koçyiğit: “*Cahiliye devrinde yaşayan, Hz. Peygamber’in devrini de idrak eden ve fakat onunla sohbeti olmayan Müslümanlar.*”²⁸
3. Mücteba Uğur: “*Hem cahiliye devrinde hem de Hz. Peygamber zamanında yaşadıkları halde onu görmeyen kimseler.*”²⁹
4. Abdullah Aydın: “*Rasulullah zamanında Müslüman olduğu halde onu görememiş olan kimse.*”³⁰
5. İ. Lütfi Çakan: “*Cahiliye ve Hz. Peygamber zamanını idrak etmiş olmalarına ve Müslüman da olmuş olmalarına rağmen Hz. Peygamber’le görüşmeyen ancak sahabilerle görüşen kimseler.*”³¹

Tanımların Değerlendirilmesi

Yukarıdaki tariflerde bir kimsenin muhadram olup olmadığını tespitite ortak olan noktalar, o şahsın cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini yaşamış olmasıdır. Bu iki noktada bütün müellifler birleşmektedir. Yalnız, Burhâneddîn Halebî’nin de işaret ettiği üzere³² bir şahsın muhadram sayılabilmesi için Hz. Peygamber zamanında Müslüman olması şartı aranmakta mıdır?

²⁷ Naîm, *Tecrîd*, I, 32.

²⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1997, s. 173; a. mlf, *Hadis İstilahları*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1985, s. 266.

²⁹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1992, s. 26.

³⁰ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Timaş A. Ş., İstanbul-1987, s. 108.

³¹ İ. Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1989, s. 89.

³² Halebî, *Tezkiratü’t-tâlib*, s. 5-6.

İbn Kuteybe,³³ Suyûti³⁴ ve Ahmed Muhammed Şakir'e³⁵ göre muhadramların Hz. Peygamber zamanında Müslüman olmaları şartı vardır. Diğer müellifler ise bu mevzuya değinmemişlerdir.

Burada ikinci bir soru daha akla gelmektedir. Hz. Peygamber'i kafir olarak görüp daha sonra Müslüman olan fakat O'nu göremeyen kimsenin durumu nedir, sahabi mi yoksa muhadram mı sayılacaktır?

Bu durumdaki bir kimse sahabi değildir. Çünkü, "*Sahabe, Hz. Peygamber dönemini idrak etmiş, mümin olarak sohbetinde bulunmuş ve Müslüman olarak ölmüş kimselerdir.*"³⁶ şeklinde yapılan tarife uymamaktadır. Bu şahıs İbnu's-Salah,³⁷ Irâkî,³⁸ İbn Hacer,³⁹ Sehâvî⁴⁰ ve Aliyyu'l-Kârî'ye⁴¹ göre muhadram olarak kabul edilmektedir.

Yukarıdaki tariflerin en câmiî Sehâvî⁴² ve Aliyyu'l-Kârî'nin⁴³ tarifleridir. Bu tariflerin ışığı altında muhadram kavramını şöyle tanımlayabiliriz: "*Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak eden, Hz. Peygamber hayattayken veya vefatından sonra Müslüman olan ancak O'nu mümin olarak göremeyen kimselerdir.*"

Günümüzde yazılan eserlerde, tarife konu olan kimsenin 'cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak etmesine göre bir tanımlama yapılmıştır. Ancak, ilgili şahsın Hz. Peygamber hayattayken mi, vefatından sonra mı Müslüman olduğu sorularına cevap verilmemiştir. Bu durum, söz konusu eserlerin ders kitabı

³³ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 131.

³⁴ Suyûti, *Tedrib*, II, 209-211.

³⁵ Şakir, *el-Bâisu'l-hasis*, s. 188.

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivaye*, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 50-51; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, s. 393-394; Irâkî, *Elfiye*, s. 343-344; Şakir, *el-Bâisu'l-hasis*, s. 174.

³⁷ İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, s. 303-304.

³⁸ Irâkî, *Elfiye*, s. 369.

³⁹ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 186-188.

⁴⁰ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 131.

⁴¹ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 186-188.

⁴² Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 131.

⁴³ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 186-188.

niteliğinde olup özet bilgi sunan kaynaklar olmasından kaynaklanmış olabilir. Fakat bu durumun, tariflerde bir daralma ve câmi bir tarif ortaya koyamamayı da beraberinde getirdiği söylenebilir.

1. Muhadramların Tespiti

1.1. Muhadramların Tespiti İle İlgili Temel İlkeler

Hadis ilminde ravileri değerlendirmede kolaylık temini maksadıyla raviler tabaka adı verilen belirli gruplara ayrılmıştır

Tabakanın belirlenmesinde şu dört noktanın bilinmesine ihtiyaç vardır;⁴⁴

1. Doğum
2. Vefat
3. Öğrenciler
4. Hocalar

Bir ravinin, hangi tabakadan olduğunu tayin etmekte esas alınan kriterlerin farklı olması sonucu mutlaka etkilemektedir. Bazen iki ravi, bir açıdan aynı tabakaya girebildikleri halde bir başka açıdan ayrı tabakalara dahil olabilirler. Mesela: Müslüman oluşları esasından hareket edilirse Enes b. Mâlik (ö. 92/710 veya ö. 93/711) genç sahabiler tabakasinda, Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634) de yaşlı sahabiler tabakasından kabul edilirler. Ancak, sahabi olma vasfında ortak oldukları dikkate alındığında aynı tabakadan oldukları görülecektir. Bu son ölçüye göre, bütün sahabiler birinci tabaka, tabîiler ikinci tabaka, etbâu't-tabîiler de üçüncü tabakayı teşkil etmiş olurlar. Bir kimsenin sahabi olup olmadığı ise şu metotlarla⁴⁵ tespit edilmektedir.⁴⁶

⁴⁴ Koçyiğit, *Hadis Usûlu*, s. 79.

⁴⁵ Bu maddeleri beşe çıkaranlar da vardır. Bkz. Şakir, *el-Bâisu'l-hâsis*, s. 191; İbn Abdilber, Yusuf b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I, 17-18.

⁴⁶ Bağdâdî, *Kifâye*, s. 52; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, s. 294; Irâkî, *Elfiye*, s. 348.

1. Tevatür yolu: Daha hayattayken cennetle müjdelenmiş olan on kişi (el-aşeretü'l-mübeşşere) bu yolla bilinir. Bunlar dört halife, Sa'd b. Ebî Vakkas, Saîd b. Zeyd, Talha b. Ubeydillah, Zubejr b. el-Avvâm, Abdurrahman b. Avf ve Ebu Ubeyde b. el-Cerrah (r. anhum)'tır.

2. Şöhret yolu: Dımâm (veya Dımâd) b. Sa'lebe bu yolla bilinir.

3. Şehadet yolu: Herhangi bir sahabi veya tabiînin bir başkasının sahabi olduğunu söylemesi şehadettir. Hümeme b. Ebi Hümeme hakkında Ebu Musa el-Eş'ari'nin şehadeti gibi.

4. İkrar yolu: Bu bir şahsın kendisinin sahabi olduğunu söylemesidir.⁴⁷

İkrarın kabulü için bu kişinin en geç h. 110 tarihinde vefat etmiş olması şarttır.⁴⁸ Zira sahabe asrı h. 110'da sona ermektedir. Bu tarihleme, Hz Peygamber'in vefatından bir ay kadar önce; "Yüz sene sonra bu gün yaşayanlardan kimse sağ kalmayacaktır."⁴⁹ sözüne dayandırılmaktadır. Bundan dolayı h. 110'dan sonra sahabe olduğuna dair yapılacak her ikrar kesinlikle geçersizdir.⁵⁰

Muammerûn (uzun ömürlü)'dan olduğunu söyleyerek uzun yıllar hatta asırlar sonra kendisinin "sahabi" olduğunu iddia eden kişilere⁵¹ rastlanmış ve bunların iddiaları bu tarihi kriterlerle reddedilmiştir.

Tabiûnun tesbiti mevzuunda çeşitli ihtilaflar vardır. Ekseriyetin tercih ettiği görüşe göre tabiî: "Sahabeden birine veya bir kaçına mülaki olmuş kimseye denir."⁵² Hatib el-Bağdadi'nin (ö. 463/1070) tarifine göre ise; en azından bir sahabi ile sohbeti olana ıtlak olunur ki bu sohbet,

⁴⁷ İ. Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 1990, s. 81.

⁴⁸ Irâkî, *Elfiye*, s. 347.

⁴⁹ Müslim, *Fedâilu's-sahâbe*, 217, 218, 220; *Müsned*, I, 129, 157; III, 322, 385.

⁵⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 8-9.

⁵¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 532.

⁵² Hâkim, *Ma'rife*, s. 42; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, s. 302; Irâkî, *Elfiye*, s. 365-366; *Sehâvî*, *Fethu'l-muğîs*, III, 132.

istilahi bir mana ifade eden sohbeti hassadır. “Bir sahabinin sahabiliği sabit olmak için Hz. Peygamber’le mücerred mülakatı hatta rivayeti kafi addedilmişken ikinci tarife nazaran tabiîn tabiû addedilmesi için sahabi ile mücerred mülakatının kafi görülmemesi; makâm-ı celîl-i nübüvvetin şerefü âli’l-âline ve Allah’ın Rasûl-i Kerîm’i huzurunda bir kere bulunmanın hatta uzaktan şahs-ı mübareklerini müşâhade etmenin kalbi tenvir etmek hususundaki tesirin -velev sahabi olsun- diğer hiçbir kimse ile müddet-i medîde vaki olacak sohbetlerle hâsıl olamayacağına binaendir.”⁵³

Tabiûn dönemi h. 180’de son bulmaktadır. Sahabe ve tabiûn tabakasının tespiti için ortaya konulan düsturlar muhadramlar için söz konusu edilmemiştir. Bundan dolayı Hadis usûlünde muhadramlar, tabiûnin bir bölümü olarak tabiûn tabakası içinde incelenmiştir.⁵⁴ Fakat bunlara rağmen muhadramların, Hz. Peygamber döneminde yaşamış olup onu görmemekle sahabeden, o dönemi yaşamış olmalarından dolayı da tabiûndan farklı oldukları da bir gerçektir.

Muhadramlar, sahabe olmadıkları halde sahabenin tespiti ile ilgili eser telif eden İbn Abdilberr (ö. 463/1070) ve İbnu’l-Esîr (ö. 630/1232) gibi bazı müelliflerce sahabeyle birlikte ele alınmışlardır. İbn Abdilberr, bu durumu eserinin mukaddimesinde; “... Hz. Peygamber döneminde yaşamış, aynı asrı paylaşmış herkesi kitabıma almak istedim...”⁵⁵ sözleriyle izah etmektedir. İbnu’l-Esîr (ö. 630/1232) ise “Üsdü’l-gâbe” mukaddimesinde⁵⁶ kendisinden önce sahabe biyografisi yazan müelliflerin bu vasfı taşımayan şahısları kitaplarına almalarını, muhtemel sebeplerini zikrederek tenkit etmektedir. Ancak, eserinde Üveys el-Karenî,⁵⁷ el-Esved b. Yezîd en-Nehâ⁵⁸ ve el-Ahnef b. Kays⁵⁹

⁵³ Naîm, *Tecrid*, I, 30.

⁵⁴ Hâkim, *Ma’rife*, s. 44; İbnu’s-Salah, *Ulûmu’l-hadis*, s. 303; Irâkî, *Elfiye*, s. 369.

⁵⁵ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 132.

⁵⁶ İbnu’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, I, 13-14.

⁵⁷ A.g.e., I, 179.

⁵⁸ A.g.e., I, 107.

⁵⁹ A.g.e., I, 68.

gibi meşhur muhadramlara da yer vermesinin yukarıdaki tenkitleriyle çeliştiği âşikardır.

Muhadramların önemli özelliklerinden bir tanesi, hem cahiliye hem de Hz. Peygamber dönemini idrak etmiş olmalarıdır.⁶⁰ Hepsi için geçerli olmasa da ikinci bir hususiyetleri de; muammerûndan yani uzun ömürlü kimselerden olmalarıdır. Nitekim muhadramlardan birçoğunun hicri birinci asrın sonuna kadar yaşadıkları görülmektedir. Ahmet Naîm bu durumu şöyle anlatmaktadır. “İçlerinden Rib’î b. Hırâş (ö. 104/722), Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 107/725) gibileri ikinci asra da yetmişlerdir. Süveyd b. Ğafele (ö. 81/700), Şüreyh b. Hâni’ (ö. 78/697), Kâdı Şüreyh (ö. 78/697), Zirr b. Hubeyş (ö. 81/700) ve Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 96/714) en azından yüz yirmişer sene yaşamışlardır. Süveyd b. Ğafele (ö. 81/700) fil senesinde doğmuştur ki Rasulullah ile yaşıt ve 134 yaşında vefat etmiş demektir. Rivâyet eğer sahih ise Ertât b. Süheyye de fil senesinden takriben kırk sene evvel dünyaya gelmiş ve Abdü’l-Melik’in (ö. 86/705) eyyam-ı hilafetinde vefat etmiştir. Abdü’l-Melik’in (ö. 86/705) müddet-i hilafeti (h. 65-86) yirmi bir sene olduğuna ve bu iddia sahih farz olduğuna göre Abdü’l-Melik’in (ö. 86/705) ilk sene-i hilafetinde vefat etmiş ise takriben 158, son senesinde vefat etmiş ise 179 sene yaşamış demektir. Lakin o devirlerde nüfus kaydı tutulmadığından böylelerine “yüz yirmilik” der geçerlermiş.”⁶¹

1.2. Muhadramların Sayısı Hakkındaki İhtilaflar

Yapılan araştırmalara göre muhadramların sayısı hakkında ilk görüş beyan eden Müslim b. el-Haccâc’tır. Müslim b. el-Haccâc, muhtemelen “Kitabu’l-muhadramîn”⁶² adlı eserinde muhadramların sayısını 20 olarak belirtmektedir. Konuyla ilgili eser kaleme alan Nevevî, Irâkî, Suyûtî ve Denevşerî bu şahısları aynen kitaplarına

⁶⁰ Hâkim, *Ma’rife*, s. 44; İbnu’s-Salah, *Ulûmu’l-hadis*, s. 303; Irâkî, *Elfiye*, s. 369; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 186.

⁶¹ Naîm, *Tecrid*, I, 34-35.

⁶² Ziriklî, Hayreddin, *el-A’lâm, Kamûsu terâcim li-eşheri’r-ricâlî ve’n-nisâ mine’l-arabî ve’l-musta’rabîn ve’l-müşteşrikîn*, Dâru’l-İlm li’l-Melayîn, 8. baskı, Beyrut, 1986, VII, 221, 222; Uğur, *Hadis ilimleri*, s. 191.

almışlardır. Nevevî bu listeye iki,⁶³ Irâkî ve Denevşerî ise beş isim daha eklemişlerdir.⁶⁴ Suyûtî ise listeye 25 isim daha ekleyerek muhadramların sayısını 45'e çıkarmakla beraber bu rakamın daha fazla olduğunu ifade ederek İbn Hacer'i kaynak göstermektedir.⁶⁵ Moğoltay b. Kılıç el-Bekçerî et-Türkî (ö. 762/1361)⁶⁶ ise İbn Abdî'l-Berr'in (ö. 463/1070) meşhur eseri "*el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*" isimli eserine yazmış olduğu hamîşte muhadramların sayısının yüzün üzerinde olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ Hafız Burhâneddîn Halebî ise; "*Tezkiratü't-tâlibi'l-muallem bi-men yukalu innehû muhadram*" isimli eserinde bu sayıyı 155 olarak tespit etmiştir. Büyük muhaddis hafız İbn Hacer de konuyla ilgili geniş çaplı bir çalışma yaparak sahabeyi tespit etmek için kaleme almış olduğu "*el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*" isimli eserinin üçüncü bölümünü kendi ifadesiyle: "*cahiliye ve islâm devirlerini idrak ettikleri halde Hz. Peygamber'le bir araya gelmemiş ve ister Müslüman olmuş, ister olmamış olsunlar, Hz. Peygamber'i asla görmemiş olan muhadramlar*"a ayırmıştır.⁶⁸ *el-İsâbe*'nin üçüncü bölümlerinde mükerrerler ve künyelerle beraber 1377 biyografi bulunmaktadır. Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere muhadramların sayısı ile ilgili olarak Müslim b. el-Haccâc'dan⁶⁹ Irâkî'ye,⁷⁰ İbn Hacer'den Suyûtî'ye⁷¹ kadar birçok müellif tarafından farklı rakamların ortaya konulduğu görülmektedir. İlk verilen rakamla son rakam arasında büyük fark bulunmaktadır. Bu farkın nereden kaynaklandığı, konuyla ilgili eser kaleme alan müelliflerin muhadramları tespit metotları incelediğinde ortaya çıkacaktır.

⁶³ Suyûtî, *Tedrîb*, s. 210.

⁶⁴ Irâkî, *Elfiye*, s. 370; Denevşerî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, s. 49.

⁶⁵ Suyûtî, *Tedrîb*, s. 210-211.

⁶⁶ Hayatı ve Eserleri için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an-esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, VI, 362; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 275.

⁶⁷ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 134; Denevşerî, Abdullah b. Abdurrahman b. Ali, *el-Beyân ve't-tebyîn fî zikri'l-muhadramîn*, Lâleli Ktp, No: 0003651, s. 49.

⁶⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 5-6.

⁶⁹ İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, s. 304; Irâkî, *Elfiye*, s. 370; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 186; Şakir, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 188.

⁷⁰ Irâkî, *Elfiye*, s. 370.

⁷¹ Suyûtî, *Tedrîb*, s. 210.

1.2.1. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874)

Muhadramların sayısı hakkında ilk görüş beyan eden müellif, Müslim b. el-Haccâc'tır. Müslim b. el-Haccâc'a ait olduğu belirtilen "*Kitabu'l-muhadramîn*"⁷² isimli bir eser bu hususta kaynak olarak gösterilmektedir.⁷³ Günümüze ulaşamayan bu eserde, muhadramların sayısı 20 olarak belirtilmektedir. Eserden günümüze sadece isimler kalmıştır. Fakat eserde ismi geçen muhadramların ortak özelliklerinden hareket edilerek bu şahısların nasıl belirlendiğine dair bir 'tespit metodu' ortaya çıkarılabilir. Müslim'in zikrettiği bu 20 kişiden Mes'ûd b. Hırâş⁷⁴ hariç hepsinin temel hadis kitaplarında rivayetleri bulunmaktadır, yani bu kimseler ravidir ve hadis ilmiyle doğrudan alakalıdır. İkinci önemli nokta ise; muhadram oldukları bilinen Üveys el-Karenî'ye (ö. 37/657) ve Ka'bu'l-Ahbâr'a (ö. 32/652) bu liste de yer verilmemiş olmasıdır. Bu iki husustan hareketle, Müslim b. el-Haccâcın ravi muhadramları listesine aldığı söylenebilir. Listesinde şu isimlere yer vermiştir:

1. Ebû Amr eş-Şeybânî (Sa'd b. İyâs) (ö. 96/714)
2. Süveyd b. Ğafele el-Cevzî (ö. 81/700)
3. Şüreyh b. Hânî' (ö. 78/697)
4. Üseyr (Yüseyr) b. Amr b. Câbir (ö. 85/704)
5. Amr b. Meymûn el-Evdî (ö. 74/693)
6. el-Esved b. Yezîd en-Nehâî (ö. 75/694)
7. el-Esved b. Hilâl el-Muhâribî (ö. 84/703)

⁷² Zirîklî, *A'lâm*, VII, 221-222; Meşhur Hasan Mahmûd Selman, *el-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1994, s. 138.

⁷³ Uğur, *Hadis ilimleri*, s. 191

⁷⁴ Kütüb-ü Sitte'de rivayetlerine rastlayamadığımız Mes'ud b. Hırâş'ın hayatı için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 149; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 447; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 159.

8. el-Ma'rûr b. Süveyd (ö. ?)⁷⁵
9. Abdü Hayr b. Yezîd el-Hayvânî (ö. ?)
10. Şübeyl b. Avf el-Ahmesî (ö. ?)
11. Mes'ûd b. Hirâş (ö. ?)
12. Mâlik b. Umeyr el-Haneffî (ö. ?)
13. Ebû Osman en-Nehdî (ö. 95/713)⁷⁶
14. Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723)
15. Guneym b. Kays el-Ka'bî (ö. 90/708)
16. Ebû Râfî' Nüfey' es-Sâiğ (ö. ~90/708)
17. Ebu'l-Halâl el-Atekî (Zürâre b. Rebîa) (ö. ?)
18. Halid b. Umeyr el-Adevî (ö. ?)
19. Sümâme b. Hazn el-Kuşeyrî (ö. ?)
20. Cübeyr b. Nüfeyr el-Hadramî (ö. 80/699)

1.2.2. Moğoltay b. Kılıç el-Bekçerî et-Türkî (ö. 762/1360)

Moğoltay b. Kılıç, İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin "*Üsdü'l-gâbe*" isimli eserine yazdığı haşiye ile meşhur olmuştur.⁷⁷ Nitekim İbn Hacer bu eserden birçok iktibaslarda bulunmuştur.⁷⁸ Sehâvî⁷⁹ ve ed-

⁷⁵ Vefat tarihini tesbit edemediğimiz Ma'rûr b. Süveyd'i Zehebî "*Kâşif*", İbn Hacer ise "*Takrîbu't-tehzîb*" isimli eserlerinde "*yüz yirmilik*"lerden saymaktadırlar. (Zehebî, *Kâşif*, II, 392; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 607)

⁷⁶ Ölüm tarihi hakkındaki ihtilaflar için bkz. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 395; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 498; Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Haydarabat, 1955-58, I, 66.

⁷⁷ Kettânî, Muhammed b. Ca'fer İdris, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 414.

⁷⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 182, 268; II, 285; III, 276.

⁷⁹ Sehavî, *Fethu'l-muğîs*, III, 134.

Denevşerî'nin⁸⁰ beyanlarına göre Moğaltay b. Kılıç, muhadramların sayısını 100'ün üzerinde olarak vermektedir.

1.2.3. Abdurrahim b. Hüseyin b. Abdurrahman el-Ömerî Ebu'l-Fadl Zeynuddin el-İrâkî (ö. 806/1403)

İrâkî, muhadramların sayısını tespit ederken Müslim b. el-Haccâc'ın listesini esas almış ve bu listeye beş isim daha eklemiştir.⁸¹ İrâkî de kendinden önceki müellifler gibi muhadramların ravilik özelliği taşıyanlarını tespit etmiştir. Bu muhadram raviler şunlardır:

1. Ebû Müslim el-Havlânî (Abdullah b. Süveb) (ö. 62/681)⁸²
2. el-Ahnef b. Kays et-Temîmî (ö. 67/686)⁸³
3. Abdullah b. Ukeym el-Cühenî (ö. ?)⁸⁴
4. Amr b. Abdillâh b. el-Esamm (ö. ?)⁸⁵
5. Ebû Ümeyye eş-Şa'bânî (Yuhmid) (ö. ?)⁸⁶

1.2.4. İbrahim b. Muhammed b. Halil Burhâneddîn el-Halebî Sıbtu'bnu'l-Acemî (ö. 841/1437)⁸⁷

Burhâneddîn el-Halebî, muhadram mevzuunda ilk kapsamlı çalışmayı yapan müelliftir. “*Tezkiratü't-tâlibi'l-muallem bi-men yukâlu innehu muhadram*” isimli eserinde 153'ü erkek, ikisi çocuk ve ikisi

⁸⁰ Denevşerî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, s. 49.

⁸¹ İrâkî, *Elfîye*, s. 370; Krş. Burhâneddîn Halebî'ye göre İrâkî, Müslim b. el-Haccâc'ın listesine 20 isim eklemiştir. (Denevşerî, *Tezkiratü't-tâlib*, s. 2)

⁸² İbn Hacer, *Takrîb*, s. 673.

⁸³ Zehebî, *Kâşif*, I, 229; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 96.

⁸⁴ Zehebî, *Kâşif*, I, 576; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 314.

⁸⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 115.

⁸⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, s. 620.

⁸⁷ Hayatı ve Eserleri için bkz. Kâtip Çelebî, *Keşf*, I, 328; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdu'l-Hayy, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*, Beyrut, ts, VII, 238; Brockelmann, Carl, *Gechiste Der Arabischen Literatur*, 2. baskı, Leiden, 1943, II, 72; Ziriklî, *A'lâm*, I, 65; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, Beyrut, 1993, I, 61.

kadın olmak üzere 155 mahadramdan bahsetmektedir.⁸⁸ Eserde Müslim, (*mim*), İbnu's-Salah, (*sâd*) ve Irâkî ise (*ayn kâf*) rumuzlarıyla gösterilmiştir.⁸⁹ Halebî'ye göre de muhadramların Hz. Peygamber döneminde Müslüman olma şartı yoktur. Yani, kafir olarak cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak eden bir şahıs, onun vefatından sonra Müslüman olursa muhadram kabul edilir.⁹⁰ Çünkü bir kimsenin muhadram olmasında iki önemli kriter vardır:

1. Cahiliyeyi idrak etmek,
2. Mümin olarak Hz. Peygamber'i görememek.

Burhâneddîn Halebî'nin zikretmiş olduğu 155 şahıstan 109 tanesini İbn Hacer de muhadram olarak zikretmiş ve onlara *el-İsâbe*'nin üçüncü bölümlerinde yer vermiştir. Bunlar, İbn Hacer'in listesinde (*ha*) rumuzuyla gösterilmiştir. Geriye kalan 46 şahıstan dört tanesine, "*el-İsâbe*" başta olmak üzere yaptığımız araştırmalarda temel hadis ve biyografi kitaplarında ulaşamadık. Bu şahıslar şunlardır:

1. Hassan b. Atâhiye b. Huzez⁹¹
2. Sa'd b. Şu'be el-Kinânî ed-Düelî⁹²
3. Nihsâr b. el-Hars⁹³
4. İbn Akîfe⁹⁴

İbn Hacer, geriye kalan 42 şahıstan 34'üne *el-İsâbe*'nin değişik bölümlerinde yer vermiştir.

Birinci bölümde olanlar şunlardır:

⁸⁸ Halebî, *Tezkiratü't-tâlib*, s. 7-27.

⁸⁹ A.g.e., s. 6

⁹⁰ A.g.e., s. 5

⁹¹ A.g.e., s. 10

⁹² Halebî, *Tezkiratü't-tâlib*, s. 11

⁹³ A.g.e., s. 23

⁹⁴ A.g.e., s. 27

1. Ümeyye b. el- Eşkur el-Cüdeî (ö. ?)⁹⁵
2. Beşîr b. Zeyd ed-Dubaî (ö. ?)⁹⁶
3. Cübeyr b. el-Hüveyris (ö. ?)⁹⁷
4. Ca'de b. Hânî' el-Hadramî (ö. ?)⁹⁸
5. Cüfeyne el-Cühenî (ö. ?)⁹⁹
6. Hâbis b. Sa'd et-Tâî (ö. ?)¹⁰⁰
7. el-Hâris b. Abdi Külâl el-Yemâmî (ö. ?)¹⁰¹
8. ez-Zübeyr b. Abdillâh el-Kilâbî (ö. ?)¹⁰²
9. Siba' b Sâbit (ö. ?)¹⁰³
10. Süleym b. Âmir (ö. ?)¹⁰⁴
11. Tufeyl b. Zeyd el-Hârisî (ö. ?)¹⁰⁵
12. Âbis b. Rebîa el-Gutayfî (ö. ?)¹⁰⁶
13. Ulbe b. Zeyd b. Sayfî el-Ensârî el-Evsî (ö. ?)¹⁰⁷
14. Amr b. Saîd el-Hüzelî (ö. ?)¹⁰⁸

⁹⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 64-66; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 196; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 138

⁹⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 160

⁹⁷ A.g.e., I, 225; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 306; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 322-323; Zehebî, *Siyer*, III, 439.

⁹⁸ A.g.e., I, 236; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 339.

⁹⁹ A.g.e., I, 241; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 346.

¹⁰⁰ A.g.e., I, 272; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 344; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 375.

¹⁰¹ A.g.e., I, 283; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 404.

¹⁰² A.g.e., I, 544; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 89; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 249.

¹⁰³ A.g.e., II, 13; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 322.

¹⁰⁴ A.g.e., II, 74; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 207; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 446.

¹⁰⁵ A.g.e., II, 224; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 76-77.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 243; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 109.

¹⁰⁷ A.g.e., II, 499-500; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 80.

15. Firâs el-Huzâî (ö. ?)¹⁰⁹
16. Ka'b b. Adiyî (ö. ?)¹¹⁰
17. Ka'b b. Yesâr b. Dînne el-Absî (ö. ?)¹¹¹
18. Lebîd b. Rebîa (ö. 41/661)¹¹²
19. Mâlik b. Umeyr el-Haneffî (ö. ?)¹¹³
20. Mütemmim b. Nüveyra (ö. ?)¹¹⁴
21. Mürre b. Şerâhîl (ö. ?)¹¹⁵
22. Mes'ûd b. Hırâş (ö. ?)¹¹⁶
23. Mutarrif b. Abdillâh b. Şihhîr (ö. ?)¹¹⁷
24. en-Nemr b. Tevleb b. Züheyr b. Enes (ö. ?)¹¹⁸
25. Hanî el-Mahzûmî (ö. ?)¹¹⁹
26. Ebû Sufre el-Ezdî (ö. 82/701 veya 83/702)¹²⁰

¹⁰⁸ A.g.e., II, 540; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 231.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 202.

¹¹⁰ A.g.e., III, 298; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 379; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 482-483.

¹¹¹ A.g.e., III, 303; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 383; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 490-491; İbn Hacer, Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *Tebîru'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts, III, 854.

¹¹² A.g.e., III, 326; Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 33; İsbekânî, *el-Eğânî*, XV, 350-369; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 392-395; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 514-517

¹¹³ A.g.e., III, 351; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 412; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 38; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 18-19

¹¹⁴ A.g.e., III, 360; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 18; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 58-59

¹¹⁵ A.g.e., II, 142, III, 402

¹¹⁶ A.g.e., III, 410; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 447; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 158-159

¹¹⁷ A.g.e., III, 423

¹¹⁸ A.g.e., III, 572; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 92-93; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 257-259; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 422, 423

¹¹⁹ A.g.e., III, 597; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 382

27. Muâze (Şair A'şâ'nın karısı), (ö. ?)¹²¹

İkinci bölümde olanlar:

1. Guneym b. Kays (ö. 90/708)¹²²

2. Şüteyr b. Şekl el-Absî el-Kûfî (ö. ?)¹²³

3. Abdullah b. Hâris (Şüreyh b. Hâris'in kardeşi), (ö. ?)¹²⁴

4. Abdullah b Fedâle Ebû Âişe el-Leysî (ö. ?)¹²⁵

Dördüncü bölümde olanlar:

1. el-Muhtar b. Ebi Ubeyd (Mesud) (ö. 67/686)¹²⁶

2. Seyf b. zî-Yezen (ö. ?)¹²⁷

3. Tureyh b. Saîd b. Ukbe Ebû İsmâil es-Sakafî (ö. ?)¹²⁸

Geriye kalan sekiz kişiden beşi İbn Hacer'in diğer eserlerinde bulunmaktadır. Bu şahıslar şunlardır:

1. el-Ma'rur b. Süveyd el- Esedî (ö. ?)¹²⁹

2. Manzur b. Zebban el-Fezârî (ö. ?)¹³⁰

¹²⁰ A.g.e., IV, 108; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 255-256; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, VI, 174

¹²¹ A.g.e., IV, 408; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 266-267

¹²² İbn Hacer, *el-İsâbe* III, 192; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 343

¹²³ A.g.e., II, 162; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 505

¹²⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 65; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 408.

¹²⁵ A.g.e., III, 63; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 362-363.

¹²⁶ A.g.e., III, 447, 517; Krş. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 26-27; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 122-123; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, 74-75.

¹²⁷ A.g.e., II, 134; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 496.

¹²⁸ A.g.e., II, 238; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 74.

¹²⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 207; Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 118; Zehebî, *Siyer*, IV, 174; a. mlf, *Kâşif*, II, 280.

¹³⁰ A.g.e., X, 281; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 272-273.

3. Ebû Temîm el-Ceyşânî (Abdullah b. Mâlik) (ö. 77/696 veya 78/697)¹³¹

4. Abdullah b. Sahbera (ö. ?)¹³²

5. Abdurrahman b. Saîd Yerbû' (ö. 109/727)¹³³

İbn Abs¹³⁴, Seyf b. Mâlik¹³⁵ ve Beşîr b. Yezîd ed-Dubaî'e (ö. ?)¹³⁶ ise *el-İstîâb*'da ulaşabildik. Burhâneddîn Halebî (ö. 841/1437)'ye göre Beşîr b. Yezîd ed-Dubaî ile Beşîr b. Zeyd ed-Dubaî (ö. ?) aynı şahıdır.¹³⁷

1.2.5. İbn Hacer Şemsüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448)

Muhadramlar mevzuunda en geniş çalışmayı İbn Hacer meydana getirmiştir. "*el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*" diye isimlendirdiği kitabını -isminden de anlaşılacağı üzere- kendinden önceki müelliflerin yaptıkları hatalardan uzak, sağlam bir sahabe biyografisi meydana getirmek için kaleme almıştır.¹³⁸ Müellif bu eserinde *el-İstîâb* ve *Zeyilleri*,¹³⁹ *Üsdü'l-gâbe* ve *Tecrid*'¹⁴⁰deki tüm bilgileri bir araya getirdiği gibi pek çok ismi de ilave etmiştir. Ancak kendisinden önceki biyografik eserlerde "*yanlışlıkla sahabi olarak zikredilenler*"

¹³¹ İbn Hacer, *Takrîb*, s. 319; Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 510; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 180; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VI, 40; Zehebî, *Siyer*, IV, 73-74; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, I, 74.

¹³² İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 202-203.

¹³³ İbn Hacer, *Takrîb*, s. 341; Krş. İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 454.

¹³⁴ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, VI, 342.

¹³⁵ A.g.e., II, 497.

¹³⁶ A.g.e., I, 257.

¹³⁷ Halebî, *Tezkiratü't-tâlib*, s. 8.

¹³⁸ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 240.

¹³⁹ *el-İstîâb*'ın zeyilleri için bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 413.

¹⁴⁰ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî'nin "*Tecridü esmâi's-sahâbe= el-İsâbe fî tecridi esmâi's-sahâbe*" isimli eseri.

bölümünü (*el-İsâbe*'nin dördüncü bölümü) tamamlayamadan vefat etmiştir.¹⁴¹

Eser üç fasıllık bir önsözle başlamaktadır. Fasıllarda sırasıyla sahabi'nin tarifi,¹⁴² bir şahsın sahabi olup olmadığını anlamanın yolları¹⁴³ ve sahabenin adaleti¹⁴⁴ konularını işlemektedir. İbn Hacer, alfabetik olarak kaleme aldığı eserinde her harfi dört gruba ayırmıştır.

Birinci Grup: Sahabi olduğu, kendisinden veya bir başkasından gelen rivayetle sabit olanlar.¹⁴⁵

İkinci Grup: Hz. Peygamber'i sadece görüp ondan rivayeti olmayan çocuklar.¹⁴⁶

Üçüncü Grup: Cahiliye ve İslâm devirlerini idrak ettikleri halde Hz. Peygamber'le bir araya gelememiş ve ister Müslüman olmuş ister olmamış olsunlar, Hz. Peygamber'i asla görememiş olan muhadramlar.¹⁴⁷

Dördüncü Grup: Kendinden önceki biyografik eserlerde yanlışlıkla sahabi olarak zikredilenler.¹⁴⁸

el-İsâbe'ye ait bu dörtlü taksim bilinmeden ondan istifade imkanı bulunmamaktadır.¹⁴⁹

İbn Hacer, künyeleri ile maruf olanlar ile kadın sahabileri ayrı bölümler halinde ele almıştır. 809/1406 yılında toplamaya başladığı eserini yaklaşık kırk yıl sonra bitirebilmiştir.¹⁵⁰ Eser, ilk üç ciltte 9475, dördüncü ciltte künyeleriyle meşhur olanların 1268 ve kadınların

¹⁴¹ Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 414.

¹⁴² İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 7-8.

¹⁴³ A.g.e., I, 8-9.

¹⁴⁴ A.g.e., I, 9-12.

¹⁴⁵ A.g.e., I, 4-5.

¹⁴⁶ A.g.e., I, 5.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 5-6.

¹⁴⁸ A.g.e., I, 6.

¹⁴⁹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 242.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 415.

1552 biyografisi olmak üzere toplam 9475+ 1268+ 1552= 12295¹⁵¹ biyografi ihtiva etmektedir. Eserde kullanılan kaynak sayısı 940'tan fazladır.¹⁵² Müellif, eserin mükaddimesinde kendisinden önce bu sahada eser yazan kimseleri bazı yönleriyle tenkit ederek tashihlerde bulunmuştur.¹⁵³

Müellif, yukarıda anlatılan dördüncü grubu tespit işinde kendisinden önce hiç kimsenin çalışma yapmamış olduğunu, böyle bir şeyi kimsenin düşünmediğini “*Bu dördüncü kısma gelince, bu konuda benden önce davranmış ve i’mal-i fikretmiş her hangi bir müellif bilmiyorum.*”¹⁵⁴ cümlesiyle açıkça dile getirmiştir.

Şunu da belirtmekte fayda var ki, her ne kadar muhadram mevzuunda Müslim b. el-Haccâc, Burhâneddîn el-Halebî ve Denevşerî gibi bazı müellifler eser te’lif etmiş olsalar da İbn Hacer’in *el-İsâbe*'nin üçüncü bölümlerinde yaptığı titiz çalışmayı hiç bir müellif ortaya koyamamıştır. Eserde kadın-erkek ve künyesiyle meşhur olanlar dahil 1377 muhadramın biyografisi bulunmaktadır.

Müellif *el-İsâbe*'de, muhadramlara ayırmış olduğu her harfin üçüncü bölümünde şöyle bir metot takip etmiştir:

1. İsimlerin zabtı: Müellif, öncelikle biyografisini yazacağı şahsın isminden işe başlayarak ismin doğru olarak nasıl okunacağını¹⁵⁵, kendinden önceki müelliflerden bu ismi ilk

¹⁵¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*'deki biyografi sayısını muttali olamadığımız bir sebeple Ahmet Naîm 11783 (Ahmet Naîm, *Tecrîd*, s. 18) olarak, Kettânî ise düz hesap 12300 (Kettânî, *Hadis literatürü* s. 415) olarak vermektedir. İ. Lütü Çakan ise muhtemelen bir zuhûl neticesi İbn Hacer, *el-İsâbe*'nin dördüncü cildindeki kadın sahabileri saymayarak 11027 rakamını vermektedir (Çakan, *Hadis edebiyatı*, s. 242).

¹⁵² Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 415.

¹⁵³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 2-4.

¹⁵⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 6.

¹⁵⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 99, 380; II, 198; III, 494; IV, 54.

kaydedeni¹⁵⁶ ve bu şahsın lakap¹⁵⁷ veya künyesiyle¹⁵⁸ meşhur olup olmadığını ortaya koymaktadır.

2. Şahsın toplum içindeki sosyal statüsünün ortaya konulması: İbn Hacer, biyografisi yazılan şahsın melik mi,¹⁵⁹ melik oğlu mu,¹⁶⁰ komutan mı,¹⁶¹ şair mi,¹⁶² katip mi,¹⁶³ çok uzun ömürlü (muammerûn) mü¹⁶⁴ olduğunu belirtmektedir.

3. Muhadram şairleri¹⁶⁵ özellikle belirterek, şiirlerinden misal vermektedir.¹⁶⁶ Bunların tespitinde genellikle Merzubânî (ö. 384/994)'nin ¹⁶⁷ “*Mu’cemu’ş-şuarâ*” isimli eserini kaynak olarak kullandığı görülmektedir.

4. Biyografilerde şahısların kendilerinin veya başkalarının onlar için yazdığı şiirlere de zaman zaman yer verilmiştir.¹⁶⁸

5. İbn Hacer, “*Lehu idrakun*”¹⁶⁹ kelimesiyle cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak eden şahısları kastetmektedir. Bunlar Üveys el-Karenî (ö. 37/657) gibi Hz. Peygamber döneminde

¹⁵⁶ A.g.e., III, 267.

¹⁵⁷ A.g.e., I, 100; III, 675.

¹⁵⁸ A.g.e., I, 526; III, 98, 99; IV, 23.

¹⁵⁹ A.g.e., I, 104, 106, 109; III, 582.

¹⁶⁰ A.g.e., I, 264; III, 43, 87.

¹⁶¹ A.g.e., I, 174.

¹⁶² A.g.e., I, 525, 526; III, 90, 103.

¹⁶³ A.g.e., I, 169.

¹⁶⁴ A.g.e., I, 381; III, 104, 105, 270.

¹⁶⁵ Muhadram Şairler hakkında daha geniş bilgi için bkz. 1- Abdurrahman Afif, “*Mu’cemu’ş-şuarâ’l-cahiliyyin ve’l-muhadramîn*”, Dâru’l-Ulûm, Riyad-1983. 2- Yahya Vehip Cebûrî, “*Şi’ru’l-muhadramîn ve eseru’l-islâmî fihî*”, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut-1981. 3- Nuruddin Samûd, “*Te’sîru’l-kur’ânî’l-kerîm fi şî’ri’l-muhadramîn*”, el-Câmiatü’t-Tunûsiyye, Tunus-1981.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 525, 526; III, 90, 103.

¹⁶⁷ Hayatı ve eserleri için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarihu bağdad*, Dâru Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts., III, 135-136; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, ts, IV, 354-355; Zehebî, *Siyer*, XVI, 447; Kâtip Çelebî, *Keşf*, II, 596; Ziriklî, *A’lâm*, VI, 319; Kehhâle, *Mu’cemu’l-müelîfîn*, III, 569.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 381, 526; III, 83, 89.

¹⁶⁹ A.g.e., I, 380, 382; IV, 145, 446.

Müslüman olan kimseler veya Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652) gibi O'nun vefatından sonra Müslüman olanlar olabilmektedir.

6. Müellif, "*Leyse lehu suhbetun*" kelimesiyle biyografisi verilen şahsın sahabi olmadığı, dolayısıyla bunların muhadram oldukları ortaya konulmuştur.¹⁷⁰

7. "*La a'lemu lehu suhbeten ve la ru'yeten*" ifadesiyle müellif, araştırmalarının neticesinde her hangi bir şahıs hakkında sohbetin veya ru'yetin gerçekleşip gerçekleşmediğinin bilinmediğini belirtmiştir.¹⁷¹

8. Biyografisi yazılan şahısların fetihlere katılıp katılmadığı üzerinde de durularak¹⁷² özellikle Mısır'ın fethine katılanlar belirtilmiştir.¹⁷³

9. Müellif, biyografilere "...bölümde geçti"¹⁷⁴ veya "...bölümde gelecek"¹⁷⁵ gibi atıflarda da bulunmuştur.

10. Bölüm başlıkları genelde, "...harfi üçüncü bölüm"¹⁷⁶ şeklinde başlamaktadır. Fakat "*Hz. Peygamber dönemini idrak edip onu göremeyenler*"¹⁷⁷, "*Hz. Peygamber dönemini idrak edip ondan bir şeyler duyması mümkünken böyle olduğuna dair haklarında her hangi bir nakil (haber) olmayanlar*"¹⁷⁸, "*Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini idrak ettikleri halde onu gördüklerine dair her hangi bir rivayet bulunmayanlar*"¹⁷⁹, "*Hz. Peygamber dönemini idrak edip de ister o hayattayken ister vefatından sonra Müslüman olsun onunla hiçbir zaman bir araya gelemeyenler (O'nu*

¹⁷⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 172; III, 496.

¹⁷¹ A.g.e., I, 172; III, 496.

¹⁷² A.g.e., I, 258, 529; III, 586.

¹⁷³ A.g.e., I, 380, 576; III, 87, 111, 482.

¹⁷⁴ A.g.e., I, 374; II, 112; III, 193.

¹⁷⁵ A.g.e., III, 86, 213, 488.

¹⁷⁶ A.g.e., I, 99; II, 107, III, 576, IV, 54.

¹⁷⁷ A.g.e., I, 187, 329; III, 83.

¹⁷⁸ A.g.e., I, 524.

¹⁷⁹ A.g.e., I, 258.

görmeyenler.)”¹⁸⁰, “Genç, ihtiyar veya çocuk olsun, Hz. Peygamber dönemini idrak ettikleri halde O’ndan bir şeyler duyması mümkünken bu mevzuda kendilerinden hiçbir şey nakledilmeyenler”¹⁸¹ ve “muhadramlar bölümü”¹⁸² şekillerinde de gelebilmektedir.

11. Müellif, biyografilerde genelde kısa açıklama yapmakla beraber meşhur zatlar hakkında uzunca açıklamalar da yapmaktadır.¹⁸³

12. İbn Hacer, el-İsâbe’nin üçüncü bölümlerini muhadramlara ayırmış olmakla beraber eserin asıl yazılış gayesi sahabe’nin tespiti olduğu için biyografilerde şahsın sahabi olup olmadığının ön planda olduğu gözden kaçmamaktadır.¹⁸⁴

1.2.6. Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505)

Celâleddin es-Suyûtî, muhadramların sayısını tespit ederken öncelikle Müslim el-Haccâc’ın listesine yer vermiştir. Daha sonra muhadram tarifine getirmiş olduğu genişliğe paralel olarak yeni isimler eklemiş ve bu sayıyı 45’e kadar çıkarmıştır.¹⁸⁵ Suyûtî’nin muhadram tarifi şöyledir: “Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemini görüp Müslüman olan fakat onunla görüşmeyen kimse.”¹⁸⁶

Suyûtî’nin zikretmiş olduğu bütün isimler vermiş olduğu tarife uymakla beraber, Ka’bu’l-Ahbâr (ö. 32/652) bu tarife uymamaktadır. Çünkü Ka’bu’l-Ahbâr cahiliye’de Allah Rasulü ile görüşmüş olmasına rağmen onun vefatından sonra Hz. Ömer (ö. 23/643)’in hilafeti zamanında Müslüman olmuştur.¹⁸⁷ Bu durumda Suyûtî’nin tarifinin

¹⁸⁰ A.g.e., I, 169.

¹⁸¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 482.

¹⁸² A.g.e., III, 311, 580.

¹⁸³ A.g.e., I, 110, 115; III, 118, 518; IV, 66-67.

¹⁸⁴ A.g.e., III, 212, 509, 511, 518.

¹⁸⁵ A.g.e., II, 210-211.

¹⁸⁶ A.g.e., II, 209.

¹⁸⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 445-446; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, IV, 487; Zehebî, *Siyer*, III, 489-494; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 315.

genişleyerek İbn Hacer'in tanımıyla paralellik arz ettiği görülmektedir. Onun tarifi de şudur: “*Cahiliye ve İslâm devirlerini idrak ettikleri halde Hz. Peygamber'le bir araya gelmemiş ve ister Müslüman olmuş, ister olmamış olsunlar, Hz. Peygamber'i asla görmemiş olanlar.*”¹⁸⁸ Yalnız bu tarife şu ibarenin de eklenmesi zaruridir. “*Kafir olarak Hz. Peygamber'le görüşen bir kimse, ister onun zamanında -onu görmemek kaydıyla- isterse vefatından sonra Müslüman olduğu takdirde o kimse de muhadram kabul edilir*”. Ka'bu'l-Ahbâr'ın durumu bu ikinci şıkka uymaktadır. Suyûti'nin muhadramlar listesinde kendisinden önceki müelliflerden (İbn Hacer hariç) farklı olarak şu isimler yer almaktadır:¹⁸⁹

1. Eslem Mevlâ Ömer (ö. 80/699)
2. Üveys b. Âmir el-Karenî (ö. 37/657)
3. Evsat b. İsmâil el-Becelî (ö. 79/698)
4. Cübeyr b. el-Hureys (ö. ?)¹⁹⁰
5. Câbir el-Yemânî (Hâbis b. Sa'd et-Tâî) (ö. 37/657)
6. Şüreyh b. el-Hâris (el-Kâdî) (ö. 78/697)
7. Ebu Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701)
8. Abdurrahman b. Useyle es-Sunâbihî (ö. ?)
9. Abdurrahman b. Ganm el-Eş'arî (ö. 78/697)
10. Abdurrahman b. Saîd b. Yerbu' (ö. 109/727)
11. Abiyde b. Amr es-Selmânî (ö. 74/693)

¹⁸⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 5-6; a. mlf, *Şerhu Nuhbe*, s. 186.

¹⁸⁹ Suyûti, *Tedrib*, II, 210-211

¹⁹⁰ İbnü'l-Esîr el-Cezerî, “*Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*” isimli eserinde (*Üsdü'l-ğâbe*, I, 322-323) Cübeyr b. el-Hureys'in Hz. Ebû Bekr'den “*Evim ile minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir*” hadisini rivayet ettiğini belirtmektedir. Fakat bu hadisin Cübeyr b. el-Hureys tarihiyle rivayet edilen bir şekline rastlayamadık. Hadisin kaynakları için bkz. *Müsned*, II, 236, 276, 397, III, 386, IV, 39, 40.

12. Alkame b. Kays (ö. 62/681)
13. Kays b. Ebî Hâzim (ö. 97/715)
14. Ka'bu'l-Ahbâr (Ka'b b. Mâti') (ö. 32/652)
15. Mürre b. Şerâhîl el-Hemedânî (et-Tîb) (ö. 76/695)
16. Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/682)
17. el-Ecda' b. Mâlik el-Hemedânî (ö. ?)
18. Ebu Ruhm Ahzâb b. Üseyd es-Semâî (ö. ?)
19. Ertât b. Süheyre el-Müzenî (ö. ?)
20. Ertât b. Ka'b el-Fezârî (ö. ?).

Muhadram Ravilerin Temel Hadis Kitaplarındaki Rivayetleri

Muhadramların temel hadis kitaplarında ne kadar rivayetlerinin bulunduğunu tespit amacıyla yapılan bu listede öncelikle Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/874) vermiş olduğu isimler bulunmaktadır. Bunların sayısı on dokuzdur. Daha sonra diğer müelliflerin tespit etmiş olduğu muhadramlar incelenerek onlar içindeki muhadram raviler tespit edilerek bu listeye eklenmiştir. Listede tespit edilen 43 muhadram ravinin Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin Câmi, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî ve Dârimî'nin Sünen, Mâlik b. Enes'in el-Muvatta' ve Ahmet b. Hanbel'in el-Müsned isimli eserlerindeki rivayetlerinin eserlere göre dağılımı ve toplu sonuçları verilmiştir.

S. No	RAVİ İSMİ	Buhârî	Müslim	Tirmizî	Nesâî	Ebû Dâvud	İbn Mâce	Ahmed b. Hanbel	Mâlik b. Enes	Dârimî	TOPLAM
1.	el-Ahnef b. Kays et-Temîmî	4	5	1	5	3	2	17	1	3	41
2.	Eslem Mevlâ Ömer	22	5	6	1	5	6	14	16	1	76
3.	el-Esved b. Hilâl el-Muhârib	1	2	11	----	1	----	10	----	----	25
4.	el-Esved b. Yezîd en-Nehaî	84	63	30	96	37	41	249	----	22	622
5.	Evsat b. İsmâil el-Becelî	----	----	----	----	----	1	4	----	----	5
6.	Sümâme b. Hazn el-Kuşeyrî	----	2	1	2	----	----	3	----	1	9
7.	Cübeyr b. Nüfeyr el-Hadram	----	16	14	22	25	7	71	----	10	165
8.	Hâbis b. Sa'd et-Tâî	----	----	----	----	----	1	2	----	----	3
9.	Hucr b. Anbes	----	----	1	----	2	----	3	----	1	7
10.	Hâlid b. Umeyr el-Adevî	----	2	----	----	----	1	4	----	----	7
11.	Zirr b. Hubeş	5	8	24	13	7	16	116	----	4	193
12.	Zeyd b. Vehb el-Cühenî	27	11	5	6	8	6	48	----	2	113
13.	Süveyd b. Ğafele	5	4	3	6	4	3	12	----	2	39
14.	Şübeyl b. Avf el-Ahmesî	----	----	----	----	----	----	3	----	----	3
15.	Şüreyh b. Hâni'	----	9	2	17	7	6	49	----	2	92
16.	Şüreyh b. el-Hâris (el-Kâdî)	----	----	----	3	----	----	3	----	19	25
17.	Tânk b. Şihâb el-Ahmesî	17	8	5	8	4	3	37	----	2	84
18.	Abdü Hayr b. Yezîd el-Hayv	----	----	1	5	3	2	48	----	2	61
19.	Abdullah b. Ukeym el-Cühenî	----	1	3	4	2	2	7	----	----	19
20.	Abdullah b. İnebe el-Havlân	----	----	----	----	----	2	3	----	----	5

21.	Abdurrahman b. Useyle es-	3	2	2	1	3	2	9	1	1	24
22.	Abdurrahman b. Ganm el-Eş	----	----	6	3	5	7	43	----	3	67
23.	Abdurrahman b. Saïd b. Yeri	----	----	1	----	1	1	----	1	1	5
24.	Abiyde b. Amr es-Selmâni	19	10	10	8	5	3	33	----	9	97
25.	Amr b. Meymûn el-Evdî	21	10	11	13	7	10	57	----	3	132
26.	Alkame b. Kays	52	35	28	47	23	22	108	----	18	333
27.	Guneym b. Kays el-Ka'bfî	----	1	1	1	1	1	8	----	1	14
28.	Kays b. Ebi Hâzim	78	27	21	9	9	18	107	----	9	278
29.	Mâlik b. Umeyr el-Haneffî	----	----	----	4	1	----	2	----	----	7
30.	Mürre b. Şerâhîl el-Hemedâr	5	3	10	1	1	5	19	----	3	47
31.	Mesrûk b. el-Ecda'	110	65	27	52	24	39	162	----	33	512
32.	el-Ma'rûr b. Süveyd	7	8	3	2	2	3	29	----	1	55
33.	Yüseyr (Üseyr) b. Amr b. Câ	1	4	----	----	----	----	3	----	----	8
34.	Ebu'l-Halâl el-Atekî (Zürare	----	----	----	----	----	----	2	----	----	2
35.	Ebu Ümeyye eş-Şa'bânî	----	----	1	----	1	1	----	----	----	3
36.	Ebu Râfi' Nüfey' es-Sâiğ	12	17	4	7	12	11	69	----	4	136
37.	Ebu Recâ el-Utâridî	25	7	5	2	2	1	20	----	5	67
38.	Ebu Ruhm Ahzab b. Üseyd e	----	----	----	2	1	1	8	----	----	12
39.	Ebu Osman en-Nehdî	62	37	21	13	17	21	103	----	9	283
40.	Ebu Amr eş-Şeybânî (Sa'd b	6	7	6	4	2	1	17	----	5	48

41.	Ka'bu'l-Ahbâr (Ka'b b. Mât)	----	----	----	3	1	----	2	6	15	27
42.	Ebu Müslim el-Havlânî (üveb)	----	1	1	1	1	1	5	----	1	11
43.	Ebu Vâil Şakîk b. Seleme	157	77	43	75	37	47	310	----	33	779
	GENEL TOPLAM:	723	447	308	436	264	294	1819	25	225	4541

2.4. Değerlendirme

Tespit edilen 43 muhadram ravinin rivayetlerinin temel hadis kitaplarındaki dağılımı yukarıda verilmiştir. Buna göre ortaya çıkan neticeler şunlardır.

2.4.1. Genel Sonuçlar:

Muhadram ravilerin temel hadis kitaplarında 723'ü Buhârî, 447'si Müslim, 308'i Tirmizî, 436'sı Nesâî, 264'ü Ebû Dâvûd, 294'ü İbn Mâce, 1819'u Müsned, 25'i Muvatta ve 225 tanesi de Dârimî'de olmak üzere toplam 4541 rivayeti bulunmaktadır. Bu rivayetlerin Buhârî ve Müslim gibi sahih hadis kitaplarının önemli bir bölümünü meydana getirmesi muhadram ravilerin güvenilirliklerini gündeme getirmektedir. Nitekim konuyla ilgili yapılan araştırmalar Müslim b. el-Haccâc'ın tesbit etmiş olduğu 20 muhadram ravinin hepsinin de "sika" raviler olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹¹

2.4.2. Temel Hadis Kitaplarında En Çok rivayeti Olan Muhadram Raviler:

Ebu Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701) : 779 rivayet,

el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (ö. 75/694) : 622 rivayet,

¹⁹¹ Osman Bilgen, *O'nu (Sallallahu aleyhi ve sellem) Göremeyenler*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 95.

Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/682)	: 512 rivayet,
Alkame b. Kays (ö. 62/681)	: 333 rivayet,
Ebu Osman en-Nehdî (ö. 95/713)	: 283 rivayet.

2.4.3. Temel Hadis Kitaplarında En Az Rivayeti Olan Muhadram Raviler:

Ebu'l-Halâl el-Atekî Zürâre b. Rebîa (ö. ?)	: 2 rivayet.
Ebu Ümeyye eş-Şa'bânî Yuhmid (ö. ?)	: 3 rivayet,
Şübeyl b. Avf el-Ahmesî (ö. ?)	: 3 rivayet,
Hâbis b. Sa'd et-Tâî (ö. 37/657)	: 3 rivayet,
Evsat el-Becelî Ebû İsmâil (ö. 79/698)	: 5 rivayet,

2.4.4. Rivayetlerin Temel Hadis Kitaplarına Göre Değerlendirilmesi:

2.4.4.1. Buhârî

Corcordance'a göre 97 kitap ve 3730 bâbtan oluşan eserde, mükerrerler dahil 7375, mükerrerler dışında ise dört bine yakın rivayet bulunmaktadır¹⁹². Bu rivayetlerin 723'ünü 22 muhadram ravinin rivayetleri oluşturmaktadır. Hadis kitapları içinde sıhhat açısından en önde olduğu kabul edilen Buhârî'de muhadramlara ait bu kadar rivayetin olması onların güvenilirliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Buhârî'de en fazla rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (157 rivayet), Mesrûk b. el-Ecda' (110 rivayet) ve el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (84 rivayet). Buhârî'nin, 21 muhadram raviden ise hiç rivayeti yoktur.

¹⁹² Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 49.

2.4.4.2. Müslim

54 kitap ve 1322 bâbtan meydana gelen eserde, mükerrerler hariç 3033 rivayet bulunmaktadır¹⁹³. Bu rivayetlerin 447'sini 29 muhadram ravinin rivayetleri oluşturmaktadır. Bu rakam Müslim'deki toplam rivayetlere oranla eserin % 10-15'ini meydana getirmektedir. Hadis kitapları içinde sıhhat açısından ikinci sırada kabul edilen Müslim'de muhadram ravilere ait bu kadar rivayetin bulunması onların güvenilirliğinin tespiti adına çok önemlidir. Müslim'de en fazla rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (77 rivayet), Mesrûk b. el-Ecda' (65 rivayet) ve el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (63 rivayet). Müslim'in 14 muhadram raviden ise rivayeti yoktur.

2.4.4.3. Tirmizî

Eserde 46 kitap, 2496 bab ve 3956 (Ahmet Muhammet Şakir'e göre) veya 4051 (Tuhfetü'l-Ahvezî şerhi ile bulunan baskıya göre) rivayet bulunmaktadır.¹⁹⁴ Bu rivayetlerin 308'ini 32 muhadram raviye ait rivayetler oluşturmaktadır. Tirmizî'de en çok rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (43 rivayet), el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (30 rivayet) ve Alkame b. Kays (28 rivayet). Tirmizî'nin 11 muhadram raviden ise rivayeti yoktur.

2.4.4.4. Nesâî

51 kitap ve 2400'e yakın bab içinde, yer yer nev' kelimesiyle açılmış alt başlıklardan oluşan eserde¹⁹⁵ 32 muhadram raviye ait 436 rivayet bulunmaktadır. Nesâî'de en çok rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (96 rivayet), Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (75 rivayet) ve Mesrûk b. el-Ecda' (52 rivayet). Nesâî'de 11 muhadram raviden ise hiç rivayet yoktur.

¹⁹³ A.g.e., s. 56.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 62-63.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 77.

2.4.4.5. Ebû Dâvûd

Eser 40 kitap, 1889 bab ve 5274 rivayetten meydana gelmektedir¹⁹⁶. Eserde 34 muhadram raviye ait 264 rivayet bulunmaktadır. Ebû Dâvûd'da en çok rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: el-Esved b. Yezîd en-Nehâî (37 rivayet), Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (37 rivayet) ve Cübeyr b. Nüfeyr (25 rivayet). Nesâî'de 9 muhadram raviden ise hiç rivayet yoktur.

2.4.4.6. İbn Mâce

Mukaddime hariç 37 kitap, 1515 bab ve 4341 rivayetten meydana gelen eserde¹⁹⁷ 32 muhadram raviye ait 294 rivayet bulunmaktadır. İbn Mâce'de en çok rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (47 rivayet), el-Esved b. Yezîd en-Nehâî (41 rivayet) ve Mesrûk b. el-Ecda' (39 rivayet). Nesâî'de 11 muhadram raviden ise hiç rivayet yoktur.

2.4.4.7. Ahmed b. Hanbel (Müsned)

904 sahabiye ait 40.000'e yakın rivayet bulunmaktadır. Bunlardan 10.000 kadarını mükerrerler oluşturmaktadır¹⁹⁸. Fakat *el-Mektebetü'l-İslâmi* tarafından Beyrut'ta 1993'te 6+2 =8 cilt olarak yapılan baskısında 27.634 rivayet bulunmaktadır. Eserde 41 muhadram raviye ait 1819 rivayet bulunmaktadır Müsned'de en çok rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (310 rivayet), el-Esved b. Yezîd en-Nehâî (249 rivayet) ve Mesrûk b. el-Ecda' (162 rivayet). Müsned'de 2 muhadram raviden ise hiç rivayet yoktur.

¹⁹⁶ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 71.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 78.

¹⁹⁸ Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 201.

2.4.4.8. Mâlik b. Enes (Muvatta)

61 kitap ve 1720 rivayetten oluşan eserde¹⁹⁹ 5 muhadram raviye ait 25 rivayet bulunmaktadır. İmam Mâlik, Abdullah b. Ömer'in azadlısı Nâfi'den İbn Ömer'in rivayetlerini, sahabilerin amellerini ve özellikle de Hz. Ömer'in tatbikatını öğrenmiştir.²⁰⁰ Bu amaçla Hz. Ömer'in azadlısı Eslem'den de rivayetlerde bulunmuştur. İmam Mâlik'in ondan 16 tane rivayeti bulunmaktadır. Bu onun, muhadram bir raviden yapmış olduğu en yüksek rivayet rakamıdır. Muvatta'da 38 muhadram raviden ise hiç rivayet yoktur.

2.4.4.9. Dârimî

163 sayfalık uzun bir mukaddime ile başlayan eser, 23 kitap, 1403 bâb ve 3500 hadisten meydana gelmektedir.²⁰¹ Eserde, 30 muhadram raviye ait 225 rivayet bulunmaktadır. Dârimî'de en çok rivayeti olan muhadram raviler şunlardır: Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (33 rivayet) ve Mesrûk b. el-Ecda' (33 rivayet) ve el-Esved b. Yezîd en-Nehâî (22 rivayet). Dârimî'de 13 muhadram raviden ise hiç rivayet yoktur.

Sonuç

Sahabe ve tabiûn gibi muhadramların da Hz. Peygamber'in sünnetinin sonraki nesillere aktarılmasında büyük emeği geçmiştir. Muhadramlar, sahabe ve tabiûn arasında bir nesil oldukları için her iki döneme ait temel özellikleri taşımaktadırlar. Onlarda, sahabe'nin adaleti ve hadis rivayetindeki titizliği ile tabiûn'un ibadet hayatının derin izlerini görmek mümkündür.

¹⁹⁹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 42

²⁰⁰ İmâm Mâlik'in hayatı için bkz. Zehebî, *Siyer*, VIII, 47-135; a. mlf, *Tezkira*, I, 207-213, İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 5-8.

²⁰¹ Çakan, *a.g.e.*, s. 81.

İlk dönem müelliflerden son dönem hadis âlimlerine kadar muhadram kelimesinin tariflerinde herhangi bir birliktelik yoktur. Tariflerdeki bu farklılıklar, muhadramların tespitinde ve kaç kişi olduklarında ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Muhadramların tespitinde; Müslim b. el-Haccâc ve Irâkî gibi müellifler hadis rivayetini, Burhâneddîn el-Halebî ve Suyûtî gibi bazıları da kelimenin sözlük manasından yola çıkarak 'Cahiliye ve İslâm dönemlerinin her ikisini de idrak eden kimse' manasını esas almışlardır. Muhadramların tespitindeki bu farklılıktan dolayı İbn Hacer, çağdaşı Burhâneddîn Halebî'nin "*Tezkiratü't-tâlibi'l-muallem bi men yukâlu innehû muhadram*" isimli eserinde zikretmiş olduğu 155 kişiden ancak 109 tanesinin muhadram olabileceğini belirtmiştir. Konuyla ilgili en geniş çalışmayı yapan İbn Hacer, "*el-İsâbe fi temyîzi's- sahâbe*" isimli eserinde 1377 muhadramın kısa biyografisine yer vermiştir.

Müslim b. el-Haccâc'dan Burhâneddîn el-Halebî'ye, ondan İbn Hacer'e uzanan çizgide birçok müellifin ravi olduklarında ittifak ettiği 25 muhadramın cerh ve ta'dil açısından değerlendirilmesi neticesinde hepsinin de "*sika*" oldukları görülmüştür. Bununla beraber, yaşamış oldukları dönem itibarıyla hadis alma ve rivayet etme usulü tam disipline edilmediğinden dolayı irsal yapan muhadramlara da rastlanmıştır.

Toplamda 43 kişi olan ravi muhadramlar'ın temel hadis kitaplarında bulunan (kütüb-ü tis'a) rivayetlerinin 4541 adet olduğu belirlenmiştir. Bu rivayetlerin 723'ü Buhârî, 447'si Müslim, 308'i Tirmizî, 436'sı Nesâî, 264'ü Ebû Dâvûd, 294'ü İbn Mâce, 1819'u Müsned, 25'i Muvatta ve 225 tanesi de Dârimî'de bulunmaktadır. Bunların önemli bir bölümünün Buhârî ve Müslim gibi sahih hadis kitaplarında geçmesi muhadram ravilerin güvenilirliklerini ortaya koymasından önemli görülmektedir.

Kaynakça

Ali el-Muttakî, Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kâdı Han el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-1409/1989.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş A. Ş., İstanbul-1987.

Bilgen, Osman, *O'nu (Sallallahu aleyhi ve sellem) Göremeyenler*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

Brockelmann, Carl, *Gechiste Der Arabischen Literatur*, 2. baskı, Leiden, 1943.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahihu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

Çakan, İ, Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1989.

....., *Hadis Usûlü*, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 1990.

Denevşerî, Abdullah b. Abdurrahman b. Ali, *el-Beyân ve't-tebyîn fi zikri'l-muhadramîn*, Lâleli Ktp, No: 0003651.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, Mektebetü'l-İlmiyye, 2. baskı, Medîne-i Münevvere, 1977.

....., *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1990.

Halebî, Burhâneddîn Sıbtu'bnu'l-Acemî, *Tezkiratü't-tâlibi'l-muallem bi-men yukâlu innehu muhadram*, Matbatü'l-İlmiyye, Halep, 1931.

Hafîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivaye*, Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

....., *Tarihu baġdad*, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, ts.

Irâkî, Abdurrahîm İbnu'l-Hüseyn, *Elfiyetü'l-hadis (Fethu'l-muġîs ile beraber)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 2. baskı, Âlemü'l-Kütüp, Beyrut, 1988.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdi'l-Berr en-Nemerî, *el-İstûâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen, *Üsdü'l-ġâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Dâru'ş-Şa'b, 1970.

İbn Hacer, Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, Dâru İhyai Türası'l-Arabiyye, 1. baskı, Beyrut, 1328.

....., *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Habiburrahman A'zami, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kuveyt, t.y.

....., *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.

....., *Takrîbu't-tehzîb*, Dâru'r-Reşîd, Halep-1996.

....., *Tebîru'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdu'l-Hayy, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Beyrut, ts.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arap*, Dârü'l-Fikr, 1. baskı, Beyrut, 1994.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İbnu's-Salah, Ebû Amr, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-hadis*, thk: Nureddin Itr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1986.

Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an-esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, Beyrut, 1993.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer İdris, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Koçyiğit, Talât, *Hadis Usûlü*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1997.

....., *Hadis İstihlaları*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1985.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Neysâbûrî, *Sahihu Müslim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1955.

Naîm, Babanzâde Ahmed ve Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tercîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 9. baskı, Gaye Matbaacılık, Ankara, 1987.

Okiç, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, A.Ü.İ.F.Y, Osman Yalçın Matbası, İstanbul, 1959.

Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtaru's-sihah*, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1995.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *Fethu'l-muğîs Şerhu Elfiyeti'l-hadis li'l-Irâkî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

Selman, Meşhur Hasan Mahmûd, *el-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1994.

Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedrîbu'r-râvî şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1993.

Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadis*, Şrh ve nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1992., *Hadis İlimleri Edebiyatı*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1996.

Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

Zebîdî, Muhibbuddin Ebi Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivayetün fi'l-kütübî's-sitte*, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Cidde, 1992.

....., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.

....., *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Haydarabat, 1955-58.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm, Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâli ve'n-nisâ mine'l-arabî ve'l-musta'rabîn ve'l-müşteşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 8. baskı, Beyrut, 1986.

HÂMİD B. ALİ B. İBRAHİM EL-İMÂDÎ'NİN (1171/1758) ŞİİRLERİNDE VEZİN VE KAFİYE

Ahmed Said TUNÇPİNAR*

Özet

Arap Edebiyatı içerisinde aruz önemli bir yere sahiptir. Aruz ilmini vezinler ve kafiyele oluşturur. Arap edebiyatçı ve şairleri tarafından gerekli ilgiyi gören bu ilim son zamanlarda Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarla canlanmaya başlamıştır. Bu makalede, aruz konusunda çalışmak isteyen araştırmacılara örneklerle bazı bilgilerin aktarılması amaçlanmıştır. Örnekler XVIII. yüzyıl Dimaşk'ında yaşamış 34 yıl Hanefilerin müftülüğünü yapmış Hâmid b. Ali b. İbrahim el-İmâdî'nin şiirlerinden seçilmiştir. Böylece Arap şiirinde en çok kullanılan vezinler kullanım amaçlarıyla beraber verilmiş ve kafiye'ye ait bölümler örneklerle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Aruz, Vezin, Kafiye Hâmid b. Ali b. İbrahim el-İmâdî.

Meter and Rhyme in Poetry of Hamid b. 'Ali b. Ibrahim al-Imadi (1172/1758)

Abstract

Prosody has important place in Arabic literature. The prosody consist of meter and rhyme. Arab authors and poets gave importance the prosody. Some studies in recent years show that the prosody is reviving

* Dr., Arab Dili ve Belağatı, astuncpinar@gmail.com

in Turkey. In this article, we aimed to present some essential information about the prosody with examples to researchers who want to work in this topic. Very important poets have grown in the sixth, and the seventh and eighteenth centuries. Examples are selected from poems of Hamid b. 'Ali b. Ibrahim al-Imadi who lived in Damascus, in eighteenth century and have made the Hanafi mufti for 34 years. Thus, the most widely used meter in the Arab poetry are given with purpose of using and sections of rhyme are examined with examples.

Key Words: Arabic Literature, Prosody, Meter, Rhyme, Hamid b. Ali b. İbrahim el-Imadi.

Giriş

Hâmid el-İmâdî'nin kaynaklarda tam adı, Hâmid b. Ali b. İbrahim b. Abdurrahman b. Muhammed b. 'İmâduddîn b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'İmâduddîn b. Muhibbuddîn b. Kemâluddîn b. Nasıruddîn b. 'İmâduddîn ed-Dımaşkî el-Hanefî el-İmâdî olarak zikredilir.¹ Hicrî 10 Cumâdiye's- Sâniye 1103 (28 Şubat 1692) yılında Dımaşk'te doğmuştur.² Önemli hocalardan ders almıştır.³ Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî (ö. 1126/1714), Abdulğanî en-Nablûsî (ö. 1143/1730), Muhammed el-İmâdî (ö. 1135/1722) ve Muhammed b. Ali el-Kâmilî (ö. 1131/1718) önemli hocaları arasındadır. Hâmid Efendi, 1137/1725 yılının Ramazan ayının ortalarında Dımaşk Hanefi müftüsü olmuş ve 34 yıl bu vazifede kalmıştır. Dımaşk ve çevresinden bir çok insanın övgüsüne mazhar olmuş, hakkında önemli kasideler yazılmıştır.⁴ Hâmid el-İmâdî'nin başta Arap dili ve Belağatı olmak

¹ Muhammed Emîn b. Fadlullah el-Muhibbî el-Hanefî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdîye 'Aşar*, thk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, I, 35.

² Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silku'd-Durar fi A'yâni'l-Karni's- Sâniye 'Aşar*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2012, II, 15.

³ el-Murâdî, *age.*, II, 15.

⁴ el-Murâdî, *age.*, II, 16.

üzere fıkıh, tefsir ve tarih konusunda bir çok eseri vardır. *Divân'u Şi'r, el-Latîfu'r-Ruhâniyye fî Şerhi'l-Ebyâti'l-İlhâmiyye, İttihâdu'l-Kamerayn bi Beyteyni'r-Rukmeteyn, Misbâhu'l-Felâh fî Du'âi'l-İstiftâh* ve *Teşnîfu'l-Esmâ' fî İfâdeti "lev" li'l-İmtinâ'* Arap dili ve Belağatına dair en önemli eserleridir. Bunların içinde şiir divanı hariç⁵ diğerleri günümüze kadar ulaşmıştır.

Hâmid Efendi'nin, eserlerinde şiiire çok sık yer vermesi edebî yönünün kuvvetine işaret etmektedir. Büyüdüğü evde şiirin çokça kullanılması bunu desteklemiştir. Başta babası ve amcası buna örnek gösterilebilir. Erken yaşlarda önemli şahsiyetlerden aldığı edebiyat dersleri de bunu destekler mahiyettedir. 1126/1714 yılında vefat eden hocası Ebu'l-Mevâhib'ten belagatla alakalı Abdulkâhir el-Curcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz'ını* ve Sadu'd-dîn et-Taftazânî'nin *Mutavvel'ini* okumuştur.⁶ O, 1171/1758 yılında 6 Şevvâl/13 Haziran Çarşamba günü 68 yaşında vefat etmiştir

18. y.y., Osmanlı dönemi önemli Arap şairlerinden biri olan Hâmid Efendi'nin şiirleri incelendiğinde muhteva olarak büyük çoğunluğunun, medih şiirlerinden meydana geldiği görülür. Medih şiirlerinin büyük çoğunluğu peygamber methiyeleridir. Bunun yanında gazel, ihvâniyyât, zühd ve hikem, mersiye, hamriyyât, ğulâmiyyât, fıskıye ve ilmî metinler gibi farklı konularda da şiirleri mevcuttur. Onun şiirlerine şekil olarak bakıldığında kaside, muvaşşah, maktû'a, nutfe ve yetîm tarzı şiirler yazdığı görülür.⁷ Görüldüğü üzere Hâmid Efendi, şiirlerinde Osmanlı dönemi Arap

⁵ Ahmed Said Tunçpinar tarafından hazırlanan Hâmid el-İmâdi ve Şiirleri adlı çalışmayla, Hâmid el-İmâdî'nin bütün eserleri ve terâcim kitapları taranarak 511 beyitlik bir divan oluşturulmuştur. Ahmed Said Tunçpinar, *Hâmid el-İmâdî ve Şiirleri*, Aybil Yay., Konya, 2015.

⁶ Muhammed Halîl el-Murâdî, *'Arfu'l-Beşâm fimen Veliye Fetoâ Dimeska's-Şâm*, Tahk., Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Riyâd 'Abdulhamîd Murâd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1988, s. 114.

⁷ Genel kabule göre 7 ve üzeri beyit sayısına sahip şiirler kaside, üç ile altı beyit arası maktû'a, iki beyit nutfe, tek beyit ise yetîm olarak adlandırılır. Emîl Bedî' Yakûb, *Mevsûatu 'Ulûmi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, D.K.İ., Beyrut, 2006, VII, 297; IX, 64; IX, 268; IV, 212.

edebiyatının konularını ve şekillerini kullanmıştır. Şimdi onun şiirlerine vezin ve kafiye açısından bakılabilir.

2.1. Vezin

Vezinli, kafiyeli ve bir manaya delalet eden söz demek olan şiirin tarifinden de anlaşıldığı üzere önemli özelliklerinden biri vezinli olmasıdır.⁸ Şiirin en büyük özelliği vezin olarak görülmüştür.⁹ Vezin, şairlerin beyit ve kasidelerini söylerken dayandıkları ölçüdür.¹⁰ Klasik Arap edebiyatında on altı bahir vardır. Bunlar; tavîl, kâmil, recez, basît, vâfir, remel, hezec, munserih, serî', hafîf, medîd, muktedab, muctes, mudâri', mutekârib, mutedârek şeklinde sıralanmaktadır.¹¹En çok kullanılan bahirler ise şunlardır; tavîl, vâfir, kâmil ve hafîf. ¹² Arap Edebiyatçıları bu bahirlerin manalarından da bahsetmişlerdir. Mesela tavîl bahrinde güzellik, letafet, parlaklık ve kuvvet vardır. Kâmil bahrinde netlik, açıklık ve güzel bir süreklilik vardır. Basît bahrinde zerâfet ve şıklık, hafîf bahrinde ise güzellik ve şıklık vardır.¹³

Hâmid el-İmâdî'nin şiirleri içerisinde en çok kullanılan bahirleri incelemeye geçmeden önce aruz ilmine ait aşağıda kullanılacak bazı kavramların ele alınmasında yarar vardır. Vezin, tef'ilelerden oluşan yapıya verilen isimdir. Tef'ile ise vezni oluşturan parçalardır. Tef'ileler üç kısımdan meydana gelir. Sebeb, veted, fâsıla. Sebeb, iki harften oluşur. İki harf harekeli ise sebeb sakîl (كك), biri harekeli diğeri

⁸ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, thk., Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, D.K.İ., Beyrut, ts., s. 64; Ebu Ali el-Hasan İbn Raşîk el-Kayravânî, *Kitâbu'l-'Umde fi Nakdî's-Şi'r ve Tamhîsîhî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2012, s. 64.

⁹ Ebu Ali el-Hasan İbn Raşîk el-Kayravânî, *Kitâbu'l-'Umde fi Nakdî's-Şi'r ve Tamhîsîhî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2012, s. 120.

¹⁰ Cebbûr Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-Edebî*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, th., s. 292.

¹¹ Abdunnûr, *age.*, s. 47; Hüseyin Turhal, *Arap Edebiyatında Arûz*, Ensar Yay., İstanbul, 2011, s. 21.

¹² Ebu'l-Hasen Hâzım el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Buleğâ' ve Sirâcu'l-'Udebâ'*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâm, Beyrut, 2007, s. 268.

¹³ el-Kartâcennî, *age.*, s. 269.

sakin ise sebep hafif (هَبُّ) olur. Veted ise üç harften oluşur. İlk ikisi harekeli üçüncüsü sakın ise veted mecmû' (نَعْمٌ), orta sakın, baş ve son harekeli ise veted mefrûk (نَصْرٌ) olur. Fasıla ise üç veya dört harekeliden sonra bir sakın harf (سَكْنُو) gelirse meydana gelir. Vezin içerisinde ilk şatırın son tef'ilesine 'arûd, ikinci şatırın son tef'ilesine de darb denir. 'Arûd ve darb dışında kalan tef'ilelere de haşv denir. Bahirlere ait sabit vezinlerin tef'ilelerinde meydana gelen bütün değişikliklere zihaf ismi verilir. Eğer bu değişiklik 'arûd ve darbdan olursa buna 'illet denir. Zihaf diye isimlendirilen bu değişikliklerin çok çeşidi vardır. Bunlardan aşağıda kullanılacak olanların tanımları verilebilir. Buna göre habn, bir tef'ilede sakın harfin hazfedilmesidir. İdmar, bir tef'ilede ikinci harekeli harfin sakın yapılmasıdır. 'Asb, bir tef'ilede beşinci harekeli harfin sakın yapılmasıdır. Kabd, bir tef'ilede beşinci sakın harfin hazfedilmesidir. Teş'ûs, bir tef'iledeki (ع) harfinin hazfedilmesidir. Tayy bir tef'ilede yedinci sakın harfin hazfedilmesidir.¹⁴ Şimdi bu kısa malumata göre bahirler sırasıyla incelenebilir.

Hâmid Efendi kaside olarak nazmettiği şiirlerini vezin olarak Arap şiirinde önemli bir yere sahip aruz vezninin değişik bahirlerinde yazmıştır. Buna göre 15 tavîl, 8 kâmil, 3 basit, 3 vâfir, 2 hafif, 3 meczû'r-remel, 3 recez, birer tane de remel ve munserih kullanmıştır.

Hâmid Efendi, klasik Arap edebiyatında yaygın bahirleri daha çok kullanmıştır. Bunların içinde en fazla tavîl bahrini kullanmış sonra sırasıyla kâmil, vâfir ve basît bahirlerini tercih etmiştir.

En çok kullandığı bu bahirleri tek tek inceleyerek Hâmid Efendi'nin şiirlerinden örnekler vermek yerinde olacaktır.

¹⁴ Ahmed el-Hâşimî, *Mîzânu'z-Zehab fî Sinâ'ati Şi'ri'l-'Arab*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2011. s. 15-34; Abdulaziz Atîk, *'İlmu'l-'Arûd ve'l-Kâfiye*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, ts., s. 13-27; Turhal, *age.*, s. 31-41; Nevzat Yanık, *Edebi Bilgiler ve Aruz*, Fenomen Yay., Kayseri, 2014, s. 99-100.

2.1. 1. Tavîl

Tavîl bahri, daima sekiz tefileyle kullanılıp hiçbir eksiltme ve noksanlaştırmayı kabul etmediği için bu isimle anılmaktadır.¹⁵ Bu bahir sağlam bir musikî vuruşu olduğu için kahramanlık, övünme, medih, kıssa anlatımı ve mersiye türünde yaygınca kullanılmıştır.¹⁶ Cahiliyye şiirinde en yaygın kullanılan bahirdir.¹⁷ Tavil bahrinin tefileleri sekiz tanedir¹⁸ ve aşağıdaki gibidir;

فَعُولُنْ / مَفَاعِيلُنْ / فَعُولُنْ / مَفَاعِيلُنْ / مَفَاعِيلُنْ / فَعُولُنْ / فَعُولُنْ / مَفَاعِيلُنْ

Tavîl bahrinde ilk şatırın son tef'ilesi (مَفَاعِيلُنْ) tef'ilesinin (ي) harfi hazfedilebilir. Buna sakın harfin hazfedilmesi manasına kabd denir. Böylece tef'ile (مَفَاعِيلُنْ) şeklinde kullanılabilir. Aruzcular üzerinde kabd gerçekleşmiş tef'ileyi makbûd olarak isimlendirmişlerdir.¹⁹ Tavîl bahrinin ilk şatırının son tef'ilesi daima bu şekilde makbûd olarak kullanılır.²⁰ İstisnaları olmakla beraber tef'ileler bir şatırda nasılsa diğer şatırda da aynı şekilde gelmelidir. Ayrıca tavîl bahrinde (فَعُولُنْ) tef'ilesinin de (ن) harfi hazfedilerek (فَعُولُنْ) şeklinde makbûd olarak kullanılır. Hâmid Efendi, şiirleri içinde en çok bu bahri kullanmıştır. [Tavîl]

وَلَا تَبْعِ إِلَّا الْأَوْجَ أَزْفَعَ مَنْزِلٍ وَإِنْ مِلْتَ حَوْذُونَ إِنَّكَ سَافِلٌ

*Makamın en yüksek zirvesini iste, eğer bunun aşağısında bir yere meyledersen sen alçaksın.*²¹

Yukarıdaki şiirin tavîl veznine göre takt'î (parçalanması) incelendiğinde görülür ki şair, aruzcuların işaret ettiği kullanım

¹⁵ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 41.

¹⁶ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 44.

¹⁷ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 44.

¹⁸ el-Hâşimî, *age.*, s. 35; Atîk, *age.*, s. 28; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 36; Turhal, *age.*, s. 59; Yanık, *age.*, s. 102.

¹⁹ el-Hâşimî, *age.*, s. 35; Atîk, *age.*, s. 28.

²⁰ Atîk, *age.*, s. 29.

²¹ el-Murâdî, *age.*, II, 20.

şekillerine uygun olarak tavil bahrini kullanmıştır.²² Yani (فَعُولُنْ) tef'ilesi (فَعُولُنْ) şeklinde, (مَفَاعِيلُنْ) tefilesi ise (مَفَاعِيلُنْ) şeklinde makbûd olarak kullanmıştır. Bunu aşağıdaki taktî' de daha rahat görebiliriz;

وَلَا تَبْ / غَالِلًاؤُ / جَأَزَفَ / وَإِمْرُلُ / تَنَحَّوْدُو / يَأْنُنُ / كَسَافِلُ
فَعُولُنْ / مَفَاعِيلُنْ / فَعُولُ / مَفَاعِيلُنْ / فَعُولُنْ / مَفَاعِيلُنْ / فَعُولُ / مَفَاعِيلُنْ

Tavîl bahrine bir örnek te aşağıdaki beyittir; [Tavîl]

حَلِيلِي هَلْ مِنْ نَظْرَةِ لِمْتَيْمٍ حَلِيفِ جَوَى وَسَطِ الْفُؤَادِ وَقِيدُهُ
Ey iki dostum, aşk ateşinin yakıtı kalbinin ortasında olan kara
sevdanın arkadaşı bir aşığa şefkatli bir bakış yok mu?²³

Hâmid Efendi bu beyitte de genel teamüle uygun (فَعُولُنْ) te'filesini (فَعُولُنْ) şeklinde, (مَفَاعِيلُنْ) tef'ilesi ise (مَفَاعِيلُنْ) şeklinde makbûd olarak kullanmıştır.

حَلِيلِي / يَهْلِمَنْظُ / رَتْنَلُ / مُتَيْمِينُ حَلِيفِ / جَوْنُ وَسَطَلُ / فُؤَادِ / وَقِيدُهُ
فَعُولُنْ / مَفَاعِيلُنْ / فَعُولُ / مَفَاعِيلُنْ فَعُولُ / مَفَاعِيلُنْ / فَعُولُ / مَفَاعِيلُنْ

Bu iki örneğe göre, şairin en çok kullandığı tavîl bahrinin, ilk ve son şatrlarının tef'ileleri, yani aruzu ve darbı makbûd olarak gelmiştir. Aruz ve darb'da meydana gelen bu değişiklik illet olarak isimlendirilir. Şairin kullandığı bu tavîl bahrinin her iki şatırında geçen (فَعُولُنْ) tef'ilesinde de hazf vardır. Aslı (فَعُولُنْ) idi.

Yukarıda taktî'i yapılan şiirlerin dışında Hâmid Efendi'nin tavîl bahriyle yazdığı şiirlerinin ilk beyitleri aşağıdadır; [Tavîl]

لَطِيفُ نَسِيمِ الرَّوْضِ أَذْكَرْنِي حَمْدًا وَقَوْحُ عَبِيرِ الشُّوقِ هَيَّجَنِي وَجَدًا

²² el-Hâşimî, *age.*, s. 35; Atîk, *age.*, s. 25.

²³ el-Muhibbî, *age.*, VI, 51; el-Murâdî, *age.*, II, 20.

*Bahçenin rüzgârının letafeti bana hamdi hatırlattı ve aşkın güzel kokusunun yayılması beni vecde getirdi.*²⁴ [Tavîl]

تَقَبَّلْ أَرْضًا زَانَهَا وَاحِدُ الدَّهْرِ مُؤَسَّسَةَ الْأَرْجَاءِ بِالْعَزِّ وَالْفَخْرِ

*(Sana hayırlı olsun) Şu etrafı izzet ve gururla tesis edilmiş güzel (Halep) beldesini kabul et ki o beldeyi varlığıyla zamanının en önemli ve eşi benzeri olmayan insanı süslemiş ve güzelleştirmiştir.*²⁵ [Tavîl]

صَحَائِفُ عِلْمٍ ضَمْنَهُمْ نُقُولُ فَمَنْ ذَا الَّذِي غَيْرَ التَّنَاءِ يَقُولُ

*İçinde (ilham hakkında âlimlerin) nakillerini içeren sayfalar (kitaplar) hakkında övgüden başka kim ne söyleyebilir.*²⁶ [Tavîl]

نَظَرْتُ إِلَيْهَا فَاسْتَحَلَّتْ بِنَظْرَةٍ نَجِيعَ فُؤَادِي حِينَ كَابَدَهُ الْكَرْبُ

*O'na (sevgilime) baktım o da bir bakışıyla aşk derdiyle mücadele eden gönlümün kanını mübah saydı.*²⁷ [Tavîl]

سَأَلْتُ عَنِ الشُّحُورِ هَلْ كَانَ مَعَكُمْ فَقَالَ لِي الْمَوْلَى مُجِيبًا أَمَا تَدْرِي

*(Arkadaşlara) Şam bülbülünü sordum yanınızda mı diye. Onların Efendisi bana bilmiyormusun (yok) dedi.*²⁸ [Tavîl]

لَعَمْرُكَ مَا كُنْتُ النَّقُولِ صَحَائِحُ وَلَا كُنْتُ خِلِّي فِي الْمَوَدَّةِ نَاصِحُ

*Ömrüne yemin olsun ki nakledilen şeylerin hepsi doğru değildir ve sevgisinde her dostta samimi değildir.*²⁹ [Tavîl]

قِفُوا فَأَنْظُرُوا شَخْصِي وَحَالَتي فَإِنِّي نَطَقْتُ الْآنَ فِيهَا لَكُمْ نَجْوَى

²⁴ el-Murâdî, *age.*, II, 18.

²⁵ Ali Abdulaziz Seyûr, Tahkîku Risâletin 'alâ kavlihî te'âlâ "biyedike'l-hayr li'l-'Allâme Hâmid b. İbrâhim el-İmâdî", *Mecelletu's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, XXII, 2013, s. 93

²⁶ el-Murâdî, *age.*, II, 21.

²⁷ el-Murâdî, *age.*, II, 21.

²⁸ el-Murâdî, *age.*, I, 21.

²⁹ el-İmâdî, *age.*, Yv. 44b.

(Ey seyr-i sulûkte arkadaşlarım) Durun ve son hâlîme bir bakın. Ben şimdi bu konuda fisiltıyla seslendim.³⁰ [Tavîl]

بِنَا مَا بِكُمْ بَلْ مَا بِنَا هُوَ أَفْطَعُ فَصَبْرًا فُكُلٌ لِّلْفَنَّا كَيْفَ نُجْزِعُ

(Ey başlarına musibet gelen kardeşlerim) Bize gelen musibet size gelenin aynısıdır. Bilakis bize gelen daha feci, sabredelim herkes fanidir, nasıl sızlanalım.³¹

2.1.2. Kâmil

Kâmil bahri, Arap şiirinde bütün konular için uygun olan bir bahirdir.³² Bundan dolayı eski ve yeni şiirde çokça kullanılmıştır.³³ Kâmil bahrinin vezni ³⁴aşağıdaki gibidir;

مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ

Kâmil bahrine çoğunlukla zihafu'l-idmâr gelir.³⁵ Bu da tef'iledeki ikinci harekenin sakin olarak gelmesidir.

Klasik şiirde çokça kullanılan bu aruz bahri de el-'Îmâdî tarafından sekiz şiirde kullanılmıştır. Bunlardan iki tanesi ayrılmış (taktî') haliyle aşağıdaki gibidir; [Kâmil]

أَرْزُو لِبَدْرِ شَفِّي بِعُرْوَيْهِ فَيَعُوقُ طَرْفِي عَنْهُ فَيَصُ عُرْوَيْهِ

Kaybolmasıyla beni bitap düşüren bir dolunaya sürekli bakıyorum. Fakat gözümden yaşlarımın boşalması benim onu görmemi engelliyor.³⁶

أَرْزُو لِبَدْرِ رِنَشَفِّفِي / بِعُرْوَيْهِ فَيَعُوقُ طَرْفِي / فَيَعْنَهْمِي / صَعْرُوَيْهِ

³⁰ el-'Îmâdî, *age.*, Yv. 178b.

³¹ el-'Îmâdî, *age.*, Yv. 44b; Pv. 245a.

³² Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 51.

³³ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 51.

³⁴ el-Hâşimî, *age.*, s. 55; Atîk, *age.*, s. 59; Yakûb, *age.*, IV, 46; Turhal, *age.*, s. 103; Yanık, *age.*, s. 112.

³⁵ Atîk, *age.*, s. 58.

³⁶ el-Murâdî, 'Arfu'l-Beşâm, s. 115.

مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ

Hâmid Efendî'nin kâmil bahrini kullandığı aşağıdaki şiirin ilk beytinde, ilk şatırın bir ve ikinci tef'ilelerinde ve ikinci şatırın ikinci tef'ilesinde zihafu'l-idmâr vardır. Yani tef'ilenin ikinci harekeli harfi sakın olarak gelmiştir. [Kâmil]

بُشْرَى دِمَشَقَ الشَّامِ بِلْ وَالْعَالَمِ يَوْلَايَةِ الْمَوْلَى الْهَمَامِ الْعَالِمِ

*Yüksek himmet ve ilim sahibi Efendî'nin valiliğiyle Şam'ın Dimaşk (şehirine) bilakis bütün dünyaya müjdeler olsun.*³⁷

Kâmil bahrinde taktî yapılmış aşağıdaki beyitte de ikinci şatırın ilk tef'ilesi hariç bütün tef'ilelerde görüldüğü üzere zihafu'l-idmâr vardır.

بُشْرَى دِمَشْ / فَشَّامِبِلْ / يَوْلَايِلْ / مَوْلَاهِمَا / مِلْعَالِمِي
مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ / مُتَّفَاعِلُنْ

Hâmid Efendî'nin taktî yapılmamış diğer kâmil bahrindeki şiirlerinin ilk beyitleri aşağıdadır. [Kâmil]

وَمُشْرِشٍ مَلَكِ الْقُلُوبِ بِحُسْنِهِ يَفْتَرُّ عَنْ سَنَبِ الْحَيَاةِ رُضَابُهُ

*Kalplere güzelliğiyle sahip olan ve güzelliğinden dışlarının arasından tükürükleri parlayan nice takke giyen erkek çocuk vardır.*³⁸ [Kâmil]

تَاللَّهِ مَا يُسَلِّي الْفَقَى عَنْ حَبِّهِ إِلَّا بِمَوْعِدِهِ بِمَلْقَى نُحْبِهِ

*Allah'a yemin olsun ki bir delikanlıya sevgilisine (oğlunu kasediyor) kavuşmak için ölümle buluşmaktan başka bir şey teselli vermez.*³⁹ [Kâmil]

³⁷ Muhammed Emîn b. Fadlullah el-Muhibbî el-Hanefî, *Nefhatu'r-Reyhâne ve Raşhatu Tulai'l-Hâne*, thk., Ahmed 'Înâye, D.K.İ., Beyrut, 2005, VI, 13; el-Murâdî, 'Arfu'l-Beşâm, s. 118.

³⁸ el-Murâdî, *age.*, I, 21.

³⁹ el-İmâdî, *age.*, Yv. 246b; Pv. 245a.

إِنَّ الْمَحَبَّةَ فِي الْفُؤَادِ وَإِنْ تَرَمُّ تَنْظُرُ لِقَلْبِي فَهُوَ عِنْدَكَ شَاهِدٌ

*Sevginin yeri gönüldür. İstersen kalbime bak. O (kalbim) senin yanında (sevgiye) benim şahidimdir.*⁴⁰ [Kâmil]

سِفْرٌ بِهِ نَشْرُ الْفَضَائِلِ قَدْ زُهْرُ الدَّرَارِي فِي عِلَاهُ تُنْظَمُ

*Kendisiyle faziletlerin yayıldığı bu önemli kitap bir gerdanlığım en üst tarafında dizilen incilerin parlaklığı gibidir.*⁴¹ [Kâmil]

2.1.3. Basît

Basît bahri, şairlerin ciddi konuları işlemek için kullandıkları uzun bahirlerden biridir. Tavîl bahrinden sonra en çok kullanılan bahirdir. Basît diye isimlendirilmesi sebeblerin tef'ilelerin içinde çokça yayılmasındandır.⁴² Bu bahrin vezni⁴³ aşağıdaki gibidir;

مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

Bu bahre genellikle zihâftan habn gelir.⁴⁴ Habn, bir tef'ilenin ikinci sakin harfinin hazfedilmesidir. Böylece (فَاعِلُنْ) tef'ilesi (فَعِلُنْ) şeklini alır. [Basît]

لِلَّهِ حَمْدِي وَشُكْرِي دَائِمًا دِينِي تَمُّ الصَّلَاةِ عَلَيَّ مَنْ جَاءَ بِالدِّينِ

*Övgümün ve şükürümün daima Allah'a olması benim dinimdir. Sonra salat (ve selam) dini getirenin üzerinedir.*⁴⁵

لِللَّاهِ حَمِّ / دِيَوْشُكِّ / رِيْدَائِمَنْ / دِينِي تُمُّصَصَّالَا / تُعَلِّي / مَنْجَاءِ بَدِّ / دِينِي
مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

⁴⁰ el-Murâdî, *age.*, III, 248.

⁴¹ el-Muhibbî, *age.*, VI, 129; el-Murâdî, *age.*, I, 21.

⁴² Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 23.

⁴³ el-Hâşimî, *age.*, s. 43; Atîk, *age.*, s. 46; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 19; Turhal, *age.*, s. 81; Yanık, *age.*, s. 104.

⁴⁴ el-Hâşimî, *age.*, s. 43; Atîk, *age.*, s. 46; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 20.

⁴⁵ el-Murâdî, *age.*, I, 301.

Hâmid Efendî'nin basit bahrinde yazdığı diğer bir şiirinin ilk beyti aşağıdadır. [Basît]

كَأَنَّ فَوَّارَةً قَامَتْ لِنَاظِرِهَا دَوَائِبُ لِفَتَاةٍ نُظِمَّتْ عُزْرًا

Bu fıskıye, kendisine bakanların önünde örgülü saçları inci gibi dizilmiş genç bir kıza benzemektedir.⁴⁶

2.1.4. Vâfir

Vâfir bahri vetedlerin, tef'ilelerde çokça olmasından dolayı bu isimle adlandırılmıştır.⁴⁷ Bu bahrin vezni⁴⁸ aşağıdaki gibidir;

مُفَاعَلْتُنْ / مُفَاعَلْتُنْ / فَعُولُنْ مُفَاعَلْتُنْ / مُفَاعَلْتُنْ / فَعُولُنْ

Bu bahre zihafan, tef'iledeki beşinci harekeli harfin sakin yapılması manasına gelen 'asb gelir.⁴⁹ Burada (مُفَاعَلْتُنْ) tef'ilesinde (د) harfinin sakin kılınmasıdır. Beytin 'arûd ve darb'ı hariç haşvinde 'asb vardır. Aşağıda şaire ait vâfir bahrinde yazılmış bu beytin taktî'i şöyledir: [Vâfir]

أَيَا شَيْخًا لَنَا عِزًّا وَفَخْرًا وَمِنْكَ الْعِلْمُ فِي الدُّنْيَا أَضَاءَ

Ey bizim için izzet ve gurur olan şeyh efendi. Senin ilmin dünyayı aydınlattı.⁵⁰

أَيَا شَيْخِنْ / لَنَا عِزْرُنْ / وَفَخْرُنْ وَمِنْكَ لِعِلْ / مُفَدِّدُنِيَا / أَضَاءَا

مُفَاعَلْتُنْ / مُفَاعَلْتُنْ / فَعُولُنْ مُفَاعَلْتُنْ / مُفَاعَلْتُنْ / فَعُولُنْ

⁴⁶ el-Murâdî, *age.*, I, 20.

⁴⁷ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 80.

⁴⁸ el-Hâşimî, *age.*, s. 49; Atîk, *age.*, s. 54; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 80; Turhal, *age.*, s. 93; Yanık, *age.*, s. 114.

⁴⁹ Atîk, *age.*, s. 54.

⁵⁰ el-Murâdî, *age.*, I, 307.

Hâmid Efendi aşağıdaki beyti de vâfir bahriyle yazmıştır. Bu beyitte de ilk şatırın birinci tef'ilesinde ve ikinci şatırın ikinci tef'ilesinde 'asb vardır. Bu beytin taktî'i şöyledir: [Vâfir]

إِذَا زَارَ الْحَبِيبَ بَعِيرٍ وَعَدٍ وَأَطْفَاءَ جَمْرَةَ الْأَشْوَاقِ لَنَّمَا

*Sevgilinin ansızın ziyaret ettiği ve aşk ateşlerini öpücükle söndürdüğü zaman.*⁵¹

إِذَا زَارَ / حَبِيبِيَّ / رَوْعِدٍ وَأَطْفَاءَ جَمْرَ / رَتْلَ شَوْ / قَلَّمَا
مُفَاعَلَتُنْ / مُفَاعَلَتُنْ / فَعُولُنْ مُفَاعَلَتُنْ / مُفَاعَلَتُنْ / فَعُولُنْ

Şairin aşağıdaki şiiri de aynı bahirdendir; [Vâfir]

نَعَمْ لَوْلَاكَ مَا ذُكِرَ الْعَقِيْقُ وَلَا أُسْرَى بِهِ الطَّيْفُ الطَّرِيقُ

*Evet (Ey nebî) sen olmasaydın ne kıymetli taş akik hatırlanır ne de o (Akik'e) geceyin sık sık hayaller gelip giderdi.*⁵²

2.1.5. Hafif

Hafif bahri insan fitratına en hafif ve insan kulağına en tatlı gelen bahirdir. Hafif diye isimlendirilmesi tef'ilelerin sebep hafifle başlamasından dolayıdır.⁵³ Bu bahrin vezni⁵⁴ aşağıdadır;

فَاعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعُ لُنْ / فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعُ لُنْ / فَاعِلَاتُنْ

Hafif bahrine, ikinci sakin harfin hazfi manasına gelen habn zihâfı gelir.⁵⁵ Böylece (فَاعِلَاتُنْ) tef'ilesi (فَعِلَاتُنْ) olur. Ayrıca bu bahre (فَاعِلَاتُنْ) tef'ilesindeki (ع) harfinin hazfi manasına galen teş'îs zihâfı da

⁵¹ el-Murâdî, *age.*, III, 52.

⁵² el-Muhibbî, *age.*, VI, 51.

⁵³ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 28.

⁵⁴ el-Hâşimî, *age.*, s. 79; Atîk, *age.*, s. 98; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 25; Turhal, *age.*, s. 167; Yanık, *age.*, s. 108.

⁵⁵ el-Hâşimî, *age.*, s. 79; Atîk, *age.*, s. 98.

gelir.⁵⁶ Böylece (فَاعِلَاتُنْ) tef'ilesi, (فَالَاتُنْ) olur. Aynı şekilde (مُسْتَفْعِلُنْ) tef'ilesinde habn zihâfı var. Böylece (مُتَفَعِلُنْ) olur. Dolayısıyla aşağıdaki beytin haşvinde ve 'arudunda habn vardır. Bu bahre ait aşağıdaki beytin taktî'i şöyledir: [Hafîf]

يَا حَبِيبِي إِذَا سُنِلْتَ سُؤَالًا عَزَّ نَقْلًا وَفِيهِ نَفْعُ النَّاسِ

*Ey sevgili (ilim erbabı), kaynaklarda olmayan ve insanların menfaatına olan bir mesele sana sorulduğunda.*⁵⁷

يَا حَبِيبِي / إِذَا سُنِلْتَ / تَسْؤَالًا عَزَّزْنَا / وَفِيهِ نَفْعًا / عُنَّا سِي

فَاعِلَاتُنْ / مُتَفَعِلُنْ / فَعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ / مُتَفَعِلُنْ / فَعِلَاتُنْ

Yine hafif bahrinden olan aşağıdaki beytin haşvinde, darb ve 'arudunda habn zihâfı vardır. [Hafîf]

يَا عِمَادَ الْأَنَامِ رَبِّي إِيَّيْ حَامِدٌ شَاكِرٌ بِحَقِّكَ كُنْ لِي

*Ey mahlukatın direği Rabb'im ben sana hamdeden ve şükreden (bir kulum), hakikatınle benim için ol.*⁵⁸

يَا عِمَادًا / أَنَا مَرْبٌ / بِيَانِي حَامِدُنْ شَا / كَرِيْبُ حَقِّ / فَكُنْ لِي

فَاعِلَاتُنْ / مُتَفَعِلُنْ / فَعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ / مُتَفَعِلُنْ / فَعِلَاتُنْ

2.1.6. Recez

Recez, en kolay olan bahirlerdendir. Muhtelif ilimlerin öğretilmesi için yazılan şiirler genellikle bu bahirle kullanılır.⁵⁹ Bahirler içerisinde en çok zihâfı olan bahirdir.⁶⁰ Bu bahrin vezni⁶¹ aşağıdaki gibidir;

⁵⁶ el-Hâşimî, *age.*, s. 79; Atîk, *age.*, s. 98.

⁵⁷ el-Murâdî, *age.*, I, 32.

⁵⁸ el-İmâdî, *age.*, Yv. 64b.

⁵⁹ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 29.

⁶⁰ Atîk, *age.*, s. 71.

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
 مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
 مُسْتَفْعِلُنْ

Bu bahre ait şairin yazdığı şiirlerden bir örneğe bakacak olursak; [Recez]

رَأَيْتُ أَيْضًا آيَةَ الْإِيذَاءِ / وَسُؤْلُهُ بَدَأَ عَنِ الْأَشْيَاءِ

Îzâ' ayetinde (Ahzab 58) ve Allah Resulüne bazı (olumsuz) şeyler sorulması üzerine inen (Bakara 101) ayetinde ben yine (muvâfakât-ı Ömer) gördüm.⁶²

رَأَيْتُ أَيُّهَا / ضَنَّائِلَ / إِيْذَاءِ يَ / وَسُؤْلُهُ / بَدَدْنَعِينِ / أَشْيَاءِ يَ
 مُتَّفَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُتَّفَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

Bu bahre ait yukarıdaki beytin taktî'ine bakıldığında, haşvinde habn olduğu görülür. Yani iki şatırında ilk tef''ilelerinde sakın harfin hazfedilmesi söz konusudur. Ayrıca beytin aruz ve darbı maktû'dur. Yani yedinci harfin hazfi ve öncesinin sakın yapılması demektir. Böylece her iki şatırın sonundaki tef' ile, (مُسْتَفْعِلُنْ), (مُسْتَفْعِلُنْ) şeklini alır.

2.1.7. Munserih

Bu bahir dile kolay geldiği için munserih ismiyle adlandırılmıştır. Yumuşaklık ve incelik açısından diğer bahirlerden ayrılır. Bununla beraber şairler bu bahri zor olduğundan kullanmayı çok tercih etmemişlerdir.⁶³ Bu bahrin vezni⁶⁴ aşağıdaki gibidir;

⁶¹ el-Hâşimî, *age.*, s. 63; Atîk, *age.*, s. 71; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 29; Turhal, *age.*, s. 129; Yanık, *age.*, s. 117.

⁶² el-'Îmâdî, *age.*, s. 21, 102.

⁶³ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 75.

⁶⁴ el-Hâşimî, *age.*, s. 75; Atîk, *age.*, s. 92; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 73; Turhal, *age.*, s. 159; Yanık, *age.*, s. 116.

مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَاتُ / مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَاتُ / مُسْتَفْعِلُنْ

Genellikle haşvine zihâfu'l-habn gelir. Böylece (مُسْتَفْعِلُنْ), (مُتَفَعِّلُنْ) olur. Veya zihâfu't-tayy yani dördüncü sakin harfin hazfi gelir. Böylece (مُسْتَفْعِلُنْ), (مُسْتَعْلِنُ) olur. Veya zihâfu'l-habn ve zihâfu't-tayy beraber olur. O zaman (مُتَعْلِنُ) olur.⁶⁵

Bu bahrin 'arûdu'na ve darb'ına tayy zihâfı gelir ve hep böyle kullanılır. Sahih olarak kullanılmazlar. Yani (مُسْتَفْعِلُنْ), (مُسْتَعْلِنُ) şeklinde kullanılır. Son olarak darb'ı maktû' olarak kullanılır. Yani (مُسْتَفْعِلُنْ), (مُسْتَفْعِلُنْ) olarak kullanılır. Bu bilgiler ışığında şairin kullandığı munserih bahirli beytin; 'arûdunda tayy zihâfı vardır. Darbı maktû' olarak gelmiştir. Yani yedinci sakin harf hazfedilir ve öncesi de sakin yapılıdır. Bu az kullanılır. Birinci şatırın haşvinde tayy zihâfı vardır. Yani dördüncü sakinin hazfi söz konusudur. Böylece (مَفْعُولَاتُ), (مَفْعُولَاتُ) olmuştur. İkinci şatırın haşvinde ise habn zihâfı vardır. Böylece (مُسْتَفْعِلُنْ), (مُسْتَفْعِلُنْ) olmuştur. [Munserih]

أَبْنَاءُ هَذَا الزَّمَانِ قَدْ عَقَلُوا مِنَ الْمَعَاصِي قُلُوبُهُمْ مَرَضًا

Günahlara daldılar kalpleri bozuk çağımız insanları.⁶⁶

أَبْنَاءُهَا / دَرَزَمَانٍ / قَدْ عَقَلُوا مِنْلَمَعَا / صَيْفُ لُوبٍ / هُمْ مَرَضَى
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَاتُ / مُسْتَفْعِلُنْ مُتَفَعِّلُنْ / مَفْعُولَاتُ / مُسْتَفْعِلُنْ

2.2.Kâfiye

Kelime manası olarak boynun son kısmı ve bir şeyin sonu manalarına gelen kafiye, Arap edebiyatında beyitlerin sonunda tekrar edilmesi gereken harfler olarak tarif edilir.⁶⁷ Arap şiirinde beyitlerin

⁶⁵ el-Hâşimî, *age.*, s. 75; Atîk, *age.*, s. 92; Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, IV, 73.

⁶⁶ el-İmâdî, *age.*, Yv. 29a; Muhammed Tasa, *Hâmid b. Ali b. İbrahim el- 'İmâdî'ye Ait et-Tafsîl fi'l-Fark beyne't-Tefsîr ve't-Te'vîl Adlı Eserin Tahkiki*, Adal Ofset, Konya, 2005, s. 33.

⁶⁷ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, VII, 241; Atîk, *age.*, s. 134; el-Hâşimî, *age.*, s. 108; İsmail Durmuş, "Kafiye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV,150.

sonunda geçen sahih harfe revî denir. Kaside bu harf üzerine bina edilir ve bu harfe nisbet edilir. Revî harfine bir şey izafe edilmesine veya öncesine göre bazı harflere hususî isimler verilmiştir. Harekeli revî harfinin uzatılmasından hasıl olan med harflerine (ا و ي) veya revî harflerine bitişen sekte hasına (ه) vasl denir. Vasl harfinin uzatılmasından hasıl olan med harflerine hurûc denir. Revî harfinden önceki med veya lîn harfleri ridf harfleridir. Revî harfinden önceki harekeli harfin önünde gelen elif harfine te'sîs harfi denir. Son olarak revî harfiyle te'sîs elifi arasındaki harfe de dahîl ismi verilir.⁶⁸ Bütün bu bilgilere göre Hâmîd Efendi'nin yukarıda zikredilen şiirlerden bazılarının ilk beyitlerin son kelimelerine bakılabilir.

Mesela (وَجْدًا) ile biten beyitte⁶⁹ (د) revî harfi, (ل) vasıldır.

(سَائِلٌ) kelimesi ile biten beyitte⁷⁰ ise (ل) revî harfi, sondan üçüncü (ل) harfi ise te'sîs harfidir.

(وَقِيدُهُ) ile biten beyitte⁷¹ (د) revî harfidir. Revîden önceki (ي) ridf harfi, (ه) harfi vasl harfi, vasl harfinin harekesinden (damme) ortaya çıkan (و) harfi de hurûc harfidir.

(وَالْفَخْرِ) ile biten beyitte⁷² (ر) harfi revî harfidir.

(يَقُولُ) kelimesi ile biten beyitte⁷³ (ل) revî harfidir. Revî harfinden önceki (و) harfi ise ridf harfidir.

(الْكُرْبُ) kelimesi ile biten beyitte⁷⁴ (ب) revî harfidir.

(تَدْرِي) ifadesi ile biten beyitte⁷⁵ revî harfi (ر) harfidir. (ي) harfi ise vasıl harfidir.

⁶⁸ Emîl Bedî' Yakûb, *age.*, VII, 241-250; Atîk, *age.*, s. 138-164; el-Hâşimî, *age.*, s. 111-112; Durmuş, "Kafiye", *age.*, XXIV,150.

⁶⁹ el-Murâdî, *age.*, II, 19.

⁷⁰ el-Murâdî, *age.*, II, 20.

⁷¹ el-Muhibbî, *age.*, VI, 51; el-Murâdî, *age.*, II, 20.

⁷² Seyûr, *agm.*, s. 93

⁷³ el-Murâdî, *age.*, II, 21.

⁷⁴ el-Murâdî, *age.*, II, 21.

(نَاصِحُ) kelimesi ile biten beyitte⁷⁶ revî harfi (ح) harfidir. Sondan üçüncü (ل) harfi ise te'sîs harfidir.

(نَجْوَى) ifadesi ile biten beyitte⁷⁷ revî harfi (و) harfidir. (ى) harfi ise vasıl harfidir.

(نَجْرَعُ) ifadesi ile biten beyitte⁷⁸ revî harfi (ع) harfidir.

(عُرْوِيهِ) kelimesi ile biten beyitte⁷⁹ (ب) harfi revî harfi, revîden önce gelen (و) harfi ridf, sondaki (و) harfi ise vasıl harfidir. Vasıl harfinin harekesinin kesra olmasından kaynaklanan (ي) harfi ise hurûc harfidir.

(العَالِمُ) kelimesi ile biten beyitte⁸⁰ revî harfi (م) harfidir. Sondan üçüncü (ل) harfi ise te'sîs harfidir.

(رَضَائِيهِ) ifadesi ile biten beyitte⁸¹ (ب) harfi revî harfi, revîden önce gelen (ل) harfi ridf, sondaki (و) harfi ise vasıl harfidir. Vasıl harfinin harekesinin damme olmasından kaynaklanan (و) harfi ise hurûc harfidir.

(نَحْبِيهِ) ifadesi ile biten beyitte⁸² (ب) harfi revî harfi, sondaki (و) harfi ise vasıl harfidir. Vasıl harfinin harekesinin kesra olmasından kaynaklanan (ي) harfi ise hurûc harfidir.

(شَاهِدُ) kelimesi ile biten beyitte⁸³ revî harfi (د) harfidir. Sondan üçüncü (ل) harfi ise te'sîs harfidir.

(تَنْظُمُ) kelimesi ile biten beyitte⁸⁴ revî harfi (م) harfidir.

⁷⁵ el-Murâdî, *age.*, I, 21.

⁷⁶ el-İmâdî, *age.*, Yv. 44b.

⁷⁷ el-İmâdî, *age.*, Yv. 178b.

⁷⁸ el-İmâdî, *age.*, Yv. 44b; Pv. 245a.

⁷⁹ el-Murâdî, *'Arfu'l-Beşâm*, s. 115.

⁸⁰ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, VI, 13; el-Murâdî, *age.*, s. 118.

⁸¹ el-Murâdî, *age.*, I, 21.

⁸² el-İmâdî, *age.*, Yv. 246b; Pv. 245a.

⁸³ el-Murâdî, *age.*, III, 248.

(بِالَّذِينَ) ifadesi ile biten beyitte⁸⁵ revî harfi (ن) harfidir. Revî harfinden önce gelen (ي) harfi ise ridf harfidir.

(عُرِّزَا) kelimesi ile biten beyitte⁸⁶ revî harfi (ر) harfidir. Sondaki (ل) harfi ise vasıl harfidir.

(أَصْنَاء) kelimesi ile biten beyitte⁸⁷ revî harfi (ع) harfidir. Sondan bir önceki (ل) harfi ise ridf harfidir.

(لِنَّمَا) kelimesi ile biten beyitte⁸⁸ revî harfi (م) harfidir. Sondaki (ل) harfi ise vasıl harfidir.

(نَفْعُ النَّاسِ) ifadesi ile biten beyitte⁸⁹ revî harfi (س) harfidir. Sondan bir önceki (ل) harfi ise ridf harfidir.

(كُنْ لِي) ifadesi ile biten beyitte⁹⁰ revî harfi (ل) harfidir. Sondaki (ي) harfi ise vasıl harfidir.

(الْأَشْيَاءِ) kelimesi ile biten beyitte⁹¹ revî harfi (ع) harfidir. Sondan bir önceki (ل) harfi ise ridf harfidir.

(مَرَضًا) kelimesi ile biten beyitte⁹² revî harfi (ض) harfidir. Sondaki (ل) harfi ise vasıl harfidir.

Sonuç

Hâmid Efendi, klasik Arap edebiyatında aruz vezinlerinden yedi tanesini sıkça kullanmıştır. Bunların içinde hem Cahiliyye kasidesinde, hem de sonraki zamanlarda en çok kullanılan tavîl

⁸⁴ el-Muhibbî, *age.*, VI, 129; el-Murâdî, *age.*, I, 21.

⁸⁵ el-Murâdî, *age.*, I, 301.

⁸⁶ el-Murâdî, *age.*, I, 20.

⁸⁷ el-Murâdî, *age.*, I, 307.

⁸⁸ el-Murâdî, *age.*, III, 52.

⁸⁹ el-Murâdî, *age.*, I, 32.

⁹⁰ el-’Îmâdî, *age.*, Yv. 64b.

⁹¹ el-’Îmâdî, *age.*, s. 21, 102.

⁹² el-’Îmâdî, *age.*, Yv. 29a; Tasa, *age.*, s. 33.

bahrini daha fazla kullanarak genel teâmüle uymuştur. Tavîl'den sonra o, en fazla kâmil bahrini kullanmıştır. Kâmil bahrini takiben ciddi konuların işlenmesinde kullanılan basît bahri tercih edilmiştir. Bunlardan başka vâfir ve insan fıtratına hafif gelen hafif bahri kullanılmıştır. Şairlerin az kullandığı ama incelik ve yumuşaklık ifade eden munserih bahrine de bir şiirle yer vermiştir. el-İmâdî, genel teâmüle uygun olarak ilmî şiirlerinde recez bahrini kullanarak bu konudaki klasik geleneği sürdürmüştür.

Kâfiye açısından Hâmid Efendi, revî olarak (ب) ve (ج) harfi 6 defa, (د) ve (ذ) harflerini 5'er defa kullanmıştır. Bundan sonra (م), (ع), (ل), (ه) ikişer defa ve (ح), (و), (س), (ض), (ع), (ن), (ق), (ي) harfleri ise birer defa revî olarak kullanmıştır. Bunlara ek olarak 6 yerde (ل), 1 yerde (ي), 4 yerde de (و) vaslı kullanılmıştır. Ayrıca dört yerde (ل), üç yerde (ي), iki yerde de (و) ridfi kullanmıştır. Hâmid Efendi, altı yerde de te'sis (ل)'i kullanmıştır. Üç yerde hurûc olarak (و), bir yerde de (ي) harfini kullanmıştır. Bütün bu kullanımlar, Arap şairlerinin genel kullanımına uymakta ve Osmanlı Dönemi Arap şairlerinden Hâmid el-İmâdî'ni de bu çizgi üzere olduğunu göstermektedir

Kaynaklar

Abdunnûr, Cebbûr, *el-Mu'cemu'l-'Edebî*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, ts.

Atîk, Abdulaziz, *el-Edebu'l-Arabî fi'l-Endelus*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut, ts.

el-Hâşimî, Ahmed, *Mîzânu'z-Zeheb fi Smâ'ati Şi'ri'l-'Arab*, 1.b., el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2011.

el-İmâdî, Hâmid b. Ali b. İbrahim, *ed-Durru'l-Mustetâb fi Muvâfâkâtı 'Umara'bni'l-Ḥattâb ve Ebî Bekrin ve 'Aliyyin Ebî Turâb ve Tercemetihim ma'a 'İddetin mine'l-Ashâb*, 1.b., thk. Mustafa Osman Hâmide. D.K.İ., Beyrut, 1996.

....., Hâmid b. Ali b. İbrahim, *Resâ'ilu-l-Hâmidîyye el-İmâdîyye*, Konya Yusufağa Kütüphanesi, Yazma no: 393; a.mlf, *Mecmû'u Resâ'ili 'Allâme Hâmid Efendi el-İmâdî*, Princeton University Library, Yahuda Arabic Manuscript, No: 509.

el-Kartâcennî, Hâzım, *Minhâcu'l-Buleğa' ve Sirâcu'l-'Udebâ'*, 3.b., tahk., Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûce, Daru'l-'Arabi'l-İslâmî, Beyrut, 2007.

el-Kayravânî, Ebu Ali el-Hasan İbn Raşîk, *Kitâbu'l-'Umde fi Nakdi's-Şi'r ve Tamhîsîhî*, 3.b., Dâru Sâdır, Beyrut, 2012.

Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, thk., Muhammed Abdulmun'im Hâfâcî, D.K.İ., Beyrut, ts.

el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullah el-Hanefî, *Hulâsatu'l-Eser fi 'Ayâni'l-Karni'l-Hâdîye 'Aşar*, 1.b., thk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, D.K.İ., Beyrut, 2006.

....., Muhammed Emîn b. Fadlullah el-Hanefî, *Nefhatu'r-Reyhâne ve Raşhatu Tilâ'i'l-Hâne*, 1.b., thk., Ahmed 'Înâye, D.K.İ., Beyrut, 2005.

el-Murâdî, Muhammed Hâlîl, *Silku'd-Durar fi 'Ayâni'l-Karni's-Sâniye 'Aşar*, 3.b., Dâru Sâdır, Beyrut, 2012.

....., *'Arfu'l-Beşâm fi men Veliye Fetvâ Dimeska's-Şâm*, 2.b., tahk., Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Riyâd 'Abdulhamîd Murâd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1988.

Seyûr, Ali Abdulaziz, "Tahkîku Risâletin 'alâ kavlihî te'âlâ "biyedike'l-hayr li'l-'Allâme Hâmid b. İbrâhim el-İmâdî", *Mecelletu's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, XXII, 2013, 85-147.

Tasa, Muhammed, *Hâmid b. Ali b. İbrahim el-İmâdî'ye Ait et-Tafsîl fi'l-Fark beyne't-Tefsîr ve't-Te'vîl Adlı Eserin Tahkiki*, 1.b., Adal Ofset, Konya, 2005.

Turhal, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Arûz*, 1.b., Ensar Yay., İstanbul, 2011.

Yanık, Nevzat, *Edebi Bilgiler ve Aruz*, 2.b., Fenomen Yay., Kayseri, 2014.

Yakûb, Emîl Bedî', *Mevsûatu 'Ulûmi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 1.b., D.K.İ., Beyrut, 2006.

MUHAMMED SAİD RAMAZAN EL-BÛTÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE FIKİHÇİLİĞİ*

Mahsum ASLAN**

Özet

Cizre bölgesi, tarihi boyunca hayatın bütün alanlarında mümtaz şahsiyetler yetiştirmiştir. Bu şahsiyetler arasında özellikle İslâm âlimleri, önemli bir yer tutmaktadır. Bu âlimler arasında el-Kâmil fi't-Târîh adlı kitabıyla meşhur, büyük tarihçi İbnu'l-Esîr, ünlü kırâât âlimi Ebu'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, bilim adamı Ebu'l-İzz b. İsmail er-Razzâz el-Cezerî (v.1206), son dönemlerde de Şeyh Ahmed el-Cezerî, Molla Ramazan el-Bûtî gibi daha birçok âlim yetişmiştir.

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî bu değerli âlimlerden birisidir. İslâm âleminde en çok fıkıh, davetçi kişiliği, eserleri ve siyasetle olan ilişkisiyle gündeme gelmiştir. İlmî birikimi, eserleri ve savunduğu fikirler nedeniyle onu Gazâlî'ye benzetenler olmuştur. Makalemizde dinî ilimlerin birçoğunda eserler kaleme alan Bûtî'nin kısaca hayatı, ilmî çalışmaları ve en çok temayüz ettiği alan olan fakihliğini ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Bûtî, fıkıh, Şâfiî, içtihat, maslahat.

* Bu makale "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı" adlı yüksek lisans tezinden (Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır, 2014) özetlenmiştir.

** Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

The Life, Works, Scientific Personality and Islamic Jurist Practices of Mohamed Said Ramadan Al-Bouti

Abstract

Cizre (Jazira) region has been home for eminent personalities in all fields throughout the history. Among them Islamic scholars hold an important place. These scholars include the great historian Ibn al Asir famous with his book el-Kâmil fi't-Târîh; famous recitation scholar Abu'l Haidar Muhammad al Jazari, scientist Abu'l Izz ibn Ismail al Razzaz al Jazari (d.1206) and recently Sheikh Ahmad Al Jazari and Mullah Ramadan al Bouti.

Muhammad Said Ramadan al-Bouti is one of these eminent scholars. He is known in the Islamic world with his expertise in the Islamic law (fiqh), his inviting personality, his works and his relations with the politics. He has also been likened to Al Ghazali for his scientific accumulation, works and the ideas he believed. In this article Bouti is being dealt in terms of his brief life story, scientific works and his expertise in Islamic law as his most prominent characteristic.

Key Words: Bouti, Islamic law (fiqh), Shafii', precedent, affair.

Giriş

Bûtî'nin, akademik hayatı boyunca başlangıcından vefatına kadar televizyon, radyo, internet ve kitapçılarda hatip, vaiz ve yazar olarak her türlü iletişim aracında görüldüğü söylenebilir. Hem Suriye'deki Mevlânâ Rifâî, Tengîz ve Emevîye Camilerinde hem de şehit edildiği İmân Mescidi'ndeki vaazlarını, konuşmalarını ve derslerini cami ve avlusuna sığmayacak kadar kitleler, dinlerlerdi. Avrupalı Araştırmacı Andreass Christmann, dînî prensipleri uygulamayanların ve hatta gayri Müslimlerin bile Bûtî'yi

dinlediklerini, onun diğer âlimlerden farklı özelliklerini öğrenmek için çeşitli faaliyetlerine katıldıklarını ifade etmektedir.¹

Dubâi Kur'ân'a Hizmet Kurulu'nun 2005 yılında her yıl İslâm dünyasından bir âlime verdiği "Örnek İslâm Âlimi" ödülüne layık görülen Bûtî, ayrıca Ürdün Kraliyet Akademisi'nin İslâm dünyasında en etkili 500 şahsiyeti seçmek gayesiyle 2012'de düzenlediği ankette 22. sırada yer almıştır.²

İtikatta Eşarî kelim kolünü benimseyen Bûtî, bu zeminde Selefilige karşı eleştirileri ile bilinmektedir. Fıkıh ekolü olarak ise Şâfiî mezhebini benimsemektedir. Bu çerçevede özellikle Suriye'deki geleneksel Kürt tabanında ve Şâfiî mezhebini benimseyen muhafazakâr tabanda etkinliğe sahiptir. Araştırmamız, bir anlamda Bûtî'nin hayatı, eserleri ve fâkihliğiyle ilgili bir değerlendirme girişimi ve Suriye'de sünnî İslâm'ın çoğunluğunu temsil eden bir âlimin, fıkıh açısından portresini çizmeye çalışmak olacaktır.

1. BÛTÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Bûtî'nin Hayatı

Muhammed Said b. Ramazan b. Ömer b. Murat el-Bûtî, 1929 yılında Cizre'ye (Cizîra Botan) bağlı Cêlka köyünde doğdu. Bûtî'nin babası Molla Ramazan 1934 yılında ailesiyle birlikte Şam'a göç eder. Şam'da genellikle Kürtlerin yaşadığı, Rükneddîn'deki Kürt mahallesine yerleşirler. Bûtî, altı yaşındayken babası onu Kur'ân dersi veren bir kadına götürür, onun yanında altı ay gibi kısa zamanda Kur'ân'ı hatmeder. Bûtî, babasının yanında o günün medreselerinde okunan birçok kitabı okur. Sonra 1953 yılına kadar (yaklaşık altı yıl) din eğitimi ağırlıklı veren Şeyh Hasan Habanneke el-Meydânî

¹ Andreas Christmann, "Müslüman Âlim ve Dini Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî", Çev. Muammer İskenderoğlu, Usûl İslâmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: 2, Temmuz-Aralık, 2004, ss. 129-154, s.130.

² Hişâm Uleyvân, Fâdî el-Gavvûş, *el-Bûtî: ed-Davetu ve'l-Cihâdu ve'l-İslâmu's-Siyasi*, Merkezu'l-Hadare li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, Beyrût, 2012, 20.

tarafından idare edilen et-Tevcîh el-İslâmî Koleji'ne kaydolur. Burada nahiv, mantık, belâğât usûl vb. ilimleri okur.³

Bûtî, 1953 yılında Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne kaydını yapar. 1956 yılında Ezher Üniversitesi'ni bitirir. 1957 yılında Humus'a Din Kültürü öğretmeni olarak atanır. Bu görevinden sonra 1960'ta Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne asistan olarak atanır.⁴ Bûtî, 1965 yılında Ezher Üniversitesi'nde "Davâbitu'l-Maslaha fi'ş-Şeriatil-İslâmîyye" (İslâm Hukukunda Maslahat) isimli doktora tezini "Bi Takdiri Mümtaz" (pekiyi) derecesiyle tamamlayıp, Suriye'ye geri döner. Dımaşk Üniversitesi'nde İslâm Hukuku ve İslam Mezhepleri profesörü olarak İslâm hukuk Tarihi, İslâm Mezhepleri Tarihi, Karşılaştırmalı Fıkıh, İslâm Akâidi ve Siyer derslerini verir. 1970'te doçent, 1975'te de profesör olur. Aynı yıl İslâm İnancı ve Mezhepler Tarihi Bölüm Başkanlığı, 1977'de de Şeriat Fakültesi Dekanlığı gibi idari görevleri yürütür.⁵ Bu görevine 1993'te emekli olana kadar devam eder. Bûtî, ana dili Kürtçe'nin yanında Arapça, Türkçe ve İngilizce de bilirdi.⁶

Bûtî'nin yaptığı bütün çalışmalara bakıldığında, çağımızın toplumsal sorunlarını temel alan bir çizgiyi takip ettiği görülmektedir. Cedelci akademisyenlik yapısından ve siyasî tercihlerinden olsa gerek, vefat edene kadar, tartışmalı bir figür olmuştur. Özellikle "Arap baharı" diye ifade edilen sürece kuşku ile yaklaşıp karşı çıkmasından dolayı gözler birçok kez onun üzerine çevrilmiş ve dozu gittikçe artan eleştirilere maruz kalmıştır. Bu süreç içerisinde takındığı tavır nedeniyle Suriye devlet başkanı Esed ve rejiminin yanında yer aldığı algısı oluşmuştur.

³ Bûtî, *Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, Hâzâ Vâlidî Min Vilâdetihi İlâ Vefâtihî, Dâru'l-Fikr*, 1998, 62-63, (Çev. Abdulhadi Timurtaş, Babam Mollâ Ramazan el-Bûtî: Hayatı Düşünceleri Mücadelesi, Kent Yayınları, İstanbul, 2007).

⁴ Bûtî, *Hâzâ Vâlidî*, 127-128.

⁵ Abdulhadi Timurtaş, "Bûtî'nin Edebi Kişiliği", Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Sayı 9-10, Mayıs 2010, ss. 675-678, s. 676.

⁶ Muhammed Said Ramazan, el-Bûtî, "es-Sîretü'z-Zâtiyye", (erişim: 01.02.2015), <http://www.neseemu's-sham.net>,

Bûtî, dinî anlamın ötesinde, siyasî olarak da Arap baharı denilen gelişmelerin, İslam'ın ve Müslümanların aleyhine olduğuna inandığını açıkça beyan eder. O, bu başkaldırmaların tümünün İsrail senaryosu olduğunu, bu hareketlerin ardından İslam ülkelerini çeşitli bölgelere böleceklerini savunur. İslam için çok tehlikeli gördüğü siyasi bir hareketi durdurmaya çalışmak, haliyle kendisine görev olarak görmektedir.⁷ Kanaatimizce şuanda ortaya çıkmış olan gelişmeler, Bûtî'nin endişelerinde ve öngörüsünde haklı olduğunu göstermektedir.

Bûtî'nin mezkûr tavrı onun 20 Mart 2013 yılında Şam'daki İmân Mescidi'nde vaaz verirken şehit edilmesine sebep olmuştur.

1.2. Bûtî'nin İlmî Kişiliği

Bûtî, karizmasıyla ve popüler bir âlim olmasıyla, vefatına kadar büyük bir saygıya mazhar olmuştur. Bûtî'nin ilmî karakterinin oluşmasında ve fikirlerinin şekillenmesinde başta babası Mollâ Ramazan olmak üzere Suriye Müslüman Kardeşler'in lideri olan Mustafa Sibâî, et-Tevcîhu'l-İslâmî Enstitüsü'nden hocası olan Hasan Habenneke ve Bediuzzamân Said Nûrsî'nin çok büyük etkisi olmuştur.⁸

Bûtî'nin İslâm âleminde ilk olarak gün yüzüne çıkması, “ed-Davâbitu'l-Maslaha fi'ş-Şerîati'l-İslâmîyye” adlı doktora tezini yazmasıyla başlar. Onun genç yaşta yazdığı bu tez, araştırmacıların önemli kaynaklarından biri olarak kütüphanelerde yer alır. Bûtî'nin asıl şöhreti, çok değerli ve özgün denilebilecek, birçok üniversitede ders olarak okutulan, Hz. Peygamberin hayatından ders ve fikhî sonuçlar çıkartan, içeriği ve üslubu ile okuyanları etkileyen “Fıkhü's-Sîre” adlı eseriyle olmuştur.

⁷ Ramazan Biçer, Fehmi Soğukoğlu, *Arap Baharının Dinamiği: Ulû'l-Emre İtaatın Teolojisi (Yusuf el-Kardâvî ve Muhammed Said Ramazan el-Bûtî Örneği)*, Kalam Araştırmaları, 10: 1, 2012, ss. 19-30, s. 28.

⁸ Bûtî, Hâzâ Vâlidî, s. 63, Bûtî, *Mine'l-Fikri İle'l-Kalbi*, 315.

Bûtî, farklı alanlarda 70'e yakın kitap ve onlarca makale yazmıştır. İslâm âlemindeki sorunlarla ilgili yazdığı on kitapçıktan oluşan bir serisi vardır. Bunlar "*Ebhâs fi'l-Kimme*" adıyla yayınlanmış ve Müslümanlar arasında ciddi manada okuyucu kitlesi bulmuştur. Bûtî, bu kitaplarla, Müslümanların sorunlarını çözmeye dair reçete sunmayı ve onların maddî açıdan batı karşısında geri kalmasının nedenlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Bûtî'nin bizzat adını taşıyan www.bouti.com adlı internet adlı sitesinde yazdığı yazılar ile Ocak 1990'dan itibaren tıbbî ve bilimsel dergi *Tabîbuk* dergisinde özellikle de ibadet ve muamelat konularında yöneltilen sorulara verdiği cevaplar, daha sonra "Maa'n-Nâs" ile "Meşverât İctimâiyye" adlı kitaplarda yayınlanmıştır.

Bûtî, Tasavvufun gerçek anlamda İslâm'ın özü olduğunu, bu özün Müslüman'ın kalbinde ilahî rağbet ve korku oluşturduğunu, tasavvufsuz İslâm'ın, insanların birbirlerine karşı güzel görünme, salt şekilcilik ve sloganlarından ibaret olduğunu belirtir. O, tevessül ve teberrükü kabul etmiş, rabıtaya ise karşı çıkmıştır.⁹

Bûtî, günümüzde yenilikçi, rasyonalist ve modernist görüşünde olanları, muhafazakâr ve gelenekçi Müslümanlar için önemli bir zayıf olarak görür ve bu düşüncede olanların Müslüman olmayanlar için bir kazanç olduğunu belirtir. Bûtî, kendilerine Selefî adını verenleri ise Müslümanlar arasında ihtilaf çıkarmak, ihtilafları körüklemek ve tefrikaya sebep olmakla eleştirir. O, "el-Lâ Mezhebiyye" ve "es-Selefiyye" isimli kitaplarında İslâm ümmeti için rahmet olarak gördüğü mezheplerin, Kur'ân-ı Kerim'in okuma şekilleri olan kırââtı seb'a gibi olduğunu söyler ve mezhepleri kabul etmeyenleri, onlara karşı çıkanları şiddetle eleştirir. Bûtî, ömrünün önemli bir kısmını kendini ehl-i sünnetin gerçek ve tek temsilcisi

⁹ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Es-Selefiyyetu Marheletun Zemeniyetun Mübareketun Lâ Mezhebun İslâmiyyun*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2010, (Terc. Vecihi Sönmez, Selefiyye İslami bir Ekol Değil Zamansal bir Aşamadır, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Yayınları, İstanbul, 2009), s. 189-190.

olarak gören Selefîyye adlı grupla mücadele ile geçirmiştir. Özellikle Nasiruddin el-Elbânî ile bu doğrultuda yaptığı tartışmalar meşhurdur.¹⁰

Bûtî, İslâm'ın devamlı olarak sosyal adalet, sosyal dayanışma ve karşılıklı sosyal sorumluluk gibi prensiplere vurgu yaptığını, Allah'a mutlak imanın toplumsal ahlakın temeli olduğunu, gerçek ilerlemenin ancak İslâm inancının ve ahlakının uygulamasına bağlı olduğunu belirtir. Bûtî, İslâm Hukuku alanıyla beraber Kelâm, Mezhepler Tarihi, İslâm Düşüncesi ve Siyer ilimlerinde uzmanlaşmış bir âlim olarak ön plana çıkmıştır. İtikatta Eş'arî ekolünü benimsemiş olup, bu çerçevede kendilerine selefî diyenlere eleştiriler yöneltmiş, onlarla çeşitli tartışmalara girmiştir. Fıkıhta ise, Şâfiî mezhebini tercih etmiştir. Şâfiî ekolünü benimsemesinden dolayı Suriye'de, hem Kürtler hem de Şâfiîler üzerinde etkili olmuştur.

Bûtî'nin eserlerinde dinde reforma, mezhepsizliğe ve cihâdın yanlış yorumlanmasına karşı bir ilmî duruş sergilemiş olduğu söylenebilir. Meslektaş Muhammed ez-Zuhâyî onun hakkında şöyle der: "Bûtî'nin uzmanlık alanı genelde fıkıh, özelde ise usûlu'l-fıkıh olmasına rağmen asıl o; İslâmî düşünce, âkide, iman ve İslâmî felsefe yönünde zihnini meşgul etmiş ve ülkesinde bir numaralı davetçi olmuştur."¹¹

"Bûtî, kırk yıllık üniversite hayatında, İslâm âlemi ve özellikle Suriye'de hep ümmetin hayrı için çalışmış, Bûtî'den ilim, dîn, ahlak, üniversitenin ilim ve eğitim menfaatine aykırı hiçbir faaliyet görmedim. Ondan kısaca bahsetmek gerekirse, onun müceddit, sağlam karakterli, iyi niyetli, ümmetin ahlakı ve Allah'ın şeriatına son derece düşkün, Kitap ve Sünnete bağlı, hayatı güzel söz ve hikmetli

¹⁰ Muhammed Said ramazan el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyyetu Ahteru Bidatin Tuheddidu's-Şeriatu'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fârâbî, 2005, (Çev. Süleyman Çevik, Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir, Bedir Yay. İstanbul, 1995), s.108-109.

¹¹ Muhammed, Zuhayî, "el-Bûtî ed-Dâiyetu'l-Evvel Vâsitetu'l-İkd", Muhammed Said Ramadan el-Bûtî: Buhûsun ve Makâlâtun Muhdâtun İleyhi, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2002, ss. 93-97, 96.,

vaazlarla dolu, bidatlerden uzak, selefî sâlihîne tabi ve her meydanda İslâm davetini yüceltmeye çalışan çağdaş bir İslâm âlimidir.”¹²

1.3. Eserleri

Bûtî, eser yönünde velûd bir İslâm âlimidir. Fürû-i fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, Kur'ân ilimleri, siyer, kelâm, İslâm felsefesi, ahlâk, sosyoloji, medeniyet tarihi alanlarında ses getiren eserler kaleme almıştır. Allâme tarzında çok yönlü bir müellif olması, ele aldığı meseleleri serinkanlı bir şekilde incelemesi ve güçlü ikna kabiliyeti gibi özellikleri sebebiyle, kendisini Gazzâlî'ye benzeten birçok kişi olmuştur.¹³ Biz burada bütün eserlerinin listesini sunacağız. Fakat makalemizin uzamaması için eserleri hakkında kısa bilgiler vereceğiz.

1.3.1. İslam Hukuku İlgili Eserleri

Bûtî'nin akademik hayatta ve dışında en çok yoğunlaştığı alan uzmanlık alanı olan füru-i fıkıh ve usûl-i fıkıhtır. Üniversitede İslam Hukuku alanında verdiği dersler, televizyon programlarında, çeşitli dergilerin ve internet sitelerinin köşelerinde fikhî konularda sorulan sorulara cevap vermesi, hem Suriye'de hem de dünyada insanların kendisine yönelmesini sağlamıştır. Başlıca fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili eserleri şunlardır:

1. Davabitü'l-Maslaha fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye (ضوابط المصلحة في) (الشريعة الإسلامية),

Bûtî'nin usûlu'l-fıkıh alanında yazdığı en önemli eseridir. Bu eser Bûtî'nin genç yaşta adının duyulmasına sebep olmuştur. Bu eser, Bûtî'nin Ezher Üniversitesindeki doktorasını tamamlama tezidir. Üniversiteden “Mümtâz(pekiyi) derecesini almış, Ezher Üniversitesi bu kitabı 1965'te kendi bütçesinden bastırmıştır. Bûtî'nin bu tezi

¹² Vehbe, ez-Zuhaylî, “*el-Bûtî Min Hilâli Kutubihî Fi'l-Fıkhi ve'l-Uşûli*”, Muhammed Said Ramazan el-Bûtî: *Buhûsun ve Makâlâtun Muhdâtun İleyhi*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 2002, ss. 41-69, 43.

¹³ MSJİDOBA, “ed-Dâiye: eş-Şeyh ed-Doktor Muhammed Said Ramazan el-Bûtî Hayâtuhu ve Âsâruhu,” <http://www.msjidoba.com>, (11.01.2014).

kaleme alma amacı, İslâm hukukunda maslahatın önemini ortaya koyup, ictihadı çizgisinden saptırmadan, maslahatın ictihada dayandığı kuralları açıklamaktır. Ayrıca bir diğer amacı İslam fıkhnın, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak olan maslahatları dikkate aldığı delillendirmektir. Meslektaşı Vehbe ez-Zuhaylî bu eser hakkında şöyle demektedir: “ Davâbitu’l-Maslahat kitabı, üst düzeyde yazılmış, yazarının adını yükselttiği, akademik hayatının başlangıcında şöhretini kökleştirdiği, uslûp, konu ve içeriği yeni sayılabilecek, ihtiyaç duyulan bir kitaptır. 20. asrın son yarısında yazılmış seçkin doktora tezlerinden biridir ”.¹⁴

Tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde giriş ve önsözden sonra maslahat kavramının sözlük ve terim anlamı üzerinde durulmuş, felsefecilerin anladığı maslahat ile İslam hukukundaki maslahatı kıyaslamıştır. Bu açıklamalarla batı düşüncesindeki maslahat ile şer’i maslahatın iltibasını engellemeye çalışmıştır. Ayrıca şer’i maslahatın özelliklerini, maslahatın dayandığı şer’i deliller ile şer’i maslahatın amacını ele almıştır.

İkinci bölümde, maslahat kaidesinin dayandığı kuralları ele almış, bu kuralların her birinin tanımını yapıp, örnekleri vererek açıklamış, maslahat ile sedd-i zerâyi arasındaki farkı ele almıştır. Ayrıca hiyel kavramı ve şer’i hükmü hakkında bazı açıklamalar yapmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise, maslahatın konusu, önemi, âlimlerin maslahat konusundaki görüşleri ile maslahata olan ihtiyaçtan bahsetmiştir. Son olarak konuyla ilgili sonuç ile araştırmanın kısa bir değerlendirmesini yapmış, araştırmacıların ve müçtehitlerin maslahatı ele alırken ya da onun arkasından giderken dikkat etmeleri gereken hususları belirtmiştir. Kitap, toplam 456 sayfadır ve birçok kez baskısı yapılmıştır. Fakat kitabın henüz Türkçeye çevrilmemiş olmasının bir eksiklik olduğu kanaatindeyim.

¹⁴ Zuhaylî, “ed-Doktor Bâtî Min Hilâli Kutubihî Fi’l-Fıkhî ve’l-Usûlî”, s. 44, 54.

2. Kadâyâ Fıkhiyye Muâsira I-II (قضايا فقهية معاصرة)

Bûtî'nin çağdaş meseleler ile ilgili kaleme aldığı iki ciltlik eseridir. Müellif, en yeni problemleri açıklığa kavuşturmaya, insanların ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışır. Bu kitabında ele aldığı konulardan bazıları şunlardır: İslam ekonomisinin temeli, faiz, manevi hakların satımı, ticari isim, organ nakli ve kadınlarla ilgili meseleler.

Şam'da Mektebetu'l-Fârâbî'de 1991 yılında yayınlanmış olup 224 sayfadır. İkinci cildi de aynı yayınevinde 1999 yılında 239 sayfa olarak yayınlanmıştır.

3. Muhâdarât fi'l-Fıkhi'l-Mukâren (محاضرات في الفقه المقارن)

Bûtî, bu kitapta karşılaştırmalı fıkıhın faydalarını ve fıkıh âlimlerinin ihtilaf sebeplerini ortaya koyar. Ayrıca, rü'yet-i hilâl, ribanın illeti, vakıf malları, akitlerin şartları, nikâhın şartları, talak meselesi, şahitlik meselesi ve Müslümanların zorla fethettikleri yerlerin durumu gibi konuları karşılaştırmalı olarak ele alır. Kitabın ilk baskısı 1970 yılında yapılmıştır. 205 sayfadan oluşmaktadır.

4. Maa'n-Nâs Meşûrâtün ve Fetâvâ I-II (مع الناس مشورات وفتاوى)

Bûtî, Ocak 1990'dan itibaren İlmî ve tıbbî bir dergi olan "Tabîbuk"ta kendisine ayrılan bölümde sorulan sorulara cevap vermiş ve bu cevapları "Halkla Beraber Nasihatler ve Fetvâlar" adıyla kitap haline getirerek Müslümanların istifadesine sunmuştur. Özellikle ibadet, muamelat ve aile içerikli konular ve fetvalar işlenmiştir. Bûtî, ilk önce bu dergide fetva verme işine soğuk bakmış, fakat sonrasında bazı insanların yüz yüze soru sormaya çekindiklerini için yazıyla sorularını daha rahat belirteceklerini düşünmesi, yapılan teklife olumlu cevap vermesine vesile olmuştur. İki ciltten oluşan kitabın, birinci cildini Dâru'l-Fıkr, 1998'de 270 sayfa, ikinci cildini de 2002 yılında 263 sayfa olarak yayınlamıştır.

5. Meşûrât İctimâiyye Meşverâtun İctimâiyye (مشورات اجتماعية)

Bûtî, kendi sitesi olan www.bouti.com da insanları bilgilendirmek amacıyla sorulan sorulara cevap vermek için bir köşe açar. Burada Bûtî, kendisine yöneltilen şer'î soruları yanıtlar. Daru'l-fikir bu fetvaların önemli olanlarını seçmiş, 2001'de 274 sayfa olarak insanların istifadesine sunmuştur.

6. Mebâhîsu'l-Kitâbi ve's-Sünne Min İlmi'l-Usûl (مباحث الكتاب (والسنة من علم الاصول).

Bûtî bu kitabında fıkıh usûluyla ilgili umûm, husûs, mutlak, mukayyed ve nesh gibi nasslarda yer alan şeri hükümleri anlamak için gerekli olan kavramları ele almaktadır. Kitap, Bûtî'nin üniversitede verdiği derslerden oluşmaktadır. Dımaşk Üniversitesi tarafından 1987 yılında yayınlanmış olup, 319 sayfadan oluşmaktadır.

7. İşkâliyeti Tecdîdi Usûli'l-Fıkıh (اشكالية تجديد اصول الفقه).

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî ve Ebû Ya'rib el-Merzûkî bu kitapta, usûlu'l-fıkıhın yenileşme sorununu ele almış ve bu konudaki görüşlerini karşılıklı olarak belirtmişlerdir. Kitap, Dâru'l-Fikir tarafından 2006 yılında yayınlamıştır. 328 sayfadan oluşmaktadır.

8. El-Lâmezhebiyyetu Ahteru Bidatin Tuheddidu's-Şeriatî'l-İslâmiyye (اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية).

Bûtî El-Lâ Mezhebiyye kitabında, dört mezhebin bağlayıcılığına, bu dört mezhebin dışına çıkmanın zararlarına dikkat çekmekte ve bu hususta mezhepleri kabul etmeyen, bidat olduklarını iddia eden ve bu yolda mücadele eden Nasrüddin Elbânî ile münakaşalarını anlatmaktadır.

Bûtî, özellikle içtihad derecesine ulaşmayan Müslümanların, mutlaka bir mezhebi takip etmeleri gerektiğini, mezhepsizliğin ise tehlikeli olduğunu, herkesin ilimleri okuyup anlayamadığını, dolayısıyla okuyan, bilen müçtehitlere ihtiyaç olduğunu ifade eder. Bûtî, genel olarak kitabında mezhepsizlerle tartışır, onların iddialarını çürütmeye çalışır. Bûtî, bu kitabı yazmasındaki esas gayesinin el-

Hocendî takma isimli birisinin "Bir mezhebe bağlanmak zaruri midir?" isimli risalesine cevap vermek olduğunu ifade eder.¹⁵ Bûtî'nin ses getiren kitaplarından biri olan bu eser, 1970 yılında Mektebetu'l-Gazâlî tarafından bastırılmış olup 208 sayfadan oluşmaktadır. "Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdit Eden En Tehlikeli Bidattir" adıyla Süleyman Çelik tarafından Türkçe'ye çevirilmiş, Bedir yayınları tarafından yayınlanmıştır.

9. El-Cihâdu Fî'l-İslâm Keyfe Nefhemuhû? Ve Keyfe Numârisuhû? (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه)

Bûtî'nin en çok ses getiren kitaplarından biridir. Bûtî bu kitapta, İslam Hukukunda cihad gerçeğini açıklamaya, cihadı istismar edenlerden temizlemeye çalışır, İslâmî Harekât faaliyetlerini cihad ve hükmü kaidesine ele alır. Cihat ve düşünce özgürlüğü arasında tenakuzun olmadığını ifade etmeye çalışır. Cihat ile alakalı tekfir, hicret, savaş, dâru'l-harp, dâru'l-İslâm, imamet, cizye, zimmet ve mürtedin öldürülmesi gibi konuları işleyerek, bu terimleri tahlil eder.

Bûtî'nin bu kitabı üzerine olumlu olumsuz birçok kitap, makale ve çeşitli yazılar kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Muhammed Adnan Sâlim, Edvâun Alâ Kitâbu'l-Cihâdi fî'l-İslâm, Dâru'l-Fikir, Dımışk, Suriye, 1995; Abdulâhir Hammâd el-Ğanîmî, Vakafât Ma'd-Doktor el-Bûtî fi Kitâbihi Ani'l-Cihâd, 1999; Abdulmelik el-Berrak, Rudûd Alâ Ebâtîl ve Şubuhât Havle'l-Cihâd, en-Nûr Li'l-İlâmî'l-İslâmî, Umman, Ürdün, 1997; Hişam Uleyvân ve Fâdî el-Ğavvûş, El-Bûtî: ed-Davet ve'l-Cihad ve'l-İslâmü's-Siyâsi, Merkezu'l-Hadâre li Tenmiyeti'l-Fikri'i-l-İslâmî, ve daha birçok yazı mevcuttur. Bûtî'nin bu kitabı 1993 yılında Dâru'l-Fikir tarafından yayınlanmış olup, İngilizce ve Fransızcaya çevrilmiştir. 256 sayfadan oluşmaktadır.

¹⁵ Muhammed Said ramazan el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyyetu Ahteru Bidatin Tuheddudu's-Şeriatu'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fârâbî, 2005, 15, (Çev. Süleyman Çevik, *Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir*, Bedir Yay. İstanbul, 1995, 33).

11. El-Mezhebu'l-İktisâdî Beyne's-Şuyû'iyeti ve'l-İslâm
(المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والاسلام)

Bûtî bu kitapta, İslâm ile sosyalizmin iktisatla ilgili görüşlerini karşılaştırmıştır. Kitap iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, fıkhi kural ve hükümlerin ekonomiyle ilgili olanlarını özetlemiştir. İkinci kısımda ise, Humus'ta Arap Kültür Merkezinde yapılan konferansta sosyalizmin ekonomiye bakışı ve İslâm'ın bu konudaki farklılığıyla ilgili konuşması eklenmiştir. 1960 yılında Mektebetu'l-Emeviyye yayınlarından çıkan bu kitap, 160 sayfadan oluşmaktadır.

12. Mes'elelu Tahdîdi'n-Neslî Vikâyeten ve İlâcen (مسألة تحديد
(النسل وقاية وعلاج)

Kitap, doğum kontrolü, kürtaj vb. neslin sınırlandırmasıyla ilgili meseleler üzerinde durmaktadır. Bûtî'nin yaptığı ilmi bir araştırmadır. İslam hukuku ile günümüz kanunlarının konuyla ilgili bakışlarını ele almaktadır. 1988 yılında Şâm Matbaası tarafından bastırılmış olup, 224 sayfadan oluşmaktadır.

13. El-Mer'tu Beyne't-Tuğyâni'n-Nizâmi'l-Ğarbî ve Letâifu't-
Teşriî'r-Rabbânî (المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني)

Bûtî bu kitapta, kadının yaşam hakkı, ehliyeti, çalışması, siyasi ve sosyal hürriyeti, miras hakkı, şahitliği, tesettürü, çok eşlilik ve kadının boşanması ile ilgili konulara İslam fıkına göre cevap vermektedir. Ayrıca, İslam ve Batı medeniyetlerinin kadın hakkındaki yaklaşımlarını karşılaştırmaktadır. Arapça ve İngilizce dillerinde yayınlanmıştır. Kitap, 1996'da Dâru'l-Fikir'de yayınlanmış, 222 sayfadan oluşmaktadır.

14. El-Ukûbâtu'l-İslâmiyyeve ve Ukdetu't-Tenâkud Beynehâ
ve Beyne mâ Yusemmâ Bi't-Tabiati'l-Asr (العقوبات الاسلامية وعقدة التناقد
بينها وبين ما يسمى بطبيعة العصر)

2002 yılında Kuveyt Yayın Bakanlığı tarafından Yüksek İstişare Kurulu Uygulamalı İslam Hukuku Çalışması Bilgi Araştırma İdaresi

için yayınlanmış olan bu eser, 37 sayfadan oluşmaktadır. Bûtî'nin "Alâ Tarîki'l-Avdeti ila'l-İslâm" kitabındaki İslam Ceza Hukuku ile ilgili bölümünden alınmıştır. Bûtî bu kitapta, İslam Ceza Hukuku ile günümüz Medeni Ceza Hukukunu ele almakta ve İslam Ceza Hukuku'na yönelik eleştirilere cevap vermektedir.

14. Eseru's-Şâfiî fî Menheci't-Tefkîri'l-İslâmî Kadîmen ve Hadîsen, el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden (أثر الشافعي في منهج)
(التفكير الإسلامي قديماً و حديثاً الإمام الشافعي فقيهاً و مجتهداً)

İmâm Şâfiî (r.a.)'nın vefatının üzerinden 12 asır geçmesi münasebetiyle 1990 yılında Malezya Kuala Lumpur'da düzenlenen program için hazırlanan kitapta Bûtî, " Klasik ve modern İslâmî düşünce yönteminde İmâm Şâfiî'nin etkisi: Fâkih ve Muctehid olarak İmâm Şâfiî" başlığıyla İmâm Şâfiî (r.a.)'nin fıkıhı ve ictihâdı hakkında yazdığı makedir.

1.3.2. Kur'ân İle İlgili Eserleri

1. Min Revâi'l-Kur'âni Teemmülâtun İlmiyyetun ve Edebiyyetun Fî Kitabillâhi Azze ve Celle (من رواع في كتاب الله عز و جل)
(القرآن تأملات علمية و أدبية)

Bûtî ağırlıklı olarak tefsir usulünden bahsettiği bu kitapta, Kur'ân tarihi, ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir ile ilgili kendi bakışı ile Kur'ân'ı anlama yönünde çeşitli örnekler sunmaktadır. Kitap, iki giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Bûtî, bu eserini Arap dili ve Edebiyatı öğrencilerine, Arap Edebiyatı ile ilgilenenler ve Kur'ân-ı Kerim üzerine çalışmalar yapanlara takdim ettiğini ifade etmiştir.¹⁶

Bûtî, "Dirâsât Tatbîkiyye" adını verdiği üçüncü bölümde, bu kitabı diğer benzerlerinden ayıran Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik bazı uygulamalı örnek çalışmalarını kendine özgü bir üslupla ele

¹⁶ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Min Ravâi'l-Kur'âni Teemmülâtun İlmiyyetun ve Edebiyyetun Fî Kitabillâhi Azze ve Celle*, Mektebetu'l-Fârâbî, Dimaşk, 1977, 5.

almıştır. Bu özelliğinden dolayı da diğer Kur'ân ilimleriyle ilgili yazılan kitaplardan farklı olduğu söylenebilir.¹⁷ Mektebetü'l-Fârâbî tarafından 1977 yılında yayınlamış olup 353 sayfadan oluşmaktadır.

1. Lâ Ye'tîhi'l-Bâtıl Keşfun Li Ebâtîle Yahtalikuha ve Yulsikuhâ Baduhum bi Kitâbillâhi Azze ve Celle (لا يأتيه الباطل كشف (لأباطيل يختلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عزّ وجلّ

Bûtî bu kitabında, İslam düşmanları ve münafıklar tarafından Allah'ın kitabına yöneltilen şüpheleri ve saldırıları ele alır. Yaklaşık 25 meseleden oluşmaktadır. 2007 yılında Dâru'l-Fikr tarafından basılan kitap, 240 sayfadan oluşmaktadır.

2. Dirâsâtun Kur'âniyye (دراسات قرآنية)

Bûtî'nin "Kur'ân Dersleri" adıyla toplum ve eğitim, günlük hayatla ilgili günümüz Müslümanların problemleri ve bazı fikhî meseleler hakkında onlarca saatlik sohbetlerinden oluşan bilgisayar programıdır. 1999 yılında Dâru'l-Fikr tarafından hazırlanmıştır

3. Menhecun'l-Hadâreti'l-İnsâniyyeti Fi'l-Kur'ân (منهج الحضارة (الإنسانية في القرآن

Bûtî, Kur'ân'a göre medeniyet metodunu ele aldığı bu kitapta, İslam dininin medeniyet ve unsurlara bakışını ile Kur'ân-ı Kerim'in toplum eğitimi açısından insana yüklediği medeniyet sorumluluğundan bahsetmektedir. 1987 Dâru'l-Fikr'de basılmış olan kitap, 215 sayfadan oluşmaktadır.

4. Menhecun Terbeviyyun Ferîdun fi'l-Kur'ân (منهج تربوي فريد (في القرآن

Bu kitap, Ehbâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri) yazı serisinin üçüncü kitabıdır. Mektebetü'l-Fârâbî tarafından yayınlanan kitap, 102

¹⁷ Halil Aldemir, "Min Ravâi'l-Kur'ân Çerçevesinde Bûtî'nin Kur'ân Tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımları ile Kur'ân'ı Anlama Konusunda Örnekli Çalışmaları", Uluslararası Şırnak Çevresi Sempozyumu, 2010, ss. 663-674, 667.

sayfadan oluşmaktadır. “Kur’ân Eğitiminin Eşsiz Metodu” adıyla Şükrü Özen tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

5. Edebu'l-Hıvâri fi Kitâbillâhi Azze ve Celle (أدب الحوار في كتاب الله)

Bûtî bu kitapta, Kur’ân-ı Kerim’in tartışma adabından bahsetmektedir. Nahvu'l-Kımme li't-Tabâeti ve'n-Neşri tarafından yayınlanan eser, 27 sayfadan oluşmaktadır.

1.3.3. Hadîs İle İlgili Eseri

Fi'l-Hadîsi's-Şerîfi ve'l-Belâğati'n-Nebeviyye (في الحديث الشريف والبلاغة النبوية).

Bûtî bu kitapta, hadîs usûlünü, Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in hadis, hutbe ve diğer bütün sözlerindeki belâğatını ele almaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hutbeleri ve dualarının diğer Arap sözlerinden farklılığını ortaya koyarak, belâgat yönünden tahlil eder. 2011 yılında Dâru'l-Fikr tarafından yayınlanan kitap, 87 sayfadan oluşmaktadır.

1.3.4. Akâit ve İslâm Mezhepleriyle İlgili Eserleri

1. Kubra'l-Yakîniyyâti'l-Kevniyye (كبرى اليقينييات الكونية)

Bûtî'nin kelim ilmiyle ilgili yazdığı en önemli eserlerindedir. Dâru'l-Fikr tarafından 1979 yılında yayınlanan kitap, 392 sayfadan oluşmaktadır. “Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi” adıyla Mehmet Yolcu ve Hüseyin Altınalan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş, Madve yayınları tarafından yayınlanmıştır.

2. El-İnsânu Müseyyerun Em Muhayyer (الإنسان مسير أم مخير)

Bûtî bu kitapta, insan iradesinin varlığıyla ilgili kaza ve kader ile onlara taalluk eden konuları Kitap ve Sünnet ışığında ele almıştır. Dâru'l-Fikr tarafından 2004 yılında yayınlanan kitap, 240 sayfadan oluşmaktadır.

3. Ed-Dînu ve'l-Felsefetu ev Beynî ve Beyne Reîsi Kısmi'l-Felsefe (الدِّينَ والفلسفة أو بيني وبين رئيس قسم الفلسفة)

Kitap, iman caddesinden sapmış felsefi fikirlere karşı reddiye olarak yazılmıştır. Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri) serisinin onuncusudur. Mektebetu'l-Fârâbî, tarafından 1990 yılında yayınlanan kitap, 104 sayfadan oluşmaktadır.

4. Men Huve Seyyidu'l-Kaderi Fî Hayâtî'l-İnsân (من هو سيد القدر (في حياة الإنسان)

Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri) serisinin yedincisidir. 1976 yılında Mektebetu'l-Fârabi tarafından yayınlanan kitap, 109 sayfadan oluşmaktadır. “Kaderin Efendisi Kim” adıyla Ramazan Tuğ tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiş, Madve yayınları tarafından yayınlanmıştır.

5. El-Akîdetu'l-İslâmîyyetu ve'l-Fikru'l-Muâsır (العقيدة الإسلامية (والفكر المعاصر)

Kitap, kelâm ilminin doğuşundan ve itikadî mezheplerden bahseder. Ayrıca Materyalizm, Marksizm gibi çağdaş fikir akımlarını ele alır. 1982 yılında Menşûrâtü Câmîâtü Dımaşk tarafından yayınlanmış olan kitap, 271 sayfadan oluşmaktadır.

6. Es-Selefiyyetü Merheletün Zemeniyyetün Mubâreketün Lâ Mezhebün İslâmî (السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي)

Bûtî'nin en çok ses getiren kitaplarından biridir. Bûtî bu kitabında, selefilikğin kutlu bir dönem olduğunu, bir mezhep olmadığını ifade eder. Bûtî, sonradan çıkan bir cemaatin kendilerini, selef-i salihin devrindeki zatlar gibi görüp, sadece kendilerini ehl-i sünnet ve'l-cemaat temsilcisi olarak görmelerini ve bu ismi kullanmalarını sorgulamaktadır.

1988 yılında Dâru'l-Fikr tarafından baskısı yapılan kitap, 270 sayfadan oluşmaktadır. Kitap, “Selefiyye İslâmî Bir Ekol/Mezhep Değil Zamansal Bir Aşamadır” adıyla Vecihi Sönmez tarafından

Türkçeye çevrilmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat yayınları tarafından yayınlanmıştır.

7.Nakdu'l-Evhâmi'l-Mâddiyyeti'l-Cedeliyyeti'd- Diyâlektikiyye (نقض الأوهام المادية الجدلية الديالكتكية)

Bûtî bu kitapta, tarihî materyalizmin çelişkilerini basit ve kolay bir dille tartışır. Materyalistlerin teorilerini ve ilkelerini delillerle çürütmeye çalışır. Yaratıcının varlığının gerekliliğini delillendirir. Diyalektik akıl yürütme yollarını, Herakl'den Marks ve Engels'e kadar gelişimini, Alman filozof Hegel'in diyalektik kavramına yüklediği anlamını ele alarak İslâm düşüncesi çerçevesinde analiz etmektedir.

Bûtî, bu kitabında Marksizm'in söylemlerini, maddenin kadim ve varlığın esası olduğu iddialarını çürütmeye çalışır. 1986 yılında Dâru'l-Fikr tarafından yayınlanmıştır. 312 sayfadan oluşmaktadır. Bûtî bu kitapta, Kelâm ilminin doğuşu ve İslâm'da itikadi mezhepler ile modern felsefeler gibi iki önemli konuyu ele almaktadır. Kitap, Dâru'l-Fikr tarafından 2008 yılında yayınlanmış olup, 334 sayfadan oluşmaktadır.

8. El-Mezâhibu't-Tevhîdiyyetu Ve'l-Felsefatu'l-Muâsıra (المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة).

Bûtî bu kitapta, Kelâm ilminin doğuşu ve İslâm'da itikadi mezhepler ile modern felsefeler gibi iki önemli konuyu ele almaktadır. Kitap, Dâru'l-Fikr tarafından 2008 yılında yayınlanmış olup, 334 sayfadan oluşmaktadır.

1.3.5. Tasavvuf ve İrşadla İlgili Eserleri

1. El-Hikemu'l-Atâiyyetu Şerhun ve Tahlîl I-V (الحكم العطائية شرح (وتحليل)

Bûtî, Tâcuddîn Ahmet b. Atâullâh İskenderânî (v.709/1287)'nin, meşhur tasavvuf eseri olan el-Hikem üzerine yeni bir üslup ve sade

bir dille, şatahât ve mübalağalara girmeden, kapalı olan kelime ve cümleleri açıklayarak yazdığı şerh ve tahlillerdir. Toplam 5 ciltten oluşmaktadır. 2000 yılında Dâru'l-Fikr tarafından ilk baskısı yapılmıştır.

2. Tecribetu't-Terbiyyeti'l-İslâmîyyeti Fî Mizâni'l-Bahs (تجربة (التربية الإسلامية في ميزان البحث

Bûtî bu kitapta, İslâmî eğitim ve terbiyenin sosyal, siyasal ve ahlaki yönden sonuçlarını ele alır ve dolaylı olarak tasavvuf konularını işler. Mektebetu'l-Fârâbî, tarafından 1990 yılında yayınlanan kitap, 157 sayfadan oluşmaktadır.

3. Min Esrâri'l-Menheci'r-Rabbânî (من أسرار المنهج الرباني)

Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri)" serisinin altıncı kitabıdır. Mektebetu'l-Fârâbî, tarafından 1977 yılında yayınlanmış olup, 98 sayfadan oluşmaktadır.

4. El-İnsânu ve Adâletullâhi Fi'l-Ard (الإنسان وعدالة الله في الأرض)

Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri) serisinin ikinci kitabıdır. Mektebetu'l-Fârâbî'de 1972 yılında yayınlanan kitap, 108 sayfadan oluşmaktadır.

5. Medhalun Îlâ Fehmi'l-Cuzûri Men Ene? Ve Limâzâ? Ve Îlâ Eyn? (مدخل إلى فهم الجذور من انا؟ ولماذا؟ والى أين؟)

Bu kitapta Bûtî, din, felsefe ve genel olarak ilmin üzerindeki perdeleri kaldırmaya çalışır. Toplam 164 sayfadan oluşan Kitap İngilizce, Almanca ve Fransızcaya çevrilmiştir.

1.3.6. Siyer ve Tarihle İlgili Eserleri

1. Fıkhü's-Sîyreti'n-Nebeviyyeti Maa Mu'cezin Li Târîhi'l-Hilâfeti'r-Râşide (فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة)

Bûtî'nin en meşhur kitaplarından birisidir. Son asırda, İslâm âleminde en çok ilgi gören kitaplardan biridir. Bu kitabın diğer siyer

kitaplarından farkı, Peygamber efendimizin hayatını hikâye gibi anlatmıyor, ayrıntılara girmiyor, bize örnek olacak meseleleri ele alıyor, tartışmasız bir şekilde ilmî kaynaklarla ortaya koyuyor, kısacası bir siyer felsefesini oluşturuyor. Bûtî'nin bu kitabı, birçok okul ve üniversitelerde hala ders kitabı olarak okunmaktadır.

Dâru'l-Fikr tarafından 1972 yılında yayınlanan kitap, 589 sayfadan oluşmaktadır. Ali Nar-Orhan Aktepe'nin tercüme ettiği ve İslâmî Edebiyat Yayınevi'nin yayınladığı ile Atik Aydın'ın tercüme ettiği Bilge Adam Yayınlarının neşrettiği iki farklı Türkçe çevirisi mevcuttur. Ayrıca, İngilizce ve Fransızcaya çevrilmiştir.

2. Difâun Ani'l-İslâmî ve't-Târîh (دفاع عن الإسلام و تاريخه)

Bûtî bu kitabı, Şâkir Mustafa'nın Abbâsî tarihiyle ilgili kitabına reddiye olarak yazmıştır. Ayrıca oryantalistlere cevaplar da içermektedir. 1961 yılında Mektebetu'l-Emeviyye tarafından yayınlanan kitap, 90 sayfadan oluşmaktadır.

1.3.7. İslâm Düşüncesiyle ilgili Eserleri

1. El-İslâmu Melâzu Kulli'l-Muctemaâti'l-İnsâniyye Limâzâ ve Keyfe? (الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا وكيف؟)

Bûtî bu kitapta, İslâm'ın güzelliğini ve toplumun İslâm'a olan ihtiyacını dile getirir. Dâru'l-Fikr tarafından 1984 yılında yayınlanan kitap, 280 sayfadan oluşmaktadır.

2. Yuğâlitûneke İz Yekûlûn (يغالطونك إذ يقولون)

Kitap, İslam düşmanlarının İslam'a yönelttikleri iddialara ve şüphelere cevap verir. 2000 yılında Dâru'l-Fârâbî Li'l-Maârif ve Dâru İkra tarafından yayınlanan kitap, 343 sayfadan oluşmaktadır.

3. Hâzihî Muşkilâtuhum (هذه مشكلاتهم)

Bûtî bu kitabında, batıya âşık olmuş bazı aydınların, İslam hakkında kalplerinde oluşan şüphelere cevap vermektedir. 2006

yılında Dâru'l-Fikr, tarafından yayımlanan bu eser, 256 sayfadan oluşmaktadır.

4. Ve Hâzihî Muşkilâtunâ (وهذه مشكلاتنا)

Kitap, İslam âleminin yaşadığı bazı sorunları ele almaktadır. 1993 yılında Mektebetu'l-Fârâbî tarafından yayımlanan bu kitap, 236 sayfadan oluşmaktadır.

5. Alâ Tarîki'l-Avdeti İle'l-İslâmî Resmun Li Minhâcin ve Hallun li Muşkilât (على طريق العودة الى الإسلام رسم لمنهاج و حل لمشكلات)

Bûtî bu kitapta, İslam toplumunun esasları, Müslümanların gerileme sebepleri, ibadetin insan hayatındaki etkisi, kadın hakları, İslami düzen, imametın şartları ve şûrâyı gibi konuları ele almaktadır. 1992 yılında Müessetu'r-Risâle tarafından basılan kitap, 216 sayfadan oluşmaktadır.

6. Hâkezâ Fe'l-Ned'u İle'l-İslâm (هكذا فنندع الى الإسلام)

Kitap, Allah'a davet yöntemi, tekfir, dâru'l-İslâm, dâru'l-Harp ve siyasetle ilgili meseleleri ele almaktadır. "Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri)" serisinin dokuzuncu kitabıdır. Mektebetu'l-Fârâbî tarafından yayınlanan kitap, 111 sayfadan oluşmaktadır.

7. Hükmün ve Hikmetun (حكم و حكمة)

Kitap, 1972 yılında Mektebetu'l-Gazâlî tarafından yayınlanmış olup, 100 sayfadan oluşmaktadır.

8. El-İslâmu ve Muşkilâtu's-Şebâb (الإسلام و مشكلات الشباب)

Kitap, bilim, kültür ve gençlik sorunları ve çözümleri ile gençlere yönelik davetin nasıl yapılacağından bahsetmektedir. "Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri)" serisinin beşincisidir. 1973 yılında Mektebetu'l-Fârâbî tarafından yayınlanan kitap, 114 sayfadan oluşmaktadır. "Gençlik Sorunları" adıyla Abdullah Ebu Talha- Ercan

Elbinsoy tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Madve yayınları tarafından yayınlanmıştır.

9. İlä Kulli Fetâtin Tü'minu Billâh (الى كل فتاة تؤمن بالله)

Bûtî bu kitapta, genç kızları, kadın hakları adı altında batı hayranlığına karşı uyarır. Tesettür meselesini ve kadınların çalışma hayatıyla ilgili İslam'ın bakış açısını ele alır. "Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri)" serisinin dördüncü kitabıdır. Kitap, Mektebetu'l-Fârâbî'de yayınlanmış olup, 96 sayfadan oluşmaktadır. "Allah'a İnanan Kızlara" adıyla İsmet Maden tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Madve yayınları tarafından yayınlanmıştır.

10. Allâhu Emi'l-İnsânu Eyyuhumâ Akderu Alâ Riâyeti Hukûki'l-İnsân (الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان)

Bûtî bu kitapta, günümüzde İslam âleminin çektiği sıkıntılara parmak basmaktadır. 1998 yılında Dâru'l-Fikr tarafından yayınlanan kitap, 114 sayfadan oluşmaktadır "Man who is more Proportioned to Protect Human Rightst?" adıyla İngilizceye tercüme edilmiştir.

11. Bâtinu'l-İsmi el-Hataru'l-Ekberu Fi Hayâti'l-Muslimîn (باطن الإثم الخطر الأكبر في حياة المسلمين)

Kitap, Müslümanın hayatındaki en mühim ve en tehlikeli şeylerden biri olan gizli günahı ve ondan korunma yollarını izah etmektedir. "Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri)" serisinin birinci kitabıdır. Mektebetu'l-Fârâbî, tarafından baskısı yapılan kitap, 98 sayfadan oluşmaktadır. "Gizli Günah" adıyla Ahmet Özkan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Madve yayınları tarafından yayınlanmıştır.

12. Hurriyetu'l-İnsâni Fî Zilli Ubûdiyyetihi Lillâh (حرية الإنسان في ظل عبوديته لله)

Allah'a kullukta insan hürriyetini ele alan bu kitap, 1992 yılında Dâru'l-Fikr tarafından 125 sayfa olarak yayınlanmıştır.

13. Hıvârun Havle Muşkilâtin Hadâriyye (حوار حول مشكلات حضارية)

Bûtî bu kitapta, İslam Medeniyeti ile ilgili meseleleri ele alır. . eş-Şeriketu'l-Muttahide tarafından 1986 yılında yayınlanan eser, 227 sayfadan oluşmaktadır.

14. Meni'l-Mes'ûlu An Tahallufi'l-Muslimîn (من المسؤول عن تخلف المسلمين)

“Ebhâs fi'l-Kimme (Zirve Analizleri)” serisinin sekizinci kitabıdır. Mektebetu'l-Fârâbî tarafından yayınlanan eser, 94 sayfadan oluşmaktadır. “Müslümanların Gerilemesinde Kim Sorumludur” adıyla Bahaeddin Sağlam tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Madve yayınları tarafından yayınlanmıştır.

15. El-İslâmu ve'l-Asr Tahaddiyyâtun ve Âfâkun (الإسلام و (العصر تحديات و آفاق)

Bûtî ile Suriye'li solcu marksist yazar Tayyip Tızıyini arasında meydana gelen tartışmaları içerir. “Yeni Asrın” tartışmaları olarak bilinir. Dâru'l-Fikr tarafından 1998 yılında yayınlanan kitap, 248 sayfadan oluşmaktadır.

16. Et-Tağyîru Mefhûmuhû ve Tarâikuh (التغيير مفهومه و طرائقه)

Kitap, Bûtî ile Suriye'li düşünür Cevdet Saîd arasında bir konferansta sosyolojik ve toplumsal değişim hakkında meydana gelen ilmi tartışmadan oluşmaktadır. Dâru'l-Fikr tarafından 1996 yılında yayınlanmış olan kitap, 167 sayfadan oluşmaktadır.

17. Kelimâtun Fî Munâsebât (كلمات فى مناسبات)

Dâru'l-Fikr tarafından 2004'te yayınlanan kitap, 304 sayfadan oluşmaktadır. Kitap, İngilizce' ye de çevrilmiştir.

18. Hâzâ Mâ Kultuhû Emâme Ba'di'r-Ruesâi ve'l-Mulûk (هذا ما قلته أمام بعض الرؤساء والملوك)

Bûtî'nin Hâfız Esad, Ürdün Kral'ı Hüseyin, Fas Kral'ı Hasan ve Beşşâr Esad gibi bazı devlet başkanlarının karşısında yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır. Dâru İkra, 2001 yılında 232 sayfa olarak yayınlamıştır.

19. El-Bidâyât: Bâkûretu A'mâli el-Fikriyye (البدايات باكورة أعماله الفكرية)

K kitap, Bûtî'nin fikir hayatının başlangıç dönemini ve bu dönemde çeşitli gazete ve dergilerde yayınladığı yazı ve makalelerini içerir. Dâru'l-Fikr tarafından 2009 yılında yayınlanan kitap, 352 sayfadan oluşmaktadır.

20. Avruba Mine't-Takniyeti ila'r-Ruhâniyye (اوربة من التقنية الى الروحانية)

Bûtî bu kitapta, günümüz Avrupa'nın çektiği manevi sıkıntıları ve gelecekte onları bekleyen tehlikelerden bahsetmektedir. Dâru'l-Fikr tarafından 1999 yılında basılan kitap, 62 sayfadan oluşmaktadır. İngilizce olarak da yayınlanmıştır.

21. Hakâikun An Neş'eti'l-Kavmiyye (حقائق عن نشأة القومية)

Bûtî bu kitapta, ırkçılığın zararlarından bahsetmektedir. 1962 yılında Dimaşk Üniversitesi Mescit Kurulu tarafından yayınlanan kitap, 28 sayfadan oluşmaktadır.

22. El-Hivâru Sebîlu't-Teâyüşi Maa't-Taadüdi ve'l-İhtilâf (الحوار سبيل التعايش مع التعدد والإختلاف)

Kitap, birlikte yaşamın yollarından bahsetmektedir. Dâru'l-Fikr tarafından 1995 yılında yayınlanmıştır. Kitap, 96 sayfadan oluşmaktadır.

23. Zevâbiun ve Esdâun Verâe Kitâbi'l-Cihâdi fi'l-İslâm (زوابع واصداء وراء كتاب الجهاد في الإسلام)

Bûtî, “Kitâbu’l-Cihâd” adlı kitabına yapılan eleştirilere cevaplar verir. Dâru’l-Fikr tarafından 1994 yılında 79 sayfa olarak yayınlanmıştır.

**24. Es-Sebîlu’l-Vahîd fi Zehmeti’l-Ahdâsi’l-Câriye (السبيل الوحيد
في زحمة الأحداث الجارية**

Bûtî bu kitapta, Cihat Felsefesi, Cihatta savaş ve barışın kuralları ve mücahitlerin durumundan bahseder. Müesseseti’r-Risâle tarafından 1979 yılında yayınlanan kitap, 32 sayfadan oluşmaktadır.

25. El-İslâmu ve’l-Ġarb (الإسلام والغرب)

Kitap, İslâm medeniyeti ve Batı medeniyeti arasında meydana gelen sıkıntı ve tartışmalara değinmektedir. Dâru’l-Fikr tarafından 2007 yılında basılmıştır. 213 sayfadan oluşmaktadır.

26. Devru’l-Edyân fi’s-Selâmi’l-Âlemî (دور الأديان في سلام العالمي)

Bûtî bu kitapta, Dünya barışında İslâm, Hristiyanlık ve Yahudiliğin rolünü ele alır. 2011 de Dâru’l-Fikr tarafından 192 sayfa olarak yayınlanmıştır.

27. Ez-Zelâmiyyûn ve’n-Nurâniyyûn (الظلاميون و النورانيون)

Bûtî bu kitapta kendini nurâni ve doğru yolda gören bazı karanlık odaklarla ilgili tespitler yapmaktadır. 2011’de Dâru’l-Fikr tarafından yayınlanan kitap, 200 sayfadan oluşmaktadır.

1.3.8. Biyografiyle İlgili Eserleri

1. Şahsiyyâtun İstevkafetnî (شخصيات استوقفتني).

Bûtî bu kitapta, hayatı boyunca kendisini düşündüren Fudayl b. İyâd (v. 187/803), Abdullâh b. Mübârek (v.181/797), Hücutu’l-İslâm İmâm Gazâlî (v.505/1111), Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (v.672/1273), Bediuzzamân Said Nûrsî (v.1379/1960) Cemâleddîn el-Efgânî (v.1284/1867) Mustafa el-Sibâî (v.1384/1967) gibi şahsiyetlerin hayatını

ele almaktadır. Kitap, 1999 yılında Dâru'l-Fikr tarafından yayınlanmış olup, 246 sayfadan oluşmaktadır.

2. Hâzâ Vâlidî eş-Şeyh Mollâ Ramadân el-Bûtî Min Vilâdetihî İlä Vefâtih (هذا والدي الشيخ ملاً رمضان البوطي من ولادته الى وفاته)

Bûtî, kendi düşünce yapısını etkileyen ve geliştiren, hayatında herkesten daha fazla etkisi olan, babası Molla Ramazan el-Bûtî'nin hayatını ele almaktadır. Dâru'l-Fikr, tarafından 1998 yılında yayınlanan kitap, 200 sayfadan oluşmaktadır. “Babam Molla Ramazan el-Bûtî hayatı Düşünceler Mücadelesi” adıyla Abdulhadi Timurtaş tarafından Türkçeye tercüme edilerek, Kent yayınları tarafından yayınlanmıştır.

3. Âişe Ummu'l-Mü'minîn (عائشة أم المؤمنين).

Bûtî, iffetli ve mübarek validemiz Hz. Aişe (r.a.)'in hayatını tarafsız bir üslupla kısa bir şekilde ele almaktadır. Kitap, 1996 yılında Mektebetu'l-Fârâbî tarafından yayınlanmıştır. 126 sayfadan oluşmaktadır.

1.3.9. Edebiyatla İlgili Eserleri

1. Mem û Zîn (مموزين)

Bûtî, ünlü şair, âlim, mutasavvıf Şeyh Ahmed Xanî hazretlerinin “Mem û Zîn (Mem ile Zîn) adlı meşhur şiirsel eserini, roman tadında Arapçaya çevirmiştir. 200 sayfadan oluşan kitap, 1982 yılında Dâru'l-Fikr yayınları tarafından basılmıştır. Abdulhadi Timurtaş “Mem û Zîn” adıyla Türkçeye kazandırmış olduğu kitap, Kent yayınları tarafından yayınlanmıştır.

2. Siyamend û Xecê (سيامند بن الادغال)

Bûtî, küçüklüğünde annesinden masal tadında dinlediği meşhur “Siyamend û Xecê” adlı hikâyeyi Arapça olarak kaleme almıştır. 1998 yılında Mektebetu'l-Fârâbî tarafından baskısı yapılan

kitap, 254 sayfadan oluşmaktadır. Abdulhadi Timurtaş tarafından “Siyamend û Xecê adıyla Türkçeye çevirilmiş, Kent yayınları tarafından yayınlanmıştır.

3. Mine'l-Fikri ve'l-Kalbi (من الفكر والقلب)

Bûtî, bu eserde deneme türü yazılarını toplamıştır. Mektebetu'l-Fârâbî tarafından 1999 yılında basılan kitap, 311 sayfadan oluşmaktadır.

4. Fi Sebilillâhi ve'l-Hakki (فى سبيل الله والحق)

Bûtî'nin edebi, kültürel ve sosyal içerikli araştırmalarından oluşmaktadır. Kitap, 1965 yılında Mektebetu'l-Emeviyye tarafından yayınlanmış olup, 152 sayfadan oluşmaktadır.

1.3.10. Yazdığı Dergiler

Bûtî, akademik ve davet çalışmaları yapan çok yönlü bir âlimdir. Yurt içi ve yurt dışında birçok uluslararası konferanslara, görüşmelere ve müzakerelere iştirak etmiştir. Suriye'de ve bazı İslâm ülkelerinde birçok dergi ve gazetelerde makale ve yazıları yayınlamıştır. Araştırıp tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1. Eyyâm (Günler) Gazetesi, Dımaşk.
2. Hadâretu'l-İslâm (İslâm Medeniyeti) Dergisi, Dımaşk. Bûtî 1960-1981 yılları arasında değişik yazı ve makalelerini yayınlamıştır.
3. Et-Temedunu'l-İslâmî (İslâmî Kentleşme) Dergisi
4. Mecelletu'l-Va'yi'l-İslâmî (İslâmî Duyarlılık) Dergisi, Kuveyt Vakıflar Bakanlığının çıkardığı dergi.
5. Ulûm (İlimler) Dergisi, Lübnan.
6. Dirâsatu'l-İslâmîyye (İslâmî Araştırmalar) Dergisi, Dımaşk Şeriat Fakültesinin çıkardığı dergi.

7. Tabîbuk (Doktorunuz) Dergisi.

8. el-İctihâd Dergisi

9. en-Nehcu'l-İslâmî (İslâmî Metot) Dergisi

10. Türkiye'de el-Hirâ, Yeni Ümit ve Altınoluk gibi dergilerde bazı makaleleri yayınlanmıştır.

1.4. Bûtî Hakkında Yazılanlar

Bûtî'nin ne derecede velud bir âlim olduğu, yukarıdaki eserlerinden anlaşılacaktır. Bu yoğunlukta eser vermiş bir insan hakkında olumlu olumsuz birçok eserin yazılması da doğaldır. Bûtî'nin lehine ve aleyhine yazılan tez ve makalelerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1) Muhammed Said Ramazan el-Bûtî: Buhûsun ve Makâlâtun Muhdâtun İleyhi (محمد سعيد رمضان البوطى بحوث ومقالات مهداة اليه). Bûtî için düzenlenen programda Bûtî'nin dostları, öğrencileri ve tanıdıkları katılır. Katılanlar arasında Prof. Dr. Vehbe ez-Zuhaylî, Prof. Dr. Muhammed ez-Zuhaylî, Prof. Dr. Ahmed Bessâm Sâî, Dr. Riyâd Nâsân Ağa, Dr. Ahmed Bedreddin Hassûn, Dr. Abdulaziz el-Hâcî ve Dr. Tevfik el-Bûtî vardır. Dâru'l-Fikr, bu programda Bûtî hakkında söylenenleri, onun için yazılan makaleleri kitap halinde yayınladı. 2002'de yayınlanan kitap, 384 sayfadan oluşmaktadır.

2) El-Bûtî: ed-Davetu ve'l-Cihâdu ve'l-İslâmu's-Siyâsî (البوطى الدعوة والجهاد والإسلام السياسى) Merkezu'l-Hadâre Li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî isimli araştırma merkezi tarafından bu merkezin araştırmacılarından Hişâm Uleyvân ve Fâdî el-Ğavvûş'un kaleme aldığı araştırmadır. 2012 yılında Merkezu'l-Hadâre li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî (Beyrût), tarafından yayınlanan kitap, 272 Sayfadan oluşmaktadır.

3) **Tekrîmu'l-Bûtî** (تكريم البوطى). Bûtî hakkında 1997'de düzenlenmiş bir kutlama programındaki konuşmalardan oluşmaktadır.

4) **Menhecû'd-Doktor Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî fi'd-Daveti ila'l-İlâh** (منهج الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى في الدعوة الى الله). Ezher Üniversitesi Usûlu'd-Dîn Fakültesi İslâmî Davet ve Kültürü bölümünde Hâlid Abdussemî' Abdullâh tarafından hazırlanan Bûtî ile ilgili yazılmış doktora tezidir.

5) **Ed-Doktor Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî Âsâruhu'l-İlmiyye ve Neşâtuhu'd-Deavî** (الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى آثاره العلمية و نشاطه الدعوي). İmâm el-Evzâi Üniversitesinde Hasan Muhammed Murâd tarafından 2005 yılında yazılmış yüksek lisans tezidir.

6) **Müslüman Âlim ve Dînî Lider: Şeyh Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî**. Andreas Christmann'ın kaleme aldığı Muammer İskenderoğlu'nun Türkçeye tercüme ettiği bu makale, Bûtî'yi bir Avrupalı gözüyle değerlendirmektedir. Usûl Dergisi, sayı: 2, Temmuz-Aralık 2004 yılında yayınlanmıştır. 25 sayfadandır oluşmaktadır.

7) **Muhammed Said Ramazan el-Bûtî ve Edebî Kişiliği**. 14-16 Mayıs 2010 tarihleri arasında gerçekleştirilen Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumuna Abdulhadi Timurtaş tarafından sunulan makedir. Şırnak Üniversitesi Yayınları tarafından basılmıştır.

8) **Min Revâir'l-Kur'ân Çerçevesinde Bûtî'nin Kur'ân Tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımları ile Kur'ân'ı Anlama Konusunda Örneklî Çalışmaları**. Halil Aldemir'in 14-16 Mayıs 2010 tarihleri arasında gerçekleştirilen Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumuna sunduğu makale aynı yıl Şırnak Üniversitesi Yayınları tarafından basılmıştır.

9) **Arap Baharının Dinamiği: Ulû'l-Emre İtaatin Teolojisi (Yusuf el-Karadâvî ve Muhammed Said Ramazan el-Bûtî Örneği)**. Ramazan Biçer ve Fehmi Soğukoğlu'nun hazırladığı makale, 2012

yılında Kelam Araştırmaları tarafından yayınlanmıştır. 11 sayfadan oluşmaktadır.

11) **Al-Bouti's attitude towards Fiqh al-Aqalliyât (Master İslâmîc Theology-Leiden)**. Zekeriya Budak'ın 2011 yılında İngilizce yazmış olduğu, Bûtî'nin fıkhu'l-akalliyât (azınlıkların fıkhu) hakkındaki görüşlerini ele alan araştırmasıdır. 60 sayfadan oluşmaktadır.

10) **Een Biografische Studie van Muhammed Sa'id Ramadân al-Bouti en Zijn Houding t.o.v. de Politiek en İslâmîstische Groeperingen**. Zekeriya Budak, Unpublished paper, Leiden University, 2010.

11) **Bid'atu't-Taasubu'l-Mezhebî ve Âsâruhâ'l-Hatire fî Cumûdi'l-Fikri ve İnhitâti'l-Muslimîn (بدعة التعصب المذهبي وأثارها الخطيرة (في الجمود الفكري وانحطاط المسلمين**)). Bu kitap, eş-Şeyh İyd Abbâsî tarafından Bûtî'nin "el-Lâ Mezhebiyetu Ehteru Bidatun Tuhedidu'ş-Şeriata'l-İslâmîyye (Mezhepsizlik İslâm Şeriâtını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir)" adlı eserine reddiye mahiyetinde yazılmıştır. 1970 yılında el-Mektebetu'l-İslâmîyye (Ammân) tarafından yayınlanan kitap, 352 sayfadan oluşmaktadır.

12) **Rudûdun Alâ Ebâtîl ve Şubuhâtin Havle'l-Cihâd (ردود على (ابطال وشبهات حول الجهاد**)). Abdumelik el-Berrak, Bûtî'nin "el-Cihâd fî'l-İslâm" kitabındaki cihâd ile ilgili görüşlerine reddiye olarak yazmıştır. 1997 yılında en-Nûr Li'l-İlâmî'l-İslâmî (Amman) tarafından yayınlanmıştır.

13) **Ve Karne fi Buyûtikunne Munâkeşetun Mevdûiyyetun li Kitâbi'l-Mer'e Beyne Tuğyâni'n-Nizâmî'l-Ğarbiyyi ve Letâifi't-Teşrii'r-Rabbânî (وقرن في بيوتكن مناقشة موضوعية لكتاب المرأة بين طغيان النظام (الغربي ولطائف التشريع الرباني**)). Bu kitap, Bûtî'nin "el-Meretu Beyne Tuğyâni'n-Nizâmî'l-Ğarbîyi ve Letâifi Teşrii'r-Rabbânî (Batı'nın Aşırılığı ile Rabbani Teşri'in Lütufları Arasında Kadın)" adlı kitabı çerçevesinde, İmaduddîn es-Semmân tarafından yapılan tartışmaları

ele almaktadır. 2003 yılında Dâru'l-Fikr tarafından yayınlanmıştır. Toplam 334 Sayfadan oluşmaktadır.

14) El-Mevkifu'l-Muâsır Mine'l-Menheci's-Selefi fi'l-Bilâdi'l-Arabiyye (الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية). Bûtî günümüzde kendilerine selefi diyenlere karşı, Selefliğin kutlu bir dönem olduğunu, bir mezhep olmadığını ifade eder. Bu kitap Bûtî'nin bu yöndeki düşüncelerine cevaplar vermektedir. Mafrec b. Süleymân el-Kavsî'nin kaleme aldığı bu kitap 2002 yılında Dâru'l-Fazile tarafından Riyâd'da basılmıştır.

15) Vakafâtun Ma'd-Doktor el-Bûtî fi Kitâbihi Ani'l-Cihâd (وقفات مع الدكتور البوطي في كتابه عن الجهاد). Abdulâhir Hammâd el-Ğanîmî bu kitapta Bûtî'nin cihat anlayışını eleştirmektedir. Kitap, <https://www.tawhed.ws> (erişim: 23.04.2015) internet sitesinde yayınlanmaktadır.

16) Vakfetun Ma'd-Doktor el-Bûtî fi Mesâilihi (وقفة مع الدكتور البوطي في مسأله). Hişâm Âl Katîf bu kitapta, Bûtî'nin Hz. Ali ve Sahabe ile ilgili görüşlerini eleştirir. Hişâm Âl Katîf, Dâru'r-Rasûlu'l-Ekrem, Beyrût, Lübnan, 1997.

17) Edvâun Alâ Kitâbi'l-Cihâdi fi'l-İslâmî (اضواء على كتاب الجهاد في الإسلام). Muhammed Adnân Sâlim'in kaleme aldığı bu Kitap, Bûtî'nin Cihâd ile ilgili yazdığı kitabının önemine dikkat çekmektedir. 1995 yılında Dâru'l-Fikr tarafından yayınlanmıştır.

18) Hivâru ve Munâkaşatu Kitâbi Âişe Ummi'l-Muminîn li'd-Doktor el-Bûtî (حوار ومناقشة كتاب عائشة أم المؤمنين لدكتور البوطي). Hişâm Âl Katîf, Dâru'r-Rasûli'l-Ekrem, Beyrût, Lübnân, 1998, 268 Sayfa. Yazar bu kitapta Bûtî'nin Şiilere olan yaklaşımını eleştirmektedir.

19) Er-Reddu'l-İlmî (الرد العلمي). Eş-Şeyh Usâme es-Seyyid, Cemiyetu'l-Meşârii'l-İslâmîyye (el-Ahbâş), Beyrût, Lübnân, 1998. Kitapta "Habeşi" olarak adlandırılan cemaatın Bûtî'ye yönelik tenkitleri yer almaktadır.

20) El-Beyânu bi'd-Delîli limâ fi Nasîhati'r-Rıfâi ve Mukadimetu'l-Bûtî Mine'l-Kizbi'l-Vâdih vet't-Tadlîl (البيان بالدليل لما (فى نصيحة الرفاعى ومقدمة البوطى من الكذب الواضح والتضليل). Sâlih el-Fevzân, Dâru'l-Âsime Lî'n-Naşri ve't-Tevzîi, 1999, Riyâd, 64 sayfadandır. Kuveytli alim Yusuf b. Es-Seyyîd el-Hâşim er-Rıfâî'nin kaleme aldığı, Bûtî'nin takdim yazdığı "Nasîhatun li İhvâninâ Ulemâu Necd" adlı kitaba rediyye olarak yazılmıştır.

21) Reddu'd-Doktor Sâlih el-Fevzân Ala'l-Bûtî fi Kitâbihi "es-Selefiyyetu Merhaletun Zemeniyetun Mubâreketun lâ Mezhebun İslâmîyyun" (رد الكتور صالح الفوزان على البوطى فى كتابه السلفية مرحلة زمنية مباركة) (لا مذهب إسلامي). Sâlih Fevzân, 2002. Bûtî'nin "es-Selefiyye" adlı kitabına eleştirisi olarak yazmıştır.

22) Sadanetu Heyâkili'l-Vehm: Nakdu'l-Akli'l-Fikhî (el-Bûtî Numûzecen) (سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهى البوطى نموذجاً). Abdurrazzâk İyd, Dâru'l-Tulay'a, Beyrût, Lübnân, 2003.

23) El-Bûtî: Tevâfuku'l-Akli Maa'n-Nakli ve Yusru'l-İnsân Maa İnsâniyyeti'l-İnsâni (البوطى توافق العقل مع النقل ويسر الانسان مع إنسانية) (الانسان). Alâddîn Âl Reşî,

24) El-Bûtî ve Mevcâtu'n-Nakd (البوطى وموجات النقد). Abdurrahman el-Hâc İbrâhîm bu makalede, Bûtî 'ye yapılan eleştirileri ele alır.

25) Min Ravâi Efkâri Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî (من (روائع أفكار محمد سعيد رمضان البوطى). Reymâ Muhammed Enîs el-Hakîm, Merkezu'n-Nâkıdu's-Sikâfî, Dımaşk, 2009.

26) El-Bûtî ve's-Selefiyyetu ve Kadâyâ Uhrâ...! (البوطى و السلفية و) (قضايا أخرى). Abdulkâdir Hâmid, Mecelletu'l-Beyân, Sayı: 34, Yıl: 1990.

27) El-Fakihu ve's-Sultân (الفقيه والسلطان). Muhammed Alî el-Âtâsî, Mevkiu'ş-Şeffâf, 19 Kasım 2004.

28) el-Hiyelü'l-Fıkhîyye beyne'l-Bûtî ve İbnu'l-Cevzî (الحيل الفقهية بين البوطي و ابن الجوزي), Yunus Refik el-Mısrî'nin kaleme aldığı bu makale Bûtî ile İbnu'l-Cevzî'nin hiyel ile ilgili görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alır.

2. Bûtî'nin Fıkıhçılığı

Bûtî, fıkıhın oluşum, gelişim ve günümüze kadar gelmesinin temelini teşkil eden en önemli ilmin “usûlu'l-fıkh” olduğunu söylemektedir. Bûtî, usûlu'l-fıkh'a kısaca “nassları yorumlama kaideleri” demektedir.¹⁸

Bûtî'nin, usûlu'l-fıkh konularında genelde klasik usûlcülerin yöntemini takip ederken, özelde de Gazâlî, Âmidî ve Râzî'nin görüşlerine itimat ettiği görülmektedir.¹⁹

Bûtî, ders verdiği öğrencilerine sürekli tekrarladığı şu husus onun fıkıh ve usûlde hassasiyet gösterdiği noktayı ortaya koymaktadır: “Günümüzde fıkıh ve usûlü hakkında yazılanlar ne kadar açık ve faydalı olursa olsun, bu durum sizi fıkıhın ana kitapları (klasik kitapları) okuyup araştırmaktan alıkoymasın. Fıkıh ve usûlü hakkında yazılan yeni kitaplar, eskilerin anlaşılması ve kapalı kalan sözlerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Eğer geçmişte yazılan ana kitaplar olarak bilinen çalışmalarını okuyup araştırmasak, ilmimize güven kalmaz.”²⁰

Bûtî'nin öğrencilerine bu tavsiyesi, onun fıkıh geleneğine ve klasik fıkıh âlimlerine olan bağlılığını bu hususa olan hassasiyetini ve takip ettiği fıkıhî çizgiyi bize göstermektedir.

Bûtî, neshin vaki olduğuna dair akli ve nakli deliller olduğunu söyler. Bütün şeriatlarda, neshin aklen ve naklen mevcut olduğunu ve

¹⁸ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *İşkâliyetu Tecdîdi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 2006, 159; Bûtî, *Mebâhisu'l-Kitâbi ve's-Sünne*, 9.

¹⁹ Bûtî, *Mebâhisu'l-Kitâbi ve's-Sünne*, 95.

²⁰ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Mebâhisu'l-Kitâbi ve's-Sünneti*, Menşûrât Câmîatu Dimaşk, 1992, 7.

bu hususta ittifak ettiklerinin, İslâm âlimlerinden sadece Ebû Müslim el-İsfehânî (v.322/934) 'nin buna muhalefet ettiğini ifade eder.²¹

Klasik dönem öncesi İctihât sisteminin esnekliğini tekrar kazanması yönündeki istekliliğine rağmen Bûtî, "ictihâda bakarken bencilce keyfilik (menfaat ve keyfi)" olarak isimlendirdiği şeyi reddeder. Bazıları (modernistler) içtihadın rüyalarını gerçekleştirecek, bütün kapıları açacak ve bütün engelleri kaldıracak, yasaklanmış her şeyi yapmak için bir çeşit izin verecek bir tür gizli bir reçete olduğuna inanıyor. Ona göre, her bir ferdin kendi ictihâdını yapma hakkının olması gerektiği fikri kabul edilemezdir. Aksine ictihât süreci, ilgili kaynakların derin bilgisini ve kuralları asıl kaynaklardan modern durumlara uygulayabilecek yeteneği gerektirir. Mukallid, müctehidin bilgi seviyesine ulaşamadığı sürece ona uymak zorundadır.²²

Dini bilgiye dair bu hiyerarşik görüşünü Şatbî'nin bir sözüyle destekleyen Bûtî, entellektüel açıdan mukallidin daha aşağı seviyede olması durumunda Kur'an ve Sünnet'in müctehid için bağlayıcı olması gibi müctehidin ictihadının da mukallid için bağlayıcı olduğunu iddia eder. Bûtî, kurulu otoriteyle mücadele eden modernistlerin tehdidini hissediyor: Mukallidin her gün imamını değiştirmesi, sonra da onu başka bir imamla değiştirmesi nasıl mümkün olur? Bu her ay mı, yoksa her yıl mı olmalı? Şayet mukallid bunu yapmak zorunda ise bu zorunluluğu destekleyen fıkhi delil nerededir?'

Bûtî devamında şöyle sorar: Şayet insanlar imamlarına uymayı bırakırlarsa ne olur? Bûtî cevabı da şöyle verir: Bu insanların evlerini inşa ederken mühendislerin bilgisini; hastalarını tedavi ederken doktorların bilgisini; fabrikalarını işletirken uzmanların bilgisini yok saymaları gibi bir şeydir. Bunun sonunun nereye varacağında bir şüphe yoktur: Tehlikeli bir kaos. İnsanlar kendi evlerini yıkacaklar, nefislerini sindirecekler ve fakirliğe maruz kalacaklar. Bütün bunlar

²¹ Bûtî, *Mebâhisu'l-Kitabi ve's-Sünne*, 269.

²² Timurtaş, "*Bûtî'nin Tecdit ve Müctehidlik Anlayışı*", 36.

insanların ictihadı gerçek yerinden indirip hiç bir kurala uymaksızın onu kullanmalarından ve onların Allah'ın toplu işbirliği, yardımlaşma, öğretim ve farklı insan grupları arasında danışmadan oluşan fıkhi uygulamalarını yok saymalarından kaynaklanır.

Hüküm çıkarma ilmini uygun tıbbi teşhisle karşılaştırarak Bûtî, okuyucusuna uzmanlaşmanın önemli olduğu bir dönemde yaşadığını bildiriyor: Çocuğu ciddi bir şekilde hasta olan bir babanın eğitim görmüş bir doktora danışması yerine, sadece tıp kitaplarına bakarak kendi kendine o çocuğa yanlış bir ilaç vermesi günah değil midir? Bûtî şu sonuca varıyor: Dini konularda herkesin kendi kendinin müftüsü olmak amacıyla kaynakları çalışması aptalca ve tehlikeli bir şeydir.

Buna ilave olarak Bûtî, İslam hukuku, fıkıh usulu veya erken dönem İslam tarihi konusunda iyi bilgi sahibi olamamış İslamcılar arasında gözlemlediği seçmeci ictihad uygulamasına karşı da okuyucusunu uyarır. Onlar önce bir meselenin İslami olduğuna kani olduktan sonra, önceden benimsedikleri bu durumu destekleyen metinler seçerek kendi durumlarını meşrulaştırmaya çalışırlar. Fakat geleneksel olarak her bir mesele müstakil olarak ele alınmalı ve bir amaca ulaşma vasıtası olarak görülmemelidir.

Bûtî'ye göre tecdit, değiştirmek değildir. Resulullah (s.a.v) şöyle der: *"Haberiniz olsun ki bazı adamlar, sürüsünden ayrılmış devenin su havuzundan kovulduğu gibi benim havuzumdan kovulacaklardır. Ben "haydi gelin, haydi gelin" derim. "Senden sonra ne değiştiklerini bilmezsin" denilir. Ben de "def olun, def olun" derim."*²³ Ona göre tecdit şuna benzer: Evinden bir-iki sene uzak kalan bir kişi döndüğünde her tarafta toz toprak birikmiş olduğunu görür. Evin planını değiştirmeden toz ve toprakları kaldırır temizler yeniden boyar ve benzeri değişiklikleri yapar.²⁴

²³ Mâlik, *"Tahâret"*, I, 28, (58).

²⁴ Timurtaş, *"Bûtî'nin Tecdit ve Müctehidlik Anlayışı"*, 36.

Bûtî, 18. asırdan itibaren İslam dünyasında yaygın olarak görülen tecdit ve ıslâh hareketlerinin Cemâleddîn el-Afgânî (v.1314/1897), öğrencisi Muhammed Abduh (v.1323/1905) ve onların yolunda gidenlerin hareketi olduğunu, ancak bu hareketin, sadece şekil olarak tecdit olarak sayıldığını, gerçeğe ve realiteye bakıldığında adı geçen şahısların kullanıldığını belirtir. Bûtî'ye göre, sürekli devam eden gelen gerçek bir tecdit ve her asır, her nesil ve her çağda tecdide katkıda bulunan âlimlerden oluşan müteaddit gruplar vardır. Örneğin İmâm İmâm Cüveynî (v. 438/1047), Gazâlî (v.505/1111), Fahreddin er-Râzî (v.606/1209), İmâm Nevevî (v.676/1277) ve İzz b. Abdüsselam (v. 660/1262) birer müceddittirler.

Bûtî, son dönemlerde Müslümanlara dinini ve şariatını savunmak için çaba ve cihat ruhunu uyandıracak bir müceddit olarak, yeni dönemde muhalefetin sembolü olmuş olan Allah'ın Müslümanlara lütfettiği âlim Bediüzzaman'ı örnek vermektedir.²⁵ Günümüzde de her yıl Cidde'de düzenlenen ve İslam Konferansı Örgütüne bağlı olan Fıkıh Kongresi'nin ictihad görevini yerine getirdiğini, bu kongrede bir araya gelen İslam dünyası âlimleri, yeni problemleri, yeni örf ve ihtiyaçları araştırıp, İslam'daki hükmünü belirttiklerini ifade eder.²⁶

Bûtî'nin görüşlerinin çoğu klasik hukuk geleneği çerçevesi içinde ifade edilmiş olup, sıkça Kur'ân âyetlerine, Hz. Peygamber'in hadîslerine ve önde gelen klasik âlimlerin, özellikle de İmâm Nevevî, Gazalî ve Şâfiî'nin görüşlerine atıflar içerir. Bûtî, az da olsa tabii olduğu Şâfiî mezhebinin dışındaki farklı fikhî görüşlere göre de fetva vermiştir.²⁷

Bûtî, fetvalarında bazen Mâlikî mezhebini,²⁸ bazen Hanefî mezhebini, bazen Hanbelî mezhebini²⁹ bazen de cumhûra muhalefet

²⁵ Bûtî, *Mine'l-Fıkri ve'l-Kalbi*, 244.

²⁶ Timurtaş, "Bûtî'nin Tecdit ve Müctehidlik Anlayışı", 33-35.

²⁷ Bûtî, *Mebâhisu'l-Kitâbi ve's-Sünne*, 199, 229; *Meşûrât İctimâiyye*, 23.

²⁸ Bûtî, *Mebâhisu'l-Kitâbi ve's-Sünne*, 229.

eden görüşe³⁰ yer vermiştir. Bûtî'nin Şâfiî mezhebine göre verdiği fetvalara baktığımızda, genellikle İmâm Nevevî'ye paralel görüşlerde bulunduğu görülmektedir.

Bûtî, fetvalarında maslahat prensibini dikkate alır. O, maslahatın İslâm hukukunda önemli bir prensip olduğunu, Kur'ân ve Sünnette Yüce Allah'ın devamlı insanların ve Müslümanların maslahatını gözettiğini ifade eder. Ancak maslahatın naslara öncelenmemesi gerektiğini, sadece şer'î delillerle çatışmayan maslahatlara itibar edilebileceğini söyler. Bûtî, nass ile maslahatın çatışması durumunda maslahata öncelik verilmesi gerektiği fikrine, her türlü istismarın önünü açtığı ve dini tahrip edeceği gerekçesiyle karşı çıkar. O, bu görüşün meşruiyetine dair şer'î bir delil bulunmadığını ifade eder.³¹

Bûtî, meselelerin hükümleriyle ilgili fetvalar verirken bazen “قُلْتُ” dedim” tabirini kullanır.³² Buna rağmen Bûtî, kendisinin müftü olmadığını bu makama uzak olduğunu sadece âlimlerden ve müctehitlerden nakledip onlara tabi olduğunu ifade etmektedir.³³

Bûtî'nin kendisini bu şekilde değerlendirmesi, tevazu olarak görülebilir. Zira günümüzün en önemli İslâm hukukçusu kabul edilen ve kırk yıllık arkadaşı olan Vehbe Zuhâyli onu müceddit olarak vafsetmektedir.³⁴ Bûtî'nin verdiği fetvalara baktığımızda onu meselede müctehit veya sözüne itimat edilen tercih ehli kategorisine dâhil etmek mümkündür.

²⁹ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Meşverât İctimâiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2001, 23.

³⁰ Bûtî, *Mebâhisu'l-Kitâbi ve's-Sünne*, 199.

³¹ Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2005, 119-125.

³² Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Maa'n-Nâs Meşverât ve Fetâvâ I-II*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2010, I, 7.

³³ Bûtî, *Maa'n-Nâs I*, 9.

³⁴ Zuhaylî, “ed-Doktor Bûtî Min Hilâli Kutubihî Fi'l-Fıkhî ve'l-Usûl”, 43.

Gerek Suriye başta olmak üzere Arap âleminde gerek Müslümanların yaşadığı diğer birçok yerde temayüz ettiği fıkıh alanında Bûtî'ye ciddi manada sorular yöneltilmiş, fetvalar istenilmiştir. O bu soruları televizyon, kitap, makale, telefon ve hatta internet yoluyla cevaplamaya çalışmış, verdiği cevapları “Maa'n-Nâs I-II, Meşverât İctimâiyye, kitaplarında ele almıştır.

Bûtî, fetva kitapları hariç eserlerinde konuları oldukça ayrıntılı anlatılmıştır. En mahrem sorulara bile cevap vermiştir.

Bûtî'nin bazı meselelerde Kitâp, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'tan sonra maslahatı kullandığı görülmektedir. Örneğin, tecavüze uğramış bir kadın evlendikten sonra eşinin kendisine yaklaşmasını engelleyince doktora başvurur. Doktor bunun ancak gerçek olmayan (sanal) şehveti tahrik edici görüntüleri seyretmekle tedavisinin olabileceğini söyler. Koca, eşine o görüntüleri seyrettirir ve kadın iyileşir. Bûtî'ye bu görüntüleri seyretmenin hükmü sorulur. Bûtî, bu durumu zarûrî hallerde haram ile tedaviye benzetmiş “zaruret mahzuratları helal kılar” kâidesine dayanarak cevaz fetvasını vermiştir.³⁵

SONUÇ

Son dönem İslâm hukukçularından olan Bûtî, güçlü kalemi, etkileyici ve samimi hitabeti, ilmî, edebî ve fikrî yönüyle İslâm dünyasının önde gelen âlimlerindedir. Hemen her alanda sahip olduğu bilgi birikimiyle, Müslümanların içinde bulunduğu problemlere cevaplar vermeye çalışmış ve büyük kitleler tarafından takip edilmiş bir şahsiyettir. Son zamanların en renkli simalarından biri olan Bûtî, eser sayısının çokluğuyla beraber çalışmalarının birçok alana yayılmasıyla dikkatleri üzerine çekmiştir.

³⁵ Bûtî, *Maa'n-Nâs*, I, 5.

Bûtî, fetva kitapları hariç eserlerinde konular oldukça ayrıntılı anlatılmıştır. En mahrem sorulara bile cevap vermiştir.

Bûtî, modernist görüşü İslâmî geleneğin önemli bir parçasının kaybı olarak görür ve modernistleri gayr-ı müslimlerin ekmeğine yağ sürmekle eleştirir.

Bûtî'nin yaptığı bütün çalışmalara bakıldığında, çağımızın toplumsal sorunlarını temel alan bir çizgiyi takip ettiği görülmektedir. Mücadeleci yapısından ve siyasete olan yakınlığından dolayı akademisyenlik hayatı çoğu kez polemiklerle geçmiştir. Bilhassa 2011 yılında Suriye'de başlayan olaylarda mevcut durumun olacak olan durumdan daha iyi olacağı öngörüsüyle hükümete karşı muharebe şeklindeki muhalefete karşı çıktığından dolayı birçok eleştirilere muhatap olmuştur. Bu düşünce Bûtî'nin hükümet yanlısı olduğu algısını oluşturmuş, muhaliflerce hedef olmuş, tüm bunların neticesinde vaaz verirken şehit edilmiştir.

Bûtî, her ferdin ictihâd etme hakkına sahip olması gerektiği fikrini kabul etmemektedir. Çünkü ictihâd, şer'î kaynaklar hakkında derin bilgi sahibi olmayı ve bu bilgileri yeni durumlara uygulayabilecek yeteneği gerektirir. Müslümanların çoğunluğunun bu seviye gelmesi pratikte mümkün değildir. O, ictihâd ehliyetine sahip olmayan Müslümanların, güvenilir bir mezhebe uyması gerektiğini açıkça ifade eder. Bûtî, herkesin içtihadı kalkışmasının toplumda kaosa sebep olabileceğini belirtir.

Bûtî, ilmî ve davetçi kişiliği ile temayüz etmiş, usûlda mütakellimin metodunu, fıkhıta Şafiî mezhebini benimsemiş ve özellikle sünnî Müslümanların çoğunluğunun itibarını kazanmış önde gelen çağdaş bir İslâm âlimidir.

BİBLİYOGRAFYA

ANDREAS, CHRISTMANN, "Müslüman Âlim ve Dini Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî", Çev. Muammer İskenderoğlu, Usul İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı:2, Temmuz-Aralık, 2004.

ALDEMİR, Halil, "Min Revâiu'l-Kur'ân Çerçevesinde Bûtî'nin Kur'ân Tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımları ile Kur'ân'ı Anlama Konusunda Örnekli Çalışmaları", Uluslararası Şırnak Çevresi Sempozyumu, 2010. ss. 663-674.

BİÇER Ramazan, Fehmi Soğukoğlu, *Arap Baharının Dinamiği: Ulû'l-Emre İtaatin Teolojisi (Yusuf el-Kardâvî ve Muhammed Said Ramazan el-Bûtî Örneği)*, Kalam Araştırmaları (KADER), 10:1, 2012.

BÛTÎ, Muhammed Said Ramazan, *Babam (çev. Abdulhadi Timurtaş)*, Kent Yay. İstanbul, 2007.

_____, *Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikir, Dınişk, 2005.

_____, *Hazihi Müşkilatuhum*, Daru'l-Fikir, Dınişk, 1990.

_____, *Ma'aan-Nâs Meşûrat ve Fetâvâ*, I, Dâru'l-Fikir, Dınişk, 2010.

_____, *Ma'aan-Nâs Meşûrât ve Fetâvâ*, II, Dâru'l-Fikir, Dınişk, 2009.

_____, *Mebâhisu'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Menşûrâtı Camiatu Dınişk, Dınişk, 1991-1992.

_____, *Mes'eletu't-Tahdîdu'n-Nesli Vikâyeten ve İlâcen*, Mektebetu'l-Fârâbî, Dınişk, 1988,

_____, *Meşûrât İctimâiyye*, Dâru'l-Fikir, Dınişk, 2001.

_____, *Mezhepsizlik İslâm Şeriâtını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir* (Çev. Süleyman Çevik), Bedir Yay. İstanbul, 1995.

_____, *Mine'l-Fikri ve'l-Kalbi*, Mektebetu'l-Farabî, Dımışk, 1972.

_____, *Min Ravâii'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Fârâbî, Dımışk, 1977.

_____, *Es-Selefiyyetu Merheletun Zemeniyyetun Mubâreketun Lâ Mezhebun İslamiyun*, Dâru'l-Fikir, Dımışk, 1998.

<http://www.neseemu's-sham.net> (erişim: 20.04.2015).

MSJIDIBA, "Daiye eş Şeyh ed Doktor Muhammed Said Ramazan el Buti hayatuhu ve asaruhu,"

<http://www.msjidoba.com/vb/showthread.php?t=63>; (erişim: 11.04.2015).

TİMURTAŞ, Abdulhadi, *Bûtî'nin Edebi Kişiliği*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010).

_____, "Bûtî'nin Tecdit ve Müctehidlik Anlayışı", Bilge Adam Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 9-10.

ULEYVÂN Hişam, EL-GAVVUŞ Fadi, *Bûtî: Davet, Cihat ve Siyasi İslam*, Merkezi'l-Hadare li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, Beyrût, 2012.

ZUHAYLÎ, Muhammed, "el-Ustâz ed-Doktor Muhammed Said Ramazan el-Bûtî ed-Dâiyetu'l-Evvel Vâsitetu'l-İkd", Muhammed Said Ramadan el-Bûtî: *Buhûsun ve Makâlâtun Muhdâtun İleyhi*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2002, ss. 93-97.

ZUHAYLÎ, Vehbe, "ed-Doktor Bûtî Min Hilâli Kutubihi Fi'l-Fıkhî ve'l-Usûli" Muhammed Said Ramazan el-Bûtî: *Buhusun ve Makâlâtun Muhdâtun İleyhi*", Dâru'l-Fikir, Dımaşk, 2002, s.41-69

KUR'ÂN-I KERİM'DE ALLAH (C.C.)'İN SEVDİĞİ VE SEVMEDİĞİ İNSAN TIPLERİ

İlhan UYGÜL *

Özet

İnsan duyguları olan bir varlıktır. Bu, onu diğer canlılardan farklı kılan bir özelliktir. İnsana verilen duyguların başında sevgi gelir. İnsan bu his sayesinde ebeveynini, eşini, çocuklarını, bağını, evini hatta kendini sever. Bütün bunların ötesinde Rabbini, peygamberini, milli ve manevi değerlerini sever. Bu hissin varlığı, onu yaratanın varlığını gösteren en büyük delillerdendir. Yaratan, kainatı sevgiden yaratmıştır. Kâinatı ise en sevdiği varlık olan insan için var etmiştir. Keyfiyetini bilmemekle beraber Allah (c.c.)'ın insanı sevdiği bilinen bir gerçektir. Bunu Kur'ân -ı Kerim'de birçok ayette görebiliyoruz. Allah (c.c.)'nın insan sevgisi, isimler üzerinden değil sıfatlar üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla güzel işler yapan, hayırlara vesile olan, hatalarından pişmanlık duyan, koyduğu sınırlara dikkat eden insanları sever. Haddi aşan, fenalık yapan, haksızlık yapan, isyan eden kulları ise sevmez. Sabırlı, adaletli, temiz, cömert kullarını sever. Tembel, cimri, kafir, hain, zalim kullarını sevmez. Bu çalışmada Allah (c.c.)'ın sevdiği ve sevmeydiği insan tipleri Kur'ân-ı Kerim ışığında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Allah, sevgi, insan, Kur'ân-ı Kerim.

* Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi.

Human Types that God Likes and Dislikes in Quran

Abstract

Human being that have emotions is an asset. This makes him unique which is different from other living things. The most important one is emotion of love. With this feeling, human loves their parents, spouse, children, and even love themselves. Above all, human love the Lord, the prophet, like national and spiritual values. The existence of this feeling creates one of the most important evidence showing the existence of the Creator. The universe was created out of love if the universe had a favorite for mankind who has assets. Although knowing the circumstance of Allah (God) is a known fact that human love. This can be seen in many verses in the Quran. Almighty God, love of human being is because of his characters takes place not through the names. Therefore, God likes those who do good deeds, paye way to good work sorry for his or her own wrongdoing on them. He does not love those who are Transgressors, evil doer, unjust person and who rebelled. He loves His servant who are Patient, fair, neat, generous. He does not lazy, stingy, camphor, treacherous, cruel. In this study, the types of people that Allah loves and dislikes studied in the light of Quran.

Key Words: God, love, man, the Holy Quran.

Giriş

İnsan duyguları olan bir varlıktır. İlahi kudret onu sevmek, acımak, üzölmek, kıskanmak gibi birçok duygularla donatmıştır. Bu duyguların başında sevmek gelir ki bu sayede insan anne babasını, eşini, çocuklarını, evini barkını, memleketini sever. Bunların ötesinde Rabbini, peygamberini ve yüce kitabını sever.

“Aranızda sevgi ve şefkati var etmesi, onun varlığını gösteren kanıtlardan biridir.”¹ Bu ilahî beyana göre insanların birbirini sevmesi, yaratılanı sevmeleri ve içlerinde sevgi adında bir his

¹ Rum, 30/21

taşımaları Yüce Yaraticının varlığını gösteren delillerden biridir. Sevgi varsa onu var eden ve insanın içine koyan biri de vardır ki O, Allah'tır. Bu, sevme hissini bir özellik olarak insanın ayrılmaz bir parçası yapan Yüce Rabbimizin, yarattıklarını sevdiği anlamına da gelir.

Allah (c.c.) tarafından sevilme bir insan için en büyük nimettir. İnsanın gayesi ve hedefi bu sevgiyi elde etme, muhafaza etme ve bu sevgiye layık olmaktır. İslam'ın insanı yükseltmek istediği ufuk işte budur. Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar 'Biz Allah (c.c.)'ın oğulları ve sevdikleriyiz'² derken Müşrikler ise 'Allah'ı sevdiğimiz için bizi ona yaklaştırsın diye putlara tapıyoruz'³ derler. Asr-ı saadette Necran'dan gelen Hristiyan grup 'Biz Allah'a olan sevgimizden dolayı Mesih'i tanrı olarak tanıyoruz'⁴, demişlerdi. Buna karşılık Allah (c.c.), Hz. Peygamber'i Kur'ân-ı Kerim'de:

'De ki siz Allah'ı gerçekten seviyorsanız hemen bana uyun ki Allah da sizi sevsin günahlarınızı bağışlasın.'⁵ buyurarak sevgide ölçünün ne olması gerektiğini öğretir.

Başka bir yerde ise Yüce Allah, inananlara şöyle seslenir:

'Ey iman edenler içinizden her kim dininden dönerse Allah ona karşılık kendisinin sevdiği ve kendisini seven insanlar getirir. Bunlar müminlere karşı alçakgönüllü kafirlere karşı şiddetlidirler. Allah yolunda savaşır ayıplayanların ayıplamasından çekinmezler. Bu Allah (c.c.)'ın lütfudur ki onu dilediğine verir. Zira Allah (c.c.)'ın keremi genişler ve ona kimin layık olduğunu bilir.'⁶

Bu ayette Allah (c.c.), sevdiği ve seveceği kulların şu dört vasfını sayar: Müminlere karşı alçakgönüllü olmak, kafirlere karşı

² *Mâide*, 5/18

³ *Zümer*, 39/3

⁴ *Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, trs., 1/346*

⁵ *Al-i İmran*, 3/31

⁶ *Mâide*, 5/54

izzetli ve onurlu olmak, Allah yolunda cihat etmek, kınayanların kınamasından korkmamak.

Ayet-i kerimeden de anlaşılacağına göre Allah (c.c.) sevgide standartları belirtirken ve belirlerken isimlerden ziyade sıfatlara vurgu yapmaktadır. Bu makalede Allah (c.c.)'ın Kur'ân-ı Kerim'de sevdiğini ve sevmediğini ifade ettiği insanlar, vasıflarından yola çıkılarak tahlil edilecektir. İlerleyen bölümlerde de detaylı bir şekilde ifade edileceği gibi Allah tarafından sevilme O'nun hoşlandığı vasıfları taşımak, Allah tarafından sevilmemek ise O'nun istemediği vasıfları üzerinde taşımak demektir.

Kavramsal Çerçeve

Sevgi (muhabbet, meveddet, vüdd)

Sözlükte 'muhabbet' (mahabbet) kelimesinin 'hubb' kökünden isim olduğu belirtilmekte, hub ise kısaca "buğzun zıddı" olarak tanımlanmaktadır.⁷ Literatürde muhabbet ve hub ile meveddet ve vüdd (vüdd) yaygın biçimde "sevgi" anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir. Tehânevî'nin vüdd ile ilgili verdiği "seveni kendinden geçirecek derecede coşkulu sevgi"⁸ şeklindeki tanım⁹ daha çok 'aşk' için uygun düşmektedir.

Semavî kitaplarda özellikle İncil ve Kur'ân'da muhabbet üzerinde önemle durulmuş ve muhabbetin dinî hayatın temeli ve aslî unsuru olduğu ifade edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de muhabbet bir ayette¹⁰ hub ise dokuz ayette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır.¹¹ Bu âyetlerde sevginin hem Allah (c.c.)'a

⁷ Zebidi, *Tâcü'l-'Arûs Min Cevahiri'l-Kamûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1306 (H), hbb md.

⁸ Tehanevi, *Keşşafu ıstılahati'l-Fünûn*, İstanbul, 1984, III/ 1527.

⁹ Zemahşerî, *a.g.e*, II, 1470

¹⁰ İsfehânî, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Fenniyye, Mısır, 1970. s. 276, "hbb" md.

¹¹ Tâhâ, 20/39

hem insana nispet edildiği görülür. “Allah onları, onlar da Allah’ı severler¹² ifadesi Allah’la kullar arasındaki karşılıklı sevgiyi vurgulamaktadır. Allah (c.c.)’ın isimlerinden olan Vedûd¹³ onun kullarını çok sevdiğini ifade eder. Allah’a nispet edilen yerlerde O’nun takva sahiplerini, iyilikseverleri, maddî ve manevî temizliğe önem verenleri, tevekkül ehlini, sabırlı davrananları, adaletli olanları, kahramanları, Hz. Peygamber’e uyanları sevdiği; inkârcıları, zulüm ve haksızlık yapanları, günahlarda ısrar edenleri, böbürlenip övünenleri, büyüklük taslayıp gerçeklere karşı çıkanları, nankörleri, hainleri, aşırılığa sapanları, şımarıkları sevmediği bildirilir.

Muhabbet konusu hem Allah’a hem insanlara nispet edilerek hadislerde de geniş bir şekilde yer almıştır.¹⁴ Hadislerde iyilikseverlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, haya, iffet, zâhidlik, takva ve güzel davranma Allah (c.c.)’ın sevdiği meziyetler arasında zikredilir. İnsanların birbirini sevmelerini isteyen çok sayıda hadis bulunmakta olup bu sevginin sırf Allah rızası için olması gerektiği belirtilmektedir: “Amellerin en üstünü Allah için sevmektir.¹⁵ “Sevdiğini Allah için sevmek, yerdiğini de Allah için yermek imandandır.¹⁶ Bir kutsî hadiste, “Benim için birbirini sevenlere, benim için bir araya gelenlere muhabbetim vacip olmuştur” buyrulmaktadır. ¹⁷ Diğer bir hadiste, Allah için birbirini seven ve bu sevgiyle buluşup bu sevgiyle ayrılanlar mahşer gününde Allah (c.c.)’ın özel konukları olarak ağırlanacak yedi zümre içinde gösterilmiştir.¹⁸ “Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz.” mealindeki hadis bütün kaynaklarda geçmekte ¹⁹ ve ahlâkın temel ilkelerinden biri kabul edilmektedir. “İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi

¹² Abdülbâkî, *el-Mu’cem*, Darü’l-Ma’rife, Riyad, 2009, “hbb” md.

¹³ Mâide, 5/54

¹⁴ Hûd 11/90; Bürûc 85/1 4

¹⁵ Bakara 2/165

¹⁶ Âl-i İmrân 3/31

¹⁷ el-Mâide 5/54

¹⁸ Wensinck, *el-Mu’cem*, Leiden, 1969, “hbb”, “vdd” md.

¹⁹ Nesâî, “Sünnet”, 2

sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız” mealindeki hadis de²⁰ İslâm kardeşliğinin önemini dile getirmektedir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî sevgiyi hevâ, hub, aşk ve vüd olmak üzere dörde ayırır; ayrıca tabîî, ruhanî ve ilâhî sevgiden bahseder. Tabii sevgi hem insanlarda hem hayvanlarda görülür; canlıların yavrularını sevmeleri böyledir. Ruhanî sevgi insana özgüdür. Allah (c.c.)'ın Kulunu, kulun Allah'ı sevmesi ise ilâhî sevgidir.

Gazzâlî'ye muhabbet nihaî makam ve en yüksek değerdir; şevk, üns ve rızâ gibi tasavvufî-ahlâkî makamlar onun sonucudur. Tövbe, sabır, zühd, şükür, takva, tevazu, cömertlik, adalet ve merhamet gibi erdemlerin özünde de sevgi vardır. Dinî hasletler ve ahlâkî erdemler sevginin meyvesidir. Mevlânâ da sevginin acıyı tatlı, bakırını altın, bulanıklığı duru, derdi deva, dikenini gül, sirkeyi mey, zindanı gülistan, nârı nur. üzüntüyü neşe, kahrı lütuf, ölüyü diri, kralı kul haline getiren bir güce sahip bulunduğunu belirtir.²¹

Muhabbet; sevgi, kalbî alâka, herhangi bir şeye veya herhangi birine düşkünlük mânâlarına da gelir ki; insanın duygularını bütünüyle tesiri altına alması itibarıyla aşk, vuslat arzusuyla yanıp tutuşma şeklinde daha derin buudlara ulaşmasına da şevk u iştihak denir. Muhabbeti, kalbin Mahbûb-u Hakîkîyle münasebeti.. O'na karşı duyulan, önüne geçilmez şiddetli iştihak, gizli-açık her meselede O'nunla mutlak mutâbakat, her mevzuda Sevgili'nin murad ve isteklerinin kollanması ve vuslat demine kadar kendinden geçip ayılmama şeklinde de tarif etmişlerdir.

Muhabbet, Hakk'a nisbet edildiğinde ihsan, halka isnat edilince de baş eğme, söz dinleme, kayıtsız-şartsız inkıyâd etme mânâlarına da hamledilmiştir ki Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 752/ 1351) şöyle der:

²⁰ Buhârî, İmân,1

²¹ Buhârî, Ezan, 36

تَعْصِي الْإِلَٰهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ
هَذَا لَعْمَرِي فِي الْفَعَالِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ
إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ

‘Allah’a isyan edip durduğun halde O’nun muhabbetinden dem vuruyorsun.. kasem ederim bu anlaşılır gibi değil! Eğer muhabbetinde sâdık olsaydın O’na itâat ederdin; çünkü seven sevdiğine itaat eder.”²² İtaatin en büyük göstergelerinden biri ibadettir. “Ben insanları ve cinleri yalnız bana kulluk etsinler diye yarattım.”²³ ayet-i kerimesi ibadetin ve ubudiyetin Cenabı Hak tarafından sevilmenin bir koşulu olduğunu gösterir.²⁴

Bir kutsî hadiste ise Allah-u Tealâ şöyle buyuruyor:

“Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıracak olan amellerden en çok hoşuma gideni (kulumun) ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder ve sonunda sevgime erişir. Onu bir sevdim mi onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey istedi mi onu muhakkak veririm. Benden sığınma talep ederse onu mutlaka korurum. Ben yaptığım hiçbir şeyde mü’min kulumun ruhunu kabzedecekken ettiğim kadar tereddüt etmedim. (Zira) o ölümü sevmez ben de onun sevmediğini sevmem.”²⁵

Bu hadis-i şerifte nafile ibadetlerin kulu Allah (c.c.)’a yaklaştıracak ifade edilmektedir. Bu yaklaşımdan ve yaklaştırılmadan kast edilen manayı İmam Gazali şu şekilde açıklar:

²² Feriddüddin Attar, *Tezkiretü'l- Evliya*, Kabcacı Yay. İstanbul, 2013, s. 34

²³ Zariyat, 51/56

²⁴ Gülen, F., *Kalbin Zümriüt Tepeleri*, Nil yay. İzmir, 2008, 1/128

²⁵ Buhari, Rikak, 38

“Nafilelerle kulun Allah’a yaklaşması, iç âleminin durulmasına sebep olur. Kalbinden perdenin kalkmasına, Rabbine yakın olmasına vesile olur. Bütün bunlar Allah (c.c.)’in fiili ve o kulu için lütfudur. İşte Allah sevgisinin mânâsı budur. Bu ancak bir misal ile anlaşılır. O misal de şudur: Sultan bazen kölesini kendine yaklaştırır. Her zaman huzuruna girmeye müsaade eder. Çünkü sultan ona meyleder. Ya kuvvetiyle kendisine yardım etmek veya müşahedesiyle müsterih olmak veya reyinde onunla istişare etmek veya yeme ve içmekte yardım etmesi için ona bu izni verir.”²⁶

Sultanın kula bu teveccühü kulu sevmek olarak değerlendirilmiştir. ‘Sultan’ın onu sevmesi, sultan’ın tabiatına uygun bir şeyin onda bulunduğu için ona meyletmesi demektir. Habîb, Allah’a yakın olandır. Allah’a yakın olma da hayvanların, yırtıcıların ve şeytanların sıfatlarından uzak olmaktır. İlâhî ahlâktan ibaret olan güzel ahlâklarla ahlâklanmaktır. Bu yakınlık mekan bakımından değil, sıfat bakımından yakınlıktır.’²⁷

Sultanın kula muhabbeti beraberinde yakınlığı getirir. Bu yakınlık kulun sultanın beğeni ve rıza dairesinde hareket edip ona doğru yükselmek için gayret etmesini ifade eder. ‘İki şahıs, bazen hareket etmekle birbirine yaklaşırlar. Bazen biri yerinde sabit, diğeri hareket eder, dolayısıyla diğeri meydana gelen bir değişiklikte yakınlık oluşur. Sıfatlardaki yakınlık da böyledir. Bu bakımdan kul her ne zaman sıfat bakımından kâmil, ilim bakımından tamam, eşyanın hakikatini ihâta etmek bakımından mükemmel, şeytanı kahretmek ve şehvetleri yenmekte sabit, rezaletlerden uzaklaşmakta nezih oldukça kemâl derecesine daha yakın olur. Kemâl derecesinin zirvesi Allah (c.c.)’ındır. Her birinin Allah’a yaklaşması kemâli nisbetindedir. Evet! Bazen talebe, hocasına yaklaşılmaya ve onunla eşit

²⁶ Gazali, *İhya-u Ulumi'd- Din*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 2001, 4/135

²⁷ Gazali, a.g.e., 4/135

olmaya, hatta onu geçmeye muktedir olur. Fakat bu Allah hakkında muhaldir.²⁸

Allah (c.c.)'ın İnsanı Sevmesi Üzerinde Tartışmalar

Kur'an ve hadislerde Allah ile kulları arasındaki sevgiden açıkça bahsedilmiş olmasına rağmen bu mesele bazı itikadî mezhepler ve kelâm âlimleri arasında tartışmalara yol açmıştır. Allah (c.c.)'ın seven ve sevilen bir varlık olmasının mümkün olmadığını söyleyen âlimlere göre konuyla ilgili âyet ve hadislerin mecaz olarak anlaşılması gerekir.

İlk Müslümanlar ve zâhidler arasında Allah (c.c.)'ın seven ve sevilen yani 'Mevlâ' oluşu kabul edilirken Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla birlikte seven ve sevilen Allah anlayışı tartışılır hale gelmiştir. Cehmiyye, muhabbetin sevenle sevilen arasında bir münasebetin bulunmasını gerektirdiğini belirterek Allah (c.c.)'ın gerçekten seven-sevilen bir niteliğe sahip oluşunu kabul etmemiş, daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenen bu görüş bazı kelâmcıları da etkilemiştir. İbn Teymiyye, İslâm'da ilk defa bu bid'atı ortaya çıkaran kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) olduğunu söyler.²⁹

Mu'tezile insanın Allah'ı sevmesini O'na saygı gösterip itaat etmesi ve rızâsını istemesi; Allah (c.c.)'ın kullarını sevmesini de onları ödüllendirmesi, övmesi ve kendilerinden razı olması şeklinde yorumlamıştır. Zemahşerî'ye göre Allah (c.c.)'ın sevme ve sevilme vasfını kabul eden ve bunu savunan sûfiler cahil, ilim ve âlim düşmanı ve şeriat muhalifidir. İbn Dâvûd ez-Zâhirî de ilâhî muhabbeti mecaz olarak anlar. Fahreddin er-Râzî, Eş'arîler gibi Allah (c.c.)'ın fiilî sıfatlarını te'vil etmiş, sevme ve sevilme vasıflarını O'nun irade veya kelâm sıfatlarına indirgemıştır. Allah (c.c.)'ın kulunu sevmesini irade sıfatının özel bir şekli olarak yorumlayanlar bunu Allah (c.c.)'ın

²⁸ Gazali, a.g.e., 4/ 135

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/89

kuluna lutufta bulunması diye anlamışlar veya kulunu sevmesini onu övmesi şeklinde yorumlayıp kelâm sıfatıyla ilişkilendirmişlerdir.³⁰

Bu farklı görüş ve mülahazalara rağmen İslam ulehasının ekserisi Allah sevgisinin varlığını, Allah (c.c.)'ın kulunu sevmesini Kur'an ve Sünnetten getirdikleri açık delillerle ortaya koymuşlardır. Neticede, Allah ve Resulünü sevmenin farz olduğunda ittifak edilmiştir. Allah (c.c.) Kur'an'da şöyle buyurur: "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."³¹ Bu ayet-i kerimeden de anlaşılacağı üzere Allah (c.c.) kullarını sevmekte, kullar da Yüce Rablerini sevebilmektedir. Hadis-i şeriflerde de gerçek anlamda mümin olabilmek için Allah'ı ve Resulünü her şeyden, herkesten daha fazla sevmenin gerektiğine dikkat çekilmiştir.³²

Bu makalede ana çizgilerle Allah (c.c.)'ın sevdiği ve sevmediği insan tipleri Kur'ân-ı Kerim ışığında ele alınacaktır.

ALLAH TEÂLÂ'NIN SEVDİĞİ İNSAN TIPLERİ

1. Muhsinûn/ İhsan Sahipleri

'İhsan' mastarından türemiş olan muhsin kelimesi, çoğulu olan 'muhsinun'

muhsinler) ile birlikte Kur'an'da çokça geçen kelimeler arasında yer alır.

الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

³⁰ Süleyman Uludağ, *Muhabbet*, DİA, DİB Yay. Ankara, 2014, 30/389

³¹ Maide, 5/54.

³² Ahmet bin Hanbel, *Müsned*, V/38

“Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever.”³³

Ayet-i kerimede, takva sahiplerinin üç sıfatı zikredilmektedir. Bunlardan birincisi cömertliktir. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v.)’den şu hadis-i şerif rivayet edilmektedir: “Cömert insan Allaha yakındır, cennete yakındır insanlara yakındır; cehennemden ise uzaktır. Cimri kişi ise Allahtan uzaktır, cennetten uzaktır, insanlardan uzaktır; cehenneme ise yakındır. Muhakkak ki cömert olan cahil kişi, Allah’a, âbid olan bir cimriden daha sevimlidir.”³⁴ Bu sıfatlardan ikincisi, öfkeyi yenme sıfatıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususta da şöyle buyurmaktadır: “Sizler, içinizden kimi kahra-man sayarsınız?’ Sahabiler, “kimsenin yenediği kişiyi” dediler. Resulullah “Kahra-man bu değil, kızdığı zaman öfkesini yendir.”³⁵ buyurdular. Üçüncüsü ise başkaları-nın kusurunu bağışlama sıfatıdır. Allah Resulu bu hususta da şöyle buyurmaktadır: “Hiçbir sadaka, malı eksiltmez. Allah, başkasını affeden kulun, mutlaka şerefini artırır. Allah, kendi rızası için alçakgönüllü davranan bir kulun ise derecesini mutlaka yükseltir.”³⁶⁽³⁷⁾

İhsan her türlü iyi, güzel, hayırlı, kazançlı ve sevaplı ameli kapsadığı gibi, Allah (c.c.)’ı görürcesine ibadet ve hareket etmenin de adı olmuştur. Allah telanın huzurunda olmanın bilinciyle yaşamak da ihsandır. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Cibril hadisi” diye bilinen hadiste, “İhsan Allah’ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O’nu görmesen de O seni görmektedir”³⁸ buyurmaktadır.

³³ Al-i İmran, 3/ 134

³⁴ Tirmizi, el-Birr, 40

³⁵ Müslim, el-Birr, 106

³⁶ Müslim el-Birr, 69

³⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, Mısır, 1954, 2/365

³⁸ Buhârî, İman, 1

2. Müttakîn/ Takva Sahipleri

Takva korkmak, sakınmak, korunmak, haşyet duymak gibi manalara

gelmektedir. Şer'î ıstılahta takvayı, Allah (c.c.)'ın emirlerini tutup, yasaklarından kaçınmak suretiyle O'nun azabından korunma cehdi şeklinde tarif edebiliriz. Allah'ın takva sahiplerini sevdiği ayette şu şekilde anlatılır:

بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ

“Hayır! (Gerçek, onların dediği değil.) Kim sözünü yerine getirir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa şüphesiz Allah da sakınanları sever.”³⁹

Takvanın oldukça şumûllü ve umumî manası vardır ki, İslâm dini prensiplerini hassasiyetle görüp gözetmeden şeriat-ı fitriye kanunlarına riayete; Cehennem ve Cehennem'i netice veren davranışlardan Cennet'i semere verecek hareketlere; sırrını, hafisini şirkten, şirki işmam eden şeylerden koruyup kollamaktan, düşünce ve hayat tarzında başkalarına benzemekten sakınmaya kadar geniş bir yer işgal eder.⁴⁰ Takvayı Allah (c.c.)'ın çizdiği hudutta durmak, bu hududun ne berisinde kalmak ne de ötesine geçmek şeklinde tarif edenler de olmuştur.⁴¹

Takva en dar anlamda Yüce Rabbimizin emirlerine riayet, yasaklarından kaçınmak demektir.⁴² Rabbimizin bizden istediği hususları yerine getirmenin gayreti içinde olmak müttakinin en belirgin özelliğidir. Aksi takdirde her şeyi elinde tutan, her şeye gücü yeten, her şeyin sahibi Allah (c.c.)'ın güzelliklerden mahrum bırakması ya da cezalandırması karşısında duyulan korkunun adıdır.

³⁹ Al-i İmran, 3/ 76

⁴⁰ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, İlk Harf Yayınları İstanbul, 2013, s.142

⁴¹ Abdurrezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yay. İstanbul, 2004, Vera md

⁴² Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Akademi Yay. İst., 2011, s. 433

Hız. Peygamber (s.a.v.) de, "Her nerede olursan ol, takva sahibi ol."⁴³ buyurarak takvayı emretmiş, kendisine insanı Cennet'e en çok götüren şey sorulunca da, Allah'tan korkmak (yani takva sahibi olup O'na gerektiği gibi ve layık olduğu şekilde saygı göstermek) ve güzel ahlâk diye cevap vermiştir."⁴⁴ Bu özelliklerinden dolayı takva, müminlerin güzel vasıfları arasına girmiş, muttakiler de Allah (c.c.) tarafından sevilme-ye mazhar olmuşlardır.

3. Tevvabîn/ Tevbe Edenler

Tevbe ya da halk arasındaki meşhur söylemiyle tövbe kulun hatasını fark edip,

kusurunu anlayıp Rabbine dönmesidir. Onun engin rahmetine ve mağfiretine sığınmadır. Günahlarından hacalet duyup Allah (c.c.)'ına yönelmesidir. İçten gelen bir yakarıyla pişmanlığını ifade etmesidir. Bu nedenle nedamet tevbe olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵ Sözlükte "Allah'a dönüş ve yöneliş" anlamına gelen tövbe, dini terim olarak "günahtan Allah'a dönme" anlamıyla meşhur olmuştur.⁴⁶ Ayette Allah'ın tevbe edenleri sevdiği şöyle anlatılır:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Allah, çokça tevbe edenleri ve temizlenenleri sever.⁴⁷

İnsan hata yapabilecek, günah işleyebilecek, sürçebilecek, düşebilecek bir varlık olarak yaralmıştır. Günah ise, insanın nefesine ve şeytana uyması neticesinde sırat-ı müstakimden muvakkat bir sapmadır.

Peygamberimiz (s.a.s.) bir hadis-i şeriflerinde: "Bütün Âdemoğulları günahkârdır, günahkârların en hayırlıları ise tövbe

⁴³ Tirmizi, Birr, 55

⁴⁴ Tirmizi, Birr, 62

⁴⁵ Fîruzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1991, I/166

⁴⁶ Fîruzabâdî, *a.g.e.*, I/166

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/76

edenlerdir.”⁴⁸ buyurmaktadır. Başka bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber (s.a.v.): “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerini-ze, günah işleyip peşinden tövbe eden kullar yaratırdı.”⁴⁹ buyurmuştur.

Tevbe, kulun yaptığı hatayı anlayıp bundan pişman olması, pişmanlığını diliyle ikrar etmesi, kalbinde burkuntu hissetmesidir. Tevbe, bir daha aynı yanlışla düşmeme mevzuunda bir azm u cehd ortaya koymadır. Bu yönüyle tevbe, kulun Allah'a ve salih daireye dönmesi demektir. Tevbenin günahları temizleme özelliği için Efendimiz şöyle buyurur: ‘Kim tevbe ederse o günahı hiç işlememiş gibidir.’⁵⁰

Allah Resulü (s.a.s.), kullarının tövbesi karşısında Allah'ın ne kadar hoşnut olacağını bir misalle anlatmaktadır: “Allah (c.c.)'ın kulunun tövbesine sevinmesi şuna benzer: Bir insan azığını, su tulumunu bir deveye yüklemiş, sonra yolculuğa çıkmıştır. Nihayet çorak bir yere vardığında uykusu gelmiş, devesinden inerek bir ağacın altında istirahataya çekilmiştir. Kalktığında devesinin kaybolduğunu görmüş ve değişik tepelere koşarak onu ara dığı halde bulamamış ve yorgun bir vaziyette, ağacın altına yatmıştır. Tekrar uyandığında devesini yanı başında durduğunu görüp de yularından yapışıp, son derece sevinerek, yanlışlıkla; “Ey Allah! Sen benim kulumsun, ben senin Rabbinim.”⁵¹ demiştir. İşte Yüce Allah, kendisine tövbe eden kuluna, devesini kaybettikten sonra bulan adamdan daha çok sevinir.

4. Mutatahhirîn/ Temizlenenler

İslam'ın ilk emirlerinden biri temizlik hakkındadır.⁵² İbadetlerin ve amellerin öncesinde bu hususa dikkat çekilir ki bu birçok fiilin

⁴⁸ İbn-i Mâce, Zühd, 30

⁴⁹ Müslim, Tevbe, 9, 10, 11

⁵⁰ İbn Mâce, Zühd, 30

⁵¹ Buhârî, Daavât, 4

⁵² Müddessir, 74/ 4

öncülü konumundadır. Namazın öncesinde abdest, gusül ve teyemmümün lüzumu gibi... Tevbe de bir nevi temizlenmedir. Manevi kirlerden arınmanın ve temizlenmenin yolu budur.

İslâm dini, temizliği imanın (kemal) şartlarından biri kılmıştır. İbadetlerin kabul edilmesinin ilk şartı maddî ve mânevî temizlik olduğu gibi, temizliğin imana taalluk eden boyutu da vardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) de bir hadîslerinde ‘Temizlik imanın yarısıdır.’⁵³ buyururlar. Burada ehemmiyeti belirtilen temizlik mutlakdır. Yani hem maddî, hem mânevî temizlikleri içine almaktadır.

Kalbin riya, sum’a, ucb, fahr, kibir gibi hastalıklardan tasfiye edilmesi, aklın şüphe, nifak, şirk gibi düşüncelerden arındırılması, dilin yalan, gıybet, nemmamlık, iftira gibi kirlerden kurtarılması da temizliktir. Bu kapsam ve ve hususiyetlerinden dolayıdır ki temizlenenler Allah (c.c.)’ın sevgisine mazhar olurlar.

لَا تُقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمْسَجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ

‘(O) Mescid-i Dırar’da hiç bir zaman namaz kılma! Ta ilk günden, temeli takvâ üzere kurulan mescide (Kuba veya Mescid-i Nebevi) namaza durman daha münasiptir. Orada, maddî ve manevî kirlerden arınmayı seven kimseler vardır. Allah da temizlenenleri sever.’⁵⁴

Taberi, Allah (c.c.)’ın, Hz. Peygamber (s.a.v.)e ‘temeli takvâ üzere kurulan mescid’de namaz kılmayı emretmesini şu şekilde açıklıyor: ‘Allah’tan korkma ve ona itaat etme düşüncesiyle yapılan mescid-i Nebevide namaz kılman daha hayırlıdır. Takva üzere yapılmış olan bu mescidin çevresinde, tevbe ederek manevi kirlerden,

⁵³ Müslim, Taharet, 1

⁵⁴ Tevbe, 9/108

su ile taharet ederek te maddi kirlere temizlenmek isteyen kişiler vardır. Allah, kendilerini temizleyenleri sever.⁵⁵

5. Sâbirîn/ Sabrediciler

Kur'ân-ı Kerim'de peygamberlere omuz veren, mücadelesinde onu destekleyen, bu uğurda her türlü zorluğa ve çileye göğüs geren inancı insanlardan övgüyle söz edilmektedir.

وَكَايِنَ مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِثْيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ

Nice peygamberler gelip geçti ki onlarla beraber, kendisini Allah'a adanmış birçok rabbanîler savaştı. Onlar, Allah yolunda başlarına gelen zorluklar sebebiyle asla yılmadılar, zayıflık göstermediler, düşmanlarına boyun da eğmediler. Allah böyle sabırlı insanları sever.⁵⁶

Sabır geniş bir kullanım alanı ve farklı boyutları olan kavramlardan biridir. Said Nursî sabrı üç başlık altında toplar:

Sabır üçtür: Biri mâsiyetten kendini çekip sabretmektir. Şu sabır takvâdır.

İkincisi: Musibetlere karşı sabırdır ki, tevekkül ve teslimdir.

Üçüncü sabır, ibadet üzerine sabırdır ki şu sabır onu makam-ı mahbubiyete kadar çıkarıyor.⁵⁷

Sabrın ve sabreden Allah (c.c.) yanındaki değerinin bir sebebi de onun imanla olan ilişkisidir. Efendimiz bu hakikati şu sözlerle dile

⁵⁵ Taberi, a.g.e., 4/358

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/146

⁵⁷ Said Nursî, *Mektubat*, Şahdamar Yay. İstanbul, 2012, 271

getirir: “Vücutta başın yeri ne kadar önemli ise imanda sabrın yeri de o kadar önemlidir.”⁵⁸

6. Mütevekkilün/ Tevekkül Edenler

Tevekkül; sözlükte acizliğini ve başkasına güvenip dayandığını izhar etmek demektir. Bir kişi, başkasına güvenip dayanarak kendi işini göremeyecek olursa sana tevekkül ettim denilir. Allah’a tevekkül, Allah’a güvenmek, O’nun takdir ettiği hükmün mutlaka gerçekleşeceğine kat’i olarak inanmak; yemek yemek, içmek, düşmandan sakınmak, silah hazırlamak, şanı yüce Allah (c.c.)’ın sünneti gereğince mûtâd olan şeyleri kullanmak gibi, sebepleri yerine getirmek hususunda da Peygamberinin sünnetine tabi olmaktır.⁵⁹

Kurtubî, tevekkülün mahiyeti hakkında şunları kaydeder: ‘İlim adamları, tevekkülün gerçek mahiyeti hususunda farklı görüşlere sahiptirler. Sehl b. Abdullah’a tevekkülün mahiyeti hakkında soru sorulması üzerine şöyle demiştir: Bazıları tevekkül; gelenlere peşinen razı olmak ve mahlukattan ümit kesmek demektir. Bir başka kesim ise tevekkül; sebepleri terk edip, sebeplerin müsebbibine yönelmek demektir. “...Artık Allah’a tevekkül et çünkü Allah tevekkül edenleri sever.” buyruğunda sözü geçen tevekkül, kişinin acizliğini açığa vurmakla birlikte Yüce Allah’a güvenip dayanması dernektir.’⁶⁰

فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَأْتِ الْفُلُوكَ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Allah (c.c.)’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah’tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar

⁵⁸ Beyhakî, Şuabü’l-İmân, I/71

⁵⁹ Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmî’l-Kur’an*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, 1985, 4/353-354.

⁶⁰ Kurtubi, a.g.e., 4/353-354.

verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et. (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.⁶¹

Tevekkül sebepleri terk etmek değil, aksine onlara sarılmaktır. "Ya Rasulallah, Devemi bağlayıp mı tevekkül edeyim, yoksa salıverip mi tevekkül edeyim?" diye soran kişiye Hz. Peygamber (s.a.v.), "Deveni bağla sonra tevekkül et" şeklindeki cevap vermiştir.⁶² Mehmet Akif ise tevekkülü yanlış yorumlayanlara şöyle seslenir: "Çalış! dedikçe şeriat, çalışmadın durdun / Onun hesabına birçok hurafe uydurdun! / Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya / Zavallı dini onunla çevirdin maskaraya!"⁶³

Ayrıca İslam uleması kesb ile tevekkül arasında bir zıtlık görmez: "Bir kimse hem kesb yapabilir hem de tevekkül. Çünkü tevekkül Allah'a güvenerek ve dayanarak her şeyin Allah'tan olduğuna inanmaktır ve yeri kalptir. Sebeplere riayet etmenin yeri ise azalardır. Dolayısıyla kalbe ait bir şey ile uzuvlara ait bir şeyin aynı insanda içtimaı mümkündür."⁶⁴

7. Muksîtûn/Adaletle Hareket Edenler

Allah (c.c.), Âdil'dir. Kullarından da adil olmalarını ister. Adaleti sağlayanlara ise büyük mükafatlar vaat eder. Allah Resulü (s.a.v.) "Adaletli davrananlar kıyamet günün-de Allah (c.c.) katında arşın sağ tarafındaki nurdan bir minber üzerindedirler. Buna sebep de onları daha dünyada iken verdiği kararlarında, kendilerine yüklenen işlerde ve üzerlerine aldıkları meselelerde adaletli davranmalarındandır."⁶⁵ buyurmaktadır.

⁶¹ Âl-i İmran, 3/159

⁶² Tirmizi, Kıyame, 60

⁶³ Ersoy, Akif, Safahat, Sütun Yayınları, İstanbul, 2007, 267

⁶⁴ Kuşeyrî, a.g.e., 163

⁶⁵ Müslim, İmare, 18

Bu ifadeleriyle Hz. Peygamber (s.a.v.) yönetici olsun, hâkim olsun, aile reisi olsun bunlardan âdil davrananların âhirette Allah katında nurdan minberler üzerinde duracaklarını müjdelemektedir.

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا
الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ

Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle vuruşursa, onların aralarını bulun. Buna rağmen biri öbürüne saldırırsa, bu saldıran tarafla, Allah (c.c.)'ın emrine dönünceye kadar siz de vuruşun. Döndüğü takdirde aralarını hakkaniyetle düzeltin ve hep âdil olun, çünkü Allah âdil davrananları sever.⁶⁶

İbn-i Kesir, bu ayet-i kerimeyi açıklarken: Dört hadis imamının Ebu Hureyre'den aktardıkları rivayette ise şunlar geçmektedir: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Birbirinize hased etmeyin, birbirinize karşı kin gütmeyin, birbirinizin yaptığı satışın üzerine biriniz satış yapmasın. Allah (c.c.)'ın kulları olarak birbirinizle kardeş olun. Müslüman Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulüm etmez, onu aşağılamaz ve onu hakir görmez. (Göğsünü göstererek) Takva şuradadır. Müslüman bir kardeşini hakir görmek bir kimseye kötülük olarak yeter. Müslüman'ın diğer bir Müslüman'a kanı, malı ve ırzı haramdır”⁶⁷ der.⁶⁸

Adalet, taksimde bulunurken herkese hakkını vermektir. Allah (c.c.)'ın iyileri ödüllendirmesi, kötülerini cezalandırması onun bu sıfatının tecellisidir. Hz. Ömer: ‘Adalet, mülkün temelidir.’⁶⁹ der. Devleti yönetenlerin adil olması ile ülke işlerinin adalet temeline oturtulması devleti ayakta tutacak en önemli dayanaktır. Aksi zulüm olur ki ‘Zulm ile abad olanın sonu berbat olur.’ denmiştir. Bunun

⁶⁶ Hucurât, 49/9

⁶⁷ Buharî, Edeb, 62

⁶⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l- Marife, Beyrut, 1984, 5/ 17

⁶⁹ Mansur, Ali Nazif, Tac Tercemesi, Eser Kitabevi, stanbul, 1976, 5/138

yanında bireylerin, annelerin, babaların, işverenlerin kısacası herkesin adil olması da gerekmektedir ki bu, toplumsal hayat için bir zorunluluktur.

Hakkın dağıtımı ve adaletin tesisi, Müslümanlar için Allah tarafından belirlenmiş en önemli hayat prensiplerinden biridir. Adaleti gerçekleştirmenin karşılığı da dünya ve âhiret saadetidir. Alah teala tarafından sevmektir.

8. Mukâtilûn/ Allah yolunda savaşanlar

İslâm'da savaş; kan dökmek, toprak kazanmak, ganimet elde etmek için yapılmaz. İslâm'da savaş, genelde müdafaa eksenlidir. Cihad, Allah ile insanlar arasındaki engelleri bertaraf ederek, onların Allah ile buluşmalarını sağlama ameliyesidir. Savaş ise büyük ve kutsal bir hareket olan cihadın bir parçasıdır.⁷⁰

İsrailoğullarının savaş konusundaki gevşeklikleri ve peygamberlerini yarı yolda bıraktıkları, ona gerekli desteği vermedikleri bilinen bir gerçektir. Kur'ân-ı Kerim'de yer yer önceki kavimlerden, topluluklardan bahsedilerek Müslümanların onlar gibi olmamaları ve helak olan, Allah (c.c.)'ın gadabına uğrayanların akibetinden sakınmaları istenmekte, Allah'a ve Resulüne itaat etmeleri emredilmektedir.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرَّضُونَ

Hiç şüphe yok ki Allah, kendi yolunda, duvarları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak çarpışanları sever.⁷¹

Allah (c.c.), kendi yolunda tıpkı demir gibi birbirine kenetlenmiş sağlam binalar gibi saf bağlayarak çarpışanları sever! Cenab-ı Allah bunları sever ve bunlardan hoşnud olur. Çünkü onlar Allah yolunda, O'nun rızasını talep etme uğrunda savaşır. Nizam,

⁷⁰ Davut Ayduz, *İslam'da Savaş ve Barış*, Yeni Ümit, 87. Sayı, s. 15

⁷¹ Saff, 61/4

dikkat, hikmet ve nefis temizliği ile savaşır, savaşa hazırlanır, zamanlarına uygun bir şekilde savaş hazırlığı içinde bulunurlar. Onlar bünyan-ı mersûs halindedirler, birbirlerine bitişik ve bağlıdırlar. Birbirlerini korurlar. Sağlam duvar gibidirler. Bu ifadelerde birlik ve tam bir mefkûre bütünlüğü, sağlam inanç ve gönül birliği ile düşmana karşı hazırlıklar içinde bulunmak gerektiğine işaret vardır. Hani bir zamanlar Musa, kavmine: ‘Zorbalarla savaşmaya çağrıldığınızda savaştan kaçmakla ne diye bana eza verip beni incitiyorsunuz?’ demiş. Onlar da : “Ey Musa onlar orada olduğu sürece biz oraya asla girmeyiz. Sen ve Rabbin gidin, savaşın, biz burada oturuyoruz.’ demişlerdi.⁷²

İslam selam, barış ve sulh üzerine kurululu bir dindir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.), her zaman barışa önem vermiştir. Hudeybiye Barışı, O’nun hayatındaki en büyük zaferlerden biridir. Rahmet Peygamberi, kendisine her türlü kötülüğü yapmış, hicrete mecbur etmiş olan Mekkelilere şefkatle davranmış, Mekke’yi kan dökmeden fethetmiştir.

Cihadın bir boyutu olan savaşlarda yeşile, yaşlılara, çocuklara dokunulmaz, aman dileyene kılıç çekilmez. Öldürme değil yaşatma esastır. İla-yı kelimetullah adına yola çıkan Müslümanlar da karşılıklarına çıkan toplulukları önce İslam’a davet etmişler, sonra cizye teklif etmişler kendilerine başka seçenek bırakılmayınca savaşma yoluna gitmişlerdir. Savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda takınılması gereken tavrı ise Efendi-miz şöyle ifade eder: “Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin. Fakat onlarla karşılaştığınız zaman sabredin.”⁷³

İnsanın vereceği en değerli varlığı canıdır. Mukaddes bir dava için canını gözden çıkarmak, ölümü göze almak büyük bir erdem ve özveridir. İslam onları gazi ve şehit sıfatlarıyla yüceltmıştır. Allah (c.c.) da kendi yolunda can vermeyi göze alan kullarından övgüyle

⁷² Muhammed Mahmud Hicazi, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1993, 6/215-218

⁷³ Buhârî. Cihad, 156

söz etmekte, onları sevdiğini, sevince de rahmetine ve inayetine kavuşturacağını ifade etmektedir.

9. Resulullah'a İtaat Edenler

Allah peygamberine itaat edilmesini emretmektedir. Zira peygamberler yalnızca Allah (c.c.)'ın emirlerini ilan ederler. Hz. Peygamber (s.a.v) bir beyanda bulunurken nefsinden, hevasından konuşmaz onun konuşması yalnızca vahiy iledir. Bu sebeple ona itaat emredilmiştir.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

(Rasûlüm), şöyle de: “Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, hemen bana uyun ki, Allah da sizleri sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Zira Allah çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir.”⁷⁴

Âyet, şu iki bakımdan, Allah'ı sevmenin peygambere uymayı gerekli kıldığını göstermektedir:

a) Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tabî olun. Çünkü mu'cizeler, Allah Teâlâ'nın bana uymanızı gerekli kıldığını göstermektedir.

b) Eğer siz Allah (c.c.)'ın sizi sevmesini arzu ediyorsanız, yine bana uyunuz. Çünkü bana uyduğunuzda Allah'a itaat etmiş olursunuz. Allah ise, kendisine itaat eden herkesi sever. Yine bana uymanızda, Allah'a itaat, O'na ta'zim ve O'nun dışındaki bütün varlıklara ta'zimi terkten başka bir şeye davet yoktur. Allah'ı seven herkes, buna arzu duyar. Çünkü muhabbet, sevilene (mahbûba) tamamıyla yönelmeyi ve mahbûbun dışındaki her şeyden yüz çevirmeyi gerektirir.⁷⁵

Rivayet olduğuna göre bu âyet nazil olduğu zaman, Abdullah İbn Übeyy, “Muhammed kendine itaati, Allah'a itaat gibi

⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/31

⁷⁵ Fahrüddin Er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahrân, trs., 6/261

sayıyor ve Hristiyanların İsa'yı sevdikleri gibi, bizim de kendisini sevmemizi emrediyor" dedi. Bunun üzerine şu âyet-i kerime nazil oldu: 'De ki Allah'a ve peygamberine itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse, şüphesiz Allah kâfirleri sevmez'⁷⁶

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) taşıdığı sıfatlar ve yüklendiği vazife gereği yalan söy-lemesi mümkün değildir. Ayrıca kendisine vahyedileni tebliğle yükümlüdür. Dolayısıyla onun, ümmetine duyurduğu emrler kendi nefsinin, hevasının ürünleri değildir. Aslında bu ayet-i kerime ile Rabbimiz, Efendimize şunu dedirtmek istemiştir: "Allah Teâlâ size, bana uymanızı vâcib kılmıştır. Bu, Hristiyanların Hz. İsa hakkında söyledikleri şeyler ile değil, aksine benim Allah katından görevlendirilmiş bir peygamber olmamdan dolayıdır" demektir. Allah (c.c.)'ın emirlerini tebliğ eden zat peygamber olduğuna göre, ona itaat etmek vâcib olur. Binâenaleyh, peygambere uymak bu manadan ötürüdür; yoksa münafıkların İslâm hakkında ortaya attıkları şüpheler dolayısıyla değil!⁷⁷

Allah (c.c.)'ın Sevmediği insan Tipleri

Her insan, Allah (c.c.)'ın paha biçilmez, çok değerli ve tek nüsha yarattığı birer sanat eseridir. İnsan meleklerle yarışacak hatta onları aşabilecek özelliklerle donatılmış, Cennet ve ebedi hayat onun için yaratılmıştır. Ancak bazı insanlar kendilerine verilen nimetleri yanlış değerlendirmekte, önce insani vasıflarını kaybetmekte sonra da hayvanlardan bile aşağı dereceye düşmektedirler. Rabbimiz onun bu alçalışına engel olmak için sevdiği ve sevmediği vasıfları saymakta, insanın bu hususlarda kendisine çeki düzen vermesini istemektedir. Yoksa onun rahmeti, gazabının çok önündedir.

Şimdi de Kur'ân-ı Kerim'den, Allah (c.c.)'ın sevmediği insan tiplerine bakacağız.

⁷⁶ Al-i İmran, 3/32

⁷⁷ er-Râzi, a.g. e., 6/261

1. Muhtal ve Fahûr/ Böbürlenip Büyüklenenler

“Muhtal” nefsinde kibir alametlerini hareket ve davranışlarıyla üzerinde gösteren kimsedir. Böyleleri kendilerini bütün insanlardan üstün görür. Kendisinin başkaları için çekemediği nazı, başkalarının kendisi için çekmeleri gerektiğine inanır. “Muhtal” kibrin karakter olarak yerleştiği, davranış ve görüntüsünde kibrin açıkça izleri görüldüğü kimsedir. Bu bildiğimiz kibirlerden daha kötüdür. Ayetteki “fahur” kelimesi ise; “muhtal”ın aksine, kibri sözlerinde ortaya çıkan kimsedir. Muhtalınki ise daha çok hareketlerinde gözükür.⁷⁸

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

“Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.”⁷⁹ Bu ayetin baş tarafında şu ifadeler yer alır: ‘Allah’a ibadet edin, ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanında bulunan arkadaşına, yolcuya, sahip olduğunuz kölelere iyilik edin.’ Allah (c.c.) insanlara ibadeti, tevhidi, iyilik yapmayı emrettikten sonra kibirlenen ve yaptıklarıyla övünen insanları sevmediğini söyleyerek insanların böyle bir vartaya düşmemeleri için onları uyarmaktadır. İnsana düşen vazifesini yerine getirmek ve bunu Allah (c.c.)’ın takdirine arz etmektir.

“Şüphesiz ki Allah, kibirlenen ve övünen kimseyi sevmez.” ayetiyle ilgili Ebu Reca’nın şunları söylediği rivayet edilmektedir. “Kölelerine kötü davranan herkesi, kibirlenen ve övünen biri olarak görürsün. Zira Allah (c.c.), “Kölelerinize iyi davranın.” buyurduktan sonra “Şüphesiz ki Allah, kibirlenen ve övünen kimseyi sevmez.” buyurmuştur. Annesine babasına kötü davranan herkesin de zorba ve isyankâr olduğunu görürsün. Zira Allah (c.c.), Hz. İsa’nın “Allah beni

⁷⁸ Reşid Rıza- Muhammed Abduh, *Tefsiru'l- Menar*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut, 2005, V/330.

⁷⁹ Nisa, 4/ 36

anneme hürmetkâr kıldı. O beni asla zalim ve isyankâr yapmadı.⁸⁰ diye söylediğini beyan etmiştir.⁸¹

Muhtal ve fahur, Allah tarafından sevilmez. Çünkü böyleleri Allah (c.c.)'ın vaz ettiği ve insanların uymalarını istediği bütün hakları küçümser. Allah (c.c.)'ın onlara verdiği nimetleri ve önemi görmezlikten gelir. Daha da öte, böyle kimseler Allah (c.c.)'ın azamet ve kibriyasını nefislerinde hissetmezler. Hissetselerdi zaten edepli davranırlar, zayıflık, acizlik ve küçüklüklerini anlardı. Bu çalım ve kibirli kimse, sadece Allah (c.c.)'ın hakkı olan ve başkalarına değil de sadece kendine yakışan ilahi sıfatları inkâr etmiş veya inkâr konumuna düşmüş demektir.⁸² Bu düşüşü yaşayan insanın ise Allah (c.c.) tarafından sevilmeyeceği âşikardır.

2. Müstekbirûn/ Kibrinden hakkı kabule yanaşmayanlar

İnsanların kendilerini Allah (c.c.)'tan ve başkalarından müstağni görme, başkalarını küçümseme hallerine 'kibir', bu şekildeki davranışlarına 'tekebbür', büyüklük arzusunda olma ve bu arzuyla yeryüzünde fesat çıkarma, başkalarının üzerinde rabbleşme ve kendilerinde kibir içinde büyüklük vehmetme durumlarına 'istikbar' ve bu tutum sahiplerine 'müstekbir' denir.⁸³

Kibir ve azamet hakiki manada Kebir ve Azim Allah'a aittir. Gerçek büyük O'dur. Büyüklük noktasında eşiti, dengi, zıddı yoktur. Her şey onun eseri olduğuna göre büyüklük taslamak, onun sahasına girmek demektir. Ebu Hureyre'den rivayet olduğuna göre; Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "İzzet ve celâl sahibi olan Allah buyurdu ki: Kibriya benim ridamdır ve azamet benim izanıdır. Kim bunlardan birinde benimle yarışmaya yeltenirse onu ateşe atarım."⁸⁴ Bu hadis-işerifte de görüldüğü üzere hakiki büyüklük ve azamet

⁸⁰ Meryem, 19/32

⁸¹ Taberi, a.g.e., 2/524-529

⁸² Reşid Rıza, a.g.e., V/330

⁸³ Ali Ünal, a.g.e., 348

⁸⁴ Müslim I. 136- ibn-i Mace, Zuhd, 1

Allah (c.c.)'a aittir. Bu sıfatlara sahip çıkanları, kendilerine izafe edenleri Allah (c.c.) sevmez.

لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ

“Şüphe yok ki Allah, onların gizlediklerini de, açığa vurduklarını da bilir. O, büyüklük taslayanları hiç sevmez.”⁸⁵

Yani onları mükâfatlandırmaz, onlardan övgü ile söz etmez. Hüseyin b. Ali'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), önlerine ekmek parçaları koymuş, ekmeklerini yiyen yoksul kimselerin yanından geçerken kendisine: Ey Abdullah'ın babası gel beraber yiyelim dediler o da bineğinden inip onlarla birlikte oturdu ve: “Muhakkak O, müstebirleri sevmez” buyruğunu okudu. Onlarla yemeği bitirdikten sonra: Ben sizin davetinizi kabul ettim, haydi siz de benim davetimi kabul ediniz dedi. Onunla birlikte kalkıp evine gittiler. Onlara hem yemek, yedirdi hem içirdi, hem de bağışlarda bulunduktan sonra yanından ayrıldılar. İlim adamları der ki: Her bir günahı saklayıp gizlemek mümkündür, kibir müstesna. Çünkü kibir açıklanması kaçınılmaz bir fık (yol)tır. Bütün isyanların da asıl esası odur.Sahih hadiste şöyle buyurulmuştur: “Mütekebbirler kıyamet gününde toz zerrecikleri gibi haşredileceklerdir. Büyüklenmeleri dolayısıyla insanlar onları ayaklan ile çiğneyecektir.”⁸⁶ Yahut Hz. Peygamberin şu buyruğunda buyurduğu gibi olacaktırlar: “Mahşer günü onların vücutları o kadar küçültülecek ki bu küçülüş nihayet onlara zarar verecektir, Ateşte ise vücutları o kadar büyüyecek ki bu büyüme nihayet onlara zararlı olacaktır.”⁸⁷

3. Mu'tedûn/ Haddi aşır taşkınlık yapanlar

Haram, ister fıtratın getirdiği birhususiyet isterse cebir, akıl ve emir açısından olsun yapılması yasak olan şeydir. Helal ise haramdan

⁸⁵ Nahl, 16/ 23

⁸⁶ Tirmizi, Kıyâme, 47

⁸⁷ Kurtubî, a.g.e., 10/150-151

çıkma, haram yerden ayrılma, haram durumu terk etme; yapılmas caiz olan, yapılmasında sakınca olmayan demektir.⁸⁸ Haramlar bellidir, helaller bellidir. Bunun sınırlarını Rabbimiz belirlemiştir. Onun belirlediği sınırları aşmak, haddi aşmak demektir. Haddi aşanları ise Allah (c.c.) sevmez.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْزَمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Ey iman edenler! Allah (c.c.)'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah (c.c.)'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez.⁸⁹ Kurtubî şöyle der:

‘Sakin hududu aşmayınız.’ Yani hududu aşıp Allah (c.c.)'ın haram ettiğini helâl etmeye kalkışmayınız. Cenab-ı Hakkın ruhsatlı kılıp helâl beyan ettiğini de, haram kılmayınız. Yani iki tarafta da tefritten ve ifrattan kaçınınız demektir. Bu tefsir, Hasan Basrî'den rivayet edilmiştir. Eğer Müslüman, bir yemeği veya helâl bir meşrubatı nefesine haram ederse veya Allah (c.c.)'ın helâl kıldıklarından birisini nefesine yasaklarsa onunla kâfir olmaz ve herhangi bir keffaret vermesi de gerekmez. Ancak ifratçı olur. Ama helâli haram veya haramı helâl bilse, o zaman dinden çıkar. Ebu Hanife: ‘Bir kimse, herhangi bir şeyi haram kılarsa, o şey ona haram olur. Buna rağmen onu yaparsa veya yerse keffaret lâzım gelir.’ demiştir.⁹⁰

Allah (c.c.) haddi aşanları sevmediği gibi bu kimseleri tenbih ve tehdit eder. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum: ‘Haddi aşanların kalplerini böylece mühürleriz.’⁹¹ ifadeleriyle yer alır.

⁸⁸ Ali Ünal, a.g.e., 251

⁸⁹ Maide, 5/87

⁹⁰ Kurtubî, a.g.e., 4/357

⁹¹ Yunus, 10/74

4. Ferihûn/ Şımaranlar

Allahü Tealâ (c.c.), tarih boyunca gönderdiği peygamberler ve peygamberlere indirdiği vahiylerle insanlığa dünya-âhiret mutluluğunun yollarını göstermiştir. Kur ân-ı Kerîm'e baktığımızda, yapılması veya yapılmaması gereken tutum ve davranışlar, bazen açık bir emir ve yasakla bildirilirken, bazen de yapılan davranıştan dolayı insanın başına gelecek mükâfat veya ceza haber verilerek ortaya konmuştur. Çoğu kez de geçmiş ümmetlerde işlenen hatalar, günahlar ve bu günahlardan dolayı insanlığın başına gelen felâketler, mazinin derinliklerinden çıkartılıp insanlığa sunulmak suretiyle, Cenâb-ı Hakk insanlığı istikametli yola yönlendirmiştir.⁹²

Kur ân-ı Kerîm'de geçmiş toplumlarla ilgili anlatılanlar kıssalar bu yönüyle önemli mesajlar içermektedir. Bu Kıssalardan biri Karun kıssasıdır.

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

Hakikaten Karun, Mûsâ'nın kavminden idi. Fakat onlara karşı azgınlık etmişti. Ve ona öyle hazînelerden vermiştik ki, gerçekten onun (hazînelerinin) anahtarları(nı taşımak) güçlü bir topluluğa ağır geliyordu. O zaman kavmi ona şöyle demişti: 'Böbürlenme! Çünkü Allah, böbürleneni sevmez!' ⁹³ Razi şöyle der:

“Şımarma; çünkü Allah şımaranları, böbürleneni sevmez” ifadesinden murad, şımarma ve dünyaya tutunmadan dolayı, kendisine, onu ahiretten kesin olarak gafil kılacak olan bir halin arız olmamasını (istemedir). Bazıları da şöyle demiştir: “Dünya ile ancak, ona razı olup da onda güven ve itinan bulan kimse şımarır. Kendisinin pek yakında dünyadan ayrılacağını bilen kimse ise,

⁹² Muhittin Akgül, *Dünya Nimetleri Karşısında Kur'ani Ölçüler*, Yeni Ümit, 65. Sayı, s. 33

⁹³ Kasas, 28/76

onunla şımarmaz. Mütenebbî'nin söylediği şu söz ne güzeldir: "Kederlerin en şiddetlisi, bana göre, az sonra değişip gideceğini sahibinin kesin olarak bildiği bir sürür ve neşe içinde bulunmadır." Bundan daha güzel ve veciz olanı ise, Cenâb-ı Hakk'ın şu buyruğudur: "Öyle ki, elinizden çıkana karşı üzüntü duymayasınız ve size (Allah (c.c.)'ın verdikleri dolayısıyla sevinip şımarayasınız."⁹⁴ İbn Abbas şunu söylemiştir: "Onun bu şımarması şirk idi. Çünkü o, ondan ötürü, Allah (c.c.)'ın ikâbından çekinmiyordu."⁹⁵

Osmanlı padişahları cuma selamlığında camiye girerken özel seçilmiş bir yeniçeri 'Gururlanma padişahım senden büyük Allah var' diyerek sultana hem de halka bu hayati düsturu hatırlatmışlardır.

5. Müfsidûn/ Bozgunculuk çıkaranlar

İfsat etmek bozmak, karıştırmak demektir. Bu ifade halk arasında fesat şeklinde isimlendirilir. Fitne fesat sözcükleri birlikte bir söz kalıbına girmiş durumdadır. Bozgunculuk şeklinde ifade edeceğimiz bu durum hem bireyler hem de toplumlar için maddi manevi birçok zarara yol açabilecek bir durumdur.⁹⁶

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَاللَّذِينَ بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Bir de Yahudiler, "Allah (c.c.)'ın eli bağlıdır" dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Ant olsun, sana Rabbinden indirilen (Kur'an) onlardan birçoğunun azgınlık ve küfrünü artıracaktır. Biz onların arasına kıyamete kadar düşmanlık ve kin saldık. Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu

⁹⁴ Hadid,57/ 23

⁹⁵ Râzi, a.g.e., 17/561-562

⁹⁶ Ali Ünal, a.g.e., 263

söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışırlar. Allah, bozguncuları sevmez.”⁹⁷

Bu ayet-i kerimede Yahudilerin Allah (c.c.)'ın eli sıkıdır sözleri hikaye edilmektedir. Haşa! Allah onların bu yakıştırmalarından münezzektir. Bu sözlerine sert bir cevap veriliyor: Asıl eli sıkı olanlar kendileridir. Söylediklerinden dolayı lanete uğrayanlar onlardır. Tam tersine O'nun iki eli de açıktır. Dilediği gibi dilediği kimseye infak eder. Ayet, içlerinde depreştirdikleri duygulara da işaret etmektedir. Bu durum onların ihtiraslarını, nefret ve kinlerini, yeryüzünde bozgunculuk çıkarma duygularını kamçılar. Buna karşılık yüce Allah (c.c.)'ın onlara ne tür bir ceza verdiği, onları nasıl karşıladığı dile getiriliyor: Buna göre, yüce Allah onların arasına kin ve düşmanlık salmıştır. Onların yaktıkları savaş ateşini her defasında söndürmüştür. Tüm komplolarını, hileli düzenlerini başlarına geçirmiştir. Allah onlar gibi bozguncuları sevmez.⁹⁸

Elmalılı ise şöyle der:

“Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür.” Şu halde bunlar hiç bir zaman hakiki bir kuvvet ve üstünlük bulamazlar. Yeryüzünde daima fesat çıkarmaya çalışır dururlar. Allah ise fesatçıları sevmez, fesatçılığa koşanların cezasını verir. Ve vermek için yed-i kudreti (kudret eli) bağlı değildir. Onlara lanet eder, sıkıştırır ve azab eder de eder. Bununla beraber yed-i rahmeti (rahmet eli) de bağlı değildir.⁹⁹

6. Müsrifûn/ İsrâfçılar

‘Haddi aşma, hata, cehalet, gaflet, düşkünlük ve tiryakilik’ gibi mânâlara gelen ‘se-ri-fe ‘ kökünden türetilmiş ‘isrâf’ kelimesi, genel olarak ‘inanç, söz ve davranışta dinin, aklın veya örfün uygun

⁹⁷ Maide, 5/64

⁹⁸ İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, Mısır 1961, 7/133-136

⁹⁹ Elmalılı Muhammed Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Azim, 1994, 7232

gördüğü ölçülerin dışına çıkmak, ifrat ve tefrite düşmek', daha özel mânâda 'eldeki mal veya imkânları meşru olmayan maksatlar doğrultusunda harcamak, haddi aşmak, itidalli olmamak, saçıp savurmak' demektir..¹⁰⁰ Kısacası yerinde ve kararında kullanılmayan her şeyi israf kavramıyla ifade edebiliriz. Kur'ân-ı Kerim insanları bu afete karşı uyarmaktadır:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Ey Âdemoğulları! Her mescitte zinetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.¹⁰¹

İbn Abbas demiştir ki: "Dilediğini ye, dilediğini iç. Elverir ki şu iki hasleti de ihmal etmeyesin: İsraktan kaçınmak ve kibirlenmemek." İsraf her hususta haddi aşmaktır. Yüce Allah ise helâl kıldığı'nın helâl bilinmesini, haram kıldığı şeyin de haram bilinmesini sever, işte emrettiği adalet de budur. O bakımdan açlık, susuzluk, fazla tokluk, fazla içmek gibi tabîî sınırın aşılması doğru değildir. Maddî hususta da bu böyledir. Nafaka kişinin gelirini tamamıyla tüketmeyecek şekilde belli bir oranda olmalıdır. Sert sınırlarda, hadlerde de bu böyledir. Allah (c.c.)'ın haram kıldığı meyte, kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adına kesilmiş olan ve şarap gibi şeylerin kullanılması da -zaruret hali dışında- caiz değildir. Altın ve gümüş kaplarda yemek içmek helâl olmadığı gibi, tabîî ipek giymek yahut erkeklerin kadınlara, kadınların da erkeklere benzemesi de helâl olmaz. Buna göre cimrilerin yaptıkları da, israfa sapan lüks ve debdebe içerisinde yaşayanların yaptıkları da şer'an yapılmaması gereken haramlar arasındadır.¹⁰²

Yemek, içmek, giyinmek, takınmak, uyumak insanların mübah türünden bazı fiilleridir. Bunlarda ölçülü olmak, vasatı takip etmek, israfa düşmemek gerekir. Efendimiz göbek bağlamayı, tembelliği, çok

¹⁰⁰ Ali Ünal, a.g.e., 293

¹⁰¹ A'raf, 7/31

¹⁰² Zuhayli, a.g.e., 4/475-477

uyumayı, yakîn azlığını ümmeti için bir tehlike görmüştür.¹⁰³ Bunların bir ihtiyaç olduğu bir realite olabilir ama amaca ve hedefe dönüşmemesi gerektiği de hatırdan çıkarılmamalıdır.

7. Zâlimûn/ Zulüm-kâr olanlar

Zulüm haksız yere birine eziyet etmek, zarar vermektir. Mukabele ederken haddi aşmaktır. Hatta aynen cevap vermek, misillemede bulunmak bile ölçüyü tutturamama nedeniyle risklidir.

İnsanın tevhid çizgisini koruyamayıp, Hâlık-mahlûk münasebetindeki inhırafı demek olan şirk en büyük zulüm; açıktan açığa hak-hukuk tanımama, başkalarına cevr ü cefada bulunma, onları aldatma, itibarlarıyla oynama, gıybet etme... gibi hususlar ikinci derecede birer zulüm; Allah (c.c.)'ın emir ve yasaklarını dinlememe, haramlara karşı tavır alıp meşrû dairedeki zevklerle yetinmeme ise farklı bir zulümdür.

Dolayısıyla insanın kendine ya da bir başkasını haksızlık etmesinin adı zulümdür ve zalimler için acıklı bir azap vardır. En büyük azabı ise Allah tarafından sevilmemek-tir.

وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

'Unutmayın ki haksızlığın karşılığı, yapılan haksızlık kadar olabilir, fazlası helâl olmaz. Bununla beraber kim affeder, haksızlık edenle arasını düzeltirse onun da mükâfatı artık Allah'a yaraşan tarzda olur. Şu kesindir ki Allah zalimleri sevmez.'¹⁰⁴

Hicazî, bu ayet-i kerimeyi şu şekilde açıklar :

Kendi ihtiyar ve iradesi ile sapıklığa giren, şerre ve haktan uzak olmaya eğilimli olan kimseleri Allah sapıklığa düşürürse, bunları Allah'tan başka doğru yola iletecek bir kimse yoktur. Bunlar Hz.

¹⁰³ Suyuti, *Fethu'l-Kebir alâ Kitabi'l-Cami'i's-Sağir*, Ocak Yay., İst., 2012, I/58.

¹⁰⁴ Şûrâ, 42/40

Peygamber (s.a.v.)in, Allah’a iman ve taatlerde o yüce zâta yakın olmaya ilişkin yaptığı çağrıdan yüz çeviren kimselerdirler. Bunlar zalimlerin ta kendileridirler. Kıyamet gününde kendileri için hazırlanmış olan azabı gördüklerinde şüphesiz ki bundan dolayı pişmanlık duyacaklar ve şöyle diyeceklerdir: Acaba dünyaya bizim için bir dönüş yok mudur ki oraya gidip de salih ameller işleyelim? Evet onlar azabı gördükleri zaman Allah (c.c.)’ın tehdidinin hak olduğuna inanır, tekrar dünyaya geri dönmek temennisinde bulunurlar ama ne gezer, bu mümkün müdür!¹⁰⁵

8. Hâinûn/ Hainlik edenler

“Hakkını eksik vermek, sözünde durmamak, emaneti yerine getirmemek”¹⁰⁶ anlamındaki “hıyanet” kökünden gelen “hain”; Allah’a ve insanlara verdiği sözde durmayan, yaptığı sözleşmelere uymayan, maddi ve ma’nevi emanetlere riâyet etmeyen ve kendisine tevdi edilen görevleri ifa etmeyen kimseye denir. Kur’an’da günah işleyen¹⁰⁷, zina eden¹⁰⁸, sözleşmeleri bozan¹⁰⁹, emanetlere riayet etmeyen¹¹⁰ kimseler hakkında ‘hain’ ifadesi kullanılır.

وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا

‘Ve kendi öz canlarına hıyanet edenleri savunma. Çünkü Allah, hainlikte ve günahkârlıkta çok aşırı olanları asla sevmez.’¹¹¹

İnsanın kendisine, nefesine ihaneti hakkında Elmalılı şunları söyler:

Nefsine hainlik, kendini aldatmak, bir gelir sağlıyor zannıyla bir zarar getirmektir. Bunun için bir insanın günah işlemeye gayret

¹⁰⁵ Hicazi, a.g.e., 5/443-445.

¹⁰⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Dâre's-Sâdır, Beyrut, tsz., XIII/ 144.

¹⁰⁷ Enfâl, 8/27

¹⁰⁸ Yûsuf, 12/52

¹⁰⁹ Nisa, 4/107

¹¹⁰ Nisa, 4/105

¹¹¹ Nisâ, 4/107

ederek kendini azaba maruz kılması, kendini aldatmak ve Allah (c.c.)'in emaneti olan nefse hainlik etmektir. Haine taraftar olmak da nefesine bir hıyanettir. "Allah, günahkâr ve hain olan kimseyi sevmez." "Havvan", pek hain, "esîm", pek günahkâr, yani hainlikten sakınmayan ve gûnahtan çekinmeyen demektir. Bu ifadeye, ısrar ve alışkanlıktan çekindirme, tevbeye teşvik vardır. Burada nefse hainliğin bir şeklini izah ve kendilerine hainlik edenlerden belli bir kısmın tasviri vardır ki bunlar Allah (c.c.)'in razı olmayacağı sözler söylerler ve bunu yaptıkları zaman, Allah yanlarında iken O'ndan gizlemezler, Allah'a karşı bunu yapmaktan çekinmezler de insanlardan gizlerler.¹¹²

Ayrıca kendisine emanet edilen vücudu, azaları, duyguları, maddi ve manevi lütüfları Allah (c.c.)'in emrettiği şekilde kullanmayan ve bu emanetleri sadece nefsinin tatmini için kullananlar, emanete ihanet etmiş olurlar. Ötede ise "Emanette hıyanet cezasını çekeceksin. Çünkü en kıymetli aletleri en kıymetsiz şeylerde sarf edip nefesine zulmettin."¹¹³ sözlerine muhatap olurlar.

9.Kâfirûn/Kâfirler

Küfür, lügatte nimeti örtmek manasına gelir. Kâfire, nimeti inkâr ettiği ve onu örttüğü için "kâfir" denilmiştir. Tohumu toprağa gömene ve geceye kâfir denilmesi de bu kabildendir.¹¹⁴ Kâfir, gerçeği örten, nimeti saklayıp inkâr eden kişi demektir. Yaratıcı'nın en büyük nimetleri olan Allah (c.c.)'in ayetleri, tevhidî iman, peygamberlik, din, hidayet vb. hususları saklamak veya görmezlikten gelmek kâfirliğin en belirgin şeklidir.¹¹⁵

Kur'ân-ı Kerim'de kafirlerin acıklı halleri: 'Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir; gözlerinin üzerinde perdeler

¹¹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, a.g.e., 3/232

¹¹³ Said Nursî, *Sözler*, Şahdamar Yay., 2012, İstanbul, s. 30.

¹¹⁴ Muhammed Ali Es-Sabuni, a.g.e., 1/290.

¹¹⁵ Ali Ünal, a.g.e., 339

vardır.¹¹⁶ Sözleriyle ifade edilir. Sabuni bu ayet-i kerimeyi şu şekilde tefsir eder: 'Allah onların kalblerini mühürlemiştir. Artık o kalplere herhangi bir nur girmeyeceği gibi, onlarda iman nuru da parlamaz. Kalplerdeki günahlar çoğalınca, onlardaki basiret nuru silinir. Artık, böyle kalplere iman, girecek bir yol bulamadığı gibi, küfür de bunlardan çıkış yolu bulamaz. Dolayısıyla hidayet nurunu göremez, hakkı işitemez, anlayamaz ve idrak edemezler.'¹¹⁷

Küfür, realiteyi, hakikatı çarpıtmaktır. Küfür, varlıktaki, yaratılıştaki güzellik ve mükemmelliği, nimet ve lütfu görmeme, görmezlikten gelme illetidir; bir fıtrat nankörlüğüdür. Akı kara, karayı ak görmektir; Görülmesi gerekeni görmemek, bakar körlüğü tercih etmektir. Küfür, bir hastalıktır, bir ârıza ve anormalliktir. Doğal olanın, fıtratın dışına çıkmaktır.¹¹⁸

(Örneğin) Allah Resulüne muhalefet etmek küfürdür. Allah Resulünün peşinden ayrılmak, insanı küfre götürür. Resûlallah'a muhalefet etmekle, nitelenmiş bir kimseyi Allah sevmez. Nitekim bunun tafsilâtı şu âyette gayet açıktır: 'Hani Allah, peygamberlerden: «Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz» diye söz almış, «Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?» dediğinde, «Kabul ettik» cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim¹¹⁹ buyurmuştu. Bu misakın gereği ve şehadetin bir kanadı olması hasebiyle Peygamber'e itaat farzdır. Ona muhalefet eden kâfirdir.¹²⁰

¹¹⁶ Bakara, 2/7

¹¹⁷ Muhammed Ali Es-Sabuni, a.g.e., 1/290.

¹¹⁸ Ali Ünal, a.g.e., 339

¹¹⁹ Ali İmran, 3/81

¹²⁰ Elmalılı Hamdi yazır, a.g.e., 3/234

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

De ki: “Allah’a ve Peygamber’e itaat edin.” Eğer yüz çevirirlerse şüphe yok ki Allah kâfirleri sevmez¹²¹

Bu ayet-i kerimede Allah (c.c.)’a ve resulüne itaat birlikte zikredilmektedir. Bu nedenle ‘Peygamberliğe açıkça şahadet edilmedikçe, Allah (c.c.)’ın birliğine, Allah (c.c.)’ın kendisinin şahadeti gibi gerçek bir şahadet yapılmamış olacağından İslâm’da bu iki şahadetin birleştirilmesinin şart olduğunu ve Allah’a itaat ile Resulüne itaatın birbirini gerektirdiğini ve Allah (c.c.)’ın rızasına, mağfiretine, rahmetine ermenin ancak bu sûretle mümkün olacağını açıklamak üzere; “De ki, Allah’a ve Resul’e itaat ediniz! Eğer onlar yüz çevirirlerse, şunu bil ki, Allah kâfirleri sevmez.” buyurulmuştur.¹²²

Başka bir ayette ise:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

‘Allah (c.c.), faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (berekletlendirir). Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez.’¹²³ buyurulmaktadır. Bu ayette ise faize karşı şiddetli bir tehdit, sadakaya ise teşvik vardır. Faize tamah edenler nankör ve günahkâr olarak ifade edilmekte, bir harama meydan okumanın kâfir sıfatı olduğu belirtilmektedir. Faiz ile küfür arasındaki, herhangi bir günah ile küfür arasındaki bu paralellik şu külli kai-deyi bir kez daha doğrulamaktadır: ‘Herbir günah içinde küfre gidecek bir yol var.’¹²⁴ bu hakikati bir örnekle somutlaştıracak olursak: Meselâ, Cehennem azâbını netice veren büyük bir günahı işleyen bir adam, Cehennem tehditlerini işittiğinde istiğfarla ona karşı siper almazsa bütün

¹²¹ Âl-i İmrân, 3/32

¹²² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, a.g.e., 3/234

¹²³ Bakara, 2/276

¹²⁴ Said Nursi, *Lemalar*, Şahdamar Yay. İst., 2012, s. 15

ruhıyla Cehennemin yokluğunu arzu ettiğinden, küçük bir emâre ve bir şüphe, Cehennemi inkâr etmesine sebebiyet verebilmektedir.

Yukarıdaki misalde belirtildiği gibi günah ile küfür arasında bir yakınlık ve bir komşuluk söz konusudur. Dolayısıyla müminlerin küçük- büyük bütün günahlardan sakınmaları, sürçmeleri halindeyse hemen tevbe etmeleri hayati önem arz etmektedir.

SONUÇ

İslam uleması Allah sevgisinin varlığını, Allah (c.c.)'ın kulunu sevmesini Kur'an ve Sünnetten getirdikleri açık delillerle ortaya koymuşlardır. Allah (c.c.) Kur'an'da şöyle buyurur: "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."¹²⁵ Bu ayet-i kerimeden de anlaşılacağı üzere Allah (c.c.) kullarını sevmekte, kullar da Yüce Rablerini sevebilmektedir.

Kur'an'da Allah Telanın sevdiği insanlar olarak ihsan sahipleri, tevbe edenler, temizler, takva sahipler, sabredenler, tevekkül edenler, adaletli olanlar, kendi yolunda saf saf mücadele edenler zikredilir. Allah-u Zülcelâl'in kulunu sevmesi ona iyilik irade etmesidir. O, bu sevgi ve irade ile kullarını hayırlara yönlendirir, hakikatleri gösterir ve bu imtihan dünyasında kazananlardan olmalarını sağlar.

Sevgide yakınlık manası da vardır. Sevgi yakınlığın en önemli vesilelerinden biridir. Çünkü seven, sevdiğine yakın olmak veya onu kendisine yaklaştırmak ister. Allah Teala'nın kulunu kendisine yaklaştırması ona kendi ahlak ve sıfatlarına benzer ahlak ve vasıflar vermesidir. Kul, bu ahlak ve vasıflarla O'na yaklaşma imkanı bulur. Yakınlık ve uzaklık biz insanlar için söz konusudur. Zaten O bize şah damarımızdan daha yakındır.

Allah (c.c.)'ın sevmediği kullar ise saldırganlar/ haddi aşanlar, bozguncular nankörler, günahkârlar, zâlimler, kendini beğenenler,

¹²⁵ Maide, 5/54.

kaba konuşanlar/ ağzı bozuklar, israf edenler, böbürlenener, İnkâr edenler, kâfirler olarak ifade edilmiştir. Bu sıfatlar Allah Teala'nın eşref-i mahlukat olarak yarattığı insanda görmek istemediği sıfatlardır. Bunları sevmediğini buyurarak kullarının da bu kötü hasletlerden sakınmasını murat etmektedir.

İbnu'l Müseyyeb'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Allah (c.c.) münezzehtir (nezihtir), (halde ve sözde) nezîh olanı sever; nâziftir, nezâfeti sever; kerîmdir, keremi sever; cömerttir, cömertliği sever..."¹²⁶ Görüldüğü üzere dinimizce insanlarda bulunması gerekli olan bazı övgüye değer sıfat ve hasletler Allah (c.c.)'a nisbet edilerek kullanılmaktadır. Bu vesile ile insanların bu sıfatlarla bezenmesi istenmekte, insanlar buna teşvik edilmektedir.

H. Ebu Zerr (ra) anlatıyor: "Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: "Üç kişi vardır, Allah onları sever, üç kişi de vardır Allah onlara buğzeder. Allah (c.c.)'ın sevdiği üç kişiye gelince: "Bir adam bir cemaate gelir, onlardan Allah adına bir şeyler ister, kendisiyle onlar arasında mevcut bir yakınlık sebebiyle istemez. Onun başvurduğu kimseler, istediğini vermezler. İçlerinden biri cemaatin arkasına kayıp, isteyen kimseye gizlice ihsanda bulunur. (Öyle gizli verir ki) onun verdiğini sadece Allah'la ihsanda bulunduğu adam bilir. (İkinci adam ise:) Bir cemaat yoldadır. Gece boyu da yürürler. Derken (yorulurlar ve) uyku her şeyden kıymetli bir hal alır. Konaklarlar, [başlarını koyup yatarlar.] Bir adam kalkıp bana karşı tevazu ve tazarruda bulunur, ayetlerimi okur. (Üçüncü adama gelince:) Seriyeye katılmıştır. Seriyeye düşmanla karşılaşır, hezimete uğrarlar. Ancak o ilerler, öldürülünceye veya başarıncaya kadar savaşmaya devam eder. Allah (c.c.)'ın buğzettiği üç kişiye gelince: Bunlar zâni ihtiyar, kibirli fakir, zâlim zengindir."¹²⁷

¹²⁶ Tirmizi, Edep, 41

¹²⁷ Tirmizi, Cennet, 25

Efendimiz bu sözlerinde gizlice infak eden, geceleyin kalıp rabbinin huzurunda yakarışa geçen, savaş meydanlarında ölüme meydan okuyan kişilerin Allah (c.c.) tarafından sevildiğini; zâni ihtiyar, kibirli fakir, zâlim zenginlerin sevilmediğini belirtiyor.

Kur'ân-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde çokça gördüğümüz bu ve benzeri ifadelerle bir yandan insanı yücelten vasıflar nazara verilirken bir yandan da insanın sakınması gereken tutumlar ifade edilmektedir. İnsanı Ahsen- i takvim suretinde yaratılmış olduğundan ala-yı illiyyine layıktır. Cehennemde ebedi bir azaba değil cennette ebedi bir saadete layıktır. Yüce Rabbimiz de güzel vasıflar üzerinden ve olumsuz tavır ve davranışları sevgi bağlamında vererek insanları hayra yönlendirmekte, onları şerden alkoymak istemektedir.

KAYNAKÇA

ABDÜLBÂKÎ, *el-Mu'cem*, Mektep Yay. İstanbul, 2013

AKGÜL Muhittin, *Dünya Nimetleri Karşısında Kur'ani Ölçüler*, Yeni Ümit, 2004, 65. Sayı

AYDÜZ, Davut, *İslam'da Savaş ve Barış*, Yeni Ümit, 2010, 87. Sayı.

BEYHAKÎ, *Sünen*, Darü'l-Kütübül İlmiye, Beyrut, 1989

BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Sağlam Yay. İstanbul, 2013

CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Şerhi*, Ankara 1988.

ERSOY, Akif, *Safahat*, Sütun Yayınları, İstanbul, 2007.

GAZALÎ, *İhya-u Ulumi'd- Din*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, 2001.

GÖLPINARLI, Abdalbaki, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, Remzi Kitabevi, 1958.

GÜLEN, Fethullah, *Kalbin Zümriüt Tepeleri*, Nil yay. İzmir, 2008, 1/128

GÜNER, Osman, *Asrın Büyük Âfeti: İsrâf*, Yeni Ümit, 2013, 102. Sayı.

HANBEL, Ahmed b., *Müsned*, Ocak Yay. İstanbul, 2013

HİCAZİ, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1993.

İBN KESİR, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l- Marife, Beyrut, 1984, 5/ 17

İBN MANZUR, *Lisanu'l Arab*, Dâr es-Sâdir, Beyrut, tsz., XIII/ 144

İSFEHÂNÎ, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Fenniyye, Mısır, 1970

İZZET DERVEZE, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, Mısır 1961

KAŞANI, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yay. İstanbul, 2004, Vera md

KOMİSYON, *İslam Ansiklopedisi*, DİB Yay. Ankara, 2014, Muhabbet md.

KURTUBÎ, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

KUŞEYRÎ, Abdulkerim, *Kuşeyri Risalesi*, İlk Harf Yayınları İstanbul, 2013.

KUTUB, Seyyid, *Fizilâli'l-Kur'an*, Çev: M. E. Saraç, İ. H. Şengüler, Bekir Karlığa, İstanbul, 2012

MANSUR, Ali Nazif, *Tac Tercemesi*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1976.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin, *Sahih-i Müslim*, Kahire, 1955.

NESAİ, Ebu Abdurrahman Ahmed bin Ali İbni Şuayb, *es-Sünen*, Kahire, 1930.

NURSÎ, Said, *İşaretü'l-İcaz*, Şahdamar Yay. İstanbul, 2012.

....., *Mektubat*, Şahdamar Yay. İstanbul, 2012.

....., *Sözler*, Şahdamar Yay. İstanbul, 2012.

RÂZİ, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir Mefâtilihü'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Tahrân, trs.

REŞİD, Rıza- Muhammed Abduh, *Tefsiru'l- Menar*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut, 2005.

SUYUTİ, *Fethu'l-Kebir alâ Kitabi'l-Cami'i's-Sağir*, Ocak yay. İstanbul, 2012, I/58.

TABERİ, Ebu Cafer Muhammed, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, Mısır, 1954.

ÜNAL, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Akademi Yay. İstanbul 1986

WENSINCK, *el-Mu'cem*, Leiden, 1969

YAZIR, Elmalılı Muhammed, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Çağ, 1998.

ZEBİDİ, Seyyid Murteza, *Tâcü'l-'Arûs Min Cevahiri'l-Kamûs*, Şefkat Yay. İstanbul, 2013.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, trs.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *et-Tefsirü'l-Münir*, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1991.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 10 (on) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltilmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen adrese “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

Yazışma Adresi: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir. Çalışmada özel bir font varsa font da yazı ile birlikte gönderilmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,15 satır aralıkla, dipnotlar ise birden çok 1,1

satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar**, sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berika*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örneği: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, “İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

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

Örnek: Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age

Aynı müellif : a.mlf.

Adı geçen makale : agm

Bakınız : bk.

Aleyhi's-selam : (s)

Baskı : bs.

Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.

Celle celalühu : (cc)

Cilt : c.

Çeviren : çev.:

Editör : edit.:

Hadis numarası : h.no:

Hazırlayan : haz.:

Hazreti : Hz.

Hicrî : H.

Karşılaştırınız : krş.

Kütüphane : Ktp.

Mektup numarası : m.no:

Miladî : M.

Milli Eğitim Bakanlığı İslâm

Ansiklopedisi : İA

Numara : no:

Ölümü : ö.

Sadeleştiren : sad.:

Sayfa : s.

Sayfadan sayfaya : ss.

Sayı : sayı:

Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : y.y.

Yayınevi, yayınları : Yay.