

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

**sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼ /
owner and responsible manager**
Abd¼lkadir Okumuşlar

edit¼rler / editors-in-chief
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan ¼)
Doç. Dr. Osman Zahid ¼iççi (Selçuk ¼)

alan edit¼rleri / field editors
Doç. Dr. Mesut Kaya (N. Erbakan ¼)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan (N. Erbakan ¼)
Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin Güney (N. Erbakan ¼)
Dr. Öğr. Üyesi. Taha Çelik (N. Erbakan ¼)
Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan (N. Erbakan ¼)
Arş. Gör. Abdullah Esat Bağıcı (N. Erbakan ¼)
Arş. Gör. Ahmet Mekin Kandemir (N. Erbakan ¼)
Arş. Gör. Feyza Demir (N. Erbakan ¼)
Arş. Gör. Osman Durmaz (Aksaray ¼)
Arş. Gör. Yusuf Ziya Karipek (N. Erbakan ¼)

yabancı dil edit¼r¼ / foreign language editor
Dr. Öğr. Üyesi Kemal Enz Argon (N. Erbakan ¼)

yayın kurulu / editorial board
Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Adem Şahin (N. Erbakan ¼)
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan ¼)
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan ¼)
Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan ¼)
Prof. Dr. David J. Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Dilaver Güner (N. Erbakan ¼)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan ¼)
Prof. Dr. Fikret Karapınar (K. Mehmetbey ¼)
Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart ¼)
Prof. Dr. Kamil Güneş (DİB)
Prof. Dr. Mehmet Akg¼l (N. Erbakan ¼)
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan ¼)
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)
Prof. Dr. Seyit Bahçivan (Selçuk ¼)
Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat (İstanbul ¼)
Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs ¼)
Doç. Dr. Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan ¼)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel (İbn Haldun ¼)

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizin
ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)
tarafından taranmaktadır.



yazışma adresi / contact address

Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan
Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat
Fak¼ltesi, Meram Yeni Yol Cd.
42090 Meram - Konya / T¼rkiye
+90 332 323 82 50

kurumsal web adresi / official web address
www.marife.org | www.dergipark.gov.tr/marife

e - mail
editor@marife.org | editormarife@gmail.com

e-ISSN: 2630-5550

• Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt:1 Sayı:1 Bahar 2001 - Cilt:11 Sayı:3 Kış 2011) bu isimle yayımlanmıştır. 2012-2017 yılları (Cilt:12 Sayı:1 Bahar 2012 - Cilt:17 Sayı:2 Kış 2017) arasında ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayımlanmıştır. Eski-ISSN:1303-0671.
• Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume:1 Issue:1 Spring 2001 - Volume:11 Issue:3 Winter 2011) and published between the years 2012-2017 (Volume:12 Issue:1 Spring 2012 - Volume:17 Issue:2 Winter 2017) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*. Former ISSN:1303-0671.

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, T¼rkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. G¼nderilen t¼m makaleler hakem, edit¼rler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

iç d¼zen ve kapak / interior design and cover
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni / cover pattern
Selçuklu kapak içi

y¼netim yeri / head office
Sebat ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2
Tel: 0090 332 342 01 53 Karatay / Konya / T¼rkiye

yayın tarihi / publication date
Haziran 2018 • June 2018
cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Uludağ Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (İ. Sabahattin Zaim Ü)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İçsan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Salahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacittin Uzun (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (İbn Haldun Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri / reviewers of the issue

Prof. Dr. Adil Yavuz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Halit Çalış (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Nejdet Gürkan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü)
Doç. Dr. Mesut Kaya (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Ali Öge (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Ayhan Ak (Ondokuz Mayıs Ü)
Doç. Dr. Erhan Tecim (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Harun Çağlayan (Kırıkkale Ü)
Doç. Dr. Kevser Çelik (S. Demirel Ü)
Doç. Dr. Muhammet Özdemir (İ. Katip Çelebi Ü)
Doç. Dr. Recep Tuzcu (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Taha Nas (Mardin Artuklu Ü)
Dr. Öğr. Üyesi A. Emin Seyhan (Kafkas Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gül (Şırnak Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Garip Aydın (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kahraman (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İrfan Çakıcı (K. Mehmetbey Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Demir (K. Mehmetbey Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Öztoprak (E. Osmangazi Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sarmış (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ö. Faruk Erdem (N. Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Recep Koyuncu (N. Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Recep Özdirek (Kastamonu Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Bilecik (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Uğur Bekir Dilek (Yalova Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Volkan Ertit (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Yüksel (T. Namık Kemal Ü)

İçindekiler / contents

editörden / editorial

araştırma makaleleri/research articles

Jabir Ibn Hayyan's Classification of Science And Its Place in Islamic Epistemology
Cabir b. Hayyan'ın İlimler Tasnifi ve İslam Epistemolojisindeki Yeri
Aygün Akyol, 11-22

İftira Bir "Kötülük"tür ve "İnsanlık Suçu"dur!
Slander is an "Evil" and Crime Against Humanity
Nurten Kiriş Yılmaz, Mevlüt Albayrak, 23-38

İslam'da Bireyler Arası İletişim İlkeleri ve Günümüz Teorilerine Yansımaları
Interpersonal Communication Principles in Islam and their Reflections in Modern Theories
Ekmel Geçer, 39-53

Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları
Areas of Inspiration and Reason Based on Morality by Mutazila
Murat Akın, 55-76

Felsefi ve Tasavvufi Açıdan
Harakânî'de Bilgi Problemi
Knowledge Problem in Harakânî from Philosophical and Sufistic Perspective
Habib Şener, 77-99

Hanefî Mezhebinde Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Tenzîhen-Tahrîmen Mekruh Ayrımı
Within the Relation Evidence-Huqm the Distinction Between Makrooh Tahrîmen and Makrooh Tenzîhen in Hanafî Sect
Selma Çakmak, 101-121

Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri
Solution Proposals for Problems in Finding Research Subject and Source in Academic Scripture Interpretation
İlhami Günay, 123-145

Kur'an Tilavetinde Nitelik Sorunu
Problem of Quality in Qur'an Recitation
İrfan Çakıcı, 147-175

Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı:
Biyografik Bir İnceleme
The Background of Egypt Tradition in Ottoman Qiraah Education Before Ali b. Suleiman al-Mansûrî: A Biographical Review
Ahmet Gökdemir, 177-192

Tâbi'ûn Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda' (Biyografik Bir İnceleme)
An Important Mufasssir in the Tabi'ûn Period: Masrûq İbn al-Ajda' (A Biographical Research)
Yunus Emre Gördük, 193-213

Teşehhütte Şehâdet Parmağının Durumu
The Situation of Index Finger at Pray
Mustafa Karabacak, 215-230

İslâm Hukuku Açısından
Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)
In Terms of Islam Contracts with General Terms and Conditions: Akd al-iz'an (In the Context of The Turkish Law of Obligations)
Uğur Bekir Dilek, 231-257

Şer'î Nasslarda
Lügavî Yorumlamadan Kaynaklanabilecek Hataların Engellenmesinde Hadislerin Rolü – Serika Ayeti Örneği
The Role of Hadiths in the Preclusion of Errors Caused by the Linguistic Intepretation of Adilla-i Shariyyah-The Case of Sarikah Verse
Mustafa Ölmez, 259-278

Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Şiirle İstişhad Metodu
Sherif Murtaza's Method in His Work "Emali"
Adnan Arslan, 279-296

| ***çeviri makaleler / translated articles***

| Mefâtîhu'l-ulûm'da Nahiv Bâbı

| *The Chapter On Grammar In The Kitāb Mafātīḥ al-'Ulûm*

| Wolfdietrich Fischer / Çev. İclal Arslan - Zübeyt Nalçakan, 297-305

| ***incelemeler / reviews***

| *The 2017 Science, Technology and Innovation for Global Peace and Prosperity:
Conference Report*

| Yusuf Ziya Karipek, 307-312

editör'den

Her işin başı Bismillah...

Kıymetli okuyucular!

2018 yılının birinci sayısı ile sizlerin karşısındayız.

Marife, okurları olarak bu sayıda,

Aygün Akyol'un *Cabir b. Hayyan'ın İlimler Tasnifi ve İslam Epistemolojisindeki Yeri*, Nurten Kiriş Yılmaz ve Mevlüt Albayrak 'ın *İftira Bir "Kötülük"tür ve "İnsanlık Suçu"dur!*, Ekmel Geçer'in *İslam'da Bireyler Arası İletişim İlkeleri ve Günümüz Teorilerine Yansımaları*, Murat Akın'ın *Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları*, Habib Şener'in *Felsefi ve Tasavvufi Açından Harakân'de Bilgi Problemi*, Selma Çakmak'ın *Hanefi Mezhebinde Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Tenzihen-Tahrîmen Mekruh Ayrımı*, İlhami Günay'ın *Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri*, İrfan Çakıcı'nın *Kur'an Tilavetinde Nitelik Sorunu*, Ahmet Gökdemir'in *Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme*, Yunus Emre Gördük'ün *Tâbi'ün Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda' (Biyografik Bir İnceleme)*, Mustafa Karabacak'ın *Teşehhütte Şehâdet Parmağının Durumu*, Uğur Bekir Dilek'in *İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)*, Mustafa Ölmez'in *Şer'î Nasslarda Lügavî Yorumlamadan Kaynaklanabilecek Hataların Engellenmesinde Hadislerin Rolü – Serika Ayeti Örneği*, Adnan Arslan'ın *Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Şiirle İstişhad Metodu* isimli makalelerle birlikte İclal Arslan - Zübeyt Nalçakan tarafından çevirisi yapılan Wolfdietrich Fischer'e ait *Mefâtihu'l-ulûm'da Nahiv Bâbı* başlıklı makale ile Yusuf Ziya Karipek tarafından kaleme alınan *The 2017 Science, Technology and Innovation for Global Peace and Prosperity: Conference Report* başlıklı konferans tanıtım yazısını sizlerle buluşturuyoruz.

2001 ve 2017 yılları arasında 48 sayısı basılı olarak yayınlanan dergimiz bu sayısı ile birlikte online olarak yayınlanmaya başlamıştır. Ayrıca bundan sonraki sayımızdan itibaren İSNAD Atıf Sistemi'ni benimsemiş bulunuyoruz (www.isnadsistemi.org). Makalelerinizi bu atıf sistemine göre göndermenizi istirham ederiz. Yani sayımızda yayınlanmasını istediğiniz makalelerinizi ekim ayına kadar gönderebilirsiniz. İyi çalışmalar dilerim...

Muhiddin Okumuşlar

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

Jabir Ibn Hayyan's Classification of Science And Its Place in Islamic Epistemology*

Aygün Akyol

Assoc. Prof., Hitit University Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Islamic Philosophy
aygunakyol@hitit.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-4108-7184>

Geliş Tarihi / Received: 07.03.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 13.05.2018

Abstract

The formation and development of scientific knowledge requires a process and description of civilization. This first requires the formation of a worldview, allowing for formation of a knowledge tradition, enabling for a method and order and denominating the information clusters. This paper, to review that how philosophical and scientific approaches are assessed in our tradition, the first one we come across is Jabir Ibn Hayyan who is one of the most significant scholars of the Islamic history of thought and science. When his scientific and philosophical approaches are reviewed, it will be seen that how he has a deep infrastructure in the starting stage of Islamic thought. In the article, we will try to assess his understanding of science and classification of sciences with reference to his book called Book of Definitions. Within this context, we want to discuss what it means today. Before mentioning science understanding of Jabir Ibn Hayyan, we want to give information concerning to his life and scientific personality.

Keywords: Jabir Ibn Hayyan, Classification, Sciences, Islam, Epistemology.

Cabir b. Hayyan'ın İlimler Tasnifi ve İslam Epistemolojisindeki Yeri

Bilimsel bilginin oluşumu ve gelişimi, bir süreci ve bir medeniyet tasavvurunu gerekli kılar. Bu, öncelikle bir dünya görüşü oluşumu, bilgi geleneğinin teşekkülü, bir yöntem ve düzenin sağlanması ve bilgi kümelerinin adlandırılması zorunlu kılar. İslam düşünce geleneğinin oluşumunda ve ürünlerini ortaya çıkarmasında bu süreçlerin varlığını gözlemleyebiliyoruz. Cabir b. Hayyan'ın ilmi ve felsefi yaklaşımları incelendiğinde İslam düşüncesinin başlangıç aşamasında ne kadar nitelikli bir alt yapıya sahip olduğu görülecektir. Çalışmamızda düşünürün Tanımlar Kitabı adlı eserinden hareketle ortaya koyduğu ilim anlayışını ve ilimler tasnifini değerlendirmeye çalışacağız. Bu bağlamda ortaya konulan yaklaşımların günümüz açısından ne ifade ettiğini müzakere etmek istiyoruz. Çalışmamızda Cabir b. Hayyan'ın ilmi anlayışına değinmeden önce hazır bulunuşluk açısından hayatı, ilmi kişiliği hakkında bilgi verilecek, sonra ilimler tasnifi ve tanım anlayışı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Cabir b. Hayyan, Sınıflama, Bilim, İslam, Epistemoloji.

* This study is the developed version of presentation presented in the symposium titled "Contemporary Trends in Philosophical System" in Macedonia, 10-12 July 2016.

Atf / Cite as

Akyol, Aygün, "Jabir Ibn Hayyan's Classification of Science And Its Place in Islamic Epistemology", *Marife*, 18/1 (2018): 11-22.

Introduction

The tradition of Islamic philosophy and science should be updated in terms of either terminology or methodology in order to be able to produce responses to the problems of today. In order to achieve this, a two-stage research is required. In the first stage, it should be reviewed that how philosophical and scientific infrastructure should be fictionalized in our tradition and in the second stage, it should be determined that how philosophical and scientific infrastructure should be fictionalized today. If this may be achieved, this may have been achieved with a consistent and significant viewpoint.

The formation and development of scientific knowledge requires a process and description of civilization. This first requires the formation of a worldview, allowing for formation of a knowledge tradition, enabling for a method and order and denominating the information clusters. We may observe the existence of these processes in the formation of Islamic thought and occurrence of its products.¹ But today, a problem comes in sight in Islamic world in the point of following the relevant stages relevant to formation and development of scientific knowledge and we are faced with problems in the point of implementing these processes. In order to overcome this, it is beneficial to review how the understanding of knowledge and science has been formed and configured in our tradition.

When we want to review that how philosophical and scientific approaches are assessed in our tradition, the first one we come across is Jabir Ibn Hayyan who is one of the most significant scholars of Islamic history of thought and science. When his scientific and philosophical approaches are reviewed, it will be seen that how he has a deep infrastructure in the starting stage of Islamic thought. In our notification, we will try to assess his science understanding and classification of sciences with reference to book of our philosopher called *Book of Definitions*. Within this context, we want to discuss what it means today. Before mentioning science understanding of Jabir Ibn Hayyan, we want to give information concerning to his life and scientific personality.

A. Jabir Ibn Hayyan, His Life and Scientific Personality

Jabir Ibn Hayyan (200/815 B. C.) is described as a famous chemist and all-rounder Islamic philosopher. Ibn Nedim mentions that Hayyan is also known as a Sufi/Misticks, as Ebu Abdullah Jabir Ibn Hayyan Ibn Abdullah el-Kûfî or Ebu Musa Jabir b. Hayyan but then the thought of that his personal record should be Ebu Musa not Ebu Abdullah has gained importance due to Ebu Bekir Razi gave place to

¹ Açıkgenç, Alparslan, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, Isam Publications, İstanbul 2006, p. 27, 59; Açıkgenç, *Islamic Science Towards a Definition*, ISTAC Publications, Kuala Lumpur 1996, p. 36, 37; Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Publications, İstanbul 1992, p. 59.

the expression of "Our Hodja Jabir Ebu Musa Jabir Ibn Hayyan says" in one of his sentence.²

According to the information concerning to Jabir Ibn Hayyan, it is known that his father was from the Ezd tribe of Yemen and dealt with herbalist's trade in Kufa and he supported Abbasids in the events that were resulted in collapse of Umayyad Dynasty in VIII Century. Accordingly, it may be said that Jabir Ibn Hayyan was born in first quarter of VIII Century. It is discusses whether he was born in Kufa or Tus. It is acceptet that he was born in Tuswhile his father was in Khorasan Region. Jabir Ibn Hayyan who spent a significant part of his life in Kufa found the opportunity of getting benefit from Jafer al-Sâdiq here. Also, he preferred living in this city as the weather of city is convenient for chemistry researches.³

Even if the works of Jabir Ibn Hayyan constitutes a broad structure covering the medicine, astronomy, mathematic, philosophy and other significant science branches of period, he is accepted as a chemist in the first degree.⁴ When the assessments relevant to the chemistry science are reviewed in the tradition of Islamic thought, it is emphasized *that this has been developed on two main currents. One of these is Alchemy/Psychical Chemistry* of which roots goes back to Jafar al-Sadiq and that is represented by various scientists and some Sufis; the other one is *Physical Chemistry* that refers to modern chemistry science. Jabir Ibn Hayyan is qualified as founder of Alchemy science. The most significant characteristic of this ecole is that it accepts the existence of mines and minerals with not also their physical characteristic but also existence of a spirit. These claim that there is a bond between spirits and chemical characteristics and the physical and chemical structures of mine and goods may be changed with nurture of spirit; as the core of every substance is same, the mines transform into each other after they have been subjected to various spiritual and chemical operations. The followers of this ecole accept the mines and metals as a living like animals.⁵

Ibn Khaldun mentioned interest of Jabir Ibn Hayyan in the fields of Chemistry, Sorcery and Charm in his work called *Muqaddimah*. Ibn Khaldun who stated that Jabir Ibn Hayyan is the master of the ones who wrote works in the field of chemistry emphasized that he is also called as "İlm-i Câbir" in other words "the Science of Jabir" by assigning and leaning this science to him as Jabir is the most leading person in this science. Ibn Khaldun states that Jabir has seventy booklets

² Ibn Al-Nadim, *al-Fihrist*, ed.: Ibrahim Ramazan, Daru'l-Mearif, Beyrut 1994, p. 435; Kaya, Mahmut, "Cabir b. Hayyân" art., *IA.*, TDV. Publications, Istanbul 1996, vol. 6, p. 534; Ulken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Publications, 1998, p. 36; Kahya, Esin, *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyân*, TDV Publications, Ankara 1995, p. 109; Akyol, Aygün, Iclal Arslan, "Cabir b. Hayyan ve Tanımlar Kitabı", *InBook of Definitions*, Elis Publications, Ankara 2015.

³ Ibn Al-Nadim, *al-Fihrist*, p. 435; Kaya, Mahmut, "Jabir Ibn Hayyan" art., vol. 6, p. 534; Bolay, Süleyman Hayri, "Câbir İbn Hayyan'ın Bazı Felsefi Görüşleri", *I. Harran School Symposium in Science, Religion and Philosophy History with International and National Participation*, 28-30 Nisan 2006, p. 308; Ulken, *İslam Felsefesi*, p. 36; Akyol, Arslan, *ibid.*, p. 12.

⁴ Kaya, Mahmut, "Jabir Ibn Hayyan" art., vol. 6, p. 534.

⁵ Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV. Publications, Ankara 1985, p. 122, 123; P. Kraus, "Jabir Ibn Hayyan" art., *IA.*, MEB. Publications, Istanbul 1977, vol. 3, p. 3, 4; Akyol, Arslan, *ibid.*, p. 12.

relevant to this science but these works may have been only understood by the experts who know all methods and secrets of this field as they were written with a closed tone.⁶ Jabir is known with the name of Geber in the Latin world. It is understood that the entire corpus of Geber came up in XIII and XIV centuries in the West undertook very significant roles in six centuries development of chemistry. It was stated that the Stoics are among the intellectual frames affected by Jabir.⁷

In terms of his works, the works wrote by Jabir constituted a wide corpus. We may find the oldest list of these works in the work of Ibn Al-Nadim called *Kitâb al-Fihrist*. Ibn Al-Nadim prepared two lists concerning to this subject. While he mentioned whole of the works in one of these, he listed the ones relevant to the Chemistry in the other one. He stated relevant to Jabir that he had three hundred philosophical books, three hundred books about mechanic, five hundred books about medicine and three hundred thousand booklets concerning to arts and combat vehicles. One hundred twelve books in general those are not relevant to each other among this corpus belong to the field of alchemy and there are references to alchemists from Archaic age Hellenistic period. Also, seventy books in the field of chemistry among the corpus are known as a product of studies based on empiric and systematic. He collected his thoughts concerning to philosophy of nature and his opinions relevant to the chemistry and mystic sciences in one hundred forty-four books called with the name of *Mevazin*. The claim of that the works attributed to Jabir do not belong to him and even may not belong to anyone else but this claim was rejected by the researchers.⁸

B. Classification of Sciences in Islamic Tradition of Philosophy and Jabir Ibn Hayyan

Jabir Ibn Hayyan is a philosopher who draws attraction in the field of philosophy and science in the Islamic history of thought. Especially the methodology that he put forth relevant to the definitions and classification of sciences should be examined. But first, we want to shortly mention how the classification of sciences is assessed in the Islamic tradition of philosophy and then assess classification of our philosopher and his authenticity.

⁶ Ibn Khaldun, *Mukaddime*, translated by: Zakir Kadiri Ugan, Ministry of National Education Publications, Istanbul 1991, vol. III, p. 89; Akyol, Arslan, *ibid.*, p. 13; Please see for opinions of Jabir Ibn Hayyan relevant to cosmology: Mahmut Kaya, "Jabir Ibn Hayyan" art., vol. 6, p. 535; Jabir Ibn Hayyan, "Kitâbu'l-Mîzânî's-Sağîr", In *Muhtaru Resaili Jabir Ibn Hayyan*, neşr: Paul Kraus, Mektebetü'l-Hanci, Cairo 1354, p. 428; Jabir Ibn Hayyan, "Kitâbu's-Seb'iyn", p. 481; Jabir Ibn Hayyan, "Kitabu İhrâc mâ fi el-kuvvete ila'l-fî'l", p. 32; Akyol, Arslan, *ibid.*, p. 16.

⁷ Kaya, "Jabir Ibn Hayyan" art., vol. 6, p. 536; Eyüp Bekiryazıcı, "İslam Düşüncesinde Felsefî Ekoller", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Publications, Ankara 2012, vol. 1, p. 81.

⁸ Ibn Al-Nadim, *al-Fihrist*, p. 436; Kaya, Mahmut, "Cabir b. Hayyân" art., vol. 6, p. 536, 537; P. Kraus, "Cabir b. Hayyân" art., vol. 3, p. 3; Yakıt, İsmail - Durak, Nejdîet *İslam'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, p. 102; For booklets of Jabir Ibn Hayyan, please refer: Jabir Ibn Hayyan, *Muhtaru Resaili Jabir Ibn Hayyân*, pp. 7-559; Jabir Ibn Hayyan, *Resâilu Jabir Ibn Hayyan*, haz.: Ahmed Ferîd el-Mezidi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 2006, pp. 1-608.

1. Classification of Sciences in Islamic Philosophy

We come across two aspects that Islamic philosophers paid attention while they were putting forth their opinions as the aspects that we should take consideration today in the field of philosophy and science. One of these is the issue of terminology used in the field of science in other words the issue of definition; the second one is clarifying the correlation between the classification of sciences and disciplines. If integrative studies may be put forth by relocating these two aspects, we will have the opportunity of obtaining healthier and reviewable opportunities in the field of science.

The Islamic philosophers first tried to establish a contact between language, opinion and reasoning by thinking that science requires a terminology and methodology. At this point, we come across first with the language development and then the process of putting forth the methodology in the field of science. Therefore, they reviewed the classification of sciences in detail and they discussed from which science needs to be started for these sciences in other words priority and recency issue and the most significant one is the method issue under this title.⁹

The breakdowns that may occur at this point adversely affect the approaches that were put forth in the field of science. Therefore, the philosophers stipulated first terms on which come to an agreement in terms of meaning and then clarification of the methodology in order that the philosophers may discuss on a subject. At this point, the explanations of Ibn Rushd [Averroes] carry importance for us. Accordingly, Every evidence may be only explained by some known precursors on which two opposing parties may come to an agreement. If any of these opposing parties asserts the contrary to the every evidence put forth by the other, the discussion has been closed. In fact, the persons who have this qualification will not have any interest to humanity and therefore they are required to be trained as they have quitted resolving the difficulties. Therefore, a philosophical negotiation and scientific discussion should be first based on some aspects jointly accepted.¹⁰

The issue of definition is an aspect that should be reviewed all by itself. Therefore, we want to review the sciences understanding of Jabir Ibn Hayyan by focusing on the issue of classification of sciences that constitutes subject of our study. This will make contribution to us in terms of clarifying how the approaches of philosophy and science in the first periods of Islam were.

⁹ For formation of words and language in Islamic thought, please refer to: Al-Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, translated by: Omer Türker, Litera Publications, İstanbul 2008, pp. 79-88; Arslan, İclal, "Abdurrahman el-Câmi ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri", *Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences Unpublished Doctoral Dissertation*, İzmir 2008, pp. 110-115; Arslan, İclal, "Rafî'b. Muhammed b. İbrahim el-Huseyni el-Musevi el-Haseni el-Kirmanî'nin 'İlmü'l-Beyan' Adlı Risalesinin Edisyon Kritik Çalışması", *Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences Unpublished Postgraduate Thesis*, İzmir 1997, pp. 8-28; Akyol, Arslan, *ibid.*, p. 19.

¹⁰ Ibn Rushd, *Tehafütü't-Tehafüt*, translated by: Işık, Kemal - Dağ, Mehmet, Kırkambar Publications, İstanbul 1998, p. 44; Akyol, Aygün, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Publications, Ankara 2011, pp. 25-50.

The classification of sciences was disregarded by the philosopher in Islamic philosophy. In general, the explanations relevant to the classification of sciences are started with the assessments of Al-Kindi. Al-Kindi mentions divine and humane knowledge types in his work called *Risâle fî Kemmiyeti Kütübi Aristûtilîs and Ma Yuhtâcu ileyhi fî Tahsîli'l-Philosophy/Number of The Books of Aristotle and The Need Felt for Philosophy Education*. In this sense, we see that Kindi who is the first Islamic philosopher also adopted the classification of religious and rational/philosophical sciences. In this subject, the work of Al-Farabi called *Ihsâu'l-Ulûm* and the work of Ibn-i Sina called "*fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklîyye*" are significant. In the assessments of Al-Farabi and Ibn-i Sina, they adopted the classification of Theoretical and Practical philosophical sciences in accordance with Aristotle's classification of sciences and the assessments were made accordingly. We find the general frame mentioned in the Islamic thought relevant to classification of sciences in the work of Katip Celebi called *Keşfu'z-Zunun*. Here, we see four different classifications of sciences as the Religious and Philosophical, Theoretical and Practical.¹¹

These classifications are the classifications that reflect the classification of sciences in Islamic philosophy with main lines. Here, the remarkable side is that the sciences were reviewed in two parts as *theoretical* and *practical*. This approach has become a classification mainly adopted and followed by Islamic philosophers. The classification developed by Jabir Ibn Hayyan has become a subject that should be reviewed before these classifications.

The first assessments concerning to the classification of sciences among the Islamic philosophers was put forth by Jabir Ibn Hayyan. But it was also claimed that this classification does not belong to Jabir Ibn Hayyan. At this point, the claim of that the *Book of Definitions* does not belong to our philosopher brought the claim of that the approached in the subject of classification of sciences was put forth after him. But when we review the method that Jabir put forth in his other works, we think that this work belongs to our philosopher. At this point, the belongingness of work will be understandable when the approach types

¹¹ See.: Aristotle, *Metafizik*, translated by: Arslan, Ahmet, Sosyal Publications, Istanbul 1996, pp. 291-300, 1025b, 1026ab; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler*, translated by: Kaya, Mahmut, Iz Publications, Istanbul 1994, p. 159, 160; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, translated by: Arslan, Ahmet, Vadi Publications, Ankara 1999, pp. 51-96; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, translated by: Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün ed. Arslan, İclal, Elis Publications, Ankara 2017, pp. 78-176; Ibn Al-Sînâ, "Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklîyye", *In Tis'a Resâil*, Istanbul 1298, pp. 71-80; Al-Ghazali, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, translated by: Serdaroğlu, Ahmet, Akçağ Publications, vol. 1., Ankara, pp. 43-66; Katip Celebi, *Keşfu'z-Zunun*, Ministry of National Education Publications, Istanbul 1971, pp. 11-18; Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Turkish Religious Foundation, Ankara 1985, p. 21-27; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Publications, Ankara, 1999, p. 84; Uyanık, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazali Örneği-*, Araştırma Publications, Ankara 2006, p. 59, 60; Akyol, Aygün "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit University Journal of Faculty of Theology*, vol. 10, issue: 20, 2011/2, p. 35, 36; Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", *In İslam Felsefesi Tarihi II*, Grafiker Publications, Ankara 2012, p. 136, 137; Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün "İbn Haldun ve Felsefe Tasavvuru", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed.: Çetinkaya, Bayram Ali, İnsan Publications, Istanbul 2015, vol. 7, p. 822.

concerning to the Chemistry that were put forth in his other works and the *Book of Definitions*.¹²

2. Jabir Ibn Hayyan and Classification of Sciences

We come across Jabir Ibn Hayyan's *The Book of Definitions* as a study that he put forth his own terminology and methodology. But this booklet of the philosopher has a slightly different content from other definition booklets that were written after him in Islamic tradition of philosophy. The remarkable side of this work is that the philosopher also made detailed definitions relevant to the science of Chemistry as well as the logic, philosophy and the classification of sciences in *The Book of Definitions*. Therefore, we may say that this text carries importance in terms of determining the position of Chemistry in the early periods of Islamic thought.¹³

In *The Book of Definitions*, Jabir first focused on the concept and quality of definition. The philosopher who analyzed the issue of increasing and decreasing within this frame also discussed the opportunity of making a consistent and inclusive definition. According to Jabir, the aim of definition is to encircle the essence defined in order not to exclude the one available in it and not to include the one not available itself into the definition. Therefore, there is no either increase or decrease in the definition as it was taken from the articles revealing the species and kind as saying "laughing very much and two-legged" and similar things for people. Therefore, the definition is also referred to as the word pointing to the quality of anything. In other words, the ones available in it in terms of quality should be included and the ones not available should be excluded while forming a definition concerning to something.¹⁴

If the definition is not put forth accurately, a method is not possible in the field of science. After the definition of definition is made, the sciences are individually defined and then their correlations are put forth by our philosopher. This constitutes a part of *The Book of Definitions*.¹⁵

C. Classification of Sciences and Authenticity

The most authentic side of Jabir's *Book of Definitions* is his classification of sciences. Jabir Ibn Hayyan first assessed the sciences in two parts as *Religious Science* and *Earth Science*. Then he reviewed the Religious Science in two parts as

¹² Kaya, Mahmut, "Câbir b. Hayyân", vol. VI, p. 537; Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Journal of Sociology*, vol. 3, no: 22, year: 2011, p. 540.

¹³ Jabir Ibn Hayyan, *Kitabu'l-Hudûd*, ed.: Abdu'l-Emir el-A'sem, Cairo 1988, pp. 164-185.

¹⁴ Jabir Ibn Hayyan, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed. M. Uyanık, translated by: Akyol, Aygün - Arslan, İclal, Elis Publications, Ankara 2015, p. 12, 13, 34, 35; Ibn Al-Sina, *Tanımlar Kitabı*, ed. Mevlüt Uyanık, translated by: Akyol, Aygün - Arslan, İclal, Elis Publications, Ankara 2013, p. 16, 17; Khwarizmi, *Felsefi Tanımlar*, ed. Mevlüt Uyanık, translated by: Akyol, Aygün - Arslan, İclal, Elis Publications, Ankara 2015, p. 12, 13; Akyol, Aygün - Uyanık, Mevlüt - Arslan, İclal *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis Publications, Ankara 2016, s. 350-359.

¹⁵ Please refer to Jabir and the classification of sciences: Zeki Necib Mahmud, *Jabir Ibn Hayyan*, Mektebi Mısriyye, Alexandria 2001, p. 91; Akyol-Arslan, "Câbir b. Hayyan ve Tanımlar Kitabı", p. 23-25.

the *Spiritual* and *Rational*. He also reviewed *Earth Science* which is another part of the classification of sciences under two parts as *Sovereign/Supreme* and *Ordinary/Homily*. It is seen that the classification of sciences put forth by Jabir Ibn Hayyan in *The Book of Definitions* is different from the tradition of Islamic philosophy and includes distinctive and authentic approaches.

1. Religious Science

The remarkable side of this classification is first classifies the sciences that we mention as the religious sciences as rational and religious sciences. Here, the religion indicates an inclusive position over the mind and religious law. Therefore, the person enlightening the word and eternity seems possible by taking the rational and religious one into hand together.

At this point, this will be useful especially when we review the rational and religious science definitions. The rational science is defined as "the science of secret one among the sense perceptions". "It is that the particular one perceives the plenary one in accessing the perpetuity world by running towards the virtues from the existence world". The remarkable side of this is to perceive the truth of existence over the questions. The definition of religious science is "the science obtaining the useful things in terms of both religion and world as it includes earth benefits belonging to the post-mortem". As seen here, when religious science is said, it is understood that both mind and religion enlighten the world and eternity life of person as a whole. The religious science encircles the rational and religious sciences. We may understand this closely if we review the religious science. According to Jabir, the religious science is "the things that the mind get benefit in order to use the things from which benefits are expected after death". This occurs in the way to cover the rational and religious one. This remarkable aspect is seen as the main aspects in order that the mind and religion may build the life of person after death.¹⁶

This viewpoint offers a structure that will resolve our current problems. Today, the results of the ones who excluded the mind in the religious field affect all of our perceptions relevant to the religion and world. As the people may not perceive the religion accurately, the things seen as the outbreak of religion do not conform to the religious things. While the mind and divine inspiration should come into mind as a whole when the religion is said, the understandings putting the mind aside make our life miserable.

Another significant issue that we should state at this point is that our philosopher submitted the philosophical sciences as a sub-title of religious sciences. The philosophical sciences were included into denotations science of rational science which is a sub-title of religious science. The denotations science is assessed in two parts such as the divine and philosophical. While the philosophical science is defined as "the science of truth of chaste assets", the divine science is

¹⁶ Jabir Ibn Hayyan, *Kitâbu'l-Hudûd*, p. 42, 43.

described as "knowing the first chastity and the thing from itself. The remarkable side of this is that perception of the denotations science by the person is possible by accessing the divine one and philosophical one. This requires the knowledge of cause. As seen, having a healthy opinion relevant to religious science is correlated to the knowledge of cause. This is seen possible by knowing the causes and the First Cause.¹⁷

There are the ones who emphasized on the excluding the rational one among the discussions made concerning to the religious sciences today. In fact, especially the ones who defend the opinion of that the philosophy should be excluded in the education of theology try to activate a mentality that destructs and damages the infrastructure of religious sciences in the field of religious sciences. At this point, it is useful to state that a religion description not having a rational basis will not have the possibility of having neither religious nor the rational concept as seen in Jabir Ibn Hayyan. This will be resulted in that this mentality will reach an unhealthy religion description. Therefore, it is required to form the religious field with both its religious and religious parts as a whole.

2. Earth Science

The second part of Jabir Ibn Hayyan's classification of science is formed by the earth science. He mentioned that the Earth Science is divided into two parts as Sovereign and Ordinary. This indicates that there is a rating among the earthly sciences. The earth science is defined as "the forms that mind and soul obtain with the aim of getting benefit before death and getting off the harms". Here, Jabir uses the soul as well as the mind and the purpose of this is to emphasize that benefit and harm are characteristics of soul. The balance is correlated to establishing the contact between the mind and soul in the earth science.¹⁸

In the assessments made concerning to the earth science, the intendment of earth science is "the science referring knowing the beneficial and harmful one and how these will be obtained and avoided". The *Sovereign Science* that is one of the parts of earth science gives the one required for maintaining his/her life without feeling a need for others. The *Ordinary Science* is defined as the science that lets the one reaching to the tastes and benefits and protects the human life.¹⁹

The aspect that draws attraction is the need for the change and other creatures. The importance that Jabir Ibn Hayyan gave to the science of Chemistry and Alchemy will guide to us in this subject. Especially thanks to the science of Alchemy that is about to the change within the body of objects, there is possibility of observing the development, change and alteration and determining which process these will follow in the following stage. I guess that due to that, our philosopher mentions the issue of changing under the sub-title of earth science and tells us how the change on mines and living creatures is in accordance with

¹⁷ Jabir Ibn Hayyan, *Kitâbu'l-Hudûd*, p. 46, 47.

¹⁸ Jabir Ibn Hayyan, *Kitâbu'l-Hudûd*, p. 42, 43.

¹⁹ Jabir Ibn Hayyan, *Kitâbu'l-Hudûd*, p. 48, 49.

their chemical structures. In fact, this is a result of the effort of creatures in term of reaching maturity.

As seen, the effort of person in terms of maturing his/her personality on his/her own is seen within the field of earth science but this is qualified as sovereign. The sovereignty here is allowing for reaching more sovereign and outstanding targets by obtaining the knowledge. Especially, it is an indicator for reaching more outstanding and sovereign things through this sovereign knowledge that this sovereign science is divided into as the sciences desired for someone else and desired for him/her. The homily science is reviewed in two parts as the sciences needed in the art and the sciences needed in an alliance on an art. The one what is homily is that the person qualifies his/her commitment to other things in order to maintain his/her existence in fact as it indicates his/her deficiency.²⁰

Conclusion

The scientific approach that was put forth by Jabir Ibn Hayyan represents a different point of view in science and tradition of Islamic philosophy. Especially these are the remarkable aspects that it includes the disciplines relevant to the rational and moral sciences into the category of religious sciences; the sciences belonging to empirical field into the part of earth sciences. The point that draws our attraction here is that when the person obtains all sciences referred to both religious and earth sciences as a whole, he/she will reach a structure that he/she has realized himself/herself.

We think that emphasizing union of mind and transfer in the field of religious sciences is an aspect that we should take into consideration today. Especially, it is a remarkable issue that he fictionalized the philosophical sciences as a sub-title of religious sciences and when doing this, he put emphasis on the knowledge of reason. Today, the comments made with viewpoints devoid of arational basis in the field of religious sciences affect people's lives and sometimes result in that the people keep the religious field at bay. We consider that the approach put forth by Jabir in relevant to the religious sciences is significant for us today and it is an aspect required to be thought over.

It also has importance that he relocated the chemical science to the center in the assessments that he made relevant to the earth science. The formation, development and change of minerals were relocated to the center in the part of earth science. It also drawn attraction of our philosopher that the chemistry examines the changes on the structure of objects and he subjected the changes to a detailed examination. In fact, this maintains its validity when we reviewed it in terms of human. The chemical structure of human affects his/her rational and physical health as a whole. Therefore, our philosopher gave the central position of earth science to chemistry and alchemy in terms of giving the meaning of its

²⁰ Jabir Ibn Hayyan, *Kitābu'l-Hudūd*, p. 48, 49.

existence. At this point, he put forth a mythology that relocated examining the change and essential of these changes to the center.

The only way to obtain healthy results in the field of science will be possible by overcoming the terminology and methodology problem. As stated by our master Alparslan Açıkgenç, the infrastructure of method and science requires a specific process and knowledge. Although there is no sufficient data in our hand in relation to obtaining this knowledge both in our tradition and in modern times, we need to show much more effort for these works and in order to make them functional. Jabir Ibn Hayyan shows us a method in the point of achieving this.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, Isam Publications, İstanbul 2006.
- , *Islamic Science Towards a Definition*, ISTAC Publications, Kuala Lumpur 1996.
- , *Bilgi Felsefesi*, İnsan Publications, İstanbul 1992.
- Akyol, Aygün, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Publications, Ankara 2011.
- , 'İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit University Journal of Faculty of Theology*, vol. 10, issue: 20, 2011/2,
- , Arslan, İclal, "Cabir b. Hayyan ve Tanımlar Kitabı", *Kitâbu'l-Hudûd*, Elis Publications, Ankara 2015.
- , Uyanık, Mevlüt, Arslan, İclal, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis Publications, Ankara 2016, s. 350-359.
- Aristotle, *Metafizik*, Turkish translation by: Ahmet Arslan, Sosyal Publications, İstanbul 1996.
- Arslan, İclal, "Abdurrahman el-Câmi ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri", *Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences Unpublished Doctoral Dissertation*, İzmir 2008.
- , "Rafî'b. Muhammed b. İbrahim el-Huseyni el-Musevi el-Haseni el-Kirmanî'nin 'İlmu'l-Beyan' Adlı Risalesinin Edisyon Kritik Çalışması", *Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences Unpublished Postgraduate Thesis*, İzmir 1997.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV. Publications, Ankara 1985.
- Bekiryazıcı, Eyüp, "İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Publications, Ankara 2012, vol. 1.
- Bolay, Süleyman Hayri, "CâbirİbnHayyan'ın Bazı Felsefi Görüşleri", *I. Harran School Symposium in Science, Religion and Philosophy History with International and National Participation*, 28-30 Nisan 2006.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Turkish translation by: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan, Elis Publications, Ankara 2017.
- , *Mutluluğun Kazanılması*, Turkish translation by: Ahmet Arslan, Vadi Publications, Ankara 1999.
- , *Kitabu'l-Huruf*, translated by: Omer Türker, Litera Publications, İstanbul 2008.
- Ghazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, translated by: Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Publications, vol. I, Ankara ty.
- Khwarizmi, *Felsefi Tanımlar*, ed. Mevlüt Uyanık, translated by: A. Akyol, I. Arslan, Elis Publications, Ankara 2015.
- Ibn Khaldun, *Mukaddime*, translated by: Zakir Kadiri Ugan, Ministry of National Education Publications, vol. III, İstanbul 1991.
- Ibn Al-Nadim, *al-Fihrist*, edit.: İbrahim Ramazan, Daru'l-Mearif, Beyrut 1994.
- Ibn Rushd, *Tehafütü't-Tehafüt*, translated by: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Publications, İstanbul 1998.
- Ibn Sina, *Tanımlar Kitabı*, ed. M. Uyanık, translated by: A. Akyol, I. Arslan, Elis Publications, Ankara 2013.
- , "Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyyye", In *Tis'a Resâil*, İstanbul 1298.
- Jabir Ibn Hayyan, "Kitâbu'l-Mîzânî's-Sağîr", In *Muhtaru Resaili Jabir Ibn Hayyan*, neşr: Paul Kraus, Mektebetü'l-Hanci, Cairo 1354.
- , "Kitâbu's-Seb'iyn", In *Muhtaru Resaili Jabir Ibn Hayyan*, neşr: Paul Kraus, Mektebetü'l-Hanci, Cairo 1354.
- , "Kitabu İhrâc mâ fi el-kuvvete ila'l-fi'l", In *Muhtaru Resaili Jabir Ibn Hayyan*, neşr: Paul Kraus, Mektebetü'l-Hanci, Cairo 1354.
- , *Kitabu'l-Hudûd*, edit.: Abdu'l-Emir el-A'sem, Cairo 1988
- , *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed. Mevlüt Uyanık, translated by: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Publications, Ankara 2015.

- , *Resâilu Jabir Ibn Hayyan*, edit.: Ahmed Ferîd el-Mezidi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 2006.
- Kahya, Esin, *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyân*, TDV. Publications, Ankara 1995.
- Katip Celebi, *Keşfu'z-Zunun*, Ministry of National Education Publications, Istanbul 1971.
- Kaya, Mahmut, "Cabir b. Hayyân" art., *IA*, TDV. Publications, vol. 6, Istanbul 1996.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *In the Philosophy Booklets*, translated by: Mahmut Kaya, Iz Publications, Istanbul 1994.
- Kraus, P., "Cabir b. Hayyân" art., *IA*, MEB. Publications, Istanbul 1977, vol. 3.
- Mahmud, Zeki Necib, *Jabir Ibn Hayyan*, Mektebi Mısıryye, Alexandria 2001.
- Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Journal of Sociology*, vol. 3., pp. 22, 2011., p. 540.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Publications, yy. 1998.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Publications, Ankara, 1999.
- , *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazali Örneği-*, *Araştırma* Publications, Ankara 2006.
- , Akyol, Aygün, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tarihi II*, Grafiker Publications, Ankara 2012.
- , Akyol, Aygün, "İbn Haldun ve Felsefe Tasavvuru", *In Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Publications, Istanbul 2015, vol. 7.
- Yakit, İsmail, Durak, Nejdet, *İslam'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

İftira Bir “Kötülük”tür ve “İnsanlık Suçu”dur!

Nurten Kiriş Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı
nurtenkiris@sdu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9024-5284>

Mevlüt Albayrak

Prof. Dr., Hitit University, Divinity Faculty
Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı
mevlutalbayrak@sdu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-5967-6783>

Geliş Tarihi / Received: 02.05.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 23.06.2018

Öz

Kötülük nedir? Bu, yüzyıllardır sorulagelen bir sorudur. Düşünce tarihinde kendine güçlü bir yer bulan, özellikle teolojinin üzerinde çalıştığı Tanrı eksenli sorulan bu soru, içinden çıkılmaz cevap verilemez bir hal aldığına bile, düşünürler onu çözmek için girişimde bulunmaktan kaçınmamışlardır. Öte yandan Tanrı eksenli bir kötülük sorununun çözümündeki başarısızlıklar tam anlamıyla kavrayamadığımız bir alana ait olduğu içinbelki mazur bile görülebilir. Peki, ya günlük yaşamda her gün karşılaştığımız, el sıkıştığımız, selam verdiğimiz, tebessüm ettiğimiz, sevincimizi, derdimizi kısacası hayatımızı paylaştığımız insanların ekseninde bu soruyu soracak olursak ne tür bir cevap verebiliriz? Burada bilginin gücünü aşan, kötülük yapma gerekçesini anlayamadığımız bir alandan bahsetmiyoruz. Burada bahsettiğimiz alan bizzat bizim ürünüümüz olan, içinde yaşadığımız, kendimizin belirlediği çevredir. Kendi çevremizde bizzat insan eliyle yapılan “kötülük nedir?” sorusu, günlük yaşam deneyiminde kötü olan kişinin kendisinin de becerikli bir şekilde cevaplayabildiği ve öteki üzerinden tanımladığı bir eyleme biçimini açığa çıkarmaktadır. Üstelik kötülüğün açığa çıkışı bile bizim içsel deneyimimizden hareketle olur, biz onu ancak bize bir şey çarptığında fark ederiz ve içselleştirerek izini süreriz. Bu çalışmanın konusu buradan hareketle iki aşamadan oluşmaktadır. İlki, insan eliyle yapılan, yaşadığımız ve bizzat kendimizin kurduğu çevremizde oluşan kötülüğün ne olduğunun sorgusudur. İkincisi ise, iftira ve gybetin araç olarak kullanılması suretiyle ortaya çıkan kötülüğün, şiddete kadar giden çizgisi ve sıradanlaşmasının nasıl bir insanlık suçu haline geleceğidir. Anahtar Kelimeler: İftira, Kötülük, Kötücüllük, Korsanlık, Arendt.

Slander is an “Evil” and Crime Against Humanity

What is evil? This is a question that has been asked for centuries. This question which finds itself a strong place in the history of thought, especially when it’s God-centered on theology, even when it becomes impossible to answer, thinkers did not avoid trying to solve it. On the other hand, because the failures in the solution of the problem of God-centered evil belong to an area that we cannot fully understand, this might be excusable. But then, what kind of answer can we give if we ask this question with regard to people we handshake, greetings, smiles, our love, our friendship, and the people we share our lives with every day in our everyday life? Here, we do not talk about an area beyond our power of knowledge, where we can not understand there a son for doing evil. The area we are talking about here is our own product, the one we live in, the one we define ourselves. What is the evil done by man in this environment that we have created? The question of what is evil, that the person who is evil in his daily life experience can answer himself in a

competent manner, opens up a form of action which he defines through the other. Moreover, even the manifest of evil will come forth from our inner experience, we only notice it when we hit something and we inscribe it. The theme of this study is two steps from here. The first one is the question of what is the evil that is made by human hands, that we have experienced, and that we have formed in our own circle. These condone is how the evil that arises as a result of the use of slander as a means of slander, as the line of violence and banality will become a crime of humanity.

Keywords: Slander, Evil, Wickedness, Piracy, Arendt.

Atf / Cite as

Yılmaz, Nurten Kiriş -Albayrak, Mevlüt, "İftira Bir "Kötülük"tür ve "İnsanlık Suçu"dur!", *Marife*, 18/1 (2018): 23-38.

Giriş

İftira bir kötülüktür ve insanlık suçudur. Onu burada neden olduğu birçok farklı betimleme altında ele alacağız, ancak her bir adlandırmanın tek ortak noktası hepsinin kötü, kötülük, şiddet, korku ve zulüm başlıkları altında sınıflandırılabilir olmalarıdır.

İnsanın insanla ilgili yaşadığı sorunlar, genelde bir hukuk sorunu olarak ele alınmakta, ahlaki alandan soyutlanarak sıradanlaştırılmaktadır. "Modern dünya tasavvuru" adı altında konumlandırılan birçok eyleme biçimi, insanın kendi yapıp etmelerini değil de, bu tasavvurun neden olduğu durumlara bağlı olarak insan ve insanlık sorgulaması yapmaya çalışmaktadır. Ancak bir olgu rolü içinde bu tasavvurun kendi varlık durumunu, gerçek hayat ve hakikat diye sunmakta büyük oranda başarılı olduğunu da onaylamak gerekmektedir. Her şeyin görüldüğü ve her şeyin belirlediği bir dünya tasavvuru, bireysel varlık öykülerinde ilke olarak varlık bulmaktadır. Kötü ya da kötülüğü görünür kılan eyleme biçimlerinin görünürlüğünün sıradanlaşması bu varlık bulma ilkesiyle açıklanabilir.

İftira Bir "Kötülük"tür ve "İnsanlık Suçu"dur!

Başlıktaki "insanlık suçu" olarak kötülük adlandırmasının Arendt'i çağırıştırdığını baştan kabul etmek gerekmektedir. Böyle bir başlık, salt akademik endişelerden kaynaklı değildir. Arendt'in tanımladığı şekilde kötülüğü ele aldığımızda, kötülükle, bir insan(lar) eliyle bana/bize ve sevdiğimizimize çarpmış olması ve bu yolla da şahsımız üzerinden bir deneyime dayalı sorunların doğması olarak karşılaşılmaktadır. Bu makale ya da deneme, önemli konu alanlarından biri olan kötülük probleminin ele alındığı özellikle Tanrı eksenli kötülük türlerinden değil, insan eliyle bilinçli olarak yapılan ve kendisi dışındaki insanların başarısına, mutluluğuna, huzuruna tahammül gösteremeyen insanlık düşmanı bir kötülük türünden, daha doğrusu Arendt'in tanımladığı yeni bir suçtan bahsetmektedir.

Burada suça kadar gelen aşamalar şu şekilde ilerler; öncelikle suç, kirliliğin görünür olmasıdır. Kirin ortaya çıkması, gıybet ve iftira atma gibi bir kötü eyleme biçiminin sergilenmesiyle olmuştur. Bu noktada kir, dilin kendisini açık etmeden/göstermeden bir amaca dönüştürme durumunun adı olmuştur. Dil ile ortaya konan gıybet ve iftira artık kirdir, kirin adıdır. Olmayan bir şeyi kendi "sövgüsü"ne dayandırarak bir hükme dönüştürme biçimi olarak gıybet ve iftira birbirini tamamlayan iki farklı adlandırmadır. Öteki adını alabilecek birini, gerçek

anlamda değersiz kılmaya çalışan bir ötekine dönüştürmek anlamında her ikisinin de özü aynı şeyi var eder. “Arkadan herkesin aleyhinde söz söyleyen, çekıştiren,”¹ gıybetçi ve iftiracı kişi, eyleyen olarak kendisini sonuca odaklandıran birini tanımlar. Arkadan söz söyleyen olarak o, göze ulaşmadan sadece kendi gözüyle kötülüğünü aşama aşama izlemekten zevk durumu yaşar. Gıybet edilen ve iftiraya uğratılan kötülenendir, buna göre de o, “fenalığı istenen”dir.

Gıybet ve iftira hayatı yaşanmaz kılan en büyük kötülük yapma biçimlerinden biridir, ne salt teolojinin, ne hukukun, ne siyasetin, ne toplumun alanıdır, o bir bütün olarak varlık ve ahlak alanının konusudur. Gıybetçi ve iftiracı, yüzşüz ve gözşüzdür. Bu yüzşüz olma durumunda aracı olan dil, kötülüğün de aracı olur. Orada gerçeklik değıl, iftiracı ve gıybetçinin karşısında olmayanın adıyla, kendi içsel dünya yaşam deneyimini açığa çıkardığı durum vardır.

Kötülük kökeninde iftira etmeyi bir “insanlık suçu” olarak tanımlamayı denediğimiz bu çalışma, bir başa gelme durumunun metne dökülmesinden hareketle ele alınmıştır ancak yalnızca bundan ibaret değıldir. Burada bunun ötesinde kötü bir dilin ve elin kendisinden umulabilecek bir tavır alışının, kötülüğün herhangi bir başlığı altında sınıflandırılmadan, her yerde karşımıza çıkacak boyutta hayatın ve insan olmanın tam da karşılığı olduğu betimlenmeye çalışılacaktır. Çünkü, bu durum, bana/bize musallat olması ve sevdiğimizi hedef alması bir yana, bireysel bir tecrübe varlığı olarak, üzerine düşünmeye ve öznel de olsa sorular sormaya açıktır. Arendt’in ifadesiyle söyleyecek olursak, “bir fenomen bana [bize] çarptığı için,”² ya da bir başa gelme durumundan dolayı bu soruna cevap aramaya kendimizi sorumlu hissetmeliyiz ve bireyselden hareketle bu kötülük türüne genel bir bakış getirmeliyiz.

Buradaki önemli noktalardan biri bu anlamda kötülüğün, uzaktan gelen bir eyleme biçimi olmadığıdır. Bu türden kötülük Türkçe deyişle, “taş yakından gelir,” sözüne uygun bir eylemedir. Kötülük, yakınından dışını gösterecek ve belki de bağırarak bir “fenomene” dönüşecek olaydır. Yani kötülük, yanımda, yakınımda, aynı mekanı paylaştığım insan ya da insanlardan gelir. Uzaktan olanın ya da tanımadığım yerden gelenin etkisi, birincisine göre daha sınırlı ve daha az yıkıcıdır ama yakından yapılan kötülük koynumuzda beslediğimiz dostun, yılan çıkmasıdır ve varlık alanımıza aldığımız kişiler olduğu için uzaktan olan kötülüğe göre sınırları neredeyse yoktur ve yine uzaktan olan kötülüğe göre çok büyük bir yıkım yaşatır. Örneğın, Naziler Almandır ve o toplumda yaşayan Yahudiler ya da ötekiler de Almandır. Daha düne kadar Filistinlilerle birlikte yaşayan İsraililer birden komşularının korkulu rüyası olabilmişlerdir; çocuk, kadın, yaşlı demeden öldürmekten çekinmemişlerdir. Bosnalı Müslümanların başına gelenlerin müsebbibi, hemen yakınlarındaki komşularından başkaları değıldir. Ya da modern toplumda, günümüzde sizin hakkınızda yüzünü silerek arkanızdan kötü konuşanlar aynı apartmanda yaşadığınız komşularınız, meslektaşınız, yan

¹ Sami, Şemseddin, “Gıybet”, *Kamus-ı Türki*, TDK, Ankara 2015, s. 387.

² Arendt, bu ifadeyi Kant’a çağrışımıla kullanır. Arendt, Hannah, “Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek,” *Cogito*, (Çev. Oğuz Tecimen), yıl 2017, sayı: 86, s. 157.

masanızda oturan iş arkadaşınızdır. Yani bize ve sevdiklerimize çarpan kötülük, aynı havayı, aynı mekanı, aynı zaman dilimini paylaştığımız ve aynı amacın 'failleri' olarak bir arada bulunduğumuz kişilerden gelmektedir. Bu kötülük yapanlar yakındandır ama yüzleri yoktur. Onlar başka araçlar ve enstrümanlar kullanarak yıkıcıdır. Kötülük ettikleri ötekinin yıkıldığını görmek onları başarılı kılmaya yeter belki ama bu aslında kötülük edenin güçsüzlüğünün ve korkaklığının göstergesidir. Tarih boyunca bu hep böyle olmuştur. Kabil'in attığı taş Habil'i öldürdüğü için yıkıcıdır. Ancak, asıl yıkım Kabil içindir. Çünkü bu durum Kabil'in güçsüzlüğünün ve korkaklığının nesneleşmiş halidir. Burada kötülük aracı olan taş, iftirada sözdür, dildir. Bu yalan sözün bir biçimi ya da formu yoktur, onun doğallığı bozulmuştur. Varlık alanımızda istemeyeceğimiz, yer vermeyeceğimiz ve bir başkası için de doğru bulmayacağımız bu doğallığı bozulmuş biçimsizlik/formsuzluk, doğru düşünceden kopmuş dilin akılsızlığıdır.

Doğallığı bozan şey, dilin akılsızlığıyla, karşınızda olmayan tarafından, yüz­süz bir tavır geliştirmektir. Gıybet ve iftira yakında olanın, yüzünü gizleyerek yüz­süz olması ve bir yandan da konuşacak yüze sahip olmamasıdır. Bu nedenle pek çok dini, hukuksal ya da toplumun düzenini sağlayıcı metinde özellikle iftira atma ve gıybet etmenin kötülüğünden bahsedilir. Örneğin Kur'an'da gıybet ve iftira, "ölmüş kardeşinin etini yemek,"³ kadar itici ve tiksinti veren bir olaydır. İftira durumu, suçu değil, "suçsuzu" imler. İftiracı suçlu olandır, bu nedenle suçunu dil aracılığıyla başkasına yakıştırır.⁴ İftiracı yalancıdır ve yalan uydurmak bir "zulüm"dür.⁵ Burada verilen referanslardan dolayı, bu tür bir betimlemeyi teolojik bir çabanın soyut ifadeleri olarak görmek yanlısına kapılmamak gerekir. Çünkü gıybet ve iftira salt teolojik bir adlandırma değil, hem hukuksal hem de bireysel hakkı ihlale uğrayan kişinin "özel durumunu hak etmediği bir biçimde araştırarak, "meydanda bulunmama"⁶ halini varmış gibi göstererek onun kötülüğü için uğraşmaktır. Gıybet eden ve iftira atan sinsidir ve kötüdür, eylemlerini bir göreve göre tanımlayarak ötekine kastetmektedir. Onun için öteki, sırf öteki olduğu için, kardeş ya da düşman olması fark etmeksizin "ölu eti yemek" herhangi bir sorun yaratmayacaktır. O, akıldan kopmuş dilini adeta bir silah olarak kullanarak şiddeti doğuracak ya da şiddete sebep olacaktır. Demek ki doğru düşünceden bağımsız olan dilin akılsızlığı şiddeti yaratmaktadır ve yarı başınızda kendinizi birden savunmada bulacağınız bir olguya dönüşmektedir. Dilin gücü ve yüceltici etkisi, kişinin kendini tanımlamasıyla ortaya çıkar, kötü bir dil kullanan kendini kötü olarak tanımlayandır ve bizzat dili aracılığıyla kendini açık ederek aşağıya çeker. Yusuf Has Hacib'in sözüyle, "kişiyi dil yüceltir, mutluluk verir; kişiyi dil ucuzlatır,

³ Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, Hucurat Suresi -12, ayet 49.

⁴ Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali*, Nisa Suresi- 4, ayet 112.

⁵ Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali*, En'am Suresi-6, ayet 21.

⁶ Sami, Şemseddin, "Gıybet," s. 387.

başını götürür.”⁷ Burada “ucuzlat”ma, dilin akılsızlığıdır. İnsanı “yalan söz ucuzlatır.”⁸ İnsanın ucuzu, diliyle şiddeti yaratır.

Dili kullanarak şiddet yaratma bir kötülüktür.⁹ Kötülük nedir? sorusu, günlük yaşam deneyimimizde kötünün kendisinin de becerikli bir şekilde cevaplayabildiği ve öteki üzerinden tanımladığı bir eyleme biçimiyle özdeş bir soruna evrilmiştir. Kötülüğün aktif olarak belirgin olmasının ifadesi dilidir. Kötülük üzerine yazılan sayısız çalışmanın varlığı üzerine böyle bir konuda yazma endişesi olgusal bir duruma göndermede bulunur. Kötü her yerde ve kendi içinde her bir varlık ediminde yanı başınızdadır. O yüzünü göstermez, dili de karşınızda gözünüzün muhatabı olan bir dil değildir. Bu açıdan kötülük, insan teki açısından olduğu kadar, eylemin görünürlüğü açısından bir dehşet ve şiddet durumu var etme biçimidir.

Kötülük üzerine yazılan akademik yazılar, genelde bir felsefi sistemin tasvir ve tahlili, ya da bir filozof üzerinden problematik hale getirilerek tartışılan ve tenkide tabi tutulan yaşanmışlığa ya da yaşanabilecek olana dair bir konu olarak ele alınır. Genel bir sınıflandırmayla doğal ve ahlaki kötülük başlıkları altında ele alınan adlandırma, insan tekinin yaşanmışlığı üzerine örneklemelerde bulunsa da (Kant’ın Eyüp örneği) ve onu pek fazla genel bir perspektife sunmaz görünse de, aslında tümü ilgilendiren bir olayı betimler.

Kötü çok kolay yalan söyleyebilen; yaptığı her çarpık ve yanlış eylemi doğruymuş gibi gösterebilen dilin akılsızlığıdır. Türü ve formu her yerdedir. Kendisine karşı kurumsal, yasal ve hak ihlaliyle ilgili bir inceleme başlatıldığında, “beni çekemediler” diyebilecek ve hatta karşısındakine “eristik yöntemle” suç isnadında bulunabilecek kadar bencil bir formsuzluğa sahiptir.

Formsuzluk, dehşet ve korkudur. Dehşet, sadece bir dokunma değil, dilin arkasına sığınarak olmayanı varlık halinde dönüştürmenin ürkütücü görünendir. Kötülük problemini Batı ve İslam düşüncesi açısından ele aldığı makalesinde Çelik, “dehşet yer değiştirerek hâlâ devam etmektedir,” diye yazmaktadır.¹⁰ Dehşet, dil aracılığıyla, görünmez bir fısıltının arkanızdan ya da parmak ucundan hareketle sizi tedirgin ettiği, korkuya sevk ettiği bir yaşanma anları durumudur.

Kötülük bir “dehşet” midir? Dehşet, kavram olarak çok farklı tanımlamalar içerebilir. Türkçe düşünen olarak dehşet kavramına baktığımızda, “bir tehlike veya korkunç bir şey karşısında duyulan ürküntü, yıldı,” “olağanüstü şeyler karşısında şaşma anlatan sözcük,” gibi anlamlara gelmektedir. “Dehşetli,” dediğimizde de, “korku ve ürküntü veren” anlamı ile karşılaşırız. Yılgın olma durumu ise “morali bozulmuş, çökmüş” gibi anlamlara gelir.¹¹

⁷ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, (Çev. Ayşegül Çakan), T. İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018, 163. Beyit, s. 34.

⁸ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 1326. Beyit, s. 117.

⁹ Žižek, Slavoj, *Şiddet*, (Çev. Ahmet Ergenç), Encore Yayınları, İstanbul 2018, s. 62-vd.

¹⁰ Çelik, Kevser, “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklaştırma Olarak Teodise,” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 6, Eylül 2014, s. 156.

¹¹ Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2011.

Dehşet ve dehşetli olan her an her bir insanı kuşatan bir olgu olarak herkesin bir tür yanı başında sinsice ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan da dehşetli olan birden görünendir ve görüldüğü anda da çıktığı ve belirdiği yerde her şeyi negatif olarak etkileyen acıtıcı bir güç tanımlamasıdır. Dehşeti imleyen yanınızdan çıkan bir gölgenin gerçekliğinin farkına varmaktır. Buna göre de, yine kötülük yakınınızdan gelen adeta kendi gölgenizden çıkan bir eyleme biçiminin adı olmaktadır. Dehşet, şiddet, korku ve korkunç olma kaçınılmaz bir şekilde bir diğerini yaratan kötülük biçimleridir. Korkunç, “korku veren,”¹² bir durumu tanımlamakla kalmaz, onun nesnesiyle bir olay olarak şimdide taşınmasına yardımcı olur. Korku verme durumu, dehşetle birlikte bir şiddet durumudur ve hayata karşı tutarlı hareket etmeye karşı bir hareketsizlik durumu var eder. Şiddet şimdinin adıdır ve şimdide olanı sınırlar ve yok etmeyi amaçlar. Onun şimdisi, gelecek açısından ve onu da içine alan tek bir şimdidir. Bu açıdan şiddet, her bir anda şiddetin mağduru olan tarafın nedenini bilmeden ve beklemeden birden karşısına çıkan gölgedir. Burada kastedilen fiili anlamda şiddetten öte “şiddet”in bir olgu olarak herkesi kuşatan bir sıradanlık haline gelmesidir. Arendt, Engels’i referans göstererek, şiddetin “araçlara muhtaç” olduğunu kabul eder. Şiddet araçlarla varlık bulur. “Şiddete dayalı eylemin bizatihi esası, araç-amaç kategorisine dayalıdır.”¹³ Konumuz kapsamında insan teki açısından da araç, kendi özsel egosu ve tanımlanamaz olan olarak görünen ötekine karşı içinde beslediği öfke ve kindir. Öfke, kin ve günlük hayatın zorluklarından dem vurarak egosuna yenik düşen insanın mutluluk aracı olarak rasyonelleştirilebilir. Ancak bu duruma göre de şiddet “keyfilik ögesi taşır.”¹⁴ Keyfilik ögesinin ardında, insan olma serüveninde içsel bir beklenti olarak amaçlarına ulaşamama yetersizliğinin kavgası yer alır. Bu, bireysel arzuların tatmine kavuşturulamamasıyla ortaya çıkan kötülük biçimidir. Ancak bu arzunun doyum noktası ya da sınırı insan olmanın içsel ve onu belirleyen değerler alanıyla çizilebilir. İnsanda var olan “benim olmalı” isteği, başkasından önce ben’in doyumsuzluğunu tanımlar. Bu doyumsuz ben yüzünden bireysel olarak bir başkasına yapılan insan-insan ilişkisine bağlı kötülük, diğerinin yaşamında bir dehşet ve şiddet durumuna yol açabileceği düşüncesini, silikleştirir. Bu da artık, var olmayan biri olarak diğerini tanımlamak anlamına gelir. Böylece de üzerinde dehşet ve şiddet yaratılan ötekinin varlığı göz ardı edilir, adeta varlıktan koparılır.

Burada Hannah Arendt’i (1906-1975) izleyerek problemi biraz daha genelleştirmek mümkündür. Çünkü acıtan ve “dehşet” adını alan ve bize çarpan her ne ise o olan kötülük, her yerde ve her dönemde kendi adına bir gölge olarak varlık sergiler. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te* adlı kitabında yaşanmış bir deneyimden hareketle bir sonuca ulaşır. Burada kötülük metafizik tanımlamasının ötesinde gündelik hayat içinde her yerde karşılaşılabileceğimiz bir anlama uygun şekilde kullanılır.

¹² Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2011.

¹³ Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, (Çev. Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul (2014a), s. 10.

¹⁴ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 10.

O, Kudüs'te yargılanan Alman Eichmann duruşmasından hareketle, “kötülüğün sıradanlığı” diye bir adlandırma icat etmiştir. Onun ifadesiyle kötülüğün “sıradanlığı” günlük yaşamımızda farkına vardığımız ya da varamadığımız tüm kötü adını alan eylemlerin faillerinin hiç de kötü adını alacakmış gibi görünmeyen tipler olduğunu tanımlar. Onlar günlük hayatımızın her bir anında dışsal olarak bir yerimizde durmaktadırlar. Hatta sizin o anki konumunuzu istismar ederek, hatta ağlak bir ses tonuyla ulaşmak istedikleri konuma kavuşabilmekte hiçbir değersizlik bulmazlar. Onlar için olmayan insani değer kaybı söz konusu değildir. Bu tiplerin temel özelliği, “özgün bir düşünme” yeteneklerinin olmamasına rağmen, bir şekilde elde ettikleri etiketleriyle varlık sergilemeleridir. Bunlar olmadıkları yüzleriyle sokakta, ticarete, dini alanda, akademide; her yerdedir. Bunlar olmadıkları yüzleriyle bir yere konumlandırıldıklarında, ‘en iyiyi’ ve ‘en doğruyu’ bilenlerdir. Ayrıca bunlar görevlerini en tam şekilde yaptıklarına inanan ve bu tarzda inandırılan kimselerdir. Arendt'e göre, kötü eylemleri gerçekleştiren bu tipler, eylemleriyle karşısındaki insan tekine ne kadar vahşi ve zalimce davranırsa davranırsa, kendisini hiçbir şekilde “canavar” ya da “iblis” olarak görme eğiliminde ya da duygusunda olmayan tiplerdir. Hiçbir sabıkası ya da uygunsuz sicilleri de mevcut olmayabilir; kendilerini başkalarınınca kullanılan “aptal” kişiler olarak da görmezler. Ancak kendileri olarak “yeteneksizdirler,”¹⁵ yüzüstüdürler. Ancak bu “yeteneksizlik” durumu, eyleyen tarafça onaylanan bir durum değil, aksi iddia edilen bir durumdur ve bu iddianın kötü eyleme dönüşmesinden ürkmeyen ısrarla böyle eylemeye devam etmektedirler.

Eichmann'ı hedef alarak Arendt, onu insanlık düşmanı olarak tanımlamaktadır. Latince ifadeyle, “*hostis generis humani*” yani “tüm insanlığın düşmanı.”¹⁶ Arendt için, “tüm insanlığın düşmanı” olanlar için “korsanlara uygulanan yasalar geçerliydi.”¹⁷ Korsan, “bütün yasaları hiçe sayarak hiçbir bayrağa itaat etmediğini”¹⁸ kabul eder. Bu nedenle korsan betimlemesi önemlidir, çünkü o da yüzüstüdür. O hep maskelidir ya da bir şekilde bir organı eksik olandır. Eichmann, korsandır, ancak onun korsanlığı yüzünü gizlemesinde değil, yüzünü başkalarının görev tanımlaması içinde sergilemesindedir. O kendi değildir. Yaptığı her ne ise o şey, genelin adına yapılmış bir “görev”dir. O herkese hiç beklemediği bir anda çarpabilen bir korsandır.

Bir durum olarak bana kötülüğü çarpan da ‘görüntüde kılığı insan olan’ olarak tıpkı korsan gibi suç işleyen biridir; başkasının malının, başkasının itibarının, başkasının ‘başarı’sının peşinde iz sürerek yaşamını sürdüren bir takipçidir. O insan olarak görünen kimliğine rağmen, değer yargılarını, ‘vefa duygusunu,’ kendisine gösterilen insani duygudaşlığı, paylaşmayı hiçe sayan ve

¹⁵ Arendt, Hannah, “Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek,” *Cogito*, (Çev. Oğuz Tecimen), 2017, sayı: 86, s. 156.

¹⁶ Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, (Çev. Özge Çelik), Metis Yayınları, İstanbul 2014b, s. 266.

¹⁷ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, s. 266.

¹⁸ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, s. 267.

hiçbir insani değer, ilke ve kurala bağlı olmayan gözleyicidir. O adeta herkesin kurtulması için “Kara göründü,” diye bağırmasın, o sadece kendisinin ve yağmalayacağı şeylerin kurtulması için bağırır. O ahlakını kaybetmiş olmaktan endişelenmez sadece kendinde hiçbir zaman olmamış olanın ardına düşer ve onu kaybetmekten endişelenir. Oysa bir şeyi kaybetmiş olmak için, önce ona sahip olmak gerekmez, öncelikle ona ait bir aidiyete sahip olmak gereklidir. İnsan her ne olursa olsun, bir ahlak varlığıdır. Kaynağını ister kendinde bulsun, isterse dışarıdan bir yerden temin etsin, insan olma özünü, o kökene sahip olmaktan geçer. Onun ne insan-olma anlamında ne de kültürel biçimlendirici güç anlamında ahlakı vardır; bu onu tanımlayanın yargısı değil, “görünürde kılığı insan olan”ın kendini öyle tanımlamasından dolayı öyledir. Evlilik, annelik duygusu, mesleğinin ilke ve kurallarını yerine getirirken “meslek ahlakı,” sosyal iletişim dili gibi değer yüklü alanlara da sahip değildir. O biricik ve tektir. Kendi yalnızlığını kendi gibi olan ancak ondan daha aşağıda, onunla çıkar ilişki yaşayanlara hükmederek gerçekleştirir.

İftiracı fenomeniyle uyumsuz görünse de, eyleme geçme ve uygulamadaki rahatlık yönünden Eichmann’la benzeştiği için bu olayla bağlantılandırarak hakkında konuşabilir. Eichmann’ın bir “canavar olduğuna inanma” bir öfke adlandırması olarak görülebilir. O bir korsan “mavi sakal”dır ve insanların onu bir canavar olarak tanımlamaları da doğaldır. Arendt’e göre, Eichmann ve onun gibiler “sapık” ve “sadist” değil “normal” insanlardır.¹⁹ Evet, o ve onun gibiler, “normal,” günlük hayatımızın her yerinde görüp selam verdiğimiz tipte insanlardır, ancak böyle görünmeyi başarabildikleri için, -çünkü kendi insan olma kimliğini gizleyebilmek de bir başarıdır-, hem “sadist,” hem de “sapık”tırlar. Sapıktırlar çünkü başkalarının varlık ilkelerine kendilerininmiş gibi sahip olmak istemektedirler, sadisttirler çünkü başkalarının acılarını, kendi görev ve başarıları olarak adlandırabilmektedirler. Bu yeni bir tip kötülük değil, insan olmanın değerlerinden kurtulmayı görev bilmiş tüm insan türü içinde bulunabilecek bir durumdur. Onlara sorulduğunda ise kendileri tamamen masumdur ve kötü değillerdir. Arendt’e göre de Eichmann kendini kötü biri olarak değil, erdemli biri olarak görmektedir. “Mahkeme onu anlama(mıştır).”²⁰ Onun algılayış tarzına göre mahkeme ona haksızlık etmiş ve onu bir canavar gibi göstermiştir. Oysa suç olarak adlandırılan her şey onun görev tanımlamasından kaynaklanmaktadır ve hiçbir şekilde suç değildir. Eichmann, “beni öyle göstermeye çalışsalar da ben canavar değilim,” “bir safsataya kurban gittim”²¹ diyerek, şayet eylemlerine suç denilecekse bile bu suçun “itaatinden kaynaklandığını” ve en masum haliyle suçluysa da bu durumda onun da “kurban” olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Kendince o, masum ve hatta kurallara uymaktan başka suçu olmayan bir zavallıdır. Bu savunma, açıkça yaptığından pişmanlık duymayan bir kötülüğün temsilidir.

¹⁹ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te*, s. 281.

²⁰ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te*, s. 253.

²¹ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te*, s. 253.

Kötülüğün bu biçimiyle her yerde karşımıza çıkabileceği ve bize, sana, ona çarpabileceğinden kast ettiğimiz tam da bu tür ifadelendirme. İşte bu durum, böyle bir rasyonelleştirme çabasını yüzüstü yapar ve dili şiddetle örtüştürür. İnsanlık suçu işleyen Eichmann, ölüme giderken de kendinden emindir ve “beyler, kısa bir süre sonra tekrar görüşeceğiz,” diyebilecek kadar “normal”dir. Arendt bu durumu, “son dakikalarında, insanın kötülüğüyle ilgili bu uzun dersin bize ne öğrettiğini özetliyordu sanki –korkunç, fikre ve zikre direnen kötülüğün sıradanlığı”²² cümlesiyle özetlemiştir.

Birinin iftira atarak, yalan söyleyerek suç işlediği sabit olduğu halde, hiçbir şey olmamış gibi, onun suçu işlediği yere tekrar geri döneceğini düşünmesi ve üstelik bu tür durumların gerçekleşmesi, onu iftira attığı kişilerin arasına tekrar göndermek suçluyla aynı konumda olmaktır. Eichmann ne anlatırsa anlatsın, onun yaptıklarının bir karşılığı, yaptırımı olmak zorundadır. Aynı şekilde birilerini uykusuz bırakan, endişeye sevk eden iftiracı, gıybetçi kişi de aynı muameleye tabi tutulmalıdır. Bu sadece hukuki bir talep değil, etik zorunluluktur. O ve onun gibilerin toplumda yaptıkları eylemlerden sonra istedikleri gibi, hiçbir şey olmamış gibi davranmalarına müsaade edilmemelidir. Kısaca suçu meşrulaştıran her bir eylem, kim, hangi yetki ve makamdan gelirse gelsin, korsanlıktır ve korsan eyleme biçimidir. Bu tam da “kötülüğün sıradanlığı” denen şeydir. İşte bu sıradanlık masumu ve haklıyı çileden çıkarmaktadır. Çünkü insanlık suçu işlemiş olan Eichmann ve onun gibiler “gayet olumlu düşünceleri olan”²³ kişiler olarak her yerde varlık bulabilirler.

Bu masumun ve haklının çileden çıkmasına sebep olan sıradanlaşmış kötülüğün önüne geçilebilmesi için hayatlarına temas ederek kötülük eden kişinin aynı hayat öyküsünü yaşaması, öğrenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde o sadece olayların sonucuna takılacak ve başkalarının pek çok çaba ile elde ettiği süreci göremediği için kıskançlık ve kinle yaklaşacaktır. Oysa eylemin sonucunda yaşanan iyilik ve güzellik, hiçbir ayırım kabul etmeden, eylemin başlangıcından sonucuna kadar geçen süreci ve sonuçtan itibaren de aldığı yeni ad olan iyilik ve güzelliğin öznelliğinden hareketle evrenselleşir. Bir başarı öyküsü, bir başarı öyküsü olarak öznel, içinde pek çok yaşanmışlık barındırır. O, modern pazarlama yöntemleriyle evrenselleşebilir ancak o bir başarı öyküsü olarak öznel ve öyle kalır. Başarı ve öykü, iç içe bir serüvenin adıdır ve durumdur. Başarı ve öykü, ben’in içsel enerjisinin doğada yer ve yurt bulmasıdır. Başarı “üstesinden gelinen” bir durumun yapısının değişimidir. Üstesinden gelme, varolanın benimle yola gelmesidir. Başarma birlikte yola girilen iç enerjimizin bizde yarattığı faydalı olma durumudur. Değer var etme ve faydalı olma durumu, bir öyküyü görünür kılar. O sadece bir söz öbeği değildir. Öykü bir olaydır ve günlük deneyimin istisnai bir durumu olarak tanımlanır. Tüm bu serüveni hırs bürümüş gözlerinden dolayı göremeyen kötü, sonucun adından rahatsızlık duyar, iftira atar, gıybet eder, şiddete sebep olur ve böylece ard arda tüm kötülükleri doğurur. “Makam ve mevki

²² Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te*, s. 258.

²³ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te*, s. 36.

hırsının bir başkası üzerinde ete kemiğe bürünmesi,”²⁴ olarak görünür olan kötülük, “kendini tam olarak gerçekleştirmedi”²⁵ olarak sağa sola saldırmayı beceri olarak yaşayan hastalıklı bir eksiklik ve yüzden yoksun öz güvensizliğin dışı vurumudur. Kötü, bir başkasının başarı ve emeğe dayalı sevincini, yaşama isteksizliğine çevirme çabası içinde devinerek kendi yaşama sevincini ululayan biridir. Kötü kendi sevincini üstün tutar. Kötülük yapma isteği “bugünlük sevinci” içindir ve yaşayacağı “kaygı” sadece kendisiyle sınırlı kalmaz.²⁶ Emeğe dayalı sevinç insancadır ve bu emeğe karşı hainlik ve bencillik eden, “insanın emeğini bilmeyen kişi”nin yaptığıının insanlıkla bir bağlantısı yoktur; insan, insanlıkla insan olur.”²⁷ İnsanlık ideali köken olarak her insanda mevcut olmakla beraber, kötü için bu durum örtük ve lekelidir.

Bu tip bir düşünce ve eylemde bulunan kişilerin kendilerine ait bir başarı öyküleri yok mudur? Vardır, ama bu başarı burada öykünün öznel serüveninde değer yoksunu bir “kabiliyetsizlik” durumu olarak, bencilliği öne çıkarır. Kendilerince en iyi okullarda okumak, doktora yapmak ya da en iyi derecelere bir şeyi tamamlamak, onlarca en büyük değer ve en yüce insan tipinin özelliğidir. Bu Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” sorusuna verdiği cevap olan “aklını kullanma cesaretini göster,” mottosuna uymayan bir durumun ötesinde, bir kabiliyetsizliktir. Kabiliyetsizlik, başkasını gözleyerek kendi oluşunu sadece kendi zihin dünyasında tekrarlamaktır ve yeni adını alan hiçbir insani edime katkı yapması söz konusu değildir. O hep ululanmayı ve dikkate alınmayı bekler. Gözü dışarıda, başkalarını izlemekten zevk duyan ve o derecede tereddütlü bir endişe yaşayan, hayatı tetikte bir maymun türüdür; alanı küçüktür, ancak dünya olarak tanımladığı o küçük inde, kendi gibi olanlarla dünyayı kurtarma, insanlığı kurtarma mesajları verir. Bu mesajlar, ötekini yok etme ve yerine sadece kendini ve kendi gibi olanları sıralayarak, aşağı doğru inen bir hiyerarşiyle yerleştirme içerir. Bu tür bir durum içinde olanın kendi sınırları içinde kalarak gerçekleştirdiği davranış tiplilerinin hiçbiri kötülük değil, o sadece bir mücadele olarak tanımlanır. Dünyada buna inanan ve bu yönde eylemeye açık milyarlarca “şeytan zürriyeti” bulmak mümkündür. Uyuşturucu ticareti ya da fuhuş ticareti yapan biri, tek bir kelimeyle “adam mı öldürdük,” “vatani mi sattık,” diyerek kötülüğün kendi üzerine yüklenebilecek bir adlandırma olmadığını söyleyebilir. Kötü eylem sahibi, yaptığı kendisine ve başkalarına da bilinen bir eylem karşısında, hukukun kendisine tanıdığı bir hak olarak, rahat ve kolay bir biçimde yapmadım, diyebilmektedir. Kötü kendi adına “kötü insan olmayan”dır.²⁸

Varolanın varolması, benim kendi yaşamımın dış dünyanın tüm gerçekliğini onaylayan durumunu açıklar. Kötülük, tam da bu onaylamanın akabinde,

²⁴ Çelik, “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise,” s. 177.

²⁵ Çelik, “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise,” s. 178.

²⁶ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 913. Beyit, s. 87.

²⁷ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 1598, 1599. Beyitler, s. 136.

²⁸ Arendt’ten hareketle geliştirilerek kullanılmıştır. Arendt, “Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek,” s. 157.

onaylayabilme cesaretini gösterebilecek yeterlikte olmayanın onaylanmış olanın olduğu şekilde varlık bulma halini olumsuzlayarak yönünün değiştirilmesiyle dışarıda karşılık bulmasıdır. Başarı salt benin adlandırması değildir, ancak bensiz hiçbir başarı, başarı adını alamaz. Benin başarısı bir tatmin ya da farklı olma durumu değildir, olmamdan gelen bir başka durum içinde görünür kılacak şekilde yer açmadır. Başarı ötekine karşı bir meydan okuma değil, benin bu olma durumunu dış dünyanın gerçekliğiyle uyumlu bir şekilde kendine açarak sadece kendisi olarak görünür kılmadır.

Bu görünüre karşı çıkma bir kıskançlık ya da karşı çıkma olarak bir kötülük durumuna dönüşebilir. Görünür olan dışarıdan bakan ile aynı şey değildir. Dışarıdan bakanın, baktığında gördüğü ile görmek istediği arasında yaşanan karşılaşma hastalıklı bir duruma, yani olanın bozularak görülmesine neden olabilir. Bu kötülük türü, şayet onun türleri olduğunu kabul edersek, bir birlikte yaşama deneyiminin doğal bir insani yetenek olduğunun bilincinden uzak düşmekle ortaya çıkar. Aslında hangi tür kötülükten söz edilirse edilsin, kötülük yalın haliyle ötekileştirilen varlığın ötekileştiren tarafından yaşamının sınırlandırılmasının adıdır. Zizek’in bu noktada yaptığı şu vurgu önemlidir. Ona göre, “annesinin memesini emen kardeşini kıskanan” biri, “öteki”nin kıymetli nesneye sahip olmasını değil, daha çok ötekinin bu nesneden haz duymasını kıskanır, bu nedenle de nesneyi çalmak ve ona sahip olmak özne için yeterli değildir. Gerçek amacı Öteki’nin bu nesneden haz duyabilme kapasitesini/becerisini ortadan kaldırmaktır.”²⁹ Çünkü onun kendisi bu konuda yeteneksizdir. Yani kötü bu yeteneksizliğini görmeksizin, ötekinin elindeki mutluluğu almaya odaklanır. Bu sebeple ötekinin bulunduğu her alanı sınırlandırmak ister. Onun varlığına, mutluluğuna, hazzına tahammül edemediği için onunla birlikte yaşayamamaktadır. Bu birlikte yaşayamama olarak değil, birlikte aynı mekanda varlık gösterememe durumu olarak kötülük, fizyolojik bir hastalık durumu olarak savuşturulabilir bir durum da değildir. O, basbayağı bir kötülüktür ve insanlığın geneline yönelik şiddet kadar besleyici ve etkin bir eylemsellik tekrarıdır.

Kötülük, iyilik adını alan eylemin sahiplerinin yerlerini terk etmeleriyle çoğalır. Bu çoğalma bizi kendi içimizde nedenlere sürükler. Birini eylemleri nedeniyle kötü diye adlandırmamız, tek başına bize bir zarar vermesi ya da olumsuz durum yaratmasından dolayı değil, kötülük edenin o eylemi bilerek ve kasten sadece kendi bencil tutumundan hareketle genel bir insanlık eylemi biçiminde herkese zarar verme niyet ve amacıyla gerçekleştirmiş olmasından dolayıdır. Şiddet beni yaralar, ancak bu yaralanma, benim kendi benlik ve başarı öykümde yeniden bir varlığa sığınmama da neden olur. Kötü karşımda, farkına varmadan kendini yok ederken, beni yeni bir bilgi ve deneyimle yeniden inşa eder. Ben bir oluşumun adı olur.

Plotinus, “kötülük tecrübesi, kötülüğü deneyimlemeden onu saf haliyle tanıyabilme noktasında yetersiz kalan varlıklarda iyilik bilincini daha sarıh kılar,”

²⁹ Zizek, *Şiddet*, s. 88.

diyor.³⁰ Kötülüğün muhatabı olmak, bir kahraman gibi iyiliğin taraftarı olmanın hoşluğunu duyarak yaşamaktır. Çünkü “ahlaksızlığın alıp başını gitmesine karşı durmak” akıl ve vicdanın dirilmesine ve hayatın kendisine ait olduğu bilincine dönüşmesine yol açar.³¹ Kötü ve kötülük adını alan eylem karşısında iyiliğin insan olmanın ve insan olarak farklı ve özgür olmanın yolunu açar. Konumuna ve konumunu dolduran itici bedenselliğiyle kibir ve hastalıklı bir ben tavrıyla yaklaşan sap-kılkı insan “dışarıda gururla şişinen bir irade” sergiler.³² “Temel insan iyiliklerinden yoksun” olmak, “iyi istenci yetersiz” olmaktır.³³ Bu da onu sap-kılkı yapar.

Bu insanlar aptal ya da zeka sorunlu kişiler değildir. Kötü, cahil ya da bilgisiz değildir. O, her bir şeyi ayrıntısıyla hesaplayan şeytanın çocuğudur. Arendt Kant’ın “aptallığın nedeni kötücül bir kalptir,” yargısını kabul etmeyerek “düşünme kabiliyetsizliği aptallık değildir,” der. Ona göre sorun, Kant’ın iddia ettiği gibi, “kötülüğü önlemek için felsefeye, düşünme yetisi olarak aklı çalıştırmaya ihtiyaç vardır,” yanlışıdır.³⁴ Burada “aptallık”, “aklı kullanma cesaretini göstermeyen” kişileri hedef alan Aydınlanma parolasıysa, bu da bu ad üzerinden kötücül durumu tanımlamaya yetmez.

Arendt’i bu noktada doğrulamak zor değildir. Dini metinler şeytanın akılsal gücüyle anlatılan insanların öyküleriyle doludur. Kötülük, aptallarda değil, kendilerini en üst düzeyde kibirle donanmış bir akıl ve düşünme yetisine sahip insanlarda ortaya çıkmaktadır. Hiçbir insan deneyimi, felsefe de dahil, bunu önleyebilecek güçte değildir. Zaten felsefenin de böyle bir görevi yoktur. Hele felsefeyi kendi tekeline almış ve onu bir meslek dalı olarak gören “kötü insan olmayan” kötü, mülkiyet ve değer hırsızlarının kötülüğü, Platon’dan önce ve sonrasında ve o günden bu yana felsefede çöreklandıklarını bildikten sonra, felsefeyi kötü emellerine, heva ve heveslerine alet etmelerine de sessiz kalınmamalıdır.

Burada bir öykü anlatmak istiyoruz. Öykü bir tür israiliyat içerse de anlatmak istediği şey açısından dikkat çekicidir. Öyküye göre, Tanrı Şeytan’ı huzurundan kovunca Adem’dan Havva’yı yarattığı gibi onun sol kaburgasından da dişi şeytanı yaratmış. Şeytan dişisiyle birlikte olunca, “dişi 31 yumurtaya gebe kalmış.” Bu olay nedeniyle her bir yumurtadan “on bin erkek ve dişi şeytan” doğmuş ve böylece de “şeytanın ilk zürriyeti” dünyaya yayılmıştır.³⁵

³⁰ Hadot, Pierre, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, (Çev. Özcan Doğan), Doğu- Batı Yayınları, Ankara 2016, s. 116.

³¹ Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, s. 116.

³² Çelik, “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise,” s. 161. (Augustinus, *İtirafar* (Çev. Dominik Pamir), Kaknus Yayınları, İstanbul 1999, s. 156’dan aktaran.)

³³ Çelik, “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise,” s. 173.

³⁴ Aktaran Arendt, “Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek,” s. 160-61.

³⁵ Geylani, Abdulkadir, *Kur’an ve Hadis Sohbetleri*, (Çev. Osman Gürman), Gelenek Yayınları, İstanbul 2013, s. 28.

İyilik ve güzellikleri terk edip, “şeytanın zürriyetini dost edinenler”³⁶ bir taraf olarak insan soyunun karşısında her daim varlık sergilemeye devam etmektedir. Öyküyü nasıl okursanız okuyunuz, ancak bir gerçek olarak, insan hem tek olarak hem de içinde varlık bulduğu toplum yapısında bu zürriyetin varlığıyla yüz yüzedir. Arendt kötülüğün temsilcileri olarak Nazilere, “şeytani büyüklük” affedilmeyi onaylamaz”³⁷ der. Biz burada “şeytan”dan hareketle mitsel açıklama yapma niyetinde değiliz, biraz ironi yaparak bu durumun varlığını ortaya koymak istedik. Bu zürriyetin temel karakteristiği, “haksızlık”ta ve onun yüzüstü dili olarak iftirada sınır tanımamasıdır. Haksızlık ise bir zulümdür ve bu davranışı bir “adet haline getirme” de sıradan bir insanın eyleme biçimi değil, yetersizliklerini yüzünü gizleyerek tanıdığı birine ya da birilerine karşı vicdansızca tavır geliştirmedir.³⁸

İnsan soyunu hedef alan kötülük eyleminin içinde yer alanlar, üstün zeka ve akıl kullanma gücüne sahip oldukları iddiasındadırlar. En iyi ve en yüksek puanlı okullarda okumuşlardır. Ancak akıl tek başına kendini maddeyle sınırlandırır, ancak içinde bulunduğu koşulların formunu alır. Buradan zekâ ve aklın üstün güç ve değerinin aşağılanması anlaşılmalıdır. Zekâ, Bergsoncu bir çağrışımla, dış dünyayı ve orada konumlanmış benimizi kavrayışımızın biricik çıkış yeri olmakla, tüm insanlık için ontolojik bir durumu tanımlar.³⁹ Kötülük söz konusu olduğunda, “şeytanın fahişeliği”⁴⁰ ni yapan tarzda kendi yeteneksizliğini aşamayıp koşullarının içinde debelenen bir zekâ ve akıldan söz edilmektedir. Her şeyi kendi çıkarına göre kurgulayan bir niteliğe sahip akıl ya da yeteneğini kendine süsleyen akıl, bencil eyleme türünün kaynağı olmaktadır. Bencilliği akılsal çıkarımlarıyla örtüleyen art niyetli “görüntüsü insan kılığı olandan bahsediyoruz” tip, karşısında konumlandığı, işinde, gücünde, bulunduğu yerde kendini tanımlamaya çalışan sıradan günlük yaşamını sürdüren insanlara kumpaslar kurar ve kendindeki eksiklikten dolayı değil, üstün düşünme gücüne sahip olduğu kibrinden dolayı hareket etme hakkına sahip olduğunu düşünür.

Düşünme kabiliyetsizliği, düşünme yokluğu demek değildir. Kur’an’ da birçok yerde geçen, “Akıl etmiyor musunuz,”⁴¹ birey ya da çokluğa, ifadesi akıllarının olmadığına değil, yeteneklerini zorlayarak olanın durumunu doğru anlamamaya çalışmaya yönelik bir uyarıdır.

Çoğu zaman “kötü insan olmayan” kötüye hayatını sürdürmesi için çevresinde kimsenin yapamayacağı bir destek, daha doğrusu katkı yapma tavrı, içinde olanlara karşı da şiddet yaşatır. Üstelik bu katkı da “kötü olmayan insan” olarak kötünün ondan kaynaklı hiçbir yeteneğine dayandırılmamaktadır. Bir bakıma, belki de ahlaki ilkeyi de bir parça ihlal ederek, bu tipe hak etmediği değer

³⁶ Öztürk, *Kur’an’ı Kerim Meali*, Kehf Suresi, ayet 50.

³⁷ Coşkun, Berat, *Hannah Arendt’te “Radikal Kötülük” Problemi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 33-34.

³⁸ Öztürk, *Kur’an’ı Kerim Meali*, Araf Suresi, ayet 162.

³⁹ Bayraktar, Levent, *“Henri Bergson” 1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, Etik Yayınları, İstanbul (2010), s. 527.

⁴⁰ Bu belirleme, Catherine, Clément, “Şeytanın Orosusu”, (Çev. Rifat Madenci), Telos Yayınları, İstanbul 1996. Kitabından hareketle yapılmıştır.

⁴¹ Öztürk, *Kur’an’ı Kerim Meali*, Enbiya Suresi-21, ayet 10; Bakara Suresi-2 ayet 44 gibi.

verilerek bu durum gerçekleştirilir. Mesela, Akademisyenlik serüveninde bulunduğu yeri koruması ve hayatını belli standartlarda devam ettirmesi için gereken işini, sağlama almak adına, sözleşmesinin yenilenmesi ya da görev uzatmasının yapılması adına, bir mecmua'da ya da akademik süreli bir yayında uygun olmadığı halde makalesinin yayımlanmasını hiçbir sorgulamaya girmeden talep eden bu tipe taleplerinin karşılanması için destek vermek bir tür kötülüktür. Hem de basbayağı kötülüktür ve insanlık suçudur. Ancak amacına ulaştıktan sonra da “kötü olmayan insan” olarak kötü tip, kendi talebini değil de, sizin iyi niyet gösterinizi suçlayarak, yardımınızı -üstelik kendisi talep ettiği halde- sorgulayarak, kendisini etik bir kimliğe büründürebilmektedir. Evet, iki kötü arasındaki ayırmda ikincisi, kendi kötülüğünü gerçekleştirerek, birinciyi kendine benzeterak eşitlemiş görünür. Bu eşitleme ile kötülük örtülenmiş, diğer bir deyişle hakikat örtülenmiş olmaktadır. Bu durum, hiç rahatsız olunmadan kötü ve kötücül eylemde bulunabilme, hakikate, doğruluğa ve adalete zıt davranış sergilemeyi kendi aklında deneyimleyerek bir hak olarak görebilme becerisidir. Birinci tutumu sergileyeni kendi konumuna çekerek kendi özgürlüğünü diğerinden silip atmaktadır. O aslında bu anlamda kişi de değildir. O sadece maddesi içinde kendini gezdiren kaba bir yığındır ve bu nedenle de hiçbir değer taşımaz. Onun yığınlığı, bilme çabası içinde olanın deneyimine yönelik tahammülsüzlük ve yeteneksizliğidir.

Düşünme kabiliyetsizliği ya da düşünmeyi reddetmeye ve kötülük yapma kapasitesine dair problemimiz konusunda bu bizi nerede bırakır? Platon'un “soylu” doğası, Kuran'ın “aklını kullanma” tutum alışısı ile aynıdır. Düşünme “bilgelik, güzellik ve adalet aşkı arzusuyla dolu insanlar” için söz konusudur.⁴²

İnsan teki eyleminin başlangıç ve sonucuyla birlikte kötüdür. Karşısındaki kişiye verdiği zararlar ortaya çıkan şey kötülüğün kötü biri tarafından gerçekleştirildiğini gösterir. Bu anlamda da kötülük bir nedenle birlikte belirse de, aslında nedensiz bir şekilde kötü kişi için zamanını bekleyen iç olanaktır.

Kötü eylemi gerçekleştiren, kendisi bu kötü davranışının sonucunun kendisi açısından bir cezaya dönüşeceği/dönüşebileceğini önceden düşünebilecek yeterlilikte değildir. O eylemine odaklanır ve karşısındakine verdiği zarar ve rahatsızlıktan dolayı bir görev ifa etme bilinciyle hareket eder. O hukuk tanımaz, değer yoksundur, ama hukuktan kaynaklı haklarını kullanarak eylemi için hukuku istismar eder. Başkasının acısı, sıkıntısı onun keyfi ve mutluluğu olur. Bu bir hastalık durumu olarak açıklanmamalıdır.

Arendt şöyle bir soru soruyor:

Herhangi bir gerekçe (motive) olmadan kötülük yapmak mümkün müdür? Sadece “adi gerekçeler” (hukuki adıyla) değil, herhangi bir gerekçe, çıkar ya da azmettirme olmadan – sadece ihmalden kaynaklı olarak değil- kasti olarak kötülük yapmak mümkün mü? Kötücüllük (Wickedness), nasıl tanımlarsak tanımlayalım, bu “kötü adam (villain) olmaya kararlı” olma hali, kötülük yapmanın (evildoing) zorunlu koşulu değil midir? Doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayıran yargı gücümüz,

⁴² Arendt, “Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek,” s. 172-3.

düşünme yetimize mi bağlıdır? Burada kendini dayatan soru şuydu. Bizatihi düşünme faaliyeti, olup bitenleri gözden geçirip üstüne düşünme alışkanlığı, işte bu faaliyet, duruma özgü içeriğe bakılmaksızın ve sonuçlardan bağımsız olarak, insanları kötülük yapmaya karşı "koşullandıracak" mahiyette olabilir mi?⁴³

Bu uzun iktibasa ek olarak şu soruları da ekleyebiliriz. "Kötü insan olmayan" olarak kötü, kendisini tanımlamayan, karşısındaki nerdeyse herkesi "kötüsün/üz" diye adlandıran biri olarak gerçekte eylemine dayanak olarak hangi olgu ya da olguları almaktadır? "Kötü insan olmayan" olarak kötü, kendini tanımlayan yaptıkları kötü ve zarar verici eylemlerine rağmen, nasıl bir düşünce ve çıkarım zinciri takip ederek hiçbir şey olmamış gibi hayatını sürdürebilmektedir/yaşayabilmektedir?Gerçekten de vicdan insan olmanın dayanaklarından en güçlü olanı değil midir?

Cevap basit ve olgusaldır. Arendt'in de vurguladığı gibi, "yalnızca iyi insanlar vicdan azabı çekerler, gerçek suçlular arasındaysa çok nadir bir fenomendir bu."⁴⁴ Bu kötü sap-kılıklı tipler için cevaplanması en zor soru, çevrelerinde konumlanan veya konumlandıkları insanlarla birlikteyken, "sevgi dolu bir insancılık ve özenle"⁴⁵ sergiledikleri davranışları nasıl açıklayabileceğimiz ya da onların nasıl açıklayabildikleri sorusudur. Başkalarına karşı şiddet ve dehşet yaratan davranışlarına karşı, özel yaşamlarına bir baba ya da anne olarak hiçbir şey olmuyormuş gibi yaşayıp gitme çabaları, hakikati nerede bulabileceğimiz sorusuyla bağlantılıdır. Bu sorunun da cevabı bellidir, "hakikat dışarıda, yaptığımız şeylerde yatar."⁴⁶ Açıktır ki, onlar hakikatten yoksun, hakikat arayışından kopmuş, hakikati kötülük olarak kabul etmiş ruhlardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kötülük günlük yaşam deneyiminde kötünün kendisinin de becerikli bir şekilde cevaplayabildiği ve öteki üzerinden tanımladığı bir eyleme biçimini açığa çıkarma olayının bize/size çarpmasıdır. O bize/size çarptığında onun ne kadar da yakınımızda, yanı başımızda, üst katımızda ya da karşı kapımızda olduğunu anlarız ve dehşete kapılırız.

Bu dehşet durumu ahlaki kötülüğün hissettirdiği çaresizlik, ümitsizlik, kaygı gibi durumları ortaya çıkarır. Önce söze ardından göze yani temas halinde olduğumuz ötekine karşı güvensizliği doğurur ama burada kalmaz bu kötülüğü evrenselleştirerek bütün insanlığın serüvenine dahil eder. Neredeyse bunu genel bir maksim haline getirir ve iftira atmaya, gıybet etmeyi olağan bir durum olarak algılatır ve uygulamaya sokar. Bunun üstesinden gelmek zordur. Çünkü kötülük türleri içinde belki de baş etmesi en zor olan kötülük türü ahlaki kötülüktür. O insan-insan ilişkisinden çıkar ve evrenselleşir. Buradaki asıl savaş işte bu genele yayılma özelliği olan kötülüğün önüne geçmek için olacaktır. Yoksa günlük yaşantımız sırasında bir iletişimimiz olsun ya da olmasın gıyabımızda ya da hakkımızda kötülük edenler olacaktır. Örneğin bizi hiç tanımayan bir çalışan

⁴³ Arendt, "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek," s. 157.

⁴⁴ Arendt, "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek," s. 157.

⁴⁵ Zizek, *Şiddet*, s. 54.

⁴⁶ Zizek, *Şiddet*, s. 54.

geleceğimize yönelik bizim için önemli olan bir projenin süresini geciktirerek bizi zarara uğratabilecek ya da çok sevdiğimiz her derdimizi paylaştığımız bir arkadaşımız arkamızdan iş çevirebilecektir. Burada yaşadıklarımız öznel tecrübelerimizdir ama bu durumun bir adım ötesi geneli etkileyecektir. Bu nedenle bu türden kötülüklerin önüne geçmek gerekir. Böyle bir kötülüğün önüne geçmek onlar gibi olmamayı zorunlu kılar. Onlar gibi olmamak için direniş göstermek gerekir. Bu direniş kötülüğün bu anlamda sıradanlaşmasına müsaade etmemek için direnmektir. Direniş gösteren varlık mutlak surette ahlaki bir varlık olduğunu unutmadan bir değer varlığı olarak direnişini sürdürmeli ve sıradanlaşmaya, herkes gibi olmaya ya da görmezden gelmeye (ç)alışmamalıdır. Ahlaki varlık olarak özne olan insana düşen, hep birden, dünyanın her neresinde olursa olsun ve ona çarpıp çarpmadığına bakmaksızın bu türden kötülüklerle karşı durma erdemini taşımaktır. Aksi takdirde bu insanlık suçuna hem mahal vermiş olacaktır hem de taraf olmuş olacaktır. Bu bilincin farkına varamayacağı kadar sıradanlaşan bir kötülük durumunda bu ahlaki özne, muhtemelen kendi isteğiyle bir suça iştirak ettiğini bile çoğu zaman fark etmeyecek ve bu sebeple vicdan rahatsızlığını yaşamadan yoluna devam edecektir. Bu durum son tahlilde ağır bir şiddet doğuracaktır ve doğmuş olan bu şiddet, ürkünç ve dehşet verici olacaktır.

Kaynakça

- Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, (Çev. Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul (2014a).
 -----, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, (Çev. Özge Çelik), Metis Yayınları, İstanbul (2014b).
 -----, "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmek," (Çev. Oğuz Tecimen), *Cogito*, Yıl: 2017, Sayı: 86.
 Coşkun, Berat, *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
 Bayraktar, Levent, "*Henri Bergson*" 1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, Etik Yayınları, İstanbul 2010.
 Çelik, Kevser, "Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Hakkılaşırma Olarak Teodise," *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 6, Eylül 2014.
 Geylani, Abdulkadir, *Kur'an ve Hadis Sohbetleri*, (Çev. Osman Güman), Gelenek Yayınları, İstanbul 2013.
 Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, (Çev. Ayşegül Çakan), T. İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018.
 Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
 Hadot, Pierre, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, (Çev. Özcan Doğan), Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2016. İlgili kısım bu kitabın ilgili yerinden alıntılanmıştır. (Plotinus, *Enneads* IV, 8, 7, 15).
 Sami Şemseddin, "Gıybet", *Kamus-ı Türki*, TDK, Ankara 2015.
 Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2011.
 Zizek, Slavoj, *Şiddet*, (Çev. Ahmet Ergenç), Encore Yayınları, İstanbul 2018.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

İslam'da Bireyler Arası İletişim İlkeleri ve Günümüz Teorilerine Yansımaları

Ekmel Geçer

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi

Gazetecilik Bölümü Gazetecilik Anabilim Dalı

ekmelgecer@sakarya.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3367-2236>

Geliş Tarihi / Received: 05.04.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 05.06.2018

Öz

Sosyal hayat içerisinde kişiler arası iletişim yöntemlerine başvurmadan gerçekleştirilecek profesyonel bir iletişim biçimini düşünmek oldukça zordur. İletişim kazalarını engellemek, mevcut sorunları çözmek ve devamlı olabilecek bir etkileşim içinde olmak için kişiler arası iletişim metotlarından faydalanılmaktadır. Bu yöntemlerin; kültürden kültüre değişkenlik gösterse de en basit anlamıyla, gülümsemek, paylaşmak ve ön yargıyla hareket etmemek gibi başlıca davranış kalıplarının, bütün toplumlarda ortak değerler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir bakıma evrensel değerler olarak da nitelenebilecek bu temel ilkeler, farklı dinlerce de (Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm gibi) sağlıklı insani ilişkiler için zorunlu olarak görülmüş ve vaat edilen sonsuz hayatta da mutlu olmanın ön şartlarından kabul edilmiştir.

Bu çerçevede, elinizdeki makale; genelde iletişim teorilerinden, daha özelde kişiler arası iletişime yönelik literatürden faydalanarak, İslam dininin ön gördüğü bir bireyler arası iletişim modelinin yansımalarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Teorisyenlerin iletişim tanımlamalarına baktıktan sonra, kişiler arası iletişime dair tartışmalara sınırlılıklar bağlamında değinen çalışma; İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an ve Hz. Muhammed'in sözleri, tavsiyeleri, çevresiyle ilişkileri ve tutumlarından (sünnet) hareketle, İslami bir kişiler arası iletişim stratejisinin olduğu sonucuna varmıştır. Ayetlerin ve Peygamberin tavsiye ettiği davranış kalıpları ve söylem biçimlerinin, iletişim literatüründe aktarılan etkili ve profesyonel kişiler arası iletişim prensipleriyle örtüştüğü gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İletişim, kişiler arası ilişkiler, Hz. Muhammed, İslam.

Interpersonal Communication Principles in Islam and their Reflections in Modern Theories

In a society, it is quite difficult to think of a professional communication without applying interpersonal communication rules. Interpersonal communication methods are applied in order to prevent communication clashes, solve current problems and to structure an ongoing interaction. Although these approaches are subject to change according to the cultural heritage of the societies, it won't be mistaken to state that basic principles such as smiling, sharing and avoiding prejudice are the common values for all communities. These values, also might be named as universal ones, are seen as compulsory by different religions (Christianity, Judaism, Buddhism etc.) and accepted as the main pre-conditions of promised eternal happiness.

In this context, this article, employing communication theories in general but particularly interpersonal communication literature, aims to examine the reflections of an Islamic interpersonal communication model. Looking at the definitions of the theorists regarding communication, this article tackled the debates related to interpersonal communication and concluded that it is possible to structure an Islamic interpersonal communication model based on Islamic sources, mainly Koran and suggestions, discourses, interactions and attitudes of Prophet Mohammad. The customs highlighted by Koranic verses and the

Prophet match up with the professional interpersonal communication principles which are discussed in communication literature.

Keywords: Communication, Interpersonal relations, Prophet Muhammed, Islam.

Atıf / Cite as

Geçer, Ekmel, "İslam'da Bireyler Arası İletişim İlkeleri ve Günümüz Teorilerine Yansımaları", *Marife*, 18/1 (2018): 39-53.

Giriş

İnsanlar arasında bir kanal aracılığıyla bilinçli ya da kazara oluşan mesaj alışverişi ya da anlam ve değer paylaşımı olarak tanımlanan iletişimin¹ kişinin kendisiyle olan iletişimi, grup iletişimi, kültürlerarası iletişim, sosyal iletişim, kitle iletişimi, siyasal iletişim, sağlık iletişimi, kamu iletişimi, diplomatik iletişim, uluslararası iletişim ve pazarlama iletişimi gibi pek çok çeşidi vardır.² Bunların tümünün tanımını bu makalenin sınırlılıkları bağlamında vermek olanak dâhilinde olmamakla birlikte, örneğin *kitle iletişimi* bilginin; radyo, televizyon, gazete, internet gibi kitle iletişimi araçlarıyla heterojen bir dinleyici bütününe aktarmak olarak tanımlanabilirken,³ *siyasal iletişim*; bir siyasal yaklaşım ya da organizasyonun, var olduğu siyasal sistem içinde toplumun desteğini sağlamak ve iktidar olabilmek için, zaman ve konjonktürün gereklerine göre reklam, propaganda ve halkla ilişkiler tekniklerinden yararlanarak sürekli biçimde gerçekleşen tek veya çift yönlü iletişim çabası olarak tanımlanmıştır.⁴

Toplumsal, bireysel ve siyasal gündemle ilgili olarak farklı zamanlarda farklı iletişim türleri öne çıkıyor olsa da günümüzde mesaj ve anlam paylaşımından çok, özellikle küresel ve politik tartışmalar nedeniyle, iletişim, ideolojik ve siyasal algının aktarıldığı sürecin kendisi olarak tanımlanmıştır. İletişimin söz konusu zamansal değişimiyle ilgili olarak Berelson, *iletişim ve kamuoyu* adlı makalesinde "bazı konuların, bazı iletişim türleriyle, bazı insanlarda yaptığı etkinin farklı şartlar altında değişmekte" olduğunu ifade eder.⁵ Bu nedenle, iletişimin toplumsal ve varoluşsal anlamda önemini vurgulayan Schramm, tecrübenin aktarıldığı tek kanal olması nedeniyle iletişimi sosyal hayatın devamını sağlayan unsur olarak görür. Çünkü insan, iletişim kurmaya çalışırken bilgiyi, birikimi, düşüncüyü ya da bir davranışı karşısındakiyle paylaşmaktadır. Bu bağlamda, *kaynak*, *ileti* ve *alıcı* gibi temel üç ögesi olan iletişim sadece bireyler arası ilişkiyi değil, bu ilişkiler

¹ Sierra-Gutierrez, Farnisco, "Communication: Mutual Self-Mediation in Context", *Communication and Lonergan: Common Ground for Forging the New Age*, ed. Farrell, Thomas, Soukup, Paul, Sheed & Ward, Kansas City 1993, 269-294.

² Beck, Christina, *Communication*, Lawrence Erlbaum, New Jersey 2012, 7.

³ Freimuth, Vicki, Kirby, Susan, "Issues in Evaluating Mass Media-Based Health Communication", *Mass Communication: Issues, Perspectives and Techniques*, ed. Detrani, Jason R., Apple Academic Press, Oakville 2011, 77-98.

⁴ McNair, Brian, *An Introduction to Political Communication*, Routledge, London 2018, 35.

⁵ Berelson, Bernard, "Communications and Public Opinion", *Communication in Modern Society*, ed. Schramm, Wilbur, Illinois University Press, Illinois 1960, 527-543.

arasındaki bağlantıyı da temsil eder.⁶ İletişim kavramının öncülerinden olan ve ismi, bir iletişim modeline verilen *Laswell* de iletişim eylemini en iyi biçimde tanımlayabilmek için kimin, kime, hangi kanalla ne söylediği ve nasıl etkide bulunduğunu bilmek gerektiğini belirterek, iletişimin her bir öğesinin ayrı ayrı önemine atıfta bulunmuştur.⁷

Kişiler arası iletişim ise çok farklı biçimlerde tanımlanmış, bu türde etkileşim içinde olan bireylerin sayısının önemli olduğu vurgulanmıştır. Bir veya birkaç kişi arasında karşılıklı anlayışı hayata geçiren fikir ve duygu alışverişi olarak tanımlanmış⁸ olsa da Miller ve Steinberg, kişiler arası iletişimi, mekânsal yakınlıkla da ilişkilendirerek, onun bireylerin birbirlerine anlık geri dönüşte bulunabilmesi için ve birkaç histen birden faydalanılarak kurgulanan bir etkileşim olduğunu belirtmişlerdir.⁹ *Kişiler arası iletişim*, bu nedenle, yakın çevredeki bireyleri kapsamakta ve aynı zamanda çeşitli duygu ve hedefleri gerçekleştirmek için etkileşim içinde bulunmak olarak tarif edilmektedir.¹⁰ Bu bağlamda, her ne kadar iki bağımsız birey arasındaki mesaj alışverişi olduğu belirtilse de gündelik merhabalaşmanın ve kısa hasbihalin ötesini ifade etmektedir. Taraflar arasında aktarılan iletilerin içeriği, kalitesi ve daha ileri düzeyde etkileşimin oluşabilmesi için bireylerin tatminini de içeren kişiler arası iletişim, böylece kabul edilen toplumsal norm ve değerlerin etrafında şekillenmektedir.

Dolayısıyla bireyler arası paylaşımın etkilendiği çok yönlü bileşenler olsa da fikir alışverişinin dayandığı temel iki unsur vardır. Bunlardan biri *bilgi ve gerçeklikler*, diğeri de *değer ve duygular*dır. Paylaşımın ana unsuru olan bilgi ve değerler kültürel birer öğe olarak nesilden nesile aktarılmakta böylece bireyler arası ilişkileri ve sosyal hayattaki iletişimi etkilemeye devam etmektedirler. Zamanın değişimiyle değerler de değişime uğramış olsa ve bazen istismar edilse de genel anlamda; medeniyeti, kültürü, düşünsel gelişimi ve toplumsal tecrübeyi geliştiren normlar olarak göze çarpmaktadırlar. Bir değer olarak "saygı" çoğu zaman bireyler arası ilişkilerin daha düzenli ilerlemesini sağlarken, mesela despotik toplumlarda yahut köleliğin hâkim olduğu yıllarda haksızlığa karşı sessizlik ve insan onuruna yakışmayan durumları kabul etme olarak da anlaşılmuştur.¹¹

⁶ Schramm, Wilbur, *Communications in Modern Society: Fifteen Studies of the Mass Media*, Literary Licensing, Whitefish 2012.

⁷ Laswell, Harold, D. "The Structure and Function of Communication in Society", *Mass Communication*, ed. Schramm, Wilbur, Urbana, University of Illinois Press, 1949, 102-115.

⁸ Dainton, Marianne, Zelle, Elaine D., *Applying Communication Theory for Professional Life: A Practical Introduction*, London, Sage, 2018.

⁹ Miller, Gerald R., Steinberg, Mark, *Between People: A New Analysis of Interpersonal Communication*, Chicago, Science Research Associates, 1975.

¹⁰ Berger, Charles R., Palomares, Nicholas A., "Knowledge Structures and Social Interaction", *The SAGE Handbook of Interpersonal Communication* ed. Knapp, Mark L, Daly, John A., London, Sage, 2011, 169-200.

¹¹ Bryant, Donald C., Wallace, Karl R., *Fundamentals of Public Speaking*, Appleton-Century-Crofts, New Jersey 1960.

Bireyler Arası İletişim ve İslam: Kısa Bir Başlangıç

İslam'ın kişiler arası iletişime dair yaklaşımı insanı "sosyal bir varlık" olarak kabul etmesiyle yakından ilgilidir. Birey, sosyal çevresiyle iletişim kurmadan yaşamı için gerekli ihtiyaçlarını temin edemez olarak kabul edilmekte bu nedenle "kulların içinde olmakla" tavsiye olunmakta ve cennetin şartlarından biri de sosyal hayatın merkezinde olmak olarak vurgulanmaktadır. Ancak bu birliktelik ve iş birliği, "iyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın"¹² ayetinin işaret ettiği gibi sadece hayırseverlik ve fayda üzerine kurgulanmakta, toplumsal çevrenin "sâlih insanlardan" olması gerektiği öne çıkarılmaktadır.¹³ Çünkü kendisine mensup her bireyi çevresine faydalı olmak ve iyiliği anlatmakla görevli kılan İslam dini, bunun için kişinin önce kendisinin "iyilerden" olmasını salık verir ve "Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir." diyerek ibadetin, kişisel hayatta olumlu davranışlar kazandırdığı zaman anlamlı olduğunu anlatır:

*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.*¹⁴

İslam'ın temel beş şartından dördünün (namaz, oruç, zekât, hac) kişiler arası iletişimin güçlendirilmesine ve dayanışmanın artırılmasına dair mesajlar içerdiğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Namaz; her seviyeden insanla birlikteliğe ve tanışmaya, oruç, sosyal çevremizde yaşayan farklı durumlardaki insanları anlamaya ve paylaşmaya, zekât, yardımlaşma ve fedakârlığa ve hac, sadece lokal değil ama gerektiğinde evrensel değerlere uygun bir iletişim tarzı geliştirmemiz gerektiğine dair ipuçları içermektedir. Söz konusu kişiler arası iletişime dair verileri böylece hem İslam'ın kitabı olan Kur'an'da hem de İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in hayatında bulmak mümkündür. Makalenin ilerleyen sayfalarında da değinileceği üzere Hz. Peygamber hem yaşam biçimiyle hem de arkadaşlarına aktardığı vaazlarla; toplumdaki iletişimin ve bireyler arası etkileşimin nasıl olması gerektiğine dair detaylar vermiştir. Peygamberin özellikle komşularla ilişkilerin yapılandırılmasına ilişkin tavsiyesi aslında İslam'ın, kişiler arası iletişimi inşa ettiğine işaret eder:

Komşunuz borç isteyince veriniz. Yardımına koşunuz. Hastalanınca ziyaret ediniz. Kederli anlarında teselli ediniz. Maddi sıkıntılar içine girince onu kollayıp gözetiniz. Mutlu günlerinde sevincine, kederli günlerinde üzüntüsüne ortak olunuz. Ölünce cenazesine eşlik ediniz. İzni

¹² Maide, 5/2.

¹³ "(İyi) kullarımın arasına gir ve cennetime gir." Fecr, 89/29-30.

¹⁴ Bakara, 2/177.

*olmaksızın evinin bitişiğine rüzgârını kesecek şekilde yapılaşmaya başvurmayınız. Onu bezdirmeyiniz. Yemeğinizden paylaşınız ve meyvelerinizden hediye ediniz.*¹⁵

Dinin hayatı çevreleyen kurallar bütününü olarak düşünüldüğünde bireyler arası, sosyal ve siyasal iletişime yönelik kurallar da vaz edebileceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, İslam; toplumların ve kişilerin ekonomik, sosyal, kültürel, yerel ve uluslararası ilişkilerin yürütülmesi adına, şeffaflık, nezaket, hoş sözlülük gibi temel bazı ilkeler hususunda rehberlik yapmaktadır. Söz konusu iletişim türlerinin hareket noktası olan kişiler arası iletişimin etkinliği ile ilgili birçok unsuru Peygamberî yaşamda ve Kur'anî ölçülerde bulmak mümkündür. Kur'an; kendisini merhamet ve huzur kaynağı olarak ifade etmekte ve adaletsizliğin hüsrana yol açacağını söylemektedir.¹⁶ Bu nedenle, İslam'ın iletildiği iletişim stratejileri sadece Müslümanlarla değil, onların beraber yaşadığı bütün dini, kültürel ve etnik gruplarla münasebeti kapsamakta ve ilişkileri barış, eşitlik, adalet, kardeşlik ve huzur üzerine kurgulamaktadır.

İletişim Ögelerinin Dini Kaynaklardaki Yansımaları

İletişim terminolojisindeki tanımı gibi, İslam'da da bireyler arası iletişim ya da sosyalleşme; özgür, şeffaf ve samimi bir ortamda fikirlerin, kaygıların, çıkmazların ve bunlara yönelik çözümlerin paylaşılmasını ifade eder. Literatürde, kişiler arası iletişime dair yakın anlamlı ve fakat farklı kelimeler kullanılsa da dini deneyimde "iletişim kazalarını önlemek amacıyla" vurgulanan tutumlar; karşılıklı saygı, güven, öfke kontrolü, dikkatli bir dil kullanımı, sabır, metanet, ağırbaşlılık, fedakârlık ve diğerkâmlık olarak öne çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında aslında İslam'ın daha Kur'an'ın indirilişi sürecindeki Allah, vahiy meleği Cebrail ve Hz. Muhammed arasındaki görüşmelerde, iletişimin bütün öğelerinin (kaynak, ileti, kanal, alıcı, geri dönüt) etkin bir şekilde tecrübe edildiği gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Kur'an'ın *kodlayıcısı*¹⁷ olarak Allah ve *kod açıcısı*¹⁸ Hz. Peygamber olarak, bu ikili arasındaki iletişimin temelinde "anlaşılma, anlatma ve açık bir biçimde diğer insanlara aktarma" motivasyonlarının olduğu görülmektedir. Bu ilişkide Kur'an'ın, iletişimin bütün taraflarının ve unsurlarının önemini vurguladığı çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Ayrıca, vahiy esnasındaki iletişim; mesajın açık bir dille iletilmesini, alıcının dikkatle ve sabırla dinlenilmesini ve onun anlayacağı bir üslup edinilmesi gerektiğini salık vermektedir.¹⁹

¹⁵ Kandemir, M. Yaşar, Çakan, İsmail L., Küçük, Raşit, *Riyazüs Salihin Hadis-i Şerif Tercümesi*, Erkam Yayınları, İstanbul 2017, II, 403-404.

¹⁶ İsra, 17/82.

¹⁷ Kod, insanlara anlamlı gelen, açıklanabilen semboller ve işaretler bütünüdür. Bu bağlamda kodlayıcı bu sembolleri ve işaretleri kendi düşüncesinden karşısındakine aktararak iletişimi başlatan kaynaktır.

¹⁸ İletişimde muhatabin iletiyi yorumlaması; sesleri, işaretleri ve sembolleri anlama süreci kod açmadır. Bu anlamda Hz. Cebrail, vahiy sürecinde kodlayıcı; Hz. Muhammed kod açıcı olarak tanımlanabilir. Kodlama kaynak, kod açımı ise alıcı tarafından yapılır.

¹⁹ Cemal Tosun, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, AÖF, Eskişehir 1999.

Diğer yandan, Kur'an'ın, kendisini, "Biz bu kitabı sana, her şeyin ayrıntılı açıklayıcısı, bir doğruya iletici, bir rahmet, Müslümanlara bir müjde olarak indirdik."²⁰ ayetiyle "açıklayıcı" olarak nitelendirmesi ve "Biz onu anlayasınız diye, Arapça bir Kur'an olarak indirdik."²¹ ayetiyle anlaşılır bir biçimde olduğunu ifade etmesi, iletişim sürecindeki anlatılarda muhatap(lar)ın tatmin olacağı biçimde detaylandırmanın ve kullanılan ifadelerin anlaşılır ve açıklayıcı olması gerektiğini vurgular. Bu anlaşılabilirlik, iletişim öğlelerinden olan *mesaj* ya da *iletinin* karmaşıklığını ortadan kaldırır ve aslında *kaynak* ve *alıcı* arasındaki duygusal veya fikir alışverişinin güçlü bir şekilde formüle edilmesi gerektiğini belirtir. Kur'an'daki hitap biçimi bazı özellikleriyle Arap toplumuna yönelik olsa da evrensellik özelliğiyle bütün insanlığa seslenmektedir. Bu nedenle, Kur'an'ın sınırlandırılmış bir hedef kitlesi olmadığı düşünülürse, kurulacak cümlelerin ve yararlanılacak iletişim stratejisinin çok yönlü ve evrensel olması gerekliliği ortaya çıkar. Hz. Muhammed; "herkese meşrebine göre konuşun"²² tavsiyesiyle özellikle kişisel ve küçük gruplarla etkili iletişimde sosyal, etnik, kültürel ve bireysel çevrelerinin dikkat edilmesi gerektiğini söyler.²³ Bu çerçevede özellikle siyasal ve toplumsal iletişimde ya da evrensel hususların öne çıkarıldığı konuşmalarda herkesin anlayabileceği bir tarzda, duyguyu anlatabilen bir üslupla iletişimin desteklenmesi gerekmektedir ki Kur'an'ın bütün insanlığı muhatap kabul etmesi bu nedenledir.

Yine bu çerçevede Kur'an'ın iletişimde "anlaşılır olmayı" öne çıkardığı başkaca örnekler bulmak mümkündür. Bu anlaşılabilirlikten maksat insan zihninin ilgili ayeti kavrayabilmesine yönelik çabadır. Kur'an, özellikle o zamanki Arap toplumunun anlayabilmesi ve sonraki çağlarda okumayı daha ilk defa öğrenenlerin dahi kavrayabilmesi için, dine ait terimleri somutlaştırarak anlatmayı tercih etmiş ayrıca, ikna edici bir ton kullanarak soru içeren bir karşı koyuş tarzıyla okuyucudan kıyaslama yapmasını istemiştir. "*Yeniden dirilmeyi*" (*haşr*) anlatırken başvurduğu yöntem buna örnektir. Tohumun topraktan çıkıp meyve veren bir ağaç haline gelmesi sürecinden bahseden Kur'an, aynı ağacın tekrar yapraksız ve meyvesiz kaldığını fakat daha sonra mevsiminde yeniden canlandığını anlatır. Bundan yola çıkarak insan bedeninin de toprakla buluştuktan sonra, sorgulanmak ve dünyada yaptığı iyiliklerin karşılığı olarak cennet ve diğer nimetlerle ödüllendirilmesi için yeniden dirileceğini söyler:

Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Sonunda onlar (o rüzgârlar), ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sev kederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Her halde bundan ibret alırsınız. Rabbinin izniyle güzel memleketin bitkisi (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız

²⁰ Nahl, 16/89.

²¹ Yusuf, 12/2.

²² Ebû Davud, Edeb, 20; Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, 3/75.

²³ Diğer bir hadisinde Hz. Muhammed "Biz peygamberler topluluğu, daima insanların seviyelerine inmek ve onların anlayabilecekleri şekilde konuşmakla emrolunduk" (*Zebidî, İthafu Sade*, 2/65) diyerek yine muhatapı dikkate almanın öneminden bahseder.

*bitkiden başka bir şey çıkmaz. İşte biz, şükreden bir kavim için ayetleri böyle açıklıyoruz.*²⁴

Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in öğretileri, iletişim aktörlerinden özellikle *kaynağın* tutum ve söylem biçiminin altını çizerek eğitim seviyesi ya da birikimi ne olursa olsun *alıcının* iletilen *mesajı* anlamasının üzerinde durulması gerektiğini vurgular. Yine bu kontekste, Hz. Muhammed'in "Biz peygamberler topluluğu, daima insanların seviyelerine inmek ve onların anlayabilecekleri şekilde konuşmakla emrolunduk."²⁵ ifadesi anlatı sahibinin, muhatabının anlama kabiliyetlerini sadece zihin ve idrak kapasitesiyle ölçmemesini, daha geniş kapsamda iletişim kurulan kişinin sosyal çevresini, psikolojik yapısını, konuşulan konuyla ilgili muhtemel duygularını, düşüncelerini, anlam dünyasını ve kültürel dinamiklerini de hesaba katması gerektiğini belirtir. Ayrıca iletişim esnasında yanlış anlamaya neden olabilecek sözcük, mimik ve beden dilinden uzak durulması gerekliliği Peygamberin halifelerinden Hz. Ömer'in "Kim kendini töhmet altında kalacak bir konuma sokarsa, kendisine suizanda bulunanları kınamaya hakkı yoktur."²⁶ cümlesinden anlaşılabilir.

Bireyler arası iletişimde en sık karşılaşılan sorunlardan birinin, "kesin bilgiye dayanmayan yargı"nın olduğu da vakıdır. Özellikle hassas ya da menfaatlerin çakışması ihtimali olabileceği ilişkilerde "ön yargı" daha sık görülmektedir. Öyle ki gruplar arasında veya iki kişi arasında gelecekte oluşabilecek muhtemel olumsuzluklara ait kaygılar, bireyi gerçekten yapması gerekenden uzaklaştırmakta ve zamanla (dini terminolojideki karşılığıyla) oluşan bu vesvese²⁷ psikosomatik²⁸ rahatsızlıklara neden olabilmektedir. Söz konusu ön yargıların alt yapısında da genelde kişinin kendi yapısından kaynaklanan alınganlık ve diyalog ve tavırda daimî olarak seyreden bir suizanna eğilimli olma haldir. Her ne kadar bunun genelde kişilik yapısı ile ilgili bir sorun olduğu düşünülse de iletişimde bütün tarafların kendilerini yanlış anlamaya neden olacak tavır ve söylemlerden uzak tutması sağlıklı bir iletişim için elzemdir. Öte yandan, muhatabı yanlış anlamaya sevk etmeme çabası İslam'da olumsuzluğu, kötülüğü daha baştan engellemek manasına gelen "sedd-i zerayı"²⁹ ilkesiyle de örtüşmektedir.

Bu bağlamda özellikle o dönemlerdeki kültürel algı bağlamında okunabilecek Hz. Peygamber'in hayatından aktarılan anekdot, önemli bir kişiler arası iletişim kuralı olarak karşımızda durmaktadır: Hz. Peygamber bir gece eşiyle evlerinin yakınında uzunca bir yürüyüş yapmışlardır. Ertesi sabah sahabeyle

²⁴ Araf, 7/57-58.

²⁵ Zebidi, *İthaf'u Sade*, 2/65.

²⁶ Kenzu'l-Ummal, h. No. 8815.

²⁷ Kişinin; kendisi, başkaları ve olaylar ya da nesnelere hakkındaki şüphe, kuruntu, tereddüt ve aslı olmayan ihtimalleri içeren kontrol edemediği duygulardır. Detay için bk. Polat, Emannullah, "Kur'an'da 'Vesvese' Kavramının Semantik Analizi", *Ekev Akademi Dergisi*, 60, 2014, 355-388.

²⁸ Psikolojik sorunlardan kaynaklanan fiziksel hastalıkları anlatmak için kullanılan bir ifadedir. Detay için bk. Yazıcı Güleç, Medine, "Psikosomatik Hastalıklarda Mizaç ve Karakter", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 1, 2014, 201-214.

²⁹ Arapça, "kötülükleri engellemek" anlamındadır.

buluştuğunda onlara eşitle yaptığı yürüyüşü “Yanımdaki hanımımıd.” vurgusuyla anlatmıştır. Peygamberin bu açıklamasından maksadı oluşabilecek yanlış anlamaları gidermek ve aynı zamanda onun bilgisinden faydalanarak eğitim alan arkadaşlarına, ilişkilerinde, nasıl davranmaları gerektiğini anlatmak ve ihtiyatlı olmalarını salık vermektir.³⁰ Bu noktadan hareketle İslami kaynaklarda (Kur’an, sünnet, sahabelerin yaşamı) etkili bireyler arası iletişim ilkelerinin var olduğu görülmektedir.

Bireyler arası İletişimde İslami Modelin Özellikleri

Yukarıda aktarılan dini anlatımlar çerçevesinde, İslam, hem Kur’anı anlatımda hem de Hz. Peygamber’in davranışlarından ve sosyal çevresi ile ilişkilerinden yola çıkarak, kişiler arası iletişimin başarılı bir biçimde kurgulanması için, kayda değer yöntemler aktarmaktadır. Kur’an’ın kişiyi topluluk içinde konumlandırması ve Hz. Muhammed’in, ibadethaneleri bireysel ve toplumsal sorunların konuşulduğu bir sosyal etkileşim mekânı olarak organize etmesi, söz konusu İslami kurgunun temel nedenleri arasındadır. Toplumun; tecrübenin paylaşıldığı, birikimle değiştirildiği ve yaşanmışlıkla korunduğu bir iletişim ve ilişki formu olarak düşünüldüğünde, bir kurallar bütünü olarak da insan hayatı üzerinde etkili olan dini öğretilerin bu toplumu oluşturan bireyler için etkili iletişim modelleri sunmuş olması üzerinde durulmalıdır. Daha geniş bir çalışmayla analizi daha derin olarak yapılabilecek *İslami bir kişiler arası iletişim modelinin özellikleri* bu çalışmanın sınırlılıkları kapsamında aşağıdaki gibi formüle edilebilir:

Muhatabın kişiliğinin çok yönlü bir yapıdan oluştuğunu bilmek

Dini kültürün, daha baştan her canlıya Yaradan’la ilişkisi bağlamında bakması aslında iletişimin hangi temel üzerine ve nasıl kurgulanması gerektiğini anlatır. En yüce varlık olan Allah’ın “en güzel biçimde yarattığı”³¹ insan ile iletişim kurulurken bu üstün var oluş biçimini dikkate alarak iletişim planlanmalıdır. Çünkü ayetteki “en güzel yaratılmışlık” sadece fiziksel özellikler değil, duygusal, çevresiyle uyum içinde olmaya uygunluk, hayatın şartlarıyla mücadele etmeye elverişlilik ve kendisine yöneltilen sorumlulukları taşıma kabiliyetini de kapsar. Dolayısıyla insanı, dini kaynaklardaki şekliyle tahayyül eden birey, etrafındakilerle iletişim kurarken önce muhatabın kıymeti bilecektir. Daha sonra her bir insanın yaratılış özellikleriyle farklı yapılarda olduğu ön bilgisiyle davranarak her zihin dünyasının başka bir evren taşıdığı düşüncesiyle hareket edecek ve böylece iletişimini saygı temeliyle kurgulayacaktır.

³⁰ Taberî, İbn Kesir, İbn Aşur, Hucurat 49. ayetin tefsirinde aktarmışlardır: “Ey iman edenler! Zandan çok sakının. Çünkü zanların bir kısmı günahdır. Birbirinizin gizli hallerini araştırmayın. Kiminiz kiminizi giybet etmesin.”

³¹ Tin, 95/4.

Hatayı gizlemek, hoşgörülü olmak ve uyarıyı kırmadan yapmak

İkili ilişkilerde karşılaşılan en büyük sorunlardan biri de hataların gün yüzüne çıkartılması ve hata sahibinin dışlanarak kendini kötü hissetmesine neden olmaktır. Hz. Muhammed ise arkadaşları ile iletişimde onları mahcup etmemeyi esas almıştır. Küçük bir topluluk olan Mekke ve Medine yaşamında hatalar hızlıca fark edilebiliyordu. Ancak Peygamber kişilerin suçluluk psikolojine sarmalanmaması için, suç sahibinin yanlışını direk yüzüne vurmaz, topluluk içinde genel bir hitap tarzını seçerek o kişinin anlamasını ve kendisini sorgulamasını isterdi. Diğer yandan arkadaşlarına da “Müslümanların eksikliklerini, ayıplarını araştırmayın.”³² ve “Bir kul dünyada bir kulun (ayıbını) örterse, kıyamet günü de Allah onun ayıbını örter.”³³ tavsiyeleriyle insanların kusurlarını örtmelerini ve toplum içinde ifşa etmemelerini tavsiye ederdi.

Söz konusu tavra örnek olarak aynı zamanda Peygamber'in hayatından şu kesiti aktarmak mümkündür. O dönemlerdeki imamlardan biri namazları çok uzatarak cemaatin işlerinin gecikmesine neden olur. Bunun üzerine arkasında namaz kılanlar “Neredeyse cemaati terk edecektik.” diyerek Peygambere serzenişte bulundular. Elbette imamın o küçük toplulukta kim olduğu biliniyordu. İbadetin sosyal hayatı sekteye uğratacak biçimde uzatılmaması gerektiğini ifade eden Hz. Muhammed, imamı direk çağırıp mahcup etmek yerine umumi bir uyarıyı yeğlemiş ve şöyle demişti: “Ey insanlar! Ne oluyor sizlere ki, insanları nefret ettiriyorsunuz. Sizden kim imam olursa namazı hafif kıldırın. Çünkü onların içinde ihtiyar, zayıf ve ihtiyaç sahibi olanlar vardır.”³⁴

İnsanların kusurlarını araştırmamak, tecessüsten uzak durmak

Özellikle menfaat çatışmasının olduğu yerlerde insanlar çeşitli emellerine ulaşmak için birbirlerinin kusurlarını aramakla meşgul olabilmektedirler. Sadece menfaat çatışması değil olumsuz düşüncenin zihni sardığı her anda aynı anlamsız tutum sergilenabilmektedir. Türkçe'de de kullanılan 'casus' kelimesiyle aynı kökten gelen 'tecessüs', bir şey ya da kişi hakkında olumsuz yön, kusur ya da onun gizli tarafını araştırmaktır. Kur'an'da ve hadislerde de aynı kelime kullanılmaktadır. Bu bağlamda İslami kaynaklar, gizli kalmış hataların, şaibenin, sırların, kusurların araştırılması ve ortaya çıkarılmasından sakındırmıştır. Kur'an bunun için şöyle demiştir:

*Ey iman edenler! Zan'dan çokça kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Tecessüs etmeyin (birbirinizin gizli hallerini araştırmayın). Kiminiz de kiminizin giybetini yapıp arkadan çekiştirmesin. Sizden biriniz, ölü kardeşinin etini yemeyi sever mi? İşte, bundan öğrenip-tiksindiniz. Allah'tan ittika edin (hakkıyla sakının). Şüphesiz Allah, tevbeleri çok kabul eden Rahim'dir.*³⁵

³² Ebu Davud, Edeb/Hadis no: 4884, 4/271.

³³ Müslim, Birr/21, Hadis no: 2590.

³⁴ Buhari, Ahkâm, 13; Müslim, Salat, 182.

³⁵ Hucurât, 49/12.

Burada hassasiyetle yasaklanan sadece ayıp ve kusur araştırmak değil aynı zamanda insanların arkasından konuşup onları zor duruma düşürmek, onlara iftira etmektir. Bu tavır *gıybet* olarak isimlendirilmekte ve kardeş eti yemek kadar kerih gösterilmektedir. Yine bununla bağlantılı olarak Hz. Peygamber şöyle bir değer aktarımında bulunmuştur:

*Zandan kaçın, çünkü zan sözlerin en yalanıdır. Tecessüste bulunmayın, birbirinizin iç yüzünü araştırmayın, birbirinizin sözlerine (kötü niyetle) kulak kabartmayın. Birbirinize haset etmeyin, birbirine buğz etmeyin, birbirinize sırtınızı dönmeyin. Allah'ın emrettiği gibi kardeş olunuz. Müslüman Müslümanın kardeşidir; ona zulmetmez, onu yalnız bırakmaz, ona hakaret etmez. Takva buradadır takva buradadır, diyerek göğsünü işaret etti.*³⁶

Tartışmadan uzak durmak

Sosyal ortamlarda, aile arası iletişimde yahut ikili ilişkilerde ve hassaten politik konularda konuşulurken bazen karşılıklı hızlı bir fikir beyanı içine girmek zorunluluk haline dönüşmektedir. İslam'ın inananlara vaz ettiği davranış biçimi saygı ve öfke kontrolünü devam ettirebilmek olsa da kutuplaşmanın olabileceği zamanlarda meselenin tartışma zemininden uzak tutulması tavsiye edilmiştir. Çünkü münakaşa esnasında duygu kontrolü zorlaşmakta ve benlik hissi devreye girmektedir. Dolayısıyla yüksek sesle aktarılan iletilerin önemi dikkate alınmayacak ve karşı tarafın ikna olmasını sağlamayacaktır. Bu bağlamda İslam Peygamberi "Münakaşa etmeyen, kimseyi incitmeyen kişi cennete girer."³⁷ tavsiyesinde bulunarak ve tartışma anındaki kontrolün zorluğuna işaret ederek karşılığının cennet olduğunu ifade etmiştir.

Kibir ve kıskançlıktan uzak durup birlikteliğe odaklanmak

Bilgi aktarımında ve sosyal ilişkilerde ortaya çıkan tutumlardan biri de kaynağın kendisini önemli bir yere konumlandırarak iletişimi sürdürme çabasıdır. Ancak bu konumlandırma çoğu zaman karşı mesajı alan tarafından hissedilebilmektedir. Bu durumda alıcı kendini iletiye kapatabilmekte ve gerekli fayda sağlanamamaktadır. Diğer yandan kibir duygusuyla şekillendirilmiş davranış biçimi muhatabın peşin fikirli olmasına neden olur ve gelecekteki ilişkileri de zedeler. Hz. Peygamber bu bağlamda kibir ve onunla ilgili hırs ve kıskançlık gibi duyguların bireyi daha kötü davranışlara sevk edebileceğini söylemiş, bu hissiyatla motive edilen duyguların Habil ve Kabil arasındaki gibi katle dahi götürebileceğine işaret etmiştir.³⁸ Bu nedenle, kişi, motivasyonunu birlikteliğe odaklamalı ve grup iletişimindeki aktivitesini artırmalı ve grup üyelerinden herhangi birinin başarısını kendi başarısıyla eş değer tutarak kıskançlık ve benlik duygusuyla mücadele edebilmelidir.

³⁶ Ebû Dâvud, Edeb, Hadis no: 4884, Tirmizî, Birr 85.

³⁷ Tirmizî, Birr, 58, Hadis no: 1995.

³⁸ Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 101.

Muhatabın düşünce yapısını ve mizacını dikkate almak

Kişiler arası iletişimde yaşanan kazaların nedenlerin biri de muhatabın düşünce yapısını, duygusunu ve geldiği çevreyi dikkate almamaktır. Dolayısıyla iletişimin başladığı ilk andan itibaren, muhatap kendisine iletilen mesajları yanlış anlayabilmekte ve iletişim durma noktasına gelebilmektedir. Oysa ideolojik, dini, kültürel ve siyasal yaklaşımlarda farklı bakış açıları olabileceği bir gerçektir ve bu vakıa muhatap olunan insanın görüşünü kabul etmek zorunluluğunu ifade etmez. Ancak farklı anlayışların olabileceğini, bu nedenle iletişim sürecinin daha profesyonel bir biçimde yönetilmesi gerekliliğini dikkate almak gerekir. Çünkü iletişim karşı tarafa bir bilgiyi ya da ideolojiyi dikte etmek değil, paylaşımında bulunmaktadır. Tarafların birbirlerinin yaklaşımını kabul etmesi değil, görüş alış-verişinde bulunarak gerektiğinde saygıyla sonlandırabilmektir. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in "Herkes, anlayacağı dilden ve kişilik yapısına göre konuşun."³⁹ hadisi dikkate alınmalı ve iletişim esnasında karşı tarafı küçük düşürebilecek, onun yanlış anlamasına neden olabilecek ve toplum içinde mahcup olmasına neden olabilecek söylem ve davranışlardan uzak durulmalıdır.

Karşılıklı iletişimi güçlendirecek güncel ve kültürel bir birikime sahip olmak

İslam dinindeki "iyiliği emretme kötülükten sakındırma"⁴⁰ kuralı aslında sosyal ve bireyler arası iletişimin inananlar için zorunluluğuna işaret eder. Bu yükümlülük, bir yandan kişinin iyiliği tavsiye etmesi için kendisinin iyilerden olması gerekliliğini ifade ederken, diğer yandan iletişimin etkin ve iknanın başarılı olabilmesi için kültürel ve bilgisel bir birikime sahip olmasını şart koşar. Bu bağlamda Hz. Muhammed ve arkadaşlarını, yaşadıkları zamanın bilgeleri olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Günün belirli vakitlerinde Peygamberle bir araya gelen sahabeler, karşılıklı fikir teatisinde bulunuyor, birbirlerine sorularını soyabiliyor ve bir müzakere ve karşılıklı danışma sonrasında birlikte bir karara varıyorlardı. Kur'an'da bu "bilgi sahibi olma" niteliğine, kişiyi diğerlerinden ayırıcı bir özellik olarak "(Hiç) bilenle bilmeyen bir olur mu?"⁴¹ ayetiyle dikkat çekilmiş; böylece öğrenme eyleminin ve eğitimin kutsal olduğu mesajı verilmiştir.

Eleştiriye açık ve esnek bir yapıya sahip olmak

Etkili iletişimin önündeki temel engellerden biri de hatayı kabullenmekte zorlanmak ve taraflardan birinin eleştiriye açık olamamasıdır. Oysa "yanılmazlık" ve "mutlak gerçekliğe sahip olma" iddiası iletişimin devamlı olmasına ket vurmaktadır. Esnek bir yapıya sahip olup "yanlışlanabilirliği" ihtimal dâhilinde bırakan davranış biçimi, iletişimdeki işteşliğe imkân tanır ve doğru olana daha hızlı ulaşır. Hz. Muhammed, kendisini kabullenmeyenlerle konuşurken onları sakın bir

³⁹ Ebû Davud, Edeb, 20; Münâvî, *Feyzül-Kadir*, 3/75.

⁴⁰ "Sizden; iyiye çağırın, doğruluğu emreden ve kötülükten men eden bir cemaat olsun. İşte kurtuluşa erişenler yalnız onlardır." Âl-i İmran, 3/104.

⁴¹ Zümer, 39/9.

eda ile dinlemiş, konuşmaları bitmeden sözlerini kesmemiştir. Diğer yandan, arkadaşları ile diyalog esnasında, dünya işleri ile ilgili konularda, onların daha bilgin olabileceğini ifade etmesi onun hem esnekliğine hem de eleştirilebilir olduğuna işaret eder. Hadis kaynaklarından Müslim'de geçen bir anekdotta Peygamberî davranış biçimi olarak şöyle aktarılır:

Hiz. Peygamber ağaçlarına aşılama yapan bir gruba denk geldi. Onlara "Böyle yaparsanız hurma daha iyi olur" dedi. Ancak o yıl hurmalardan iyi bir verim alınmadı. Daha sonra Hiz. Muhammed tekrar uğrayıp hurmaların durumunu sordu. Onlar da "sizi dediğiniz gibi yaptık ama iyi verim alamadık" dediler. Bunun üzerine Hiz. Peygamber "Siz dünyanın işini daha iyi bilirsiniz" dedi.⁴²

Sözcükleri özenle seçmek ve etkili bir tonda konuşmak

Kişiler arası iletişimde devamlılık ve fayda, kurulacak diyalogun, kısa, öz ve anlaşılır olmasına bağlıdır. Uzayan bir anlatı dinleyicileri sıkacağı gibi belli zamandan sonra da verilen mesajın anlaşılmasını da zorlaştıracaktır. Hiz. Peygamber'in bu çerçevede, Kur'anî ifadeye benzer olarak, en bariz özelliklerinden biri de mesajlarını anlaşılır bir tonla yavaş yavaş ve net olarak karşı tarafa aktarmaktı. Bu bağlamda "Ben, az-öz söz söyleme kabiliyeti ile donatılmış olarak gönderildim."⁴³ diyerek kendi tarzının örnek teşkil ettiğini beyan etmiştir. Hiz. Peygamber, konuşmasında net ve anlaşılır olmasıyla çevresindeki çok katmanlı ve farklı seviyelerdeki gruplarla rahatlıkla iletişim kurabilmiş, sadece Müslümanlara değil gayri-müslimlere ve her yaştan insana İslami mesajlarını aktarabilmiştir. Ayrıca, çevresindekilerle konuşurken sesini yükseltmemiş, anlatılacak konu ne kadar zor olursa olsun mütevazı bir tonlama ve kolay kalıplarla muhataplarının anlamasını sağlamış bu bağlamda bazen kinayeli, bazen şakacı ve çoğu zaman müjdeleyici bir üslup kullanmıştır. Hicretin dokuzuncu yılında 124 bin Müslümana yaptığı konuşma (Veda Hutbesi) bu anlaşılabilirliğin, etkili tonlamanın ve kucaklayıcılığın en önemli örneklerindedir.⁴⁴

Beden dilinin samimiyeti

Sözsüz iletişimde beden dilinin katkısı önem arz eder. Günlük ilişkilerde iletişimin yüzde 70'i beden dili, jest ve mimiklerle aktarılmaktadır. Bu nedenle etkili bir beden dili kullanımı kişiler arası iletişimi daha başarılı kılabilmekte ve kelimelerle aktarılmayan duyguların karşı tarafa iletilmesine katkıda bulunmaktadır.⁴⁵ Hiz. Peygamber'in de sosyal çevresiyle ilişkilerinde beden dilini etkin olarak kullandığına dair bilgiler vardır. Daha çok *Şifai-Şerif* derslerinden aktarılan bu davranışlarının başında, muhatabıyla göz iletişimi kurması, konuştuğu

⁴² Müslim, Fedail, 141.

⁴³ Buharî, VIII, 76, 168, I, 295.

⁴⁴ Ünal, Vehbi, *Peygamber Efendimizin Veda Hutbesi*, Rağbet, İstanbul, 2007.

⁴⁵ Linong Dai, "New Development of Mobile Instant Messaging: Virtual Body Communication Interaction", *Internationalization, Design and Global Development*, ed. P. L. Patrick Rau, Springer, Berlin 2011, 483-490.

kişi elini bırakmadan onun bırakmaması ve sırtını muhatabına hiçbir şekilde dönmemesi vardır.⁴⁶ Topluluğa konuşurken elindeki asa ile işaretler yapması ve ellerini sıkça kullanması da iletişiminin etkili olmasının nedenleri arasında sayılmaktadır. Anlattığı konuları olabildiğince somutlaştırmış ve dinleyicilerin zihninde şekillenmesine olanak sağlamıştır. Enes b. Malik'ten aktarıldığına göre, bir defasında cennete ilk giren kişinin kendisi olacağını anlatırken eliyle cennetin kapısını çalıyor gibi yapmış; böylelikle cennet ve kapısına dair müşahhaslaştırma yapmıştır. Yine bu bağlamda, insanların konuşmalarına ve kullandıkları kelimelere dikkat etmesi konusunda tavsiyede bulunurken, Muaz b. Cebel'e, dilini tutarak "İşte bunu muhafaza et." demesi görsel metodu da etkin bir biçimde kullanmasına örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte, mimiklerini de aktif bir biçimde kullanmış, konuşmanın içeriğine yüz hatlarına şekil vermiş; dinleyicilerin, daha ne söylediğini duymadan yüzüne bakarak duygularını anladıkları aktarılmıştır.

Hz. Peygamberin beden dili kullanımında öne çıkan bir diğer özelliği, onun davranışlarında, jest ve mimiklerinde ölçülü ve samimi olması, abartıdan uzak durmasıdır. Her zaman mütebessim olan ve gülümsemeyi salık veren Hz. Muhammed, karşısındakileri rahatsız edecek kadar kahkaha ile gülmemeye dikkat etmiştir. Hz. Aişe onun gülüşünü anlatırken "Rasûlullah Efendimiz'in küçük dili gözükecek şekilde, kendinden geçercesine güldüklerini hiç görmedim. O'nun gülüşü, tebessüm şeklindeydi" demiştir.⁴⁷ Diğer yandan, etkili iletişim literatüründe vurgulandığı üzere özellikle ikili diyaloglarda muhatap ile belli bir mesafeyi korumalıdır. Bu bağlamda Hz. Muhammed de insanların özel alanına girmemiş, onları rahatsız edecek kadar kendilerine yaklaşmamıştır. Buna rağmen, uzaktan gelenleri karşılamak için onlara samimiyet göstermiş, uzun süre görmediklerine sarılmış ve onları bağrına basmıştır. Yine çocuklarla uzun zaman geçirmeye özen göstermiş, onları devesine bindirerek gezdirmiş bu ilgisi de çocuklar tarafından sevilmesini sağlamıştır.⁴⁸

Sonuç

Kuşkusuz, bireyler arası iletişimi; İslami bağlamda daha geniş çerçevede ele almak ve sadece hadis ve ayet kaynaklı değil aynı zamanda dini kültürden ve Müslüman bilgin ve özellikle sufilerin yaşam biçimlerinden yola çıkarak da irdelemek mümkündür. Ancak makalenin belirli sınırlılıklarına rağmen, Kur'an ve Peygamberî hayat biçiminden yola çıkılarak değinilen temel bilgilerde dahi Müslümanlar için hayat ölçüsü olan adalet, iyilik (ihسان), sabır, öz-saygı, alçak gönüllülük ve fedakârlık gibi etkili bireyler arası iletişim özellikleri açık bir biçimde göze çarpmaktadır. Bu çerçevede, İslam'da, iletişim türlerinin hemen hepsi için geçerli olacak kıstasların var olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. İslam dini, bu makalenin konusu olan *kişiler arası iletişimde* mesajın iletildiği kaynağın güvenilirliğine ve duyarlılığına vurgu yapmaktadır.

⁴⁶ Kadi İyaz el Endulusi, *Şifa-i Şerif Şerhi*, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2012.

⁴⁷ Buharî, *el-Cami'us-Sahih*, VII, 94-95.

⁴⁸ Anşariyân, Hısayn, *The Islamic Family Structure*, Ofuq Press, Qum, 2000.

Diğer yandan, Hz. Peygamber, onun başka milletlerle kurduğu ilişkilerden de anlaşıldığı gibi, iletişimin evrensel olma özeliğine vurgu yaparak ilişkilerin farklı uluslarla (uluslararası iletişim), diplomatik ilişkilerle (diplomatik iletişim) ve kültürel yakınlaşmalarla (kültürlerarası iletişim) da sürdürülmesi gerekliliğine işaret etmiştir. Bununla birlikte İslam Peygamberi Hz. Muhammed; sözlü iletişimle birlikte mesajların uzun süreli kayda geçilmesi gerektiği yerlerde, daha sonraları refere edilmesi için ve çoğunlukla diplomatik ilişkilerde yazılı iletişim modelini etkin bir biçimde kullanmıştır. Hz. Peygamber'in etkili iletişim aktiviteleri onun şahsiyetinde Müslümanlara da örnek teşkil etmektedir. Çünkü İslami kaynaklarda Müslümanlar "yeryüzünde iyilik, doğruluk, adalet, yardımseverlik gibi mesajları iletenler" olarak nitelendirilmişlerdir. Kur'an bunu şöyle açıklar: "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz. İyilikleri emreder, kötülüklerden sakındırır ve Allah'a gerçek anlamda iman edersiniz."⁴⁹

Bireyi; doğuştan sosyal bir varlık ve birbirine muhtaç olarak kabul eden İslam, onun dünyadaki ulviyetinin de ancak diğer insanlarla birlikteliğinde olabileceğini aktarmış ve ruhbaniliği, sosyal hayattan kopmayı uygun bulmamış ve onun sosyal ilişkilerini düzenleyen pek çok ölçü sunmuştur. Bu nedenle İslam toplumunda "iletişim" kelimesi daha çok sadakat, şeffaflık, rakiklik ve onurlu davranışı çağrıştırmaktadır. Peygamberin hayatından ve Kur'an'dan öğrenilen bu iletişim kriterleri herkesi kapsayacak bir tonda aktarılmış ve paylaşım, dürüstlük, yardımlaşma gibi temel ilkelerde Müslüman ve gayri-müslim ayrımı yapılmamıştır. Bu yönleriyle İslam iletişim ve ikna temelli bir dindir. Kur'an'daki "Rahmân Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona açıklamayı öğretti."⁵⁰ ayetleriyle vurgulanan da bu özelliği ki buradaki açıklamada "karşılıklı anlaşma"nın da kastedildiğini unutmamak gerekir.

Ne var ki, Müslüman toplumların kendi içinde yaşadıkları sorunlar ve evrensel değerlerle çelişen bazı görüntüleri, bu makalede ele alınan iletişim dinamikleriyle örtüşmediğine dair bir kanaat oluşturmaktadır. Ötekileştirmenin ve suçlamanın görüldüğü kişiler arası iletişimde Peygamberin tavsiye ettiği, sabır, hüsnü zan, tevazu, birliktelik, tebessüm, yardımlaşma ve tolerans gibi tutumlara yeterince önem atfedilmediği anlaşılmaktadır. Bu olumsuzluğun yıllanmış kültürel kodlar, politik ve ekonomik dinamiklerle de ilişkisi olsa da; dinin vaz ettiği iletişim biçiminin anlayış, sevgi ve değer verme üzerine inşa edildiği bilincine varmalı ve mevcut kaotik ve çatışmaya dayalı ilişkilerden uzak durulmalıdır. Zira bu çalışmada sınırlılıklara rağmen analiz edilen İslam'ın vaz ettiği iletişim özellikleri, kişiler arası ve sosyal iletişimde tutarsızlıkları, kutuplaşmayı ve dini, ırki, kültürel ayrımcılığı aşacak güçte ve insanlara hoşgörü, özgürlük, adalet, affedicilik, eşitlik, uzlaşma ve barış içinde yeniden var olma olanağını sunma kabiliyetindedir. Ancak elinizdeki çalışmanın ulaştığı temel sonuçlardan biri, İslam dininin mensuplarının bir kısmının, toplumsal seviyelerinden bağımsız olarak, Kur'an ve Peygamberin sunduğu bu değerleri yeterince bilmediği ya da uygulamadığı için gündelik

⁴⁹ Â-i İmran, 3/110.

⁵⁰ Rahman, 55/4.

yaşamında performe edemediği ve bu nedenle iletişim kazalarının kaçınılmaz olarak oluştuğudur.

Kaynakça

- Anşâriyân, Husayn, *The Islamic Family Structure*, Ofuq Press, Qum, 2000.
- Beck, Christina, *Communication*, Lawrence Erlbaum, New Jersey, 2012.
- Berelson, Bernard, "Communications and Public Opinion", *Communication in Modern Society* ed. Schramm, Wilbur, Illinois University Press, Illinois, 1960, 527-543.
- Berger, Charles R., Palomares, Nicholas A, "Knowledge Structures and Social İnteraction", *The SAGE Handbook of Interpersonal Communication*, ed. Knapp, Mark L, Daly, John A., London, Sage, 2011, 169-200.
- Bryant, Donald C., Wallace, Karl R., *Fundamentals of Public Speaking*, Appleton-Century-Crofts, New Jersey, 1960.
- Buharî, VIII, 76, 168; I, 295.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1995.
- Tosun, Cemal, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, AÖF, Eskişehir, 1999.
- Dainton, Marianne, Zelly, Elaine D., *Applying Communication Theory for Professional Life: A Practical Introduction*, London, Sage, 2018.
- Freimuth, Vicki, Kirby, Susan, "Issues in Eveluating Mass Media-Based Health Communication", *Mass Communication: Issues, Perspectives and Techniques*, ed. Detrani, Jason R., Apple Academic Press, Oakville, 2011, 77-98.
- Jerald Greenberg, Robert A. Baron, *Behavior in Organizations: Understanding and Managing the Human Side of Work*, Prentice Hal, New Jersey, 2003.
- Kadi İyaz el Endulusi, *Şifa-i Şerif Şerhi*, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar, Çakan, İsmail L., Küçük, Raşit, *Riyazüs Salihin Hadis-i Şerif Tercümesi*, Erkam Yayınları, İstanbul 2017, II, 403-404.
- Laswell, Herold, D. "The Structure and Function of Communication in Society", *Mass Communication*, ed. Schramm, Wilbur, Urbana, University of Illinois Press, 1949, 102-115.
- Linong Dai, "New Development of Mobile Instant Messaging: Virtual Body Communication Interaction", *Internationalization, Design and Global Development*, ed. P. L. Patrick Rau, Springer, Berlin 2011, 483-490.
- McNair, Brian, *An Introduction to Political Communication*, Routledge, London, 2018, 35.
- Miller, Gerald R., Steinberg, Mark, *Between People: A New Analysis of İnterpersonal Communication*, Chicago, Science Research Associates, 1975.
- Polat, Emannullah, "Kur'an'da 'Vesvese' Kavramının Semantik Analizi", *Ekev Akademi Dergisi*, 60, 2014, 355-388.
- Schramm, Wilbur, *Communications in Modern Society: Fifteen Studies of the Mass Media*, Literary Licensing, Whitefish, 2012.
- Sierra-Gutierrez, Farnisco, "Communication: Mutual Self-Mediation in Context", *Communication and Lonergan: Common Ground for Forging the New Age* ed. Farrell, Thomas, Soukup Paul Sheed & Ward Kansas City 1993, 269-294.
- Ünal, Vehbi, *Peygamber Efendimizin Veda Hutbesi*, Rağbet, İstanbul, 2007.
- Yazıcı Güleç, Medine, "Psikosomatik Hastalıklarda Mizaç ve Karakter", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 1, 2014, 201-214.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA

Research

Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları

Murat Akın

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalı
makin119@hotmail.co.uk | <https://orcid.org/0000-0003-1276-9215>

Geliş Tarihi / Received: 19.02.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 28.05.2018

z

Ahlâk konusu kelâm kitaplarında müstakil bir başlık halinde ele alınmamaktadır. Ancak kelâm sahasında ciddi bir literatüre sahip olan Mu'tezile, ahlâk konusunun temel terimlerini fazlasıyla tartışmaktadır. Özellikle insanın fiilleri, hüsün-kubuh, kader ve adâlet gibi konular bağlamında değerlendirmeler yapılmaktadır. Daha çok iman ile ahlâk arasında nasıl bir ilişki vardır? İman mutlak anlamda sahibini iyiye götürür m? İmanın varlığı ahlâkı zorunlu kılar mı? gibi sorular gündeme gelmektedir. Bu soruların temellendirilmesinde ise genelde iki yaklaşım görülmektedir. Birincisi nakli önceleyen, diğeri ise aklı önceleyen düşünce Şeklidir. İkinci yaklaşım olan aklı nceleme yöntemi Mu'tezile tarafından kullanılmaktadır. Ancak Mu'tezile, aklı ahlâkı değerlerin kaynağı olarak görmekle beraber vahye/nakle de açtığı bir alan bulunmaktadır. Mu'tezile, ahlâkın temellendirilmesinde vahyin rolünün, aklen bilinen hususları tamamlayıcı olması, onları doğrulaması ve bu davranışların sosyal hayata aktarılmasında teşvik edici bir yönünün olması olarak belirtmektedir. Çalışmamızda Mu'tezile'nin ahlâkı temellendirmesinde vahiy ve aklın alanlarını nasıl belirlemeye alıştıklarımızı etraflıca ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Ahlâk, Akıl, Vahiy.

Areas of Inspiration and Reason Based on Morality by Mutazila

The issue of morality is not handled as an independent title in the books of kalam. Mutazila, however, who has a serious literary work in the context of the word, is overly disputing the basic terms of morality. In particular, evaluations are made in the context of issues such as human actions, husn-qubh (good-evil), fate and justice. What is the relationship between faith and morality? Does faith absolutely take the owner to good? Does the presence of faith mandate morality? Similar questions like these come to the agenda. Based on these questions, two approaches are generally encountered. The first one gives priority to transmission, while the other launches wisdom. The second approach, which gives priority to the wisdom is used by Mutazila. Mutazila, however, has an area where it can be seen as a source of mental moral values, as well as a field of poaching / relish. Mutazila states that the role of the revelation based on morality is complementary to what is known in the past and that there is a way of confirming them and encouraging them to convey the social life. In this study, we will try to extensively consider how Mutazila tried to determine the areas of revelation and wisdom while grounding morality.

Keywords: Kalam, Mutazila, Morality, Intellect, Revelation.

Atf / Cite as

Akın, Murat, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife*, 18/1 (2018): 55-76.

Giriş

Başta felsefe ve din olmak üzere farklı ilim dalları ahlâkı konu edinmişlerdir. Çoğu ilim dalı ahlâk konusuna tasvir edici bir tarzda (descriptive) yaklaşırken, felsefe konuya analitik bir tarzla yaklaşıp olayları ahlâkî açıdan değerlendirir ve diğer bilim dallarıyla mukayese eder. Yeri geldiğinde bazı ahlâkî değerleri bazı akli delillerden hareketle belirlemeye çalışır. Din ise nelerin iyi nelerin kötü olduğunu dini otorite tarafından belirlemeye çalışır, kural koyar (normative) ve bunlara uyulmasını ister. Buradan hareketle dinin ahlâkın bizzat kendisiyle, diğer ilimler ve felsefenin de işin izahatıyla/felsefesiyle meşgul olduğunu söyleyebiliriz. İslam özelinde bakıldığında da hâkim olan ahlâk türü normatif olandır.¹

İnsanoğlunun varlık sahasına gelişle beraber öğrenme ihtiyacı da başlamaktadır. Her şeyi sorgulayan ve temellendiren insanoğlu ahlâkî değerler için de aynı çabayı sarf etmiştir. Mesela "zulüm kötüdür" derken zulmün kötü olduğuna dair bu yargının nerden geldiğini düşünmüştür. Bu düşünceler farklı sonuçları ve temellendirmeleri doğurmuştur. Bakıldığında felsefe, diğer ilimler ve din meseleye farklı açıdan yaklaştıkları için konunun temellendirilmesinde de farklı düşünmüşlerdir.

Antik çağdan günümüze kadar birçok filozof, ahlâkın temellendirmesine dair cevaplar aramışlardır. Filozoflar, "Ahlâkın kaynağı nedir?" sorusuna, haz, duygu, tabiat, sezgi, toplum, akıl ve din gibi farklı cevaplar vermişlerdir. Sokrates'e (m. ö. 469-399) göre insan hayatının gayesi mutluluğu elde etmektir. Bunun için insan kendisini mutlu edecek şeyin bilgisine sahip olmalıdır. İnsanı mutlu edecek olan husus ise erdemdir. Ona göre ahlâkî değerler nesnel olup eğilimlerden bağımsız olarak ne iseler odurlar. Adeta insanda saklı bulunan bazı ahlâkî değerlerin olduğunu filozofların da bunları bulup çıkarması gerektiğini düşünür.² Sokrates'in bu düşüncelerinde iyilik ve kötülüğün nesnel olduğunu ve bunların akılla bilindiğini anlamak mümkündür.

Platon'un (m. ö. 427-347) ahlâk anlayışında insanın en iyiyi elde etme gayesi yatmaktadır. Çünkü insanı bu mutlu etmektedir. Mutluluk ancak "Tanrı'ya benzemekle mümkün olur". Dolayısıyla filozofa göre mutluluğu temin edecek olan iyilik, haz ile bilgeliğin olduğu bir hayatta aranmakla beraber, en yüksek iyilik Tanrı'nın bilgisini ihtiva eder.neticede dünyada ilahi uygulamanın farkına varamayan insanın mutlu olması mümkün değildir. Platon'a göre erdem, Tanrı vergisi olup akılla çok da ilgili olan bir husus değildir. Kişinin değil toplumun

¹ Kutluer, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 13.

² Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay. İstanbul 2002, s. 41.

mutluluğunu dikkate alan Platon, temel dört erdem üzerinde durur. Bunlar bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adâlettir.³

Aristoteles (m. ö. 384-322) ahlâk teorisini akıl ile temellendirmektedir. Akıl en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan kavrayabildiği için insanın mutluluğa ulaşmasını sağlar. Yine akıl, insanın fiilleri üzerinde düşünerek doğru olanı ortaya koyar. Dolayısıyla akıl ahlâkî prensipleri hem teori hem de pratik yönden insana gösterir.⁴ Immanuel Kant (ö. 1724-1804) ise bilgiyi, apriori ve aposteriori şeklinde ikiye ayırır. Aklın deney ve tecrübeden almadığı doğrudan kendisinden çıkardığı bilgiler apriori, deneyden çıkarılan bilgiler ise aposterioridir. Buradan hareketle Kant, ahlâkın tecrübe ve deneyin sonucunda oluşmadığını aksine aklın bir eseri olduğunu söyler.⁵ Ahlâkın temellendirilmesinde akli önceleyen Kant, meseleyi “pratik akıl” üzerinden temellendirmiştir. Aklın doğru ve iyiyi tespit edebileceğini, genel geçer prensipler koyabileceğini söyleyen Kant, ahlâk felsefesinin merkezine pratik akli koymaktadır. Dolayısıyla ona göre ahlâken iyi, bir insanın arzularını tatmin etmeye çalışan değil bütün insanlar için geçerli bir yasaya tabi olan ve objektif bir ilkeyi takip edendir.⁶ Neticede Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde Tanrı değil pratik aklın kumanda ettiği insan bulunmaktadır.⁷

Ahlâkı akıldan ayrı duygu ile temellendirmeye çalışan filozoflar da bulunmaktadır. Epikür (m. ö. 341-270) bunların başında gelmektedir. O, İnsanın nihai hedefinin acı ve korku duygularından kurtulmak olduğunu söyler. Bunun için de Allah ve ahiret inancını terk etmenin vücudu sağlığa ulaştıracağını ve böylelikle mutlu olacağını ifade eder. Epikür'e göre mutluluk haz ile özdeş olup haz da ahlâkı belirleyen temel kriterdir. Haz veren eylem tercih edilip acı verenden kaçınıldığında gerektiği şekilde hareket edilmiş olmaktadır.⁸ Epikür'ün ahlâk felsefesinde hayatın gayesi en yüksek hazza erişmek olduğundan bu düşüncesine hazcılık (hedonizm) denilmiştir.⁹ Ahlâkî fazileti, hazza vesile olan şey olarak belirten Epikür'ün bu düşüncesinin gerçek bir ahlâkî yükümlülük getirmesinden bahsetme imkânı olmadığı gibi ahlâkî temellendirilmesinin de akli olmadığını belirtmek mümkündür.

Ayrıca evren ile insanın ahlâkî yaşamı, varlık düzeni ile insanın ahlâk düzeni arasında bir ayrıma gitmeyen, meseleyi kozmolojik yönden temellendiren “kozmojik temellendirme” olarak da isimlendirilen bir tarz da bulunmaktadır.¹⁰

³ Cevizci, *Etîğe Giriş*, s. 62; Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Yay. IV. bs. İstanbul 1998, s. 103.

⁴ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 1996, s. 31, 51

⁵ Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. II. bs. Ankara 1995, s. 27.

⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 14.

⁷ Koçak, İsmail, *Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâkın Teolojik Temelleri –Kâdî Abdülcebbar Örneği-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013, s. 36.

⁸ Laertius, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay. İstanbul 2004, s. 100, 522; Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 64

⁹ Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, s. 23; Cevizci, *Etîğe Giriş*, 44.

¹⁰ Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yay. İstanbul 2004, s. 25.

Yine ahlâkî yaşamı insandan hareketle temellendirme yöntemi de bulunmakta olup “Antropolojik temellendirme” olarak isimlendirilmektedir.¹¹

Ahlâkın temellendirmesinde aklı, duyguyu, yerine göre insanı veya doğayı öne çıkaran bilginler ve filozofların yanı sıra, meseleyi din ile temellendiren kişi ve ekoller de bulunmaktadır. Hatta felsefenin, zihnen gelişmede faydası olmasına rağmen kalbe/ruha tesir etme ve ahlâkî kuralların içselleştirilmesi bakımından din kadar etkin olmadığını söyleyenler bulunmaktadır.¹² Ayrıca bu kesimler, ahlâkın dine dayandırılması için birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Ahlâk sistemleri dine dayandırılmadığında halktan yalnız bilgin olan az sayıda insanlar tarafından bilinir. Ahlâk felsefeleri, sürekli tartışma konusu olup hepsi birer teori halindedir. Böyle olunca her zaman tartışılmaya müsait olup içerisinde şüpheler barındırır. Hâlbuki fert ve toplumlardaki ahlâkî davranışlar, şüphe ve tereddüde tahammülü olmayan kurallara dayanmalıdır ki o da dinin içeriğinde olan kurallar bütünüdür. Ayrıca felsefelerde akıl ve muhakeme üzerine hükümler bina edilirken, dinde bunlarla beraber vicdan ve duygular üzerine de hükümler bina edilir. Toplumun doğru yola sevk edilmesinde bunlar bir bütün olarak önem arz etmektedirler. Kısaca insanı maddî ve manevî alanda tatmin eden din müessesesi ahlâk için önem arz etmektedir.¹³

Tanrı'nın kendisini kutsal kitaplarda ahlâk varlığı olarak sunması, iyi ve kötünün karşılığını yalnız ahirete bırakmaması O'nun tarafsız olmadığını bir manada ahlâkın hem kaynağı hem de uygulayıcısı olduğunu göstermektedir.¹⁴ Bundan dolayı İslam'ın kaynağı vahiy olarak kabul edilmiştir. Ancak Müslüman düşünce tarihinde birçok ekol, ahlâkı temellendirme konusunda, meselenin akla ve vahye/dine dayandırılmasını beyan etmekle beraber izahı noktasında görüş ayrılığına gitmişlerdir. Diğer bir ifade ile kelâm ekolleri meseleleri incelerken hem akıl hem de nakilden istifade etme yönüyle aynı olmakla beraber elde ettikleri sonuçlar veya ağırlık ve öncelikleri bakımından farklılık göstermişlerdir.¹⁵ Mu'tezile ekolünün meseleyi nasıl temellendirdiğine geçmeden diğer ekollerin yaklaşımlarını kısaca hatırlamamız faydalı olacaktır.

Eş'ariyye geleneği, ahlâkı Allah'ın murad ettiği şeyden başka bir husus olmadığını ifade eder. Allah'ın emrettikleri ahlâken iyi, yasaklananlar ise ahlâken kötüdür. Objektif bir değerlendirmeyi kabul etmeyen Eş'ariyye, insanların davranışlarının ontolojik anlamda tarafsız olduğunu ifade eder. Bunların bir değer kazanmaları için Allah'ın emrine gerek vardır. Aklın da kendi başına bu ahlâkî değerlere ulaşma imkânı yoktur diyerek ahlâkı naslardan hareketle temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁶ Bu konuda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-

¹¹ Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, İz Yay. İstanbul 2016, s. 23.

¹² Babanzâde, Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Bedir Yay. İstanbul 1992, s. 20.

¹³ Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 12,

¹⁴ Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay. Ankara 2013, s. 241.

¹⁵ Alper, Hülya, “Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-IV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 20-21 Ekim 2012 İstanbul, s. 115.

¹⁶ Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Lüm'a fî'r-reddi alâ Ehl-i zeyyi ve'l-bida'*, nşr. Richard J. Mc Carthy, Beyrut 1952, s. 117.

36), “Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür; şayet O, yalanı iyi kılıysaydı, şüphesiz iyi olurdu. Ayrıca eğer Allah, yalan konuşmayı emretseydi ona hiçbir itiraz olmazdı” demiştir.¹⁷ Bu görüşlerinden dolayı Eş'arîler, “Tanrısal öznellik”¹⁸ veya “ilahi öznellik”¹⁹ olarak isimlendirilmişlerdir. Kısaca Eş'arîlere göre Allah'ın emrettiği davranış iyi, yasakladıkları ise kötü olup, bunların bilinmesi ancak vahiyle mümkündür.²⁰ Diğer bir ifade ile Eş'arîlerin ahlâk teorisinde ahlâkî değerlerin kaynağı vahiy olarak görülmektedir. Dolayısıyla Allah'ın İnsanlara emrettiklerini yaptıklarından dolayı sevap vermesi gerekmez. Allah isterse bütün kâfirleri affedip bütün müminleri cezalandırabilir. Bu durum normal olup imkânsız değildir.²¹

Eş'arîler diğer birçok konuda olduğu gibi burada da meseleye hikmet ve adâlet çerçevesinden ziyade irade ve kudret çerçevesinde bakmıştır. Çünkü savundukları fikirlerine göre Allah, verdiği hükümlerde bir maslahat gözetmemektedir. Dolayısıyla Allah, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Fakat bu düşüncenin yeryüzündeki iyilikler ve kötülüklerin kaynağını ve nedenini araştırmamızı anlamsızlaştırdığı şeklinde bir problemi ortaya çıkardığını da ifade etmemiz gerekmektedir.

Mâtürîdiyye'ye göre ise ahlâkî değerler ontolojik anlamda objektiftirler. İnsanın mutlak iyi, mutlak kötü ve bu ikisi arasında bulunanlar olmak üzere üç çeşit fiilleri vardır. Bunların ilk ikisinin bilgisine akıl ile ulaşılabilirken diğerinin bilgisine ancak vahiyle ulaşılabilceğini söylerler. Mâtürîdiyye'de aklın etkinliğini rahatlıkla görebiliyoruz. Hatta insanın akıl sayesinde iyilikleri ve kötülükleri tanıyabildiğini ifade etmeleri de bunu göstermektedir.²² Mâtürîdilikte dini konuların genelinde görülen aklın önceleme ahlâk konusuna da yansımaktadır.²³ Mâtürîdilerin bu yaklaşımından dolayı kendilerine “ilahi nesnelcilik” ismi verilmiştir.²⁴ Bununla beraber, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre ahlâkî iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde dış etkenlere maruz kalmamış olan (tabiî) insan aklı yeterli olsa da insanın gerek ruhsal, gerekse fizikî şartları, aklın şüpheye düşmesine neden olabilmekte ve onun doğru karar vermesine engel olabilmektedir. Bu tür durumlardan hareketle, Allah'ın peygamberler gönderip, vahiy yoluyla emir ve yasaklarını bildirmesi, akıl için bir kolaylaştırma ve yardım olmaktadır.²⁵ Neticede Mâtürîdiyye ekolünde vahiy, ya aklen belirlenen ahlâk

¹⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 105.

¹⁸ Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1991, s. 10.

¹⁹ Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-İ Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2007, s. 85.

²⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 105; Adûdiddîn el-Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-keîâm*, Beyrut ts., s. 323; Taftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, III/283.

²¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983, s. 116.

²² Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru sader, Beyrut 2010, s. 204.

²³ Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi hakkında geniş bilgi için bk. İbiş, Fatih, “Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 717-734.

²⁴ Kazanç, Fethi Kerim, “Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış”, *OMÜİFD*, 12/12 (2001): 241-271.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 185, 248.

prensiplerini tasdik etmekte/doğrulamakta, ya da muhtemel bazı sebeplerden kaynaklı aklın yetersiz kaldığı durumlarda, bizzat kendisi ahlâk prensipleri koymaktadır.

Mu'tezile, bazı araştırmacılar tarafından İslam'ın ilk gerçek ahlâkçıları olarak kabul edilmiş ve kelâmî çevrelerdeki ahlâk gelişmelerinin de temelini atmıştır.²⁶ Mu'tezile âlimleri belirlemiş oldukları beş temel esaslarının (*usulü hamse*) her birini ahlâkla ilişkilendirmişlerdir. İlk ve en önemli prensip olarak ele alınan tevhid esasıyla; Allah'ın bir olduğunu ve tüm eksik sıfatlardan münezzehe olduğunu savunmuşlardır. "Birden fazla tanrının varlığının düşünülmesi durumunda, mutlak anlamda ilahi adâletten ve ahlâkî tutarlıktan bahsedilemez."²⁷ fikrini savunmuşlardır. Diğer esasları da tevhid ilkesine dayandırarak ele almışlardır. Allah-insan ilişkisinin ahlâkî temelini oluşturan adâlet prensibiyle; Allah'ın kusursuzluğu ve onun her türlü haksızlıktan uzak olduğu söylenmiştir. Bu prensip, Allah'ın bütün fiillerinde hikmet ve isabetin olduğunu, âdil ve hâkim olduğunu ve ondan çirkin işlerin meydana gelmeyeceğini kabul etmek şeklinde ifade edilmiştir. Mu'tezile, bu fikrin neticesi olarak Allah'ın şerri yaratmayacağı düşüncesine sahiptir.²⁸ İyiliği emretmek kötülükten sakındırmak (*Emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-y-i ani'l-münker*) prensibiyle toplumsal hayatta insanın bir takım sorumluluklarının olduğunu savunmuşlardır. Bu prensip, insan sorumluluğuna dayanak kabul edilen bir ilkedir.²⁹ Bu prensip, ahlâkın teorik boyutundan ziyade ameli boyutla ilgilidir.³⁰ İnsan ilişkilerinin ahlâkî temelini oluşturan bu prensip, söylemlerin eylemlere dönüşmesi bağlamında son derece önemlidir. Bir diğer prensip olan iyi ameller işleyen ahirette mükâfatlandırılması, kötü ameller işleyenlerin ise cezalandırılması (*el-Va'd ve'l-Va'id*), ahlâkî açıdan meselenin temellendirilmesinde önemsenmektedir. Adil bir tanrı inancı hayrın ve şerrin karşılığının verilmesini gerekli kılmaktadır.³¹ Düşünüldüğünde ölüm nihai bir yokluk olsa ahlâklı olmakla ahlâksız olmak arasında bir fark olmaz. Bu uğurda olgunlaşmak için bir gayret de lüzumsuz olarak görülür.³² Bu prensiple, yapılan iyiliklerin karşılığının bu dünyada alınmadığı durumlar olsa da, ahirette mutlaka alınacağı ve bunun da tabii olduğumuz teklifin bir neticesi olduğu vurgulanmaktadır. Beşinci olarak belirledikleri *el-Menzile beyne'l-Menziletayn* prensibiyle farklı görüşler arasında bir ortak alanı belirlemeye çalışmış olabilirler. Mu'tezile kelimalarının bu görüşü, büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâricîlerle onu mü'min kabul eden Mürcie arasında bir anlayışı yansıtır. Bu da siyasal ve

²⁶ Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, Literal Yay. İstanbul 2004, s. 54.

²⁷ Ay, Mahmut, "İslam Kelâmında Tevhid", *Monotheismus in Christentum und Islam/İslam ve Hristiyanlık'ta Monoteizm*, Stuttgart 2011, ss. 191-219.

²⁸ Kâdi Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 2009, s. 133.

²⁹ Sinanoğlu, Abdulhamit, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003): 67.

³⁰ Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999, s. 2.

³¹ Güler, İlhami, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. IV. bs. Ankara 2016, s. 47.

³² Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1987, s. 192.

sosyal sorumlulukların uygulamasına yönelik ahlâkî bir tutum olarak değerlendirilmiştir.³³

Çalışmamızda takip ettiğimiz yöntem daha çok vâkıyı olduğu gibi aktarmak olduğundan eleştirel bir tutum içerisine fazla girmedik. Mu'tezile'nin bazı konulardaki görüşleri ekol hakkındaki önyargılardan hareketle yanlış aktarıldığı için, nesnel bakış açısıyla doğru bilgiyi aktarmaya çalıştık. Buradan hareketle; Mu'tezile, ahlâk konusunu üç açıdan inceliyor demek mümkündür. Bunların birincisi "rasyonel ahlâk anlayışı" diye ifade ettiğimiz boyut olup, burada mesele hüsün-kubuh tartışmalarıyla şekillenmektedir. İkinci boyut ise ahlâkın teklifle olan ilişkisidir ki bununla insanlar bazı sorumluluklarla mükellef kılınmaktadır. Diğer aşama ise Mu'tezile'nin benimsediği temel beş prensipten olan "adâlet" esasî etrafında tartışılmaktadır. Şimdi sırasıyla meselenin, ekol içerisinde nasıl temellendirildiğine bakalım.

1. Rasyonel Ahlâk Anlayışı

Değerlerin izafiyetine karşı çıkan, "bir şey iyi olduğu için tanrı onu emretmiştir" diyen anlayış, rasyonel ahlâk anlayışı veya rasyonalist objektivizm olarak adlandırılmaktadır.³⁴ Burada ilahi iradenin etkisi olmayıp, bizzat bir şey özsel olarak iyi ise iyi; kötü ise kötüdür. Bu anlayış temellendirilirken hüsün ve kubuh kavramları bağlamında tartışmalar yapılmıştır.

Hüsün kelimesi "güzel olmak, güzellik ve rağbet edilen şey, akıl ve duyular tarafından güzel görülmek" anlamına gelmektedir.³⁵ Karşıt mana içeren kubuh ise "çirkin olmak, çirkinlik ve sevilmeyen şey" anlamında kullanılmaktadır.³⁶ Kelâmçılar bu kavramların lügavi anlamlarından ziyade, manevi yönü ilgilendiren güzellik ve çirkinlik, ahirette sevap ve ceza gerektiren fiiller, ayrıca Allah'ın, yapılan fiili iyi veya kötü olarak nitelemesi şeklinde manalarda kullanmışlardır.³⁷ Usûlcüler ise bir hüküm koymada aklın rolünün olup olmadığı ve konulan hükümlerin kaynağının ne olduğu konularının tartışılmasında bu konuyu ele almışlardır. Bunlarla beraber hüsün ve kubuh kavramlarına birçok mana yüklenmiştir.³⁸

Mu'tezilî âlimler birbirinden farklı hüsün ve kubuh tanımları yapmışlardır. Mesela Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Allah'ın emretmesinin uygun olmadığı her şeyin bizzat nehiy sebebiyle kabih, emretmesinin uygun olduğu her şeyin emir sebebiyle hüsün olduğunu söylemektedir.³⁹ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise zemmi (yermeyi) gerektiren hususları kubuh, bunların dışında kalanları ise hüsün

³³ Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 76.

³⁴ Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 20.

³⁵ İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut ty, III, 177-178.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, C. IX, s. 877.

³⁷ Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Mu'cemüt-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî, Dârü'l-fazile, Kahire ty. s. 87.

³⁸ Bk. Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, 16/17 (1998-1999): 62.

³⁹ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Nuaf Cerrah, Dâru Sader, Beyrut 1429/2008. s. 203.

olarak tanımlamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali el-Cübbâf'nin yaptığı tanıma karşı çıkararak bir şeyin kötü veya iyi olmasının onların emr veya nehy edilmesine bağlanamayacağını belirtmiştir.⁴⁰ Böylelikle bir şeyin iyi olmasıyla o şeyin emredilmesi veya bir şeyin kötü olmasıyla o şeyin yasaklamasının ayrı hususlar olduğunu izah etmiştir.

Hüsün ve kubuh meselesinde âlimlerin çoğunluğu, şeriatın emrettiği şeyin güzel, yasakladığının ise çirkin olduğunda sözbirliği içerisindeyler. Ancak güzellik ve çirkinlik işlenen fiilin bizatihi kendisinde mi mevcuttur? Yoksa şeriatın onu yasaklaması ya da emretmesi sebebiyle midir? Aklın bunu tespit etmesi mümkün müdür? Akıl bunu tespit edebiliyorsa bu her fiil için geçerli midir? gibi soruların cevabında âlimler arasında ihtilaflar bulunmaktadır.

Mu'tezile, hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini ve eşyanın bizatihi iyi ya da kötü vasfına sahip olduğunu düşünmektedir. Bir şey, Allah iyi ya da kötü dediği için değil mahiyeti itibarıyla iyi veya kötü olduğu için bu vasıfları taşır. Bu vasıfları taşıdıklarından dolayı da Allah onu emreder ya da yasaklar. Zira Allah'ın yaptığı işlerin tamamı hikmetlidir.⁴¹ Mu'tezile, birçok konuda olduğu gibi burada da meseleyi hikmet açısından izah etmeye çalışmıştır.

Bu söylemlerini akli delillerle izah eden Mu'tezile, şöyle der; eğer güzellik ve çirkinlik bunların özünde olmuş olmasaydı, adâletin nehy edildiği düşünüldüğünde onun çirkin, zulmün ve yalanın emredildiği bir durumda da bunların güzel olması gerekirdi. Çünkü her iki durumda da illet aynı olup, bunların emredilmesi veya yasaklanmasıdır. Hâlbuki durum böyle olursa emir ve yasağı bilmeyen veya duymayan kişiye göre zulmün ve yalanın çirkin olduğunun bilinmemesi gerekirdi. Oysa naslardan haberdar olmamalarına rağmen yalanın kötü olduğunu bilenlerin varlığı aşikârdır.⁴²

Temel ahlâkî vazifeler nakle/vahye ihtiyaç duymaksızın akıl ile bililir. Ayrıca akılla bilinmesi de nakille bilinmesine aykırı bir durum olmayıp kısmen zaman itibarıyla ondan daha öncedir.⁴³ Naslar olmadan, aklın güzel ve çirkinini anlayabilme imkânı olduğuna göre, insan yaratıcısını bilmeden bile bir takım ahlâkî değerleri yerine getirmekle sorumludur. Çünkü bu durumlarda yükümlülüğün ölçütü insan aklıdır da resullerin ve şeriatın yüklediği sorumluluk değildir. Diğer bir ifade ile bu bilginin kaynağı akıldır nas değildir.⁴⁴ Burada söylenen durum, hayır, şer, adâlet, zulüm, doğru ve yalan gibi mutlak olarak akılla bilinen hususlarla ilgilidir. Zaman ve mekâna göre değişebilen, göreceli durumlar için naslara ihtiyaç olduğu ileriki sayfalarda açıklanacaktır. Zira Allah'ın gönderdiği kutsal kitapların ahlâkî hayata katkısı bu durumlarda ortaya çıkacaktır.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-a'dl*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, ty. VI, 7-9.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301; Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yay. Ankara 1967, s. 77.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 311.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 152.

⁴⁴ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1998, s. 180.

Hüsün ve kubhun zâtî olduğu kabul edilince akıl ve din hasen ve kabîh kılıcı değil, fiillerde mevcut olan nitelikleri beyan edici olmaktadır. Emir ve nehiy sîğaları, hasen veya kabîh kılıcı değil, nesne ve fiillerde bu vasıfların bulunup bulunmadığını bildiricidir.⁴⁵ Diğer bir ifade ile fiillerdeki hasen ve kabîhlik, emir ve nehiyden öncedir. Dolayısıyla bir yönüyle dinin bir şeyi hasen veya kabîh kılma gibi bir yetkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak eğer hüsün ve kubuh zâtî değil de sıfatî olduğu kabul edilirse bazı vasıflardan hareketle bir şeyin hüsün veya kubuh olduğu dini bilgi olmadan da anlaşılabilir. Bundan hareketle bir şeyin güzel ve çirkinliği için bazı vasıflar da belirtilmiştir. Mesela bir fiili kabîh yapan yönler zulüm, abes, yalan, küfrân-ı nimet, cehâlet, kabîh olanı irâde, kabîh olanı emir ve kişiyi gücü dâhilinde olmayan şeyle yükümlü tutmadır. Bir fiili hasen yapan yönler ise; adâlet, fayda (salâh), doğruluk ve hasen olanı irâdedir.⁴⁶

Mu'tezile'de aklın "hâkim" olup olmaması veya bununla neyin anlaşıldığı konusu Kelâmçılar tarafından tartışılmıştır. İlk defa bu tabiri kullanan Bağdat ekolünden Bısr b. el-Mu'temir'dir (ö. 210/825).⁴⁷ Aklın temel kriter olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin bu görüşünden hareketle, "güzelliğin ve çirkinliğin bilinmesinde hâkim akıldır" şeklindeki ifadenin çoğu zaman yanlış anlaşıldığını belirten son dönem Osmanlı alimlerinden Seyyid Bey'in (ö. 1343/1924) görüşlerini, Mu'tezile'nin fikrinin daha iyi anlaşılması için buraya almak yerinde olacaktır. Şöyle ki: "İcab ve tahrîm yani vacib kılmak ve haram kılmak manasına "hüküm" ancak vâzı'-ı şeriat olan Cenab-ı Hakk'a mahsustur. Bu hususta Cenab-ı Hakk'tan başka hâkim yoktur. Akıl bu manaca hâkim değildir. Bunda Mu'tezile de dâhil dîn-i İslâm'a intisab iddiasında bulunan hiç bir fırkanın ihtilafı yoktur."⁴⁸ Bu açıklamayı yapan Seyyid Bey, daha sonra "akıl hâkimdir" şeklinde ifade edilen durumlardaki "hâkim"den kastın "vâcip kılan haram kılan" şeklinde olmayıp "güzelliği ve çirkinliği idrak eden demektir" demiştir. Ayrıca Seyyid Bey, bu konunun Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve İbn Kemal (ö. 940/1534) gibi âlimler tarafından yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir.⁴⁹

Başta Cehmiyye, Şia, Kerramiyye ve Mâtürîdilerin benimsediği, hüsün ve kubhun fiil ve nesnelere zâtında olup bunun akılla bilineceği fikri, Mu'tezile'nin genel kabulü olmakla beraber kendi içinde âlimler bazı görüş ayrılıklarına gitmişlerdir. Basra ekolünden olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi âlimler hüsün ve kubhun fiil ve nesnelere zâtına ait olduklarını savunurlar. Bağdat ekolünden olan Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre ise hüsün ve kubuh fiil ve nesnelere sıfatlarına ait bir vasıftır.⁵⁰ Bağdat ekolünden olduğu kabul edilen Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) de çoğunluğunu Basra ekolünün oluşturduğu hüsün ve kubhun

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 102.

⁴⁶ Bk. Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yay. İstanbul 2002, s. 273.

⁴⁷ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. A. M. Hârûn, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. bs. Beyrut 1969/1388, VI, 292.

⁴⁸ Seyyid Bey, *Medhal*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, s. 215.

⁴⁹ Seyyid Bey, *Medhal*, s. 215.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 310; Eş'arî, *Makâlât*, s. 203.

fiillerin zâtına ait olduklarını ifade eden görüşü savunur.⁵¹ Basra ekolünün tamamına yakını güzellik ve çirkinliğin fiillerin zatından olduğunu savunmuşlardır. Bağdat ekolü ise kendi içerisinde farklılıklar olmakla beraber güzellik ve çirkinliğin fiillerin sıfatından olduğunu dillendirmişlerdir.⁵²

Mu'tezile'ninhüsün ve kubuh meselesini varlık ve bilgi problemi açısından tartıştıkları görülmektedir. Çoğunluğuna göre bu mesele varlık yönünden zâtî, bilgi problemi açısından aklîdir. Varlık açısından; zulüm ve yalan gibi kötü işlerin bilinmesinin, Tanrı hakkındaki bilgiden daha önce olduğunu ve bunun zaruri olduğunu ifade etmişlerdir. Bilgi açısından ise delillerle, akıl yürütme ve duyularla işlem yapılarak kötü ve doğru öğrenilir.

Konumuzla bağlantılı olarak ahlâkî hakikatlerin akılla bilinip bilinemeyeceği noktasında iki boyutlu bir yaklaşım bulunmaktadır. Bunların birincisi ahlâkî hakikatlerin algı/idrak ile bilinebileceğidir. Bunlar gayet açık olanlardır ki ispat edilmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Mesela bir kişinin herhangi bir fiili yapma veya yapmama kudretine sahip olması buna örnek gösterilebilir. İkinci kısım ise ahlâkî hakikatlerin akılla bilinebileceğidir. Bunlar yalan ve zulmün kötü olduğunun bilinmesi gibidir. Bunlar zorunlu bilgi olup vahye dayanmaz. Bunlar herkes tarafından tasdik edilir olup, akıl sahibi olan herkes tarafından da elde edilebilir.⁵³ Ayrıca kazanılmış (mükteseb) bilgiye de yer veren Mu'tezile, bunun bir takım delillerle elde edildiğini dolayısıyla kişiden kişiye göre değişebileceğini ifade etmiştir.⁵⁴ Mu'tezile'ye göre aklın sorumluluk konularında elde ettiği bilgiler, duyularla ulaşılan bilgiler kadar kesinlik arz eder. Ahlâkî değerler konusunda aklın dikkate alınmasının farklı kanaatlere sebep olacağı iddiasına da; bu değerlerin göreceli olmasından değil, bilgi eksikliği veya başka bir sebepten kaynaklandığını belirterek cevap vermektedirler.⁵⁵

Ahlâkî vasıfların tamamının vahiyle belirlendiğini savunan ekollere Mu'tezile hem aklî hem de naklî cevaplar vermiştir. Aklen "Allah'ın bir şeyi yasaklamış olması o şeyin kötülüğüne, emretmesi de o şeyin iyiliğine delalet eder. Yoksa birinin iyiliğini diğerinin kötülüğünü vâcip kılmaz." İfadelerini benimserlerken, nakli olarak da bazı ayetler sunarlar. Mesela, "*Allah şüphesiz adâleti, iyilik yapmayı, yakınlara bakmayı emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye öğüt verir.*"⁵⁶ ayetinde geçen "adâlet, iyilik, hayâsızlık ve fenalık" gibi hususlar Allah tarafından emredilmeden önce fiillerde bulunmaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla mükellef, sorumluluklarının bir kısmını nakil olmadan akılla anlayabilir. Bunlar genellikle hakkında akıl tarafından bir delilin bulunduğu konular olup üzerinde düşünüldüğünde neticeye ulaşılabilir.⁵⁸ Bunu

⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 203.

⁵² Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, Sonçağ Yay. Ankara 2017, s. 260.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 18-21.

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 4, 100.

⁵⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *Serhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 76

⁵⁶ Nahl, 16/90

⁵⁷ Bu konuda delil olarak kullanılan diğer ayetler için bk. el-Araf, 7/28. el-Araf, 7/29; En-Nahl, 16/90; Sa'd, 38/27; Kıyamet, 75/36.

⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 309.

akli bir yöntemle açıklayan Kâdî Abdülcebbar, “şayet bu durumda nakle gereksinim duyulsaydı, o zaman da naklin başka bir nakle gereksinim duyabileceğini söylemek caiz olurdu.” diyerek; sonuçta naklin anlaşılmasını da aklın yaptığını ifade ederek bunu birçok yerde dile getirmiştir.⁵⁹ Bir diğer Mu'tezilî müfessir olan Zemaşerî (ö. 538/1143) yukarıdaki ayette geçen “münker” ifadesini “akılların reddettiği şey” olarak izah eder.⁶⁰ Nihayetinde peygamberin getirdiği haberi de akıl ile anlar ve kabul ederiz. Buradan hareketle zulüm ve yalan gibi hususların kötülüğünü nakle ihtiyaç duymadan anlayabiliriz. Özetle, Mu'tezile, yukarıda belirttiğimiz ayet ve akli çıkarımlardan hareketle hüsün ve kubuh (güzellik ve çirkinlik), fiillerin ve nesnelere zâtında olup bunları bilmede de akli kriter olarak alır. Mu'tezile'ye göre şeriat gelmeden önce de insan, akıl yoluyla adâletin iyi, zulmün kötü olduğunu bilebilir.⁶¹ Ancak fiillerin tek tek iyi veya kötü oluşlarını akıl belirlemede aciz olduğundan, bunların ayrıntıları için sem'î delillere/vahye ihtiyaç vardır.⁶² Bu durum, her ne kadar fiillerin vacip oluşları akılda bulunsa da nihayetinde vahye ihtiyaçlarının olduğunu göstermektedir.

Peki, bu durumlarda vahyin alanı neresidir diye düşünüldüğünde ise, genelde akli destekler mahiyette ve ayrıntıları izahta olduğu izlenimi görülmektedir. Allah'ın bir hususu emretmesi onun iyi olmasını, bir şeyi yasaklaması da onun kötü olmasını gerektirmez. Ancak emredilen hususun iyi olduğuna yasaklananın da kötü olduğuna delalet eder.⁶³ Mu'tezile akli ahlâki değerlerin kaynağı olarak görürken, vahyin de aklın tespit ettiği bu değerleri haber vermesi bakımından önemsemektedir. Bunlardan dolayıdır ki Mu'tezile, kendilerine peygamber gönderilmeyen toplumların Allah'ı tanımaları ve kötülüklerden kaçınmaları gerektiğini savunurken peygamberlik müessesini de son derece önemsemştir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu hüsün ve kubhun bilinmesinde aklın yetkin olmasını kabul ettiklerini yukarıda belirttik. Ancak bununla beraber Basra ekolünden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bazı kişiler aklın her alanda yetkin olmadığını söylemişlerdir. Mesela “Eğer din, hayvanları boğazladıktan sonra yemenin gerekli olduğunu belirtmeseydi, biz onun güzel olduğunu bilemezdik.”⁶⁴ Burada bir eylemin tek başına bir değer taşımadığı, içerisinde bulunduğu koşullarla bir değer kazandığı vurgulanmaktadır. Mesela secde etmek mutlak manada iyi veya kötü olmayıp Allah'a yapıldığında iyi şeytana yapıldığında kötü olabilmektedir.⁶⁵ Böylelikle bazı noktalarda hüsün ve kubhun belirtilmesinde vahye ihtiyaç vardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin savunduğu bu fikri kendisinden

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Serhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 76, 194, 213.

⁶⁰ Zemaşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidit'tenzil ve uyuni'l- ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, Beyrut 1429/2008, II/462.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Serhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 152; Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1413/1992, s. 100.

⁶² Alper, “Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, s. 144.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 103.

⁶⁴ Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsü'd-Din, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I. bs. Beyrut 1423/2002, s. 15, 26, 234.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 52.

sonra gelen Kâdî Abdülcebbar da kabul etmiştir. Buradan hareketle görülüyor ki; aklın alanının dışında bazı konularda nakle ihtiyaç duyulmuştur.

Bu durumda netleşmesi gereken soru “Mu'tezile'nin bir fiildeki iyilik veya kötülük vasfını nasıl kavradığıdır?”. Yukarıda yaptığımız izahlardan hareketle Mu'tezile'nin bu soruya üç seçenikle cevap verdiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki bazı fiillerde belirlenen değere aklen zorunlu olarak ulaşılır. Mesela iyilik yapan birine teşekkür etmek veya boğulmak üzere olan birini kurtarmak bu türden fiillerdir. Bazı fiiller de vardır ki, akıl bir değer hükmü belirlemek için bir düşünme ve tefekküre ihtiyaç duyar. Mesela aklın zararlı olan doğru sözün zararına rağmen iyi olduğuna hükmetmesi böyle bir durumdur. Bu iki durum dışında bazı fiiller de vardır ki bunlar ancak nakille bilinir. Mesela namaz, oruç, hac vb. ibadetler böyledir. Bunlar her ne kadar gayr-i ahlâkî davranışlara engel olsalar da bunlardaki iyilik vasfını idrak etmek ancak vahiyle mümkündür.⁶⁶ Vahyin bu alanlarda yetkinliğini kabul eden Mu'tezile, bu hususların akıl yoluyla bilinme imkânı olmadığını belirtmiştir.⁶⁷

Kâdî Abdülcebbar'ın “akli teklifler için maslahat ve mefsetet olan şeylerin ancak nakille bilineceğini”⁶⁸ ifade etmesi önemlidir. Burada naklin maslahat açısından bir fayda sağlamasından dolayı güzel görmüş ve teklif için de önemine vurgu yapmıştır. Mu'tezile'nin benimsediği *vücûb alelallah*⁶⁹ kaidesine Allah, insanlara faydalı olanı emreder, zararlı olanı da yasaklar. Bundan dolayı, faydalı veya zararlı olduğu akılla bilinen fiillerin ahlâken iyi veya kötü olduğuna hükmetmek için, yeniden vahye ihtiyaç yoktur. Bu tür fiiller hakkında gelen nassın durumu ise, aklen sabit olan hükmü destekleme mahiyetindedir.⁷⁰

Diğer taraftan zemmi gerektiren hususlar kubuh, bunların dışında kalanlar ise hüsün olarak belirten Kâdî Abdülcebbar,⁷¹ hüsün ve kubuh iynin emredilmesi veya kötünün yasaklanması ile bilinmiş olsaydı, hakkında emir veya yasak olmayan hususun iyi veya kötü olduğu bilinmezdi demektedir. Burada yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi kesin olmakla beraber bir fiilin iyi veya kötü olarak nitelenebilmesi için onun neticelerine bakılması gerektiğini söyler. Bu neticenin de tam bilinebilmesi vahye bağlıdır. Dolayısıyla çoğunlukla fiillerin iyi ve kötü olduğu akılla bilirse de tamamı akılla bilinemez.⁷²

Basra ekolünden olan âlimlerin hüsün ve kubhun akılla veya vahiy ile belirlenmesinde ayrıma gittiklerini görüyoruz. Genel olarak yalnız akılla, yalnız vahiy ile veya hem akıl hem de vahiy ile bilinebilecek hususların olduğu belirtiliyor. Mesela Allah'ın varlığının yalnız akılla bilinebileceği, namazın farzîyetinin yalnız vahiy ile bilinebileceği, Allah'ın birliğinin ise hem akıl hem de

⁶⁶ Çağrııcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay. İstanbul 2006, s. 137.

⁶⁷ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay. İstanbul 1979, s. 272.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, “Aklın Sorumluluk Alanı”, çev. Hulusi Arslan, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay. İstanbul 2014, II/41.

⁶⁹ Mu'tezile'nin tamamına şamil edilmese de; kul için hayırlı ve elverişli olanı Allah'a vâcib olarak değerlendirdiği düşünceye denir. (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301)

⁷⁰ Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye*, s. 100.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 7-9.

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 565-566.

vahiy ile bilinebileceğini ifade etmişlerdir.⁷³ Hüsün ve kubhun akıl ve vahiy ile beraber bilinebilmesi fikri, bu ekolün akıl ve din arasında bir denge oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir.

"Ahlâkî kötü" kavramını "hak edilmemiş acı ve ıstırap" şeklinde anlayan Mu'tezile, "ahlâkî iyi" kavramını da "haz ve sevinç veya hak edilen acı ve ıstırap" şeklinde yorumlamıştır.⁷⁴ Burada Mu'tezile'nin ahlâkî ilkeleri, akılla kavrana bilinen kategorisine koyduklarını dolayısıyla bu ilkeleri nesnel/herkes için geçerli olduğunu beyan ettiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca ahlâkî değerlerin fiillerde ontolojik olarak bulunduğunu söylemişlerdir. Bu izahatlar, Mâtürîdilikteki "insandaki ahlâk duygusu vahiyle başlamamıştır; ancak vahiy başlanmış olan bu duyguyu pekiştirmiştir"⁷⁵ şeklindeki düşünceye benziyor diyebiliriz. Ayrıca Mu'tezile'nin mutluluk anlayışının dünya ve ahirete yönelik olması, düşüncelerini felsefecilerden ayırmaktadır.

Burada konunun eşyanın tabiatıyla da ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Ashâbu't-Tabâi'⁷⁶ olarak isimlendirilen mu'tezilî kelamcılar varlıklarda belli bir tabiatın olduğunu ve bu şekilde yaratıldığını söylemişlerdir. Bu konuda en net fikirleri kendisinde bulduğumuz Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), eşyadaki tabiatı inkârın Allah'ı inkâra götüreceğini belirtmiştir. Zira eşyanın bir tabiatının olması tanrı inancıyla çelişen bir durum değildir.⁷⁷ Câhiz ahlâkî tabiatla ilişkilendirmiş fakat bunun nihayetinde Allah tarafından verilmiş olmasını kabul etmiştir. Buradan da eşyanın tabiatında ontolojik olarak iyi veya kötünün olması ve bunun akılla bilinmesi tevhid inancıyla çelişmemektedir. Çünkü varlıklara tabiatı veren bir yaratıcı ve o yaratıcının fiilleri üzerinde durulur.⁷⁸

Ahlâkî değerlerin nesnel olduğunu ifade eden Mu'tezile, hem aklın hem de vahyin aslında değerleri belirleme yetkilerinin olmadığını ancak bunların onu bilme, keşfetme rollerinin olduğunu savunmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, aklın ve naklin bir şeyi iyi veya kötü yapan hususlar olmadığını sadece bunların anlaşılma işini yaptıklarını ifade etmiştir.⁷⁹ Yukarıda Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin "münker" ifadesini "akılların reddettiği şey" olarak izah etmesi de değerlerin nesnel olduğuna yapılan bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Zira böyle olduğunda değerler kişilere göre değişmeyip genel geçerlik özelliği kazanır.

Mu'tezile'nin bu dakik/ince yorumundan hareketle Kant'ın düşüncesiyle kendilerinin düşünceleri arasındaki farka da işaret etmiş olmaktadır. Çünkü Kant, aklın kendi kendine sınır koyduğunu savunurken (otonomic), Mu'tezile,

⁷³ Basrı, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyîb, *el-Mu'temed fî usûli'i-fikh*, nşr. Muhammed Hamidullâh, Dimaşk 1384/1964, II, 886-886.

⁷⁴ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 98.

⁷⁵ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdi'de Bilgi Problemi*, İFAV Yay. İstanbul 1993, s. 161.

⁷⁶ Erken devirden itibaren İslâm âlimleri, tabiat felsefesi alanında maddenin zaman içinde ortaya çıkan ve giderek belli yapı ve özelliklere sahip kılınarak yaratıldığını kabul edenlere verilen isimdir. (Yavuz, Yusuf Şevki, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 552.)

⁷⁷ Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, II, 135.

⁷⁸ Holoğlu, Yasemin- Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhiz'da Tabiat Felsefesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 14-17 Mayıs, Kütahya 2015, s. 99.

⁷⁹ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük*, s. 62.

ahlâkî hükümlerin akılla bilinmesine karşın, bu hükümlerin “verili” (yaradılışsal) olduğunu savunmuşlardır (heteronomik).⁸⁰ Bu durum nihayetinde Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının teolojik yönlü olduğunu göstermektedir.

Mu'tezile'nin akla bu derece önem vermesi onların Allah'a karşı saygısızlıkları olarak kesinlikle değerlendirilemez. Aksine onlar Allah'ı tenzih ettiklerinden dolayı bu fikirleri savunmuşlardır. Onlara göre Allah, insana doğru ve yanlış ayırt edebilmesi için akıl vermenin yanı sıra, akılla ulaşılan hususları desteklemek ve aklın sınırını aşan konularda insanı bilgilendirmek üzere vahyini göndermiştir. Nihayetinde haram hükmünün konulması gerekli yerlerde, Allah'ın yetkisini kabul ettiklerini yukarıdaki değerlendirmelerden de anlayabiliriz. Son tahlilde rasyonel ahlâk anlayışı açısından bakıldığında aklın rolü ve alanı etkili bir şekilde beyan edilirken vahyin alanının olduğu da önemsenmiştir.

Neticede Mu'tezile, akli ne kadar bir lütuf olarak değerlendiriyorsa nakli de o kadar bir lütuf olarak değerlendirmektedir. Bunların birbiriyle çelişen iki durum olmadıklarını aksine birbirini destekleyen birer mütemmim gibi kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nakli delillerle bilinen konular tamamen irrasyonel olmayıp bunların akılla izah edilmeleri imkân dâhilindedir. Aynı şekilde akılla bilinen hususlarda da nakli deliller bulunabilmektedir. Diğer bir yönden zaman ve mekâna göre değişmeyen evrensel bilgilerin yanı sıra zaman ve mekâna göre değişebilen durumların olduğu da muhakkaktır. İşte bu durumlarda insanın kaçınılmaz bir şekilde vahye ihtiyaç duyduğu bir gerçektir.

2. Teklife Dayalı Ahlâk Anlayışı

Konunun daha iyi anlaşılması için Mu'tezile'nin geliştirdiği teklike dayalı ahlâk anlayışına değinmemiz gerekmektedir. Teklif, Allah'ın akıl sahiplerine, dini ve ahlâkî birtakım yükümlülükler koyan ya da yükleyen anlamındaki bir fiildir. İncelendiğinde görülecektir ki; İslam, sorumluluk yüklemeye akli yeterlilik, mükellefiyetin bilinmesi, kasıt, niyet, güç ve irade hürriyeti gibi birtakım şartlar göz önünde bulundurmaktadır. Bu durumda sorumluluk veya mükellef olmak, insanın özgür iradesiyle uyulacak hususu bilerek gerçekleşmektedir.⁸¹ Aslında bu, yalnızca İslam'la sınırlı olan bir husus olmayıp diğer inançlarda da bulunmaktadır. Fiillerin gerçekleşmesinde Yahudilik'e göre de insanın bir özgür iradesi vardır. İbn Meymûn'un (ö. 601/1204) ifade ettiğine göre Yahudilik'te insan, özgür iradeye sahip bir varlık olup bu özgür iradeye göre istediği davranışları yapar veya yapmaz. Onu zorlayan herhangi bir faktör yoktur.⁸²

Mu'tezile teklifi “kişide yüklenilmiş olarak bulunan iş” şeklinde tanımlamaktadır.⁸³ Her ne kadar teklifte bir fayda yokmuş gibi görülse de

⁸⁰ Aslan, İbrahim, *Kadi Abdulcebbar'da Kelâm Yöntemi*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 276.

⁸¹ Sinanoğlu, “Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu”, s. 66.

⁸² Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974, s. 597-711.

⁸³ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 293.

nihayetinde büyük faydalar için bir ön koşul olmaktadır.⁸⁴ Bu yönüyle teklif aslah olduğu için Allah'ın bunu yapması lazımdır. Zira bununla insanlar hayvanlardan ayrılırlar. Bu izahları yapan Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın teklife göre kul yaratmadığını aksine kula göre teklifi yarattığını da beyan ederek kulun gücünün yetmediği şeylerle mükellef olamayacağını belirtmektedir.⁸⁵ Ayrıca adil olan Allah, kötü fiilleri yaratmadığından insanların faydasına olanla onlara teklifte bulunması gerekir. Zira Allah tarafından, insanların zararına zulüm türünden bir teklifin gelmesi beklenemez.⁸⁶

Mu'tezile'nin teklifi ele alış şeklinden hareketle görülmektedir ki; ahlâk felsefesinde insan hürriyeti, kabul edilmesi gereken ilk prensip olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷ Adâlet prensibinin gereği insan ancak irade hürriyetine ve fiillerini yapabilme gücüne sahip olunca yaptığı davranışlardan sorumlu olur. Aksi takdirde başkasına ait fiillerden sorumlu olması ve bunlardan dolayı cezalandırılması adâlet ilkesine aykırılık arz etmektedir. Dolayısıyla Allah, kendilerinde daha önce yarattığı bir istitaatle/güçle fiiller gerçekleşir. Kişilerde fiilleri gerçekleştirecek güç olmadan o fiillerde sorumlu tutulması haksızlık olurdu ki bu durumun Allah için düşünülmesi uygun görülmemiştir.⁸⁸

Bizim burada teklif konusunu ele almamızın sebebi, akılla beraber naklin/vahyin alanları bağlamında her ikisinin de burada bir rolünün varlığıdır. Mu'tezile, teklifin vahiy ve akılla gerçekleştiğini savunmuştur.⁸⁹ Mu'tezile, teklifi bilme imkânını ise iki kategoride belirlemeye çalışmıştır. Bunlar "tabiî teklif" ve "sem'î teklif"tir. "Tabiî teklif" akıl sahibi olmanın zorunlu bir sonucudur. Çünkü akıl olduğunda adeta teklifte ön koşul gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla yaratılması itibarıyla akıl sahibi, mükellef konumda olup ahlâkî yükümlülük altına girmiş bulunmaktadır. Buna "teklif-ü aklî" denilebilir.⁹⁰ Buradan hareketle insan, tabiî fiiller olarak değerlendirilen kabih ve hasen davranışlardan sorumlu olmaktadır. Artık kişi bir fiilin iyi olduğunu bildiğinde onu yapmazsa veya kötü olduğunu bildiği bir fiili yaparsa cezaya müstahak olmuş olur. Teklifi bilme imkânında birinci kategoride ele alınan alanda tamamen akıl rol oynamaktadır. Teklif için aklın olması yeterli görülmektedir. Ayrıca burada genel ve evrensel ahlâkî yasalar bilinir ve uygulanır.

Teklifi bilme imkânında ikinci kısım ise "sem'î teklif"tir. Burada Allah'ın insanlara yükümlülükleri belli şartlarla vermesi veya bunların neticesinde ödül veya mükâfatın olduğunun kesin ifadelerle bildirilmesi ön plana çıkmaktadır. Şöyle ki; insanlar doğuştan bazı hususların iyi veya kötü olduğunu, diğer bir ifade ile vâcip olup olmadığını kavrayamaz olsaydılar bu takdirde sorumluluk yüklenemez

⁸⁴ Yılmaz, Özlem, *Mu'tezile'de Teklif Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisan tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011, s. 75.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 115.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 293.

⁸⁷ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. Ankara 1982, s. 52.

⁸⁸ Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, s. 131, 143.

⁸⁹ Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-Teklif*, Beyrut 1971, s. 105-6

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 297-298; Ayrıca bk. V, 170.

olurdu. İşte beşerin akıllarına dinin şartları adeta yerleştirilmiştir. Dolayısıyla şeriyyatın emrettikleri ve yasakladıkları maslahat ya da aklen birer lütuftur.⁹¹ Burada şer'î hususların beyan edilmesi ise peygamberlik müessesesi üzerine kurulmuştur. Bu kısım naklin alanına girmektedir ki buna te'abbûdî⁹² denilir.⁹³ İşte vahyin rol aldığı alan burası olup, mükellefe ibadet emri, bir fiile teşvik (terğîb) veya bir fiilden kaçındırma (zeczr), korkutma (tağvîf) emri ancak bununla olabilmektedir.⁹⁴ Buralarda vahiy, akılla belirlenen hususlara aykırı konumda olmayıp onları "keşfeden" olarak kabul edilmiştir.⁹⁵ Ayrıca bunlar pratik hayatta zamanla değişebilirler. Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesiyle "İnsanlara, Allah tarafından belli bir zamanda bir fiil için emir gelebildiği gibi, daha sonra ikinci bir emirle aynı fiil nehyedilebilir." Dolayısıyla sem'î teklifler kesik kesiktir (inkıta) sürekli değildir.⁹⁶ Sem'î teklifler, akli tekliflerin aksine vahiy süreci içerisinde olup koşullu yani değişken oldukları için de ancak nakille bilinirler.

Mu'tezile meseleye daha çok maslahat açısından bakarak fayda, zarar, haz ve acı gibi faktörler gözetilerek nesnel bir açıklama yapmıştır. Sonuçta nesnelci anlayıştan hareketle teklif konusunu ele alan Mu'tezile ekolü, fiillerin insanlar tarafından yaratıldığını ve bundan dolayı da yaptıklarından sorumlu tutulacaklarını söylemişlerdir. Mükellef kılınma bağlamında ise bazı hususlarda doğuştan akıl sahibi olan bir varlık olmamız hasebiyle mükellef olduğumuz durumlar vardır. Ayrıca ancak vahiyyle teklife muhatap olunan alanlar da bulunmaktadır. Bu da ancak sorumlu olduğu işin içeriği ve konusuyla bağlantılı bir durumdur. Nitekim ilk olarak elbette akli inceleme (nazar) gerekmektedir. Mesela vahiy olmadan da akıl bir yaratıcısı olduğunu düşünmelidir. Ancak Allah'ın bilinmesi ise şer'an vâciptir. Diğer bir ifade ile akli teklifler konusunda akla büyük bir rol verilirken sem'î teklifler konusunda da bu rol vahye verilmektedir.⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın ibadetler konusunda vahye ihtiyaç duyulduğunu ve bunun ancak nakille bilineceğini ifade etmesi bunu destekler mahiyettedir.⁹⁸ Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın "*el-Muğnî*" isimli eserinde sem'î konuların akılla bilinmesinin caiz olmadığına dair bir bölüm açması ve burada aklın tümel olarak bildiği meselelerin ayrıntısının ancak sem'î delillerle bilinebileceğini işaret etmesi önemlidir.⁹⁹

İnsan akli, faydalı veya zararlı olduğuna karar veremediği durumları ancak vahiyyle öğrenebilir. Çünkü akıl, vacibe çağırmanın, kabihten uzaklaştırmanın kesin olarak yapılması gerektiğini; vâcipten uzaklaştırmanın ve kabihe çağırmanın kesin olarak kâbih olduğu ve yapılmaması gerektiğini bilir. Ancak akılda bazı fiillerde

⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 297-298, 530.

⁹² Ta'file ve kıyasa açık olmayan, diğer bir ifadeyle akılla anlaşılabilen hükümlere denir. (Apaydın, Yunus, "Ta'file", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXIX, 512.)

⁹³ Altıntaş, Ramazan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Sem'iyatla İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimname IV/1* (2004): 63.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 94-95.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 47.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 83.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 64.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Muhammed Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire 1969, I, 35.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 26, 44.

lütuf ve maslahat olanı, olmayandan ayıran bir kuvvet yoktur. Teklifle amaçlanan şey ise herhangi bir noksanlık olmaması için Allah bunları öğretmelidir. İşte bu durum için de peygamberler gönderilmiştir.¹⁰⁰ Zira teklif, “faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması veya yapmaması gerekenler konusunda muhatabı bilgilendirmektir.” şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁰¹

Mu'tezile, teklife dayalı ahlâkı temellendirmede akla son derece önem vermekle beraber aklın tek mercii olduğunu söylememektedir. Mesela göreceli olan durumların olabileceği ve bunun zaman ve mekâna göre de değişiklik arz edebileceği belirtilmiştir. İşte bu durumlarda takınılması gereken tavrın, güzel veya çirkin olduğuna hükmetmek nassın yol göstermesiyle gerçekleşebileceğidir.¹⁰² Burada Mu'tezile, vahyin akılla sabit olan sorumluluklara muhalif olan değil, onları keşfeden, ortaya çıkaran bir durumda olduğunu değerlendirmektedir.¹⁰³ Özü itibariyle iyi olan şeylerin olduğunu ve bunlarla mükellef olabilmek için teklife gerek kalmadan aklın bu tür değerleri kavrayabileceği yerler bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile hayır ve şer gibi değerlerden bazılarının evrensel olarak bilinebileceği belirtilerek naslara gerek kalmadan aklın bunları kavrayabileceği ileri sürülmüştür. Bununla beraber emredildiği için güzel olan hususların varlığı da ifade edilmiştir.

Kur'an ve hadis çerçevesinden bakıldığında İslam ahlâkında sorumluluk, akli yeterlilik, mükellefiyetin bilinmesi, kasıt ve niyet, irâde hürriyeti gibi hususlara bağlanmaktadır.¹⁰⁴ Buradan hareketle ahlâkın özgürlüğü gerektirdiğini söyleyebiliriz. Zira herhangi bir eylemin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için kişinin onu özgür bir şekilde gerçekleştirmesi gerekir.¹⁰⁵ İnsanın bir teklifle mükellef tutulması için, özgür olması ve teklifi yapabilecek güçte olması gerektiği düşüncesi, adâletin ve ahlâkın bir gereği olarak değerlendirilmiştir. Aynı şekilde insanların, Allah'ın kudretiyle gerçekleşen işlerden sorumlu tutulması, adâlet prensibine dolayısıyla insan-tanrı arasındaki ahlâkî ilişkilere uymamaktadır.

Son tahlilde teklifin geçerli olabilmesi için kişinin eylemini yapabilme ve terk edebilme kudretine ve özgürlüğüne sahip olması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca mükellef kılınan ahlâkî hükümlerin “aklı” ve “vahyî” şeklinde ikiye ayrılarak incelendiği görülmektedir. Bunların ilki zorunlu olarak akılla bilinenler ki bunların vahye izafe edilmelerine gerek yoktur. İzafe edilse bile burada vahiy sadece akılla bilineni destekler mahiyette olacaktır. İkincisi ise mükellef kılındığımızı sadece vahiyle bileceğimiz hususlardır. Bunlara “vahyî” ahlâkî hükümler denilmiştir. İşte vahyin asıl rolü aklın iyi olduğunu anlayamadığı bu yerde ortaya çıkar ki buna yukarıda hayvanların dinen kesilmesinin iyi olduğunu ancak vahiyle öğrenilebileceğini örnek vermiştik.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 564.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 510.

¹⁰² Ammara, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, s. 174.

¹⁰³ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, XIV/23.

¹⁰⁴ Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye ve Üsüsühâ*, Dımeşk, 1407/1987, I, 81-84.

¹⁰⁵ Aydeniz, Hüsnü, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*, Rağbet Yay. İstanbul 2012, s. 35.

3. Adâlet Prensibine Dayalı Ahlâk Anlayışı

Mu'tezile'nin ahlâk konusunu temellendirirken bağlantı kurduğu ve onunla irtibatlandığı üçüncü husus ise adâlet prensibidir. Adâlet, Mu'tezile'nin tevhi'd gibi önem verdiği ve bu isimle de anılmayı istediği bir prensiptir. Bundan dolayı Mu'tezile, tarih içerisinde "Adliyye", "Ehlü'l-Adl", "Ashabu'l-Adl" ve "Ehlü'l-Adl ve't-Tevhi'd" gibi isimlerle anılmıştır.¹⁰⁶ Adâlet prensibinin daha çok Ebû Osmân Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) tarafından tartışıldığı ve bu yüzden hadisçiler tarafından çok eleştirilene maruz kaldığı görülmektedir.¹⁰⁷

Mu'tezile'deki adâlet prensibinin esasını Allah'ın adâletindeki kusursuzluğu ve onun her türlü haksızlıktan uzak olduğu oluşturmaktadır. Allah'ın bütün fiillerinde hikmet ve isabetin olduğunu, âdil ve hâkim olduğunu ve ondan çirkin işlerin meydana gelmeyeceğini kabul etmek şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Bu bakımdan adâlet prensibi "kader" ve "irâde" ile de ilgilidir. Mu'tezile, bu fikrin neticesi olarak Allah'ın şerri yaratmayacağı düşüncesine sahiptir.¹⁰⁹ Allah hayrı yaratır ve onu diler. Kul için faydalı olanın yaratılmasını bazı mu'tezilî âlimler, Allah'a vâcip görmüşlerdir. Mesela Allah'ın peygamber göndermesi adalet prensibi altında düşünülmekte olup kul için faydalı olduğundan bunun yapılması bazı âlimlerce Allah'a vâcip olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰ Bu kısa izahatta görüyoruz ki, özgürlük, adâlet, hüsün kubuh, salah aslah, kader ve bunların dayandığı insanın fiilleri gibi konular sadece metafizik tartışmalar olarak söylemlerde kalmamış, aynı zamanda ahlâk ile ilgili meseleleri de etkilemiş¹¹¹ ve meselenin zeminini oluşturmuşlardır.

Mu'tezile, insanın hür olduğunu ve kendi fiilini kendisinin yaptığını savunmuştur. İnsanın hür oluşunu da onun irade sahibi oluşuyla açıklamışlardır.¹¹² Allah kullarına bir şeyi yapip yapmama gücünü vermiştir. İnsan yaptığında hür değilse o takdirde yaptığı kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya mükâfat alması anlamsız olur. Allah kendisinin yaptığı fiillerden insanı sorumlu tutuyorsa o zaman bu insana yapılan bir zulüm olur. Aynı şekilde hiçbir suçlu, başkasının suçunu çekmez. Bu sebeple Allah, babalarının günahları sebebiyle müşrik çocuklara azap etmeyeceği gibi, başkalarının günahları sebebiyle de kimseyi azaba uğratmaz.¹¹³ Mu'tezile bu görüşünü Kur'an'dan bir takım ayetlerle de desteklemektedir.¹¹⁴

¹⁰⁶ İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1430/2009, s. 2.

¹⁰⁷ Bk. Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Tarihu'l-kebir*, Haydarabad 1390/1990, VI, 352; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Haleb 1396, II, 70.

¹⁰⁸ Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, thk. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, s. 85, 143; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 130.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133.

¹¹¹ Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 94.

¹¹² Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Matürîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980, s. 178.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133; Çubukçu, İ. Ağâh, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, 12 (1964): 53.

¹¹⁴ Bk. Yunus, 10/44, Nisa, 4/40, Bakara, 2/ 281, 286, Tevbe, 9/70, Rum, 30/9.

Allah'ın özgür bırakmadığı bir kulunu bazı değerlerle sorumlu tutması O'nun adâletini zaafa uğratacak bir durum ve hikmete yakışmaz bir hal olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁵ Adaletin gereği özne, eylemini gerçekleştirme ve terk edebilme gücüne sahip olabilmelidir. Öznenin fiillerinde özgür olması ahlâkî olarak belirtilirken, özgür olmaması da gayr-i ahlâkî olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁶ Mu'tezile'nin adaletin dışındaki diğer prensiplerine bakıldığında; Allah'ın övgüye değer olanı emredip kınanması gerekeni yasakladığı (el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'anı'l-münker) ve bunlar için ceza veya mükâfat vaad ettiği (el-va'd ve'l-va'îd) böylelikle de ilahi adalet öğretisinden zorunlu olarak insanın irade özgürlüğünün çıktığı görülecektir.¹¹⁷

İyi veya kötü gibi ahlâkî meseleler ancak irade sahibi insanın yaptığı fiillerdir. Bundan dolayıdır ki iradenin dışında gerçekleşen davranışlardan dolayı kimse kötülenmez. Mesela uyuyan insan ve çocukların davranışları ne iyi ne de kötü olarak vasıflanır. Bu davranışlar yapan kişiye nispetle "ahlâken tarafsızdır." Herhangi bir zorlama altında olan insanın fiilleri ahlâkî açıdan iyi veya kötü olarak değerlendirilmemesi de buna benzer. Fiillerin güç ve kudret sahibi bir faile bağlanması asıl olduğundan yapılan fiiller de ona göre değer kazanmaktadır.¹¹⁸ Bundan dolayıdır ki fiili "kudret sahibi insandan varoluşa geçen iş" şeklinde tanımlanmışlardır.¹¹⁹

İnsanların fiillerinde özgür olmaları, Allah'ın bu dünyada insanlarla ilişkisini kudret ve güçle değil, ahlâk ve adâletle kurduğunu göstermektedir.¹²⁰ İnsanın fiillerinde özgür olması onun iyi veya kötü bir eyleme yönelmesinde ikisine de imkânının olmasıyla ilgili bir durumdur. Kötü bir eylemi yapmaya yönelen bir insana, kötü eylemi yapmaktan alıkonulacağı bildirilse bu durum doğru olmaz.¹²¹ Nihayetinde görülüyor ki; bir fâilin fiilinin ahlâken iyi veya kötü olarak vasıflanabilmesi için o fiili iradesiyle yapıp yapmadığına bakılır. Bu durumda yaptığı fiil övülmeye layıkça iyi, yerilmeye müstahaksa o zaman da kötü bir davranış olarak kabul edilir.

Bir fiilin adâletli olmasını onun özgür olarak yapılmasıyla izah eden Mu'tezile, ayrıca bu fiilin başka birisine yarar sağlamasını da gerekli görmüştür. Adâlet prensibinin insan-Allah ilişkisiyle izahın yanında insan-insan ilişkisiyle de irtibatlandırıldığını görmekteyiz. Kişinin kendisinin istifade ettiği ve yarar sağladığı bir fiil her ne kadar iyi olsa da adâletli olmayabilir. Zira Allah'ın tüm

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 66.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muhit bi't Teklif*, thk. Ö. Azmi ve A. el-Ehvânî, Mısır ty, s. 11-12.

¹¹⁷ Mainz, Ernst, "Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi", Çev. İsmail Koçak-Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2013): 147.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 324-325.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 324.

¹²⁰ Güler, İlhami, *Özgürlükçü teoloji Yazıları*, Akara Okulu Yay. Ankara 2004, s. 10.

¹²¹ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 268.

fiillerinin faydası zatına yönelik değil aksine kendisinin dışındakilere yöneliktir.¹²² Bu izahatlar gösteriyor ki; Mu'tezile, adâlet prensibiyle insan-Allah ve insan-insan arasındaki, yerine göre ilahi yerine göre de beşeri fiilleri bir ahlâk zemini üzerine oturtmaya çalışmaktadır.

Nihayetinde, ahlâkın temellendirilmesinde adâlet prensibinin gereği olarak, kişi hür iradesiyle yaptığı davranışlarından sorumludur. Diğer bir ifade ile Mu'tezile, ahlâk teorisini, Allah'ın adâleti ve onun bir sonucu olan insanın iradesi ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca Mu'tezile, adâlet prensibinin gereği olarak teklifin gerçekleşmesinde hem aklın hem de vahyin rolü bulunduğunu dile getirmiştir.

Sonuç

Mu'tezile, davranışların ahlâkî değer kazanmalarını öncelikle iradî olarak yapılmasına bağlamaktadır. Ahlâkî değerlerin ise davranıştan önce fiillerde ontolojik açıdan var olduğunu söylemektedir. Akıl, ontolojik açıdan var olan bu değerlerin bazılarını vahiy olmadan da bilebilir. Mesela zulüm, yalan ve kötülük gibi konular bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla insan davranışlarının ahlâken iyi ya da kötü kılan objektif özellikleri vardır. Bu davranışları iyi ya da kötü yapan davranışın yapısında olan faydalı veya zararlı bazı özelliklerdir. Burada akıl da din de fiillere değer yüklememekte yalnızca onlarda var olan ontik nitelikleri açığa çıkarmaktadır. İşte ahlâkî objektifliğe sahip olan bu değerlerin bazıları akılla bilinebilmektedir. Mu'tezile, ahlâkî değerlerin ontolojik olarak bulunduğunu söylerken, bunların naslarla tersine çevrilemeyeceğini düşünmektedir. Mesela iyi olan adâletin nakille kötü olabileceğini aklen mümkün görmemektedir. Aslında Mu'tezile bu tavrıyla akliliği ahlâkîliğin temelini koymaktadır.

Mu'tezile, bazı değerlerde vahyin belirleyici olduğunu ve bunların ancak nakille bilinebileceğini de kabul etmektedir. Bu alanları izah etmeleri için de Allah, peygamberler göndermiştir. Buradan hareketle Mu'tezile, ahlâkın temellendirilmesinde vahyin rolünün şu durumlarda ortaya çıktığını ifade etmektedir: Aklen bilinen hususları tamamlayıcı yönünün olması, onları doğrulaması, bu davranışların sosyal hayata aktarılmasında teşvik edici bir yönünün olması ve aklın sınırlarını aşan yerlerde onu bilgilendirmesi. Ayrıca teklif hususundaki görüşlerinden hareketle de Mu'tezile'nin insanın sorumluluk alanı ile kendisini aşan alanı birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz.

Mu'tezile'nin ahlâkın temellendirilmesinde akla çok yer vermesi, "onların filozoflardan farklı düşünmedikleri" yorumlarına sebep olmuştur. Evet, Mu'tezile, ahlâkın nihai gayesinin mutluluk olduğu ve bunun bilinmesinin de akılla olabileceğini söyleyerek felsefecilerle aynı düşünmektedir. Ancak Mu'tezile'nin mutluluk düşüncesi bu dünya ile sınırlanılmayıp ahireti de kuşatmaktadır. Zira Mu'tezile'de her kişinin öldükten sonra layık olduğu üzere, mutluluk veya mutsuzluğa duçar olacağı anlayışı bir prensip olarak kabul edilmektedir. Ayrıca ahlâkî değerlerin bilinmesi akılla olurken vahyin de belirleyici olduğu alanların

¹²² Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 67.

olduğu belirtilmektedir. Son tahlilde filozofların çoğunda akıldan ötesini görmek pek mümkün değilken, Mu'tezile'de vahiyle iletişime geçen bir akıl görülmektedir. Bu da Mu'tezile'nin ahlak anlayışının teolojik temeller üzerine, filozofların da felsefî izahlar üzerine inşa ettiğini göstermektedir.

Neticede ilmî değer olarak bir şeye doğru veya yanlış hükmünün verilmesinde, estetik değer açısından bir şeyin güzel veya çirkin olmasında vahye ihtiyaç duymadan belirtmek gayet tabii olduğu gibi ahlâkî değer açısından bir hususa hayır veya şer hükmünü vermekte de nakle ihtiyaç duyulmayabilir. Ancak dini değer açısından helal veya haram gibi bir hükmün verilmesinde vahye ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- Adûdiddîn el-İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-keîâm*, Beyrut ts.
 Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1413/1992.
 Akarsu, Bedîa, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Yay. IV. bs. İstanbul 1998.
 Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, Sonçağ Yay. Ankara 2017.
 Alper, Hülya, "Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-IV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 20-21 Ekim 2012 İstanbul, ss. 115-154.
 Altıntaş, Ramazan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Sem'iyatla İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimname*, IV/1 (2004): 59-79.
 Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1998.
 Apaydın, Yunus, "Ta'îl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXIX, 511-514.
 Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999.
 Aslan, İbrahim, *Kadî Abdülcebbar'da Kelâm Yöntemi*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
 Ay, Mahmut, "İslam Kelâmında Tevhid", *Monotheismus in Christentum und Islam/İslam ve Hıristiyanlık'ta Monoteizm*, Stuttgart 2011, 191-219.
 Aydeniz, Hüsnü, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*, Rağbet Yay. İstanbul 2012.
 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1987.
 Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1991.
 Babanzâde, Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Bedir Yay. İstanbul 1992.
 Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsü'd-Din, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. bs. Beyrut 1423/2002.
 Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tawayyib, *el-Mu'temed fi usûli'i-fikh*, nşr. Muhammed Hamidullâh, Dimaşk 1384/1964.
 Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Tarihu'l-kebir*, Haydarabad 1390/1990, VI, 352; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Halep 1396.
 Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. A. M. Hârûn, Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, III. bs. Beyrut 1969/1388.
 Cevzci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay. İstanbul 2002.
 Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dâru'l-fazile, Kahire ty.
 Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay. İstanbul 2006.
 Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, 16/17 (1998-1999): 55-90.
 -----, *İslam İnanç Sisteminde Akıcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yay. İstanbul 2002.
 Çubukçu, İ. Ağâh, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, 12 (1964): 51-61.
 Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Kitabu'l-Lüm'a fi'r-reddi alâ Ehl-i zeyğî ve'l-bida'*, nşr. Richard J. Mc Carthy, Beyrut 1952.
 -----, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Nuaf Cerrah, Dâru Sader, Beyrut 1429/2008.
 Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay. Ankara 2013.
 Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, Literal Yay. İstanbul 2004.
 -----, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983.
 Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay. İstanbul 1979.
 Güler, İlhamî, *Özgürlükçü teoloji Yazıları*, Akara Okulu Yay. Ankara 2004.

- , *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. IV. bs. Ankara 2016.
- Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, thk. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988.
- Holoğlu, Yasemin- Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 14-17 Mayıs, Kütahya 2015.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜF Yay. Ankara 1967.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut ty.
- İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1430/2009.
- İbiş, Fatih, "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 717-734.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 2009.
- , *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîdi ve'l-a'dl*, thk. Abdulhalim Mahmûd-Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Mısıryye, Mısır, ty.
- , *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî, Mısır, ty.
- , *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Muhammed Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire 1969.
- , "Aklın Sorumluluk Alanı", çev. Hulusi Arslan, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Kılavuz ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay. İstanbul 2014.
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. II. bs. Ankara 1995.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, 12/12 (2001): 241-271.
- , *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2007.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 1996.
- Koçak, İsmail, *Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâkın Teolojik Temelleri –Kâdî Abdülcebbar Örneği-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Kutluer, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.
- Laertius, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay. İstanbul 2004.
- Mainz, Ernst, "Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi", Çev. İsmail Koçak-Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2013): 143-159.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru sader, Beyrut 2010.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye ve Üsûsühâ*, Dımeşk, 1407/1987.
- Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974.
- Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-Teklif*, Beyrut 1971.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. Ankara 1982.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yay. İstanbul 1993.
- Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yay. İstanbul 2004.
- Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Seyyîd Bey, *Medhal*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003): 65-84.
- Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdülcebbar Örneği*, İz Yay. İstanbul 2016.
- Taftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyuni'l- ekâvili fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut 1429/2008.
- Yılmaz, Özlem, *Mu'tezile'de Teklif Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisan tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 552.
- Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Matürîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

Felsefî ve Tasavvufî Açıdan Harakânî'de Bilgi Problemi

Habib Şener

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim dalı

habibsener@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8953-2200>

Geliş Tarihi / Received: 15.12.2017 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 18.06.2018

Öz

Bilgi, bilen ve bilinen arasındaki bir ilişkidir. İnsan var olduğu ilk andan itibaren bilgi ile ilgili bir etkinlik içinde bulunmuştur. Dolayısıyla bilginin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Bilgi teorisi, felsefenin varlık ve değer ile birlikte üç ana konusundan biri olan bilgiyi incelemektedir. Felsefe tarihinde bilginin mümkün olduğunu düşünenlerin yanı sıra, bilginin mümkün olmadığını iddia edenler de olmuştur. Bilginin mümkün olduğunu düşünenler duyu, deney, akıl ve sezgi olmak üzere onun dört kaynağının olduğunu kabul etmişlerdir. Batı ve İslâm düşüncesinde genel bir kanı olmasa da mistik ve tasavvufî ekollerde duyuların ve aklın bilgiyi elde etmede yetersiz ve hatta aldatıcı olduğu düşünölmüştür. Batı düşüncesinde kesin bilgiyi elde etmenin yolu sezgi olarak adlandırılırken, İslâm düşüncesinde ise bu tür bilgi için keşf veya kalbî bilgi kavramı kullanılmıştır. Keşf/kalbî bilgiyi hem teorik hem de pratik açıdan savunanlardan birisi de Ebu'l-Hasan Harakânî'dir. Ona göre, insan böyle bir bilgiyi elde edebilir. Bu makale, Harakânî'nin bilgi anlayışını felsefî ve tasavvufî bakış açısından incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Misticizm, Bilgi, Sezgi, Keşf, Harakânî, Gazâlî.

Knowledge Problem in Harakânî from Philosophical and Sufistic Perspective

Knowledge is a relationship between subject and object. From the very first moment that human beings exist, they have found an activity related to knowledge. Therefore the history of knowledge is as old as the history of mankind. Knowledge theory examines knowledge, one of the three main themes of philosophy, together with its ontology and value. In the history of philosophy there have been those who think that knowledge is possible, and who claim that knowledge is not possible. Those who think that knowledge is possible have accepted that there are four sources of it: sense, experiment, reason and intuition. Although there is no general belief in Western and Islamic thought it is thought that in mysticism and sufistic schools the senses and intelligence are inadequate and even deceptive to obtain knowledge. While the way of obtaining definite knowledge is called intuition in the Western thought, in Islamic thought is used for such information inspiration (kashf) or heart knowledge. One of the advocates of inspiration (kashf)/heart knowledge both theoretically and practically is Abu'l-Hasan al-Harakânî. According to him, one can obtain such knowledge. This article aims to examine Harakânî's knowledge understanding from philosophical and sufistic perspective.

Keywords: God, Mysticism, Knowledge, Intuition, Inspiration (kashf), Harakânî, Gazâlî.

Atıf / Cite as

Şener, Habib, "Felsefî ve Tasavvufî Açıdan Harakânî'de Bilgi Problemi", *Marife*, 18/1 (2018): 77-99.

Giriş

İnsanın en temel ve ayırt edici özelliklerinden biri bilgi edinmesidir. İnsan var olduğu ilk andan itibaren bilgi ile ilgili bir etkinlik içinde bulunmuştur. Başka deyişle bilginin, hatta bilimin tarihi insanın tarihi kadar eskidir.¹ Bilgi, var olanın tanınmasıdır. Dolayısıyla bir bilen bir de bilinen vardır. Bilen ve bilinen arasındaki bir ilişki olan bilgi, bilinenin bilindeki aksidir.² Varlık ve değer ile birlikte felsefenin üç ana konusundan birisi olan bilgiyi bilgi teorisi ele almaktadır.³ Bilgi teorisi öncelikle bilginin imkânı ve imkânsızlığına ilişkin incelemeler yapmaktadır.⁴ Bilginin kaynağı konusunda farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen⁵ felsefe tarihinde bilginin mümkün olduğunu savunanlar ‘dogmatik filozoflar’ olarak adlandırılmıştır. Buradaki ‘dogmatik’ kelimesinin, ‘bir inancı körü körüne savunan, önyargılı’ bir insanın zihin tavrını ifade eden geniş anlamından farklı, özel ve dar bir anlamda kullanıldığını ifade etmemiz gerekir. Bilginin mümkün olmadığını düşünenlere ise ‘şüpheciler’ veya ‘septikler’ denilmiştir. Dolayısıyla bilginin mümkün olmadığını savunanların felsefi adı ‘şüphencilik’ veya ‘septisizm’dir.⁶

Düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak genellikle deney, akıl ve sezgi kabul edilmiştir.⁷ Bilgide ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünce üzerinde duranlara akılcılar (rasyonalistler); duyular, gözlem veya deney üzerinde duranlara da deneyiciler (empiristler) denilmiştir. Bu akımların kendileri ise akılcılık (rasyonalizm) ve deneycilik (empirizm) olarak adlandırılmıştır. Platon (M. Ö. 427-347), İbn Sina (980-1037), Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) rasyonalist; Epikür (M. Ö. 341-270), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), Auguste Comte (1798-1857) ise deneyci filozoflar olarak ön plana çıkmışlardır.⁸

Empiristler, bilginin kaynağı ile bağlantılı olarak deneyden elde edilen bilgilere, ‘deneyden sonra gelen, deneyle elde edilmiş’ bilgiler anlamında a posteriori bilgi adını vermişlerdir. Locke, örneğinde olduğu gibi empiristlerden bazıları zihni duyumlara indirgememiştir. Yani bilginin kaynağı olarak sadece duyu organlarını kabul etmemiştir. Ancak deneyiciler içerisinde, sensüalist adı verilen, zihni veya akli sadece duyumların toplamına indirgemeye çalışanlar da bulunmaktadır. Rasyonalistler ise, a priori bilgi adını verdikleri deneyden gelmeyen, deney öncesi olan bir bilginin imkânını kabul etmişlerdir. A priori bilgi, hem zihnin kendisine dayanarak çıkarsamalar yaptığı bir ilkenin (özdeşlik) bilgisi hem de deneyin insana hiçbir zaman veremeyeceği, evrene ilişkin bazı temel

¹ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2011, s. 19.

² Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara 2008, ss. 20-21.

³ Öner, *Bilginin Serüveni*, s. 20.

⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 19.

⁵ Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 56.

⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 20.

⁷ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, ss. 66-69.

⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 20-22.

doğruları keşfettiren bir bilgidir. Akılcı filozoflar, deneyci filozoflardan farklı olarak deneyden gelmeyen, deney öncesi olan bir bilginin imkânını kabul etmişlerdir.⁹

Felsefe tarihinde aklın ve duyuların bilgiyi vermede yetersiz hatta aldatıcı olduğunu ancak kesin ve kendisinden şüphe edilemez bir bilginin var olduğunu düşünenlere göre, böyle bir bilgiyi elde etmenin yolu insandaki sezgi adı verilen yetenek,¹⁰ zihnin ilkelerden amaçlara hızla geçmesini sağlamaktadır.¹¹ Sezgiciler, sezgiyi, 'doğrudan bir sezîş ve araçsız bir kavrayışla eşyanın bilgisine vakıf kılan insanın özel bir yetisi olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre sezgi, insanı yanıltan, aldatan duyulardan veya eşyayı parçalayan akıldan farklı olarak 'doğrudan doğruya, apaçık, kesin, kendisinden şüphe edilemez, bütünsel bir bilgi' ile hakikatin sırrına erişirme gücüne sahiptir.¹² Sezgi; akîl (rasyonel), psikolojik, keşfedici, estetik ve mistik (dinî) gibi farklı alanlarda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı için¹³ Tanrı, evren ve insan hakkındaki bilgilerinin kaynağını bu yetide gören sezgiciler arasında sezginin ne tür bir şey olduğuna ilişkin tam bir görüş birliği sağlanamamıştır. Ancak onlar, sezginin duyu ve akıldan farklı ve üstün olan, herhangi bir akıl yürütmeye veya kanıtı gerek duyulmadan insanın bilmek istediği bir şeyi doğrudan, araçsız bir kavrayışla bilmesini mümkün kılan bir yeti olduğunda hemfikirdirler.¹⁴ Felsefe tarihinde Yunan dünyasında Plotinos (204-270), çağdaş Batı felsefesinde Bergson (1859-1941) sezgiciliğin; İslam dünyasında ise Gazâlî (1058-1111) ve diğer İslam mistikleri veya tasavvufçular keşfi bilginin en önemli temsilcileri arasında gösterilebilir.¹⁵

Bilgi teorisinin ilk iki problemle doğrudan bağlantılı olan bir diğer problemi ise bilginin alanı, sınırları veya kapsamıdır. Bilginin yalnızca duyular ve gözlemlerle elde edildiğini düşünen ve aklın duyular ve gözlemlerden ibaret olduğunu öne süren bir filozof doğal olarak bilginin alanını, duyular veya algılarla kavranabilecek bir alanla sınırlandıracaktır. Yani duyuusal olmayan bir şeyin bilgisi mümkün olmadığını iddia edecektir. Buna karşılık, insan zihninin duyulardan bağımsız olduğunu düşünen bir filozof, duyuusal-olmayan, duyularla kavranılamayan bir alanın varlığını ve bilgisini kabul edecektir. Rasyonalistlere göre, böyle bir alan fizik-ötesi varlıkların alanıdır. Bir sezgicinin, bilginin alanını bir rasyonalistten daha geniş tutacağı da muhakkaktır.¹⁶ Bu makalenin konusuyla doğrudan bağlantılı olduğu için mistisizmin ve tasavvufun bilgi hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 40-42.

¹⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

¹¹ Cürcanî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 84.

¹² Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

¹³ Topçu, Nurettin, *Bergson*, haz. Elverdi, Ezel - Kara, İsmail, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, ss. 61-74.

¹⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 44, 45.

¹⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

¹⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 22.

Mistisizm ve Tasavvufta Bilgi

“Tanrısal sezgi yoluyla, algılanamayan doğaüstü gerçeklikleri yaşama”, “Tanrı’ya erişme çabalarının tümü”, “yüksek bir gücü kavramak ve eylemlerini bu güce göre düzenlemek için gerçekliğin üstüne yükselme eğilimi” anlamlarına gelen mistisizm,¹⁷ nihâî ve en yüksek gerçekliğe ilişkin bilginin, normal duyuşsal ya da bilişsel süreçlerin dışında kalan yollarla kazanıldığını öne sürmektedir. Yani bilgiye akıl, akıl yürütme yoluyla değil de, sezgi yoluyla ulaşılabileceğini savunan görüştür.¹⁸

Tarihî olarak bakıldığında mistisizm dinî tecrübenin öne çıkan bir şeklidir. Çeşitli doktrinlerin terimleriyle ifade edildiği ve tek bir doktrinden söz edilemediği için de basit olarak tanımlanması oldukça güçtür. Bu tecrübenin en karakteristik yönü ise mistiklerin Tanrı ile vasıtasız bir bağlantı kurduğu iddialarına dayanmaktadır. Tanrı ile vasıtasız bağlantı ise ayrı bir bilgi türüne işaret etmektedir. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Helenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilgili araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade ediliş biçimleri arasında bir hayli fark bulunmasına rağmen yaşadıkları tecrübe ve anlayış açısından birçok benzerlik söz konusudur. Farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti ve mânevî yetkinliği ifade eden kavramlarla ilgili ortak yönleri bulunmaktadır. Ancak dünyadaki bütün mistik doktrinler tamamen aynı kavramsal yapılar içermemektedir.¹⁹ Mistisizm ve İslâm tasavvufundaki bilgi anlayışını Erol Güngör (1938-1983), *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* adlı eserinde sistematik bir şekilde açıkladığı için çalışmamızın bu bölümünde söz konusu kaynaktan yararlanarak problemi ortaya koymaya ve açıklamaya çalışacağız.

Güngör, mistisizmin bilgi konusundaki iddiasının onun başlıca özelliklerinden birini meydana getirdiğini düşünmektedir. Buna göre, insanın bilimsel bilgi elde ederken kullandığı analitik²⁰, istidlâl²¹ yol sadece görünen

¹⁷ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 85.

¹⁸ Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 380.

¹⁹ Kutluer, İlhan, “Mistisizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 188-189; Mistik tecrübeye Tanrı düşüncesi hakkında bilgi için bk. : Kalın, Mehmet Fatih, “Shankara Mistisizminde Tanrı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2016): 29-39.

²⁰ Analiz/çözümleme, “bileşik olanı yeniden ayırmak, çözmek, parçalamak. Bir bütünü parçalara ayırma. Analiz maddî olabileceği gibi düşünce ile ilgili de olabilir. Örneğin, tanım bir kavramın analiz edilmesidir. Analiz verilmiş olandan, somuttan ögelere ya da ilkelere geri gider.” Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 47.

²¹ Bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamında mantık terimi olan İstidlâl, “zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kazıyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise bilinmeyene ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir. Şu halde istidlâl, bir veya birkaç önermenin diğer bir önermeyi doğrudan yahut dolaylı olarak içerdiğini ispat etme işlemidir. Meselâ, “Dünya değişkendir / Her değişken yaratılmıştır” önermelerinin doğruluğu önceden bilinirse bunlardan, “Dünya yaratılmıştır” önermesine ulaşılır.” Bingöl, Abdülkuddûs, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2001, XXIII, 323; Akil

(zâhirî) şeyleri verebilir. Asıl olarak duyuları kullanan bilim, görülen, işitilen şeyler üzerinde çalışmalarını gerçekleştirir. Buna karşılık mistisizm, 'sezgi' (hads/intuition) adını verdiği bilgi türü, duyu verilerini kullanarak bölük pörçük bilgiler çıkarmak yerine, eşyanın özünü vasıtasız ve derhal kavrama imkânı verdiğini iddia etmektedir.²²

Güngör'e göre, mistisizmin bilgi iddiası asıl olarak realite hakkındaki görüş ayrılığından ortaya çıkmıştır. Çünkü mistisizm, görünen (zâhirî/kabuk) ve görünmeyen (bâtînî/öz) olmak üzere iki türlü realite kabul etmektedir. Bu durum, ruh-beden ayrımı kadar eski ve onunla iç içedir. İnsanların beden fonksiyonlarıyla açıklayamadıkları şeyleri 'ruh'a atfetmeleri bunun en bariz örneğidir. Mistik düşüncenin bilinen en eski örneklerinde ruhun ayrı bir dünyadan geldiği ve bu dünyada bir bedene bürünerek ortaya çıktığı düşüncesi yer almıştır. Beden, ruh için geçici bir kalıptan ibarettir. Ruh varlığı için bedene ihtiyaç duymaz. Bedenin belli bir süre sonra yok olmasına karşın ruhun varlığını devam ettirmesi de bunun en açık göstergesidir.²³ İşte mistisizmin bu realite ayrımı, bilgi probleminin temel nedeni olmuştur. Buna göre, akıl duyu organlarının verilerini kullanır. Ancak ruha ait gerçekler duyu organlarıyla kavranamaz. Akıl eşyanın sadece görüntüsünü verir ve görüntünün arkasındaki asıl gerçeği yakalayamaz. Eşyanın özünü (maddî görünüşten soyutlanmış, yani zaman ve mekân kayıtlarından sıyrılmış gerçeğe) anlayabilmenin yolu akıl değil 'sezgi'dir.²⁴

Erol Güngör, mistisizmin bilgi teorisinin Antik Yunan'da Pythagoras'a (M. Ö. 570-495) kadar götürülebileceğini ifade etmektedir. Çünkü duyular-dışı bir âlemin var olduğu ve bu âlemin duyular yoluyla kavranmasının imkânsızlığı ilk defa Pythagoras'da ortaya çıkmaktadır. Ancak bu düşüncüyü sistemli hâle getiren Platon'dur (M. Ö. 427-347). Platon'un epistemolojisinin İslâm mutasavvıflarını etkileyen Yeni Platonculuk'tan oldukça farklı olduğunu da belirtmek gerekir.²⁵

Platon, görülen (görünüşler/duyular) ve kavranan (ideler) dünyası²⁶ olmak üzere iki ayrı âlem ve bunlara karşılık gelen iki ayrı bilgi kabul etmektedir.²⁷ Ona göre, ideler âlemi, öncesiz, sonsuz, değişmeyen ve ideal varlıkların âlemidir. Görünüşler âlemi ise, sürekli değişen ve gelip geçici olan sonlu varlıkların âlemidir. Böylece o, ideler âlemi ile görünüşler âlemini birbirinden kesin olarak ayırmıştır.²⁸ İdeler hakikî realiteyi meydana getirdikleri için bunlar kavramsal bilginin (akıl) konusudur; değişen realite ise duyu verileriyle (idrâk) kavranır. İdeler âlemi, varlığı; görünüşler âlemi ise, oluşu temsil eder. Dolayısıyla iki türlü bilme metodu

→

yürütme (İstidlâl) ve kıyas hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yazoğlu, Ruhattin-İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015, ss. 95-136.

²² Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996, s. 96.

²³ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 96-97.

²⁴ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 97.

²⁵ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

²⁶ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 226.

²⁷ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

²⁸ Platon, *Devlet*, s. 226-229; Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958, s. 56.

vardır. Kendi başlarına mevcut olan ideler mekân ve maddede olmadıkları için duyularla kavranamazlar. İdeler ancak düşünce ile bilinebilir.²⁹ Duyular sadece görünüşler âlemindeki eşyayı algılar. Gerçek bilgiyi yani eşyanın iyi, kötü, güzel ve çirkin olup olmadığı hakkındaki kararı ancak ruhun hüküm vermesiyle kavrayabiliriz.³⁰ Platon, birçok kere doğan ruhun ölmeyeceğini ve bundan dolayı yeryüzünde her şeyi gördüğünü ve öğrenmediği hiçbir şeyin kalmadığını ifade etmektedir. Zaten bilgi, insan ruhunun hatırlamasından başka bir şey değildir.³¹

Platon'a göre, bilgi sadece algıdan ibaret değildir. Gerçek bilgi algının bittiği yerde başlamaktadır.³² Böylece bilginin idelerle bağlantısını kurmaya çalışan Platon, idelerin değişik nesnelere içine alan kalıplar olduğunu³³ ve onların nesnelere gerçekliğini, zihne de bilme gücünü verdiğini belirtmektedir. Yani bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı idelerdir.³⁴ Bununla beraber duyular dünyasında gördüklerimiz idelerden bütünüyle bağımsız değildir. Dünyadaki şeylerin sebepleri idelerdedir ve bunlar idelerin bir çeşit kopyası oldukları için bize onları hatırlatırlar. Bu noktada Platon'un sezgici veya kavrayıcı düşüncesi işin içine girmektedir. Ona göre, düşünce bir analiz veya soyutlama işlemi değildir. Düşünce tek tek örnekler hâlinde kendini gösteren realitenin bütün hâlinde sezilmesidir. İnsan ruhu aslında bu ideleri biliyordu, ama dünya hayatına girdikten sonra onları hatırlayabilmesi, ancak idelere karşılık gelen olayların idrak edilmesiyle mümkün olur. Platon'un asıl amacı ise, bütün idelerin başlangıcına yani Tanrı'ya ulaşmaktır.³⁵ Platon'dan sonra, Plotinos'un görüşlerinin açıklanması gerekir. Çünkü Plotinos, yeni baştan Platon'un idealizmine dönmüştür. Yeni Platonculuk, Platon'dan hareket ederek ortaya çıkmış bir felsefedir. Antik filozoflar içinde Platon, mistik tarafları en baskın bir düşünür olduğu için bu dönem üzerinde en çok tesir etmiş olanıdır.³⁶

Yeni Platonculuğun asıl kurucusu olarak kabul edilen Plotinos'a göre, âlemin aslı maddî bir şey değildir.³⁷ Plotinos, Evrensel Ruh'un âleme inmediğini ancak ilerleyişi sayesinde hem maddeyi hem de biçimi oluşturmak suretiyle uzayı meydana getirdiğini ifade etmektedir.³⁸ Dolayısıyla Evrensel Ruh'un kudreti olmaksızın hiçbir beden varlığını sürdüremez.³⁹ Yani âlem mânevî, ruhî bir esastan gelmektedir. Böylece materyalizmle mücadele eden Plotinos, maddî olmayan şeyin, manevî, ruhi olduğunu; ruhun da bir birlik ve bir bütünlük olduğunu düşünmektedir. Ruh, ne bir cisim, ne de bir kuvvettir.⁴⁰

²⁹ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

³⁰ Platon, *Devlet*, s. 226-229; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 52.

³¹ Platon, "Menon - Erdem Üstüne", çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, ss. 162-163; Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013, ss. 64-70.

³² Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 52.

³³ Platon, *Devlet*, s. 336.

³⁴ Platon, *Devlet*, s. 225.

³⁵ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 98-99.

³⁶ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 122.

³⁷ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

³⁸ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008, s. 87.

³⁹ Plotinos, *Enneadlar*, s. 100.

⁴⁰ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

Yeni Platoncu felsefede, iki âlem⁴¹ ve bu âlemlere ait olan bilgi türleri devam etmesine rağmen Platon'un ide anlayışı değişime uğramıştır.⁴² Çünkü Plotinos, Tanrı'nın kendisini mutlak ve değişmez bir birlik olarak kabul etmektedir. Çokluk ve değişiklik yine Tanrı'nın tesiri ile ortaya çıkmaktadır.⁴³ Varlık Bir'den çıkan ve yine Bir'e dönen bir akış hâlinindedir.⁴⁴ Âlem, bu üstün kuvvetin kendisinden meydana gelmesine rağmen bu kuvvetin kendisi bölümlere veya kollara ayrılmaz. Yani âlem, bu aslî cevherden taşıp akmakta, sudûr etmektedir. Bu arada bu aslî cevherin kendinden ve mahiyetinden hiçbir şey değişmemektedir. Âlem, onun mahiyetinden, bir çeşit zorunlulukla sudûr etmektedir.⁴⁵

Plotinos, cisim, ruh, akıl ve bu üçünün kendisinden sudûr ettiği İlk Neden olmak üzere varlık kategorileri olduğunu kabul etmiştir.⁴⁶ İnsanın ayrı ayrı varlık alanlarını bilmeye yarayan farklı bilgi araçları vardır. İnsan, duyular aracılığıyla cisimler âlemini bilmektedir. Kendi ruhu yoluyla doğrudan ruh âlemini algılamaktadır. Aklı ile ideler âlemini bilmektedir. İnsan, ideler âlemini, kendi ruhunda temaşa edebilir. Böylece, insanın, bir yandan cisimleri algılamaya yarayan duyu organları, öte yandan, manevî dünyayı kavramaya yarayan içten bir sezgi kabiliyeti, manevî bir gözü vardır.⁴⁷

Plotinos duyular âleminin gerçekliğini kabul etmektedir. Ancak duyular âlemi asıl realiteyi ancak kısmen verebilmektedir. Mânevi dünyada zihin ile eşya tek bir gerçeklik hâlinde birleşmektedir. Bundan dolayı mânevî dünyada düşünce ile realite bir ve aynıdır. Duyular dünyası ise mükemmellik itibarıyla mânevî âlemden aşağıdadır. Duyular dünyası kusurlu olduğu için, ona karşılık gelen bilgi de kusurludur. Kusurlu bilgi, bilgi objesi olan şeyin kusurlu olmasından kaynaklanmaktadır. Plotinos'un varlık mertebeleri Platon'un ideler âlemini aştığı için, burada aklın ulaşamadığı son bir derece vardır ki oraya ancak akıl-üstü sezgi ile varılabilir.⁴⁸ İnsanın ulaşabileceği bu en üstün bilgi derecesi vecd hâlindeyken meydana gelmektedir. Bu, insanın kendi bilincinin dışına çıkıp bilinçsiz bir hâle geldiği andır.⁴⁹ Yani ruh, tüm biçimlerinden sıyrıldıktan sonra Tanrı'yı hiçbir aracı olmaksızın ansızın bizzat kendinde parıldar olarak görür.⁵⁰ Vecd hâline erişen insanın ruhu Tanrı'ya açılır ve Tanrı ile birleşir. Böylece insan Tanrı'yı ancak mistik bir bilgi yoluyla kavrayabilir. İnsanın Tanrı'yı doğrudan doğruya bilip kavradığı anlar, ruhun bedenden ayrılıp Tanrı'ya yöneldiği ve yükseldiği mutlu anlardır. Dolayısıyla vecd en üstün bilgi derecesini ve insanın en yüksek hedefini meydana getirir.⁵¹ Aslında insan Tanrı'dan ayrı değildir. Ayrıca bu durum sözle

⁴¹ Plotinos, *Enneadlar*, s. 36, 38, 87.

⁴² Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 99.

⁴³ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

⁴⁴ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 99.

⁴⁵ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

⁴⁶ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, s. 134.

⁴⁷ Plotinos, *Enneadlar*, s. 81, 88; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

⁴⁸ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 99.

⁴⁹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

⁵⁰ Plotinos, *Enneadlar*, s. 166.

⁵¹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

anlatılmaz bir hâldir. Vecd halindeki insan, tutkulara hatta düşünceye karşı bile yabancılaşmaktadır. Bu coşku içerisinde kendi öz kişiliğini unuttur. Hatta akılla kavranabilir olan şeylerin güzelliğiyle de artık ilgilenmeyi bırakır.⁵² Kısaca Yeni Platonculuk tamamen mistik bir bilgi yolu ortaya koymuştur.⁵³ Plotinos'un Tanrı'yı bilmek üzere akıl ve aşkın da ötesinde bir vecd hâlinde, yani bir çeşit bilinç kaybindan söz etmesi bazılarının göre Platon'un bilgi ve erdemle vardığı Tanrı'dan çok farklı bir Tanrı anlayışına yol açmaktadır. Bununla birlikte onun mistisizm ile rasyonalizmi uzlaştırmaya çalıştığı, yani mistisizme rasyonel bir dayanak aradığı da söylenebilir. İslâm tasavvufu esas itibarıyla bu ikinci noktayı benimsemiştir.⁵⁴

Tamamen mistik bir bilgi yolu ortaya koymuş olan Plotinos'a göre,⁵⁵ bilgi Tanrı'yı bilmektir.⁵⁶ İnsan Tanrı'yı tanımak suretiyle Tanrı'dan kaynaklanan kudretleri tanır ve mevcudiyeti O'ndan aldığını bilir.⁵⁷ İnsanın Tanrı'yı anlayabilmesi için, dıştaki nesnelere kendini ayıran ruhun bizzat kendine geri dönmesi kendi öz doğasını incelemesi gerekir. Böylece insan tanrısal şeylerle sıkı bir yakınlığı bulunduğunu ve onları bilmeye çalışmasının mümkün olduğunu anlayacaktır. Bunun için beden bağlarından kurtulması ve derin bir murakabe gereklidir.⁵⁸ Ruh arındığı zaman ise onu Tanrı'ya doğru yöneltmek gerekir.⁵⁹ Bundan dolayı Plotinos, tıpkı kendisinden sonraki mutasavvıflar gibi, duyarlar dünyasının verilerini kullanan bilimsel bilgi ile ilgilenmemiştir. Bununla birlikte onun varlık hiyerarşisinde yukarıda olan, kendinden aşağıdakinin sebebi olduğu için Tanrı'yı bilmek her şeyi bilmek anlamına gelmektedir. Tanrı'yı bilmek onun varlığında erimek demektir. Böylece Plotinos'da mutlak'ın bilgisi artık bilgi değildir, çünkü ortada bilen ve bilinen olmayınca bilgiden söz edilemeyecektir. Bilen (insan) bu dereceye ancak kendisini yok etmekle varabilir. Ferdîyetin mutlak yokluğu ölüm demektir; bununla birlikte hayatta da vecd hâlinde insan kendini sonsuz varlık denizinde kaybedebilir.⁶⁰

İnsan ruhunun maddesiz bir öz olduğunu ifade eden Plotinos'a göre, insan ruhu Evrensel Ruh ile iştirak halinde bulunmaktadır.⁶¹ Tanrı'nın varlığına karşı olarak birlik hâlini yaşamak, birbirine karışan ve bir olan iki şeyin aynı cevherden olmasını gerektirir. Gerçekten, insanın Tanrı'yı bilmesi kendisinde 'ilâhî' bir parçanın bulunmasından dolayıdır. Vecd hâlinde bu ikisi birbirine karıştığına yahut insandaki ilâhî cevher aslına kavuştuğuna göre, bu birliği bozabilecek şeylerden tamamen sıyrılmak gerekiyor; onlar birliğin dışındadırlar.

⁵² Plotinos, *Enneadlar*, ss. 176-177.

⁵³ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

⁵⁴ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 99-100.

⁵⁵ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

⁵⁶ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 101.

⁵⁷ Plotinos, *Enneadlar*, s. 111.

⁵⁸ Plotinos, *Enneadlar*, s. 107; Dinî tecrübeyi ön planan çıkararak Rudolf Otto'ya göre, dinî bilgi diğer bilgi türlerinden farklıdır. Dinî bilgi evrenselidir ve onun kendini doğrulayan kuralları vardır. Hatta din a priori'dir. Bundan dolayı her insan farklı derecelerde de olsa böyle bir hisse sahiptir. (Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2014, s. 64.)

⁵⁹ Plotinos, *Enneadlar*, s. 17.

⁶⁰ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 101.

⁶¹ Plotinos, *Enneadlar*, s. 109.

Şu halde birliğin son hedefine ulaşması, insanın kusurlu varlıklar dünyasına ait her şeyden uzaklaşmasıyla mümkün olacaktır. Ancak duyularımızı ve bunlara ait bilinç hâlimizi (bedenimizin bağlı olduğu dünyaya ait her şeyi) tamamen bir tarafa atmakla mutlak'ın bilgisine kavuşabiliriz.⁶²

Erol Güngör, İslâm düşünce tarihinde mutasavvıfların bilgi felsefesini en iyi temsil edenin Gazâlî olduğunu belirtmektedir.⁶³ Ayrıca Gazâlî, mistik bilgiyi hem bilgi problemi olarak incelemiş hem de o yoldan bilgiler edinmiştir.⁶⁴ Gazâlî, duyu organlarını, aklı ve kalbi, bilginin kaynağı olarak görmektedir.⁶⁵ Duyu organları ve kalp insan haricindeki canlı varlıklarda da bulunmaktadır. İnsan kalbinin diğer canlılardan ayrılan özelliği ise ilim ve iradeye sahip olmasıdır. İlim, dünya ve ahiret ile ilgili şeyleri ve akıl ile ilgili gerçekleri bilmektir. Küllî ve zorunlu olan ilimler aklın özelliklerindedir. Örneğin, bir kişinin aynı anda iki farklı yerde bulunamaması gibi. İrade ise, insanın aklı ile bir işin sonunu anlayıp iyiliğin olduğu tarafa doğru yönelmesidir. Kalpteki ilim ve irade özelliğinin çocuklarda bulunmadığını ifade eden Gazâlî, insanın ancak ergenlik çağında bu özellikleri kazanabileceğini açıklamaktadır.⁶⁶ Akıl ise, eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan kalpteki ilim sıfatından başka bir şey değildir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde kalpten söz edildiği zaman kastedilen mana budur.⁶⁷ Gazâlî'nin, kalbin ilim ve irade özelliğine sahip olduğunu ve aklın da kalbin ilim sıfatını teşkil ettiğini ifade etmesi kalbî bilgi açısından çok önemlidir. Böylece Gazâlî, kalbî bilgiyi elde etme hususunda aklı devre dışı bırakmamıştır.

Gazâlî'ye göre, duyularla elde edilen bilgiler yanıltıcı olabileceği için aklın ilkelerine başvurulmalıdır. Yani duyularla elde edilen bilgiler akıl süzgecinden geçirilmelidir. Duyusal bilgi eğer akıl ilkeleriyle çelişiyorsa reddedilmelidir. Ancak Gazâlî, aklın da yetersiz kalacağı veya yanılabilirliği durumlarda başka bir bilgi kaynağının olması gerektiğini düşünmektedir. Bu ise aklı da içeren kalptir.⁶⁸

Gazâlî'ye göre, herkes için zorunlu olmayan bilgiler insanın kalbinde iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisine, ilham adı verilir ve bilgi sanki kalbe atılıyorymuş gibi kendiliğinden meydana gelmektedir. İnsanın hiçbir gayreti, çalışması ve incelemesi olmaksızın kalbine doğmaktadır. Bu bilgi de, 'ilham ve kalbe üfleme' ve 'vahiy' olmak üzere iki kısma ayrılır. İlham ve kalbe üfleme, insanın nasıl ve nereden geldiğini bilmediği bilgidir. Vefilere ve (iyi) temiz kişilere mahsustur. 'Vahiy' ise geliş vasıtası hakkında bilgi içermektedir. Çünkü burada

⁶² Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 101-102.

⁶³ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 107.

⁶⁴ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 110.

⁶⁵ Erdem, Hüsamettin, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar* [Gazâlî Özel Sayısı], 13/3-4 (2000): 294.

⁶⁶ Gazâlî İmâm Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, ss. 18-19.

⁶⁷ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 12; Gazâlî'nin, akıl, akıl-ruh ilişkisi ve kalp hakkındaki görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazâlî Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 78-83.

⁶⁸ Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, ss. 101-105.

kalbe bilgiyi getiren melek görülür. Bu bilgi peygamberlere aittir. İkincisi ise, inceleme ve düşünüp taşınma diye adlandırılan öğrenme ve çıkarım yoluyla gerçekleşen bilgidir. Zihnî çalışma ile elde edilen bu bilgi âlimlere özgüdür.⁶⁹

Gazâlî, her şeyin gerçek mahiyetinin ortaya çıktığı yerin kalp olduğunu düşünmektedir. Kalp ile Levh-i Mahfûz⁷⁰ arasındaki perde kaldırıldığı zaman oradaki bilgiler insanın kalbine akseder. Bu durum bazen uyku halinde olur ve insan ileride olacak şeyleri bilir. Perdenin tamamen kalkması ölüm demektir. Zaten ölüm hâlinde eşyanın daha önce gizli olan hakikati ortaya çıkar. Fakat uyanıklık hâlinde de Allah, perdeyi kaldırabilir. Bu, bazen bir şimşek gibi, bazen ardı ardına, fakat sınırlı bir şekilde gerçekleşir. Gazâlî, 'ilham' ve 'inceleme, düşünüp taşınma' ile elde edilen bilgi arasında mahiyet, yer ve sebep açısından hiçbir farklılık görmemektedir. Bu ikisi arasındaki fark perdenin ortadan kalkması hususunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü perdeyi kaldırmak insanın gücü dâhilinde değildir. Aslında vahiy de bu hususlarda ilhama benzerlik göstermektedir. Ancak vahiyde o bilgiyi getiren melek görülür.⁷¹

Gazâlî, bu tür bilgiye ulaşmanın yöntemini de açıklamaktadır. İnsan nefsiyle mücadele etmeli, kötü sıfatlarından kurtulmalı, dünyevî ilgilerini kesmeli ve Allah'a tam bir mânevî bağlılıkla yönelmelidir. Peygamberlere ve velilere gelen keşifler, öğrenim ve zihnî çalışma gibi yöntemlerle gerçekleşmemiştir. Onlar zühd hayatı yaşamış, kalplerini dünyevî meşgalelerden tamamen boşaltmış ve Allah'a bütün mânevî varlıklarıyla kendilerini vermek suretiyle bu dereceye ulaşmışlardır. Bu durum kısaca şöyle formüleştirebilir: 'Kim Allah için ise, Allah da onun içindedir.'⁷²

Güngör, sezgi bilgisi ile ilgili olarak Batı düşüncesinden ise Henri Bergson'un görüşlerine yer vermektedir.⁷³ Bergson, sezgi hakkında sade ve geometriye dayanan bir tanım istenilmemesini çünkü onun zihnin zihinle doğrudan doğruya görülmesi olduğunu ifade etmektedir. Burada hiçbir aracı bulunmamaktadır. Sonuçta insan iç hayatın akıp gidişi ile karşı karşıya kalmaktadır.⁷⁴ Bergson'a göre, filozoflar bir şeyi bilmenin iki yolu olduğunda mutabık kalmışlardır. Birincisi, bilinen bir şeyin etrafında dolaşmaktır. Bu insanın konumlandığı bakış açısına ve kendisini ifade ettiği sembollere bağlıdır. İkincisi ise, o şeyin içine girilerek kavranılmasıdır. Burada hiçbir bakış açısına tutunmak söz konusu değildir ve hiçbir sembol yoktur. Birinci bilginin, izafi olanda durup kalmasına karşılık ikinci bilgi mutlak olana erişmektedir.⁷⁵ Mutlak olanın da sadece sezgi ile elde edilebileceğini düşünen Bergson, geriye kalan her şeyin analiz ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Sezgi ise, "kendisinde biricik ve bu itibarla dile getirilemez olanla

⁶⁹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 41; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 110.

⁷⁰ Levh-i Mahfûz: Korunmuş levha. Ulvî âlemde, olmuş ve olacak her şeyi içeren ilahî levhanın adıdır. (Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 308.)

⁷¹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 41; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 111.

⁷² Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 42; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 112.

⁷³ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 117.

⁷⁴ Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katircioğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, ss. 34-35.

⁷⁵ Bergson, Henri, *Metafizîğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011, ss. 39-40; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 117-118.

tam bir örtüşme yakalamak üzere bir nesnenin/konunun içine kendimizi taşıdığımız sempatidir. Sezginin tam aksine analiz ise, nesneyi konuyu zaten bilinen yani onda başka nesnelere/konularla ortak olan unsurlara indirgeyen işlemdir. Aslında analiz etmek, bir şeyi, o olmayan şeye göre ifade etmekten başka bir şey değildir.”⁷⁶

Mistik bilgi duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde edilmediği için, onun ifadesi imkânsızdır. Sûfî ne gördüğünü anlatmak isterse bunu ortak bir lisan kullanarak anlatmak zorundadır; ortak lisan ise insanların ortak hayat tecrübeleriyle meydana gelmiştir, yani o esas itibarıyla dış dünyaya ait bir şeydir. Oysa sûfînin gördükleri onun derûnî tecrübesine ait şeylerdir. Bu yüzden mistik tecrübenin olduğu gibi anlatılması teorik bakımdan imkânsızdır.⁷⁷ Bu bilgilerden sonra Harakânî'nin bilgi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Harakânî'de Bilgi Problemi

Ebu'l-Hasan Harakânî (963-1033)⁷⁸, ümmî⁷⁹ bir insandı. Onun ümmî olduğu yani okuma yazma bilmediği birçok kaynakta yer almıştır.⁸⁰ Zaten kendisi de ümmî olduğunu ifade etmiştir. Manevî müşşidi olarak gördüğü Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 848) kabrini on iki veya on sekiz yıl boyunca ziyaret etmiştir. Bu ziyaretlerinin birinde Harakânî, Bâyezîd-i Bistâmî ile konuşmasını anlatmakta ve burada dinî bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm bilmediğinden söz etmektedir. Ancak oradan ayrılıp Harakan'a varıncaya kadar Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettiği veya Harakan'a varınca

⁷⁶ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 43.

⁷⁷ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 106.

⁷⁸ Ebu'l-Hasan Harakânî hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Koçyiğit, Hikmet, “Ebû'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Ayet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”, *Kafkas Üniversitesi Harakânî Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2012): 331-349; Hıra, Ayhan, “Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014): 169-185; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/5 (2013): 1049-1083; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiye Metodu”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/2 (2014): 1335-1359; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, 1/1 (2014): 1-32; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 16 (2011): 79-110; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet'e Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/8 (2013): 551-588; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, 7/13 (2014): 101-126; Kartal, Alparslan, “Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru”, *KAÜ SBED*, 15 (2015): 161-175; Yazoğlu, Ruhattin, “Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2014): 1-10.

⁷⁹ Süfflikte ümmîlik önemli bir makam olarak kabul edilmiştir. Çünkü orada aşk, şevk, vecd ve cezbe vardır. Kitap ve yazı yoktur. Bilgi doğrudan ve vasıtasız Hak'tan kalbe gelir. Onlar bunu ifade etmek için “kalbim Rabbinden haber verdi” derler. Tasavvufta ümmîlik yüceltilmiş okuryazar olmak ise bazı durumlarda bir engel olarak görülmüştür. Örneğin, bazı mutasavvıflar belli bir mertebeye geldiklerinde sahip oldukları kitapları ya toprağa gömmüş ya da suya atmışlardır. Ahmed b. Ebî'l-Havârî, kitaplarını ırmağa atarken “Ne güzel delil idiniz! Ama ben şimdi Medlûl'ü (Delil Getirileni) buldum, delile ihtiyacım kalmadı.” demiştir. (Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 198.)

⁸⁰ Çiftçi, Hasan, “Şeyh Ebû'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri”, *Nûru'l-Ülûm ve Münâcât'ı*, Şehit Ebû'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004, s. 37.

yirmi dört günde Kur'ân-ı Kerîm'i tamamen öğrendiği şeklinde iki rivayet bulunmaktadır.⁸¹ Harakânî'nin kendisine nispet edilen ve onun sözlerini ve menkıbelerini içeren risaleleri de kendisi yazmamıştır. Bunlar müritleri tarafından yazılmıştır.⁸² Harakânî'nin, "...beni öğretmene verdiler; terbiye (edep) sopasıyla emdiğimi burnumdan getirdiler, ondan korkar oldum ..." ⁸³ şeklindeki sözlerinin sembolik olduğu veya küçük yaşta medreseye eğitim için gönderildiği şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.⁸⁴ Ancak bizim ele alacağımız bilgi problemi açısından Harakânî'nin ümmî olup olmadığını kesin olarak belirlemenin önemli olmadığını ifade etmemiz gerekir. Çünkü onun bilgi anlayışında zaten bilginin herhangi bir çalışmaya bağlı olmaksızın doğrudan ve aracsız olarak kazanılması durumu söz konusudur.

Harakânî'de, bilginin kaynağını tespit etmek için kendisinin bazı sözlerine bakmamız gerekir. Allah ile yaşayan bir kimsenin, görülmesi gereken şeylerin tümünü göreceğini, işitilmesi gereken şeylerin tümünü işiteceğini, yapılması gereken işlerin tümünü yapacağını ve bilinmesi gereken şeylerin tümünü bileceğini belirten Harakânî,⁸⁵ bilgiye doğrudan ulaştığını şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Allah, bana kendi ilmini vermiştir.", "Hadisleri Hz. Peygamber'in kendisinden alıyorum."⁸⁶ Ayrıca Harakânî'nin çeşitli vesilelerle herhangi bir görüşünü açıklarken kullandığı bazı ifadeler de bilginin kaynağı hakkında bizlere fikir vermektedir. Bu ifadeler şunlardır: "...Bana nida olundu.", "Hak Teâlâ bana fikir kapısını açtı ve dedi ki...",⁸⁷ "Allah'tan nida geldi...", "Bana ilâhî bir şey (lutf) ettiler ...",⁸⁸ "Allah, bana öyle bir fikir vermiştir ki...", "Hak'tan nida geldi...",⁸⁹ "Kalbimde Hak'tan gelen bir ses duydum...", "Allah'tan kalbime nida geldi ki...",⁹⁰ "Bize vahyedildi...",⁹¹ "Allah, bana gaybın kapısını açıp...",⁹² "Semadan nidâ geldi...",⁹³ "Bir gün Allah bana şöyle nida etti...",⁹⁴ "Hak Teâlâ bana vahy edip dedi ki...",⁹⁵ "Allah, kalbime nida etti ki..."⁹⁶ Bunlara ek olarak peygamberlere, Cebrail tarafından vahiy getirildiğini belirten Harakânî, kalplerin vahyinin de kendisiyle beraber olduğunu

⁸¹ Ferîdüddîn Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984, ss. 694-695; Harakânî, Şeyh Ebü'l-Hasan-i, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, haz. Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004, s. 307; Çiftçi, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", ss. 81-85.

⁸² Çiftçi, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", s. 40.

⁸³ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 319.

⁸⁴ Çiftçi, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri".

⁸⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 727.

⁸⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 698.

⁸⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 706.

⁸⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 707.

⁸⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 711, 712, 713.

⁹⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 716.

⁹¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 719.

⁹² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 720.

⁹³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 725.

⁹⁴ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 745.

⁹⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 719.

⁹⁶ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 249, 251, 252.

ifade ederek hem bilgi kaynağını hem de vahiy kavramını hangi amaçla ve anlamda kullandığını açıklamış olmaktadır.⁹⁷

Harakânî'nin, duyu organları ve akıldan kaynaklanan bilgi hakkındaki görüşlerini net olarak tespit edebilecek kadar bilgi bulunmamaktadır. İlmi zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayıran Harakânî, zâhirî ilmi de kendi arasında zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırmakta, bâtinî ilmin ise bâtinî olmak üzere tek bölümü olduğunu dile getirmektedir. Zâhir ve zâhirin zâhiri olan ilmin içeriğini âlimlerin anlattığı şeyler oluşturmaktadır. Bâtinî ilim ise civanmertlerin civanmertlere anlattığı şeylerdir. Bâtinînin bâtinî olan ilim ise civanmertlerle Allah arasında bir sırdır. Bundan dolayı diğer insanların buna ulaşması mümkün değildir.⁹⁸ İlmi zâhirî ve bâtinî olarak iki kısma ayırması ve zâhirî ilmin içeriğini âlimlerin anlattığı şeylerin oluşturduğunu ifade etmesi böyle bir ilmin varlığını kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Harakânî'ye göre, mümin bir şekilde Allah ile meşgul olmalıdır. Bunun yöntemlerinden birisi de akılla mârifet elde etmektir.⁹⁹ Allah'ın rızasını kazanmanın üç yolu olduğundan söz eden Harakânî, bunların arasında mücerret ilmi de saymaktadır. Hz. Peygamber'in, ilim talebini hatırlatarak,¹⁰⁰ dünya hırsına sahip âlim ile ilimden yoksun sûfînin dinde çıkarabilecekleri fitneden söz eden Harakânî, böylece ilmin gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını belirtmekte¹⁰¹ ve salih amele vurgu yapmaktadır.¹⁰² Zaten sadece ilimle âlim olunamayacağını, âlimin kendini bilen kişi olması gerektiğini ifade etmesi de bunu desteklemektedir.¹⁰³ Ayrıca bir müridin (dinî hükümlerin ve) ilmin dışına çıkmasını onun ölümü olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁴ Harakânî'nin burada ilim öğrenmeden kastı dinî emirleri ve yasakları uygulamaya yetecek kadarıdır.¹⁰⁵ Zaten sûfîlerin zâhirî ilimleri nihaî gaye olarak görmedikleri göz önüne alınca bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Daha doğrusu onlar zâhirî ilimleri kabuk, bâtinî ilimleri ise öz olarak kabul etmişlerdir. Bu noktada büyük sûfîlerin, bazı cahil mutasavvıfların ilme karşı olduklarını gördüklerinde onları uyardıklarını ve ilmin önemine dikkat çektiklerini de belirtmemiz gerekir.¹⁰⁶ Harakânî, akli bilgiyi de kabul etmekte ancak derece bakımından kalbî bilginin daha üstün olduğuna inanmaktadır. Onun 'akılla mârifet elde etmek' şeklindeki sözü tasavvuftaki mârifet anlayışına zıt görünmektedir. Bu durumu kalbî bilgi hakkındaki görüşlerinden sonra açıklayacağız.

Harakânî'nin bilgi anlayışında önemli çıkarımlar yapabileceğimiz bir başka husus ise onun Allah'ın bilinmesi hakkındaki görüşleridir. Yaratıcı ve yaratılmış

⁹⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 712.

⁹⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 728.

⁹⁹ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât*, s. 240.

¹⁰⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 735.

¹⁰¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 730.

¹⁰² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 731.

¹⁰³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

¹⁰⁴ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

¹⁰⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 732.

¹⁰⁶ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, ss. 197-199.

varlık ayrımı yapan Harakânî'ye göre, Allah'ın delille bilinebileceğini söyleyenlerin haklı olmadığını ve Allah'ın, Allah ile bilinebileceğini çünkü yaratılmış olan bir şeyin yaratıcısı bilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁰⁷ Böylece o, âlimlerin, Allah'ı akfî delil ile tanımak gerektiğine dair görüşlerine karşı çıkmaktadır. Çünkü akıl bizatihi Allah hakkında kördür. Akıl, Allah'a giden yolu bile bilemezken, onun Allah'ı bilmesi mümkün değildir. Akıl ehli olan birçok kişi yaratılmış varlıklar arasında dolaşıp durmaktadır. Oysa kendisinin yaratılmışlarla ilgisini keserek müşâhede yoluyla Allah'a giden yolu bulduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸ Allah'ı ilimle tanıyanlarda bir ilim, iman ile tanıyanlar da bir rahat ve mârifet ile tanıyanlarda da bir dert bulunacağını söyleyen Harakânî,¹⁰⁹ Allah'ın, eşyayı halk arasında bölüştürdüğünü civanmertlerin payına da hüznün düştüğünü ve onların da bunu kabullendiğini ifade etmesiyle bu duruma işaret etmektedir.¹¹⁰ Ayrıca, Allah'ı, akıl sahiplerinin kalp nuru ile; dostların yakîn nuru ile; civanmertlerin ise muayene nuru ile bildiklerini belirtmektedir.¹¹¹ Allah, kendine giden yolu göstereceğini¹¹² ve Allah'ı doğrudan bilmek için yakîn nuru ile yürünmesi gerektiğini de sözlerine eklemektedir.¹¹³

İslâm düşüncesinde mutasavvıfların bilgi anlayışını sistemli bir şekilde ele alan ve temsil eden düşünürün Gazâlî olduğunu ifade etmiştik. Gazâlî gibi Harakânî de asıl olarak kalbî bilgiyi, tasavvuf literatüründeki deyimiyle keşf¹¹⁴ bilgisini kabul

¹⁰⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

¹⁰⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 713.

¹⁰⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 726.

¹¹⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 736.

¹¹¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 731.

Muayene: Gözle görmek. Hakk'ın, çeşitli mertebelerindeki tecellilerini görme. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 340.)

Yakîn: kesin ve açık bilgi. Kuşeyrî üç türlü yakînden bahseder: 1. İlme'l- Yakîn: Bir şey hakkında habere dayanan bilgi. 2. Ayne'l-Yakîn: Bir şey hakkında, görmek suretiyle elde edilen bilgi. 3. Hakka'l-Yakîn: Bir şeyi bizzat yaşamak suretiyle elde edilen bilgi. Yakîn'de şüpheye yer yoktur, kalp bir şeyin hakikati konusunda, tatmin durumundadır. Yine yakîn, delil ile değil inanç kuvveti ile apaçık görmeyi ifade eder. Tehânevî kişinin yakîn ile, su ve ateş üzerinde yürüyebileceğini, onlar katında belanın nimete, nimetin de belaya dönüşebileceğini, ilmin, sūfîyi kullanırken, yakînin onu taşıdığını kaydeder. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 532.)

Kalb: Tasavvufî olarak kalb; insanın mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecelli ettiği mahal, ilahî latife gibi çok yönlü manaları ifade eder. Biyolojik manadaki kalb, insanda olduğu gibi, hayvanlarda da bulunur. İkinci anlamdaki kalb ise, sadece insanda bulunur ve insanı hayvandan ayıran özelliiktir. Molla Câmî, *Fusûs Şerhi*'nde kalb; mizacı kuvvetler ve cismani gerçekler ile ruhani gerçekler ve nefsanî gerçekler arasını bir araya getiren (cem eden) hakikattir, der. Mutasavvıflara göre; manevî kalbin maddî kalbe bir nevi taalluku (bağlantısı) vardır. Ve bu kalp, insanın hakikatidir. Bu latife, idrak edicilik ve bilicilik özelliklerine sahiptir. Muhatab, mütâleb ve muâteb olan işte budur. Türkçe'de kalbe, gönül denir. Can tabiri de kullanılır. "Kalbe bakıcı": Bayramî melamîlerinde, irşada izinli kişilere verilen addır. Kalple ilgili bazı atasözleri şu şekildedir: Kalp bir sırça kadehtir, çabuk kırılır. Kalp kalbe karşıdır. Kalpten kalbe yol vardır. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 264.)

¹¹² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 727, 733.

¹¹³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 732.

¹¹⁴ Sözlükte perdeyi kaldırmak anlamına gelen keşf, perdenin arkasındaki gaybi manalara ve hakiki durumlara vücûden veya şühûden haberdar olmaktır. (Cürcanî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rifât*, s. 188.) Keşf, tasavvuf literatüründe, ilham yani doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgi anlamında kullanılmaktadır. Bu bilgi ya ilahî hitabı işitmek, dinlemek veya gayb âlemini görmek suretiyle elde edilir. İbn Arabî'ye göre, veliler bilgileri peygamberlere vahyi getiren meleğin

→

etmektedir. Böyle bir hâli yaşama ve kalbî bilgiye ulaşma sürecinde ise, riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğine vurgu yapan Harakânî, bunun yönteminin, ya bedenle ibadet veya dille zikir veyahut ta kalple düşünme olduğunu açıklamaktadır.¹¹⁵ Kalple düşünmeden kastettiği şey ise sadece Allah'ı düşünmektir.¹¹⁶ Dolayısıyla kalpte Allah'tan başka bir düşüncenin olmaması gerekir. Bunun tezahürü ise şöyledir: Konuştuğu zaman sözü yoktur. Gördüğü ve işittiği zaman gördüğü ve işittiği hiçbir şey bulunmaz. Yediği zaman da yemekten lezzet almaz. Hareketi, sükûnu, üzüntüsü ve sevinci de yoktur.¹¹⁷ Yani insan kalbini meşgul eden şeylerden kurtulmalıdır.¹¹⁸ Kısaca sanki ölü bir bedene, yok olan bir kalbe ve yanık bir cana dönüşmek gerekir.¹¹⁹

Harakânî, böyle bir bilgiye ulaşma sürecinde dünyadan el etek çektiğini ve bir daha hiçbir varlığa dönüp bakmadığını,¹²⁰ nefsiyle de sürekli savaştığını belirtmektedir.¹²¹ Zaten Sultan Mahmut'un kendisine verdiği bir kese altını reddettiğinde söylediği sözler de bunu açıkça göstermektedir.¹²² Bu süreçte riyâzet ve mücâhede ile ilgili olarak şu sözleri dikkate değerdir:

*"Kendime doydum, o vakit kendimi suya attım, boğulmadım; ateşe verdim yanmadım. Halkın yediklerini dört ay iki gün yemekten el çektim, ölmedim. Acizlik eşliğine baş koydum."*¹²³ *"Şayet kerâmet sahibi olma mertebesine ulaşayım dersen bir gün ye, üç gün yeme; üçüncü gün ye beş gün yeme; beşinci gün ye, on dört gün yeme; on dördüncü gün ye, bir ay yeme; ayın başlangıcında ye, kırk gün yeme, kırkinci gün ye, dört ay yeme, dört ayın başında ye, bir sene yeme. O zaman ağzında yiyeceklerle yılana benzer bir şey gelir ve onu sana verir. Bundan sonra artık hiçbir şey yemesen de olur"*¹²⁴ *"Dilini mühürle de Allah'tan başkası hakkında konuşma, kalbini mühürle de Allah'tan gayrını düşünme, ihlâsız olarak bir iş yapmaman ve helal olmayan bir şey yememen için de muameleye, dudaklara ve dişlere aynı şekilde mühür vur."*¹²⁵ *"Geceleri uyumamam, gündüzleri yememem ve eğlenmemem lazım! Aksi halde menzile ne zaman varabilirim?"*¹²⁶ *"Çok ağlayınız, az gülünüz; çok susunuz, az konuşunuz; çok (sadaka) veriniz, az yiyiniz; çokça başınızı yastıktan uzak tutun ve bir daha yastığa baş koymayın ..."*¹²⁷ *"Yürümekten ayağın, ikamet*

→

aldığı kaynaktan doğrudan alırlar. Dolayısıyla bazı keşifler kesin bilgi verir. (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 310.)

¹¹⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 731.

¹¹⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 705.

¹¹⁷ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 220; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 733.

¹¹⁸ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 224.

¹¹⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

¹²⁰ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 220, 222; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 713.

¹²¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 717; Harakani, gece olunca boynuna bir zincir bağlar ve kilimden bir elbise giyerdi. Ayağına bukağı vurur, eline yaş deriden bir kamçı alırdı. Nefsi gevşeklik yapınca onunla döverdi. (Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 314.)

¹²² Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 298-300; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 703.

¹²³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 714.

¹²⁴ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 256; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 715.

¹²⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

¹²⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 739.

¹²⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 736.

etmekten bedeninin ve düşünmekten yüreğinin su toplayıp şişmelidir. Yeryüzünde sefer yapanın ayağı, gökyüzünde sefer yapanın yüreği su toplayıp şişer. Ben semada sefer yaptığımdan yüreğim su toplayıp şişti.”¹²⁸

Harakânî'nin, riyâzet ve mücâhede hakkında hem görüşlerinin hem de yaşadıklarının özeti ise şu cümlesi olabilir: *“Tadıyorum ama kendim ortada yok, işitiyorum ama kendim ortada yok, konuşuyorum ama kendim ortada yok!”¹²⁹*

Harakânî, riyâzet ve mücâhede süresinin kırk yıl olduğunu belirtmektedir. Dilin, elin, gözün ve kalbin her biri için ayrı olmak üzere on yıl gereklidir.¹³⁰ Kırk yıldır kalbinde Allah haricinde hiçbir düşünce olmadığını,¹³¹ kırk yıl boyunca sanki ölmek üzere olan bir kişi gibi yaşadığını,¹³² bir içimlik soğuk su veya bir yudum ekşi ayran içmediğini,¹³³ sadece misafirler için yemek pişirildiğini ve bundan yediğini¹³⁴ ve başını yastığa koymadığını söyleyen Harakânî, bu müddet zarfında yatsı abdestiyle sabah namazını kıldığını¹³⁵ aynı şekilde gündüz akşama kadar ibadet yaptığını belirtmektedir.¹³⁶ Çünkü nefsin bir tek arzusunun yerine getirilmesinin Hak yolunda önüne binlerce üzüntü çıkaracağını düşünmektedir.¹³⁷

Harakânî, riyâzet ve mücâhede süreci sonunda kendisine kapının açıldığını ve dille anlatılamayacak bir makama ulaştığını belirtmektedir.¹³⁸ Ona göre, burada gönül, kendi kalp sesini kendi kulağıyla duyacağı bir noktaya varır. Kalbin sesinin kesilmesi hâlinde ise kalbinin nurunu kendi gözleriyle görür.¹³⁹ Yani nefsin etkisinden kurtulan beden bütünüyle ruhun hâkimiyetine girdiğini ve sonrasında beden ruh aracılığıyla işitmeye ve görmeye başladığını ifade etmektedir.

Kalbî bilginin en temel özelliği insan ile Levh-i Mahfûz arasındaki perdenin kaldırılması ve bilgilerin insan kalbine aksetmesidir. Harakânî, Allah ile kendi arasında bir perde bulunmadığını, perdenin bulunması hâlinde bunların gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁴⁰ İnsanın nefsi haricinde Allah ile arasında bir perdenin olmadığını¹⁴¹ dolayısıyla herhangi bir kimsenin Levh-i Mahfûz'u görmesinin de mümkün olduğunu kabul etmektedir.¹⁴² Civanmertlerin gözlerinin de peygamberler ve Allah dostlarının yaşadığı türden bir bilgiyi elde etmek için Allah'ın gaybında olduğunu belirtmektedir. Yalnız kalpteki bu yükün çok ağır olduğunu ve bu yükü taşıyabilmeleri için Allah'ın yardımına ihtiyaç duyulduğunu

¹²⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

¹²⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 708.

¹³⁰ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 253-254; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çs. 736.

¹³¹ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 310.

¹³² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 709.

¹³³ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 310; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 744.

¹³⁴ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 744.

¹³⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 704.

¹³⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 744.

¹³⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 736.

¹³⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 714.

¹³⁹ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 242.

¹⁴⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 722.

¹⁴¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 730.

¹⁴² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 726.

da sözlerine eklemektedir.¹⁴³ Aslında burada gerçekleşen şey, Allah'ın, dostlarını kendi vahdaniyeti ile terbiye etmesi ve onları himayesine almasıdır.¹⁴⁴

Kalbî bilginin bir başka özelliği ise onun anlatılamaz olmasıdır. Harakânî'nin ilmi zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırdığını söylemiştik. Bâtinî ilmin bâtinîni kastederek bunun bir hâl olduğunu ve eğer böyle olmasaydı ilim olacağını ifade etmektedir.¹⁴⁵ Büyük bir ihtimalle kendisinden söz konusu ilim hakkında bir mânâ istenildiğini ancak bunun kelimelerle ifadesinin mümkün olmadığını,¹⁴⁶ çünkü bu makamda elde edilen bilgiler hakkında insanlara herhangi bir şey anlatılması durumunda onların buna güç yetiremeyeceğini söylemektedir.¹⁴⁷ Ayrıca *"Benim vaktim öyle bir vakittir ki, söze ve kelimelere sığmaz!"*¹⁴⁸, *"Halka O'nun tevhidinden söz etmem hiç uygun olmaz. Söz etsem, yerinizde kalakalırsınız ve samana bir ateş parçası düşmüş gibi bir durum meydana gelir."*¹⁴⁹, *"Bu yol dille ifade ve ikrar edilen, gözle görülen, mârifetle tanınan, yedi organla varılan bir yol değildir. Bu yolda her şey O'nundur..."*¹⁵⁰, *"Allah dostlarının gönlünde bulunan şeyden sadece birkaç zerre, iki dudak ve dişi arasına gelse, sema ve zeminin bütün halkı dehşete düşer!"*¹⁵¹, şeklindeki sözleri de bunun en açık göstergesidir. Dil ile tasvir edilemeyecek bir hâl içerisinde bulunduğunu ifade eden Harakânî,¹⁵² bunları kendisine bile anlatamadığından söz etmektedir.¹⁵³ Hatta yaşadıklarını Allah ile arasında perde bulunmayan bir kişiye anlatması hâlinde bile o kişinin dilinden, kalbinden ve canından olacağını sözlerine eklemektedir.¹⁵⁴

Kalbî bilgi hakkında değinilmesi gereken en önemli hususlardan biri de, bu bilgi ile her şeyin bilinip bilinemeyeceğidir. Harakânî'nin tecrübelerini göz önüne aldığımızda her şeyi bilemediğini görebiliriz. Karanlık bir gecede yorgani başına çekip uyuduğu zaman bile gökteki yıldızları, ayı, semaya götürülen halkın sevap ve günahlarını, gökten yeryüzüne inen halkın rızkını, melekleri gördüğünü söylese de¹⁵⁵ kendisinin her şeyi bildiğine dair bir iddiası yoktur. Bu duruma, nefsin oyunlarının nihaî noktası, Mustafa'nın (s. a. s.) sahip olduğu derecelerin nihaî noktası ve mârifetin nihaî noktası hariç her şeyi nihaî noktasına kadar bildiğini ifade etmesi bir kanıt olarak gösterilebilir.¹⁵⁶ Bu konu açısından onun oğlunun öldürülmesi ile ilgili olay da önemlidir. Çünkü Harakânî, o gece bir çölde şu kadar kişi öldürüldü şeklinde bir şeyler anlatmıştı. Soruşturulduğunda bu olayın doğru olduğu ortaya çıkmıştır. Aynı gece Harakânî'nin oğlu öldürülmüş ancak kendisinin

¹⁴³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 725.

¹⁴⁴ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcâtı*, s. 243.

¹⁴⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 728.

¹⁴⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 729.

¹⁴⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 717.

¹⁴⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 710.

¹⁴⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 712.

¹⁵⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

¹⁵¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 724.

¹⁵² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 716.

¹⁵³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 710.

¹⁵⁴ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 710, 721.

¹⁵⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 724.

¹⁵⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 706.

bundan haberi olmamıştır. Hanımının bu duruma tepki olarak söylediği sözler de dikkate değerdir: “*Ne demeli o kimseye ki, şu kadar fersah uzaklıkta cereyan eden bir hadiseyi haber veriyor ama oğlunun kafasını vurup kapısına attıkları halde bundan haberi olmuyor?*” Bu sözler üzerine Harakânî şu cevabı vermiştir: “*Evet, dediğin doğrudur ama biz onu gördüğümüz vakit aradaki perde kaldırılmıştı, çocuğu katlettikleri vakitte ise perde çekmişlerdi.*”¹⁵⁷ Bunlara ek olarak Harakânî'nin bilgiye bakış açısını ve insanın her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını ortaya koyan şu sözü de önemlidir: “*Hiçbir şey bilmediğini anlayınca kadar herkes bildiğiyle övünür. Hiçbir şey bilmediğini anlayınca, bilgisinden utanır. İşte o vakit mârifeti, kemâle erer.*”¹⁵⁸

Kalbî bilgi ile ilgili belirlenmesi gereken en önemli şey ise, bu bilginin dinî ilkelere uygun olup olmadığıdır. Burada da cevabı Harakânî'nin kendisi vermektedir. “*Allah'ın bana ihsan ettiği şu makama, yeryüzündeki halk için de, göklerdeki melekler için de yol yoktur. Eğer bu makamda Muhammed Mustafa'nın şeriatından başka bir şey göreceğim olsam, derhal gerisin geri dönerim. Çünkü ben, başkomutanı Muhammed olmayan bir kervanda bulunmam!*”¹⁵⁹ “*Yetmiş üç yıl Hak'la yaşadım. Bu müddet zarfında şeriata muhalif bir şekilde secde etmedim. Bir kere bile nefsin arzusu istikametinde nefes almadım...*”¹⁶⁰ Böylece İslâm dinine aykırı olan hiçbir görüşü kabul etmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Harakânî'nin, akıl ve mârifet kavramını hem aklî bilgi hem de kalbî bilgi için kullandığını yukarıda ifade etmiştik. Onun, ‘akılla mârifet elde etmek’,¹⁶¹ ‘kalbî bilginin mârifetle tanınan bir yol olmadığı’,¹⁶² ‘Allah’ı mârifet ile tanıyanlarda da bir dert bulunduğu’,¹⁶³ şeklindeki sözleri akli hem aklî bilgi hem de kalbî bilgi için kullandığını açıkça ortaya koymaktadır. Bundan dolayı bu durumun açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu duruma ‘mârifet’ açısından bakıldığında şöyle bir değerlendirme yapılabilir: “Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimi olan” mârifet; Allah, insan ve âlemlerle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan “mârifetullah” adı verilen özel bilgidir. Bundan dolayı mârifetullah, “Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶⁴ Tasavvuf literatüründeki “mârifetullah” kavramından yola çıkıldığı vakit, sadece akıl ile böyle bir bilginin elde edilemeyeceği ortadadır. Ayrıca mârifet, bilgi elde etme süreci değil süreç sonundaki elde edilen bilgi için kullanılan bir kavramdır. Yani bu süreçte aklın da yer alması olağan bir durumdur. Bu duruma ‘akıl’ açısından bakıldığında ise iki neden ortaya konulabilir: Birincisi,

¹⁵⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 703-704.

¹⁵⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 727.

¹⁵⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 709.

¹⁶⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 713.

¹⁶¹ Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 240.

¹⁶² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

¹⁶³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 726.

¹⁶⁴ Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVIII/54-55.

Harakânî, sistemli bir şekilde olmasa da akli (teorik ve pratik gibi)¹⁶⁵ iki farklı anlamda kullanmış olabilir. Ancak bu ihtimalin çok düşük olduğunu belirtmemiz gerekir. İkincisi ise, Gazâlî'de olduğu gibi duyularla başlayan bilgi sürecinde silsilevî bir şekilde aklın ve en sonunda da keşfin bilgi aracı olarak kullanılmasını kastetmiş olabilir. Onun şu sözü bu duruma bir dayanak olarak gösterilebilir: *"Bedenimle birlikte O'nun huzuruna varınca, kalbimi çağırdım, o da geldi. Daha sonra iman, yakîn, akıl ve nefis de geldi; kalbi, bu dördünün ortasına getirip koydum; yakîn ihlâsı, ihlâs da ameli yanına aldı ve böylece Hakk'a erdim. Sonra öyle bir makam ortaya çıktı ki, ondan daha hoş olanı görmemiştim. Burada her şeyi Hak olarak gördüm; o zaman (Hak Teâla) oraya götürmüş olduğum o dört şeyi bana muhtaç kıldı."*¹⁶⁶ Böylece Harakânî, iman, yakîn, akıl ve nefsin hepsinin merkezî noktasında kalbin bulunduğunu ifade etmektedir. Yani kalbî bilginin elde edilmesinin temelinde iman, yakîn, akıl ve nefis bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bilginin temelinde ve içeriğinde aklın da bulunduğunu kabul etmektedir.

Harakânî'nin akli hangi anlamda kullandığına dair görüşlerinden sonra sûflerin akla önem vermedikleri veya akli hafife aldıkları şeklindeki iddialara da kısaca değinmek gerekir. Bu yaygın kanaat nedeniyle mutasavvıflar birçok eleştiriye maruz kalmışlardır. Bu durumun asıl sebebi "meşâyihî mensuplarından gözü kapalı tebaiyet ve teslimiyet istemeleri, dervişlerin metbûlarına körü körüne tabi olmaları kısaca 'düşünmeyi bırak, taklide bak' ilkesine göre" davranmalarındır. Dolayısıyla söz konusu iddialar asılsız olmasa da bütün sûflerin böyle olduğunu söylemek son derece yanlıştır. Çünkü mutasavvıfların hikmet, mârifet, ilim ve irfan hazinesi edebiyatları, onların akla, mantığa, fikre, muhâkemeye, akli kıyas ve istidlâllere ne kadar önem ve değer verdiklerinin bir ispatı niteliğindedir. Nitekim Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Kuşeyrî, Sülemî, Gazâlî, İbn Arabî, Celâleddîn Rûmî, Molla Sadrâ gibi büyük mutasavvıfların delil niteliğindeki eserleri şu an mevcuttur.¹⁶⁷

Hakiki ve büyük mutasavvıflar akıl ötesi, gayb âlemi ve metafizik sahasında aklın hüküm vermesinin mümkün olmadığını çünkü bu durumun aklın sınırlarının ötesinde olduğunu düşünmüşlerdir. Bu alanda akıldan ziyade keşf ve ilham gibi bilgi kaynaklarının kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Yani sûflerin eleştirdikleri şey, teorik aklın metafizik alanda hüküm vermeye çalışmasıdır. Yoksa

¹⁶⁵ Akli teorik ve pratik olarak iki kısma ayıran Kant'a göre, insan fenomenler (duyulan) dünyası ve numen (düşünülen) dünya olmak üzere iki dünyaya bağlı olan varlıktır. Kant, metafiziğin insan için doğal bir yetenek olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı insan sürekli metafizik hakkında sorular sormaktadır. Onun yapmaya çalıştığı şey pratik akıl temelli bilimsel yeni bir metafizik anlayışı ortaya koymaktır. Teorik akıl ile böyle bir şeyin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. (Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 404, 405-406.) Kant, teorik aklın, nesnelere bilgisini ele alarak anlama yetisine ilettiğini ve böylece ilkelere vardığını ifade etmektedir. Oysa pratik akıl kendi yetisiyle nesnelere -bilmek için değil de- gerçek kılmaya çalışmaktadır. (Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 98.)

¹⁶⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 711.

¹⁶⁷ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s. 189.

onların dünya, tabiat ve madde alanında çalışmalar yapan pratik akıl ile bir sorunları bulunmamaktadır.¹⁶⁸

Harakânî'nin bilgi anlayışı ile ilgili bu bilgilerden sonra keşf ve kerâmet hakkında bazı noktalara değinmemiz gerekir. Keşf, genellikle belli riyâzet ve mücâhedeler sonucu belli kabiliyet ve melekelerin geliştirilmesi ve bazı ruhî güçlerin meydana çıkarılması anlamına gelmektedir. Bugün insanlar mücâhede ve riyâzet sonucu ruhanî lezzetlere, keşf ve kerâmetlere ulaşmayı ümit etmektedir. Oysa mücâhede ve riyâzet, vecd ve keşf bir gaye değil bir araçtır. Keşf ve kerâmeti mükemmellik alameti olarak görmek doğru değildir. Keşf bir yetenek işidir. Bazı insanların yapısı buna yatkın olabilir bazısının olmayabilir. Ayrıca keşf, Allah'a yakınlığın bir şartı değildir. Eğer böyle olsaydı işin içinden çıkılmaz bir hâl alırdı. Keşf yoluyla elde edilen bilgiler belli alıştırma ve ruhî tecrübeler sonucu elde edildiğinden dolayı sübjektiflik arz etmektedir. Bundan dolayı keşfe dayanan bilgiler delil sayılmaz. Keşf eğer şer'î kurallara uygunsuzsa onunla amel edilmesi caiz olur. Aksi takdirde bu tür bir bilgiyle amel edilemez. Kısacası, Allah'a yakınlığı ifade eden takvâ aslında kalple ilgilidir. Âriflerin en büyük kerâmeti de Hz. Muhammed'in yolunda yürümekten başka bir şey değildir.¹⁶⁹ Zaten Harakânî de, bu durumu özellikle şu sözü ile ortaya koymuştur: "*Şayet beni (bende) bulursanız su üzerinde yürüyen veya havada uçanlara vermeyiniz. İlk tekbiri Horasan'da alıp selâmı Kâbe'de verenlere de vermeyiniz. Çünkü bütün bunların miktarı bellidir. Hâlbuki Hak için zikir yapan müminin sınırı belli değildir!*"¹⁷⁰ Sonuç olarak akıl, fikir, mantık, akli kıyas ve istidlâl alanının ötesinde olan gayb diye adlandırılan her şeyin keşf ve ilhamla bilinmesinin söz konusu olmadığını ifade etmemiz gerekir. Bunlardan bir kısmı cüz'î ve belli bazı şeyler ile bilinebilir. Ayrıca keşf ve ilhamla elde edilen bilgilerin aynı derecede açık ve kesin olması da söz konusu değildir.¹⁷¹

Sonuç

Çalışmamızın sonucunda ümmî bir insan olan Harakânî'nin bilginin imkânını kabul ettiğini tespit ettik. "*Allah, bana kendi ilmini vermiştir*", "*hadisleri Hz. Peygamber'in kendisinden alıyorum*" şeklindeki sözleriyle hem bilginin imkânını hem de kaynağını ortaya koymaya çalışan Harakânî'nin asıl olarak 'vahiy' ve 'kalp' kavramlarını ön plana çıkardığı görülmektedir. Peygamberlerin, Cebrail'den vahiy aldıklarını belirten Harakânî, kendi bilgisini de 'kalplerin vahyi' olarak nitelendirmektedir. Böylece o, iki tür vahyin kaynağı ve aracısı açısından benzerliklerini ve farklılıklarını açıklamış olmaktadır. Yani bilginin kaynağı aynı olmasına rağmen bilginin elde edilme şekli farklıdır. Burada farklılığın dile getirilmesi önemlidir. Çünkü İslâmî literatürde Cebrail, sadece peygamberlere vahiy getiren bir melek olarak kabul edilmektedir. Harakânî'nin, peygamberlere

¹⁶⁸ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s. 190.

¹⁶⁹ Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2011, ss. 223-224.

¹⁷⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 712.

¹⁷¹ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sufi Kitap, İstanbul 2008, s. 35.

gelen vahiy ile kalplerin vahyini birbirinden ayırmasının da bu amaca yönelik olduğu ifade edilebilir.

Harakânî'nin, duyu organları ve akıldan kaynaklanan bilgi hakkındaki görüşlerini net olarak tespit edemedik. Çünkü elimizdeki kaynaklarda yer alan bilgiler sınırlıdır. Ancak onun ilmi zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki kısma ayırması, zâhirî ilmin içeriğini âlimlerin anlattığı şeylerden ibaret olduğunu belirtmesi en azından böyle bir ilmin varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca Harakânî'nin Hz. Peygamber'in ilim talebini hatırlatması, ilimden yoksun sûfnin dinde fitne çıkarma ihtimalinden söz etmesi de dikkate değerdir.

Araştırmamızda dikkatimizi çeken noktalardan birisi de Harakânî'nin, Allah'ın bilinmesi hakkındaki görüşleri oldu. Ona göre, Allah delille bilinemez; ancak Allah ile bilinebilir. Böylece o, âlimlerin Allah'ı aklî delil ile tanımak gerektiğine dair görüşlerine karşı çıkmaktadır. Çünkü akıl bizatihi Allah hakkında kördür. Ancak Harakânî, aklı bütünüyle dışlamamaktadır. Onun asıl kastettiği şey, Allah hakkındaki en üstün bilgi olan mârifetin aklın gücünün üzerinde olduğudur. Zaten Harakânî, akıl ve mârifet kavramını hem aklî bilgi hem de kalbî bilgi için kullanmaktadır. Burada bir çelişki varmış gibi görünse de iman, yakîn, akıl ve nefsin hepsinin merkezî noktasında kalbin bulunduğunu ifade etmesiyle durum açıklığa kavuşmaktadır. Yani söz konusu bilginin temelinde akıl da bulunmaktadır. Ancak akıl tek başına böyle bir bilgiyi elde etmede yetersiz kalacaktır.

Harakânî, riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğine vurgu yaparak kalbî/keşfî bilgiye ulaşma sürecindeki yöntemi de açıklamaktadır. Kısaca ifade edilecek olursa, bu bilgiye ulaşmak için kalpte Allah'tan başka hiçbir düşüncenin kalmaması gerekir. Bu süreç sonunda gönül, kendi kalp sesini kendi kulağıyla duyacak bir noktaya varacaktır. Yani insan ile Levh-i Mahfûz arasındaki perde kalktığı için buradaki bilgiler insanın kalbine doğrudan aksedecektir.

Harakânî'nin kalbî bilgi hakkındaki açıklamalarında öne çıkan hususlardan birisi de bunun anlatılamaz olmasıdır. Dil ile tasvir edilemeyecek bir hâl içerisinde bulunduğunu, bunları kendisine bile anlatamadığını, hatta yaşadıklarını Allah ile arasında perde bulunmayan bir kişiye anlatmasının mümkün olmadığını ifade etmesi, bu durumu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada elde ettiğimiz diğer bir sonuç ise Harakânî'nin kalbî bilgi ile her şeyin bilinmesinin mümkün olmadığını ifade etmesi oldu. Zaten kendisi de hiçbir zaman her şeyi bildiğini iddia etmemiştir. Kendisi ile Levh-i Mahfûz arasındaki perdenin bazen açıldığını bazen de açılmadığını oğlunun öldürülmesi olayındaki sözlerinden net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz en önemli şey ise, Harakânî'nin kalbî bilgi ile elde edilen bilgilerin dinî ilkelere uygun olup olmadığı hakkındaki görüşleri oldu. Yaşadığı süre boyunca şer'î kurallara muhalif hiçbir şey yapmadığını ifade eden Harakânî, bulunduğu makamda İslâm dinine aykırı bir şey görmesi halinde bunu kesinlikle kabul etmeyeceğini özellikle vurgulayarak İslâm inanç esaslarına bağlılığını dile getirmiştir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.
- Arslan, Ahmet *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2011.
- Attar, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984.
- Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- , *Metafizîğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Bingöl, Abdülkuddûs, "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII, 323.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Çiftçi, Hasan, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004.
- Cürcanî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Çücen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Erdem, Hüsamettin, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar* [Gazâlî Özel Sayısı], 13/3-4 (2000): 293-297.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1996.
- Harakânî, Şeyh Ebü'l-Hasan-i, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, haz. Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004.
- Hıra, Ayhan, "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014): 169-185.
- Kahn, Fetullah, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötügen Yayınevi, İstanbul 2014.
- , "Shankara Mistisizminde Tanrı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2016): 29-39.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradı, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.
- Kartal, Alparslan, "Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru", *KAÜ SBED*, 15 (2015): 161-175.
- Koçyigit, Hikmet, "Ebü'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Ayet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Harakani Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2012): 331-349.
- Kutluer, İlhan, "Mistisizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 188-190.
- Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara 2008.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
- , "Menon - Erdem Üstüne", çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.
- , *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.
- Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/5 (2013): 1049-1083.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/2 (2014): 1335-1359.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, 1/1 (2014): 1-32.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 16 (2011): 79-110.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet'e Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/8 (2013): 551-588.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, 7/13 (2014): 101-126.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, haz. Ezel Elverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Uludağ, Süleyman, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVIII, 54-56.
- , *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sufi Kitap, İstanbul 2008.
- , *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Yazoğlu, Ruhattin-İmamoglu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015.

- Yazoğlu, Ruhattin, "Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2014): 1-10.
- , *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazâli Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2011.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

Hanefi Mezhebinde Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Tenzihen-Tahrîmen Mekruh Ayrımı*

Selma Çakmak

Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Bilim Dalı

cakmakselma@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0001-7551-9315>

Geliş Tarihi / Received: 13.09.2017 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 31.05.2018

Öz

Teklîfî hüküm kapsamında değerlendirilen mekruh kavramının çerçevesi ve diğer teklîfî hükümlerle bağlantısının incelenmesi, kavramın; gelişim sürecinde farklı anlamlara delâlet edecek şekilde kullanılması, özellikle haram kavramı ile yakın ilişkisi bulunması sebebiyle önem arz etmektedir. İlk dönem fıkıh eserlerinde haramı ya da haram oluşu şüpheli olan şeyleri aynı zamanda bir şeyin yapılmasının hoş görülmediğini ifade etmek üzere kullanılan mekruh kavramı, hüküm anlayışının sistemleşmesi ile birlikte teklîfî hükümler kapsamında değerlendirilerek cumhür fukahânının benimsediği görüşe göre yapılmasında sevap terk edilmesinde ise günah olmayan hüküm şeklinde tanımlanmıştır. Hanefi mezhebinde ise bu genel görüşten farklı olarak mezhep içerisindeki farz-vacip ayrımı ile örtüşecek biçimde kavram, tenzihen-tahrîmen mekruh şeklinde tasnif edilmiştir. Bu nedenle mekruh kavramının Hanefi mezhebi sistematigi içerisinde incelenmesi gerekli görülmüştür. Her ne kadar bu ayrım belirgin olarak müteahhîrîn dönemi usûl ve furu' eserlerinde yer almakta ise de ayrımın, mezhebin erken döneminden itibaren var olduğu ve delil-hüküm ilişkisine bağlı olarak Hanefi mezhebinin şer'î delil ve delillerin kesinliği yaklaşımı ile alâkalı olduğu tespit edilmiştir. Zira Hanefi mezhebinin teklîfî hükümleri tasnifinde de hükmün dayanağı olan delilin sübût ve delâlet yönünden zannî ya da kat'î oluşu dikkate alınmaktadır. Bununla beraber kat'î-zannî delil çerçevesinde ele alınan tenzihen-tahrîmen mekruh ayrımında kat'î ve zannî olanın ayırıştırılması, verilen hükmün doğru anlaşılması açısından önemli bir husustur. Bu nedenle tenzihen-tahrîmen mekruh ayrımı değerlendirilirken hükmün dayanağı olan delilin sübût ve delâlet yönünden ele alınması ve aynı zamanda fıkıh usûlü literatüründeki verilerle yetinilmeyip Hanefi fıkıh literatüründe hükmün bağlantılı olduğu mesele ile ilgili açıklama ve gerekçelerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Anahtar kelimeler: Hanefi mezhebi, Teklîfî hüküm, Kat'î-zannî delil, Mekruh, Tenzihen-tahrîmen mekruh.

Within the Relation Evidence-Huqm the Distinction Between Makrooh Tahrîmen and Makrooh Tenzihen in Hanafi Sect

The notion makrooh, considered as part of the provisions of responsibility, appears to be an important phenomenon because of its close relation to the notion haraam and its historical use in a way to refer to different meanings and connotations during the process of its evolution. The notion makrooh, used in the

* Bu makale, yazara ait "Hanefi Mezhebinde Mekruh Kavramı, Gelişimi ve Tenzihî-Tahrîmî Mekruh Ayrımı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak kaleme alınmıştır.

earlier scholarly works in an effort to make reference to the haraam and to imply that it is not proper to commit actions which may potentially fall into the category of haraam, was in later periods incorporated in the scope of provisions of responsibility in connection with the systematization of the notion huqm; subsequent to this process of incorporation, the notion makrooh was defined by the majority of the Islamic scholars as something whose commission does not render thawab and whose avoidance does not entail ithm. Unlike this general view, the Hanafi sect has classified the notion of makrooh as tenzihen and tahrîmen in a way to become consistent with the distinction between farida and wajeib. Therefore it's regarded necessary to analyze the notion makrooh in Hanafi sect. Even though this distinction is evidently noticeable in the usul and furu' works by the scholars of later period, the study finds that the distinction has been systemized in accordance with the general characteristics of the sect and depending on the relation between huqm and evidence, is related that is related to the Hanafi sect's evidence approach. From this point of view, it could be said that in Hanafi sect, the makrooh tenzihî corresponds to mandoob whereas makrooh tahrîmî to wajeib or the sunnah considered as strong as wajeib. However, in the tenzihen-tahrîmen makrooh distinction made with reference to the Qat'i-Zanni evidence, detection of what constitutes the Zanni and the Qat'i is particularly important for the sake of proper inferences on the final provision. For this reason, in the assessment of the distinction between makrooh tahrîmen and makrooh tenzihen, it is necessary to consider the evidence, support base for the final provision, it is also necessary to take account of the explanations and justifications in Hanafi fiqh literature regarding the issue that the judgment is related to.

Keywords: Hanafi sect, Provision of responsibility, Qat'i-zanni evidence, Makrooh, Tahrîmi-tenzihî makrooh.

Atf / Cite as

Çakmak, Selma, "Hanefî Mezhebinde Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Tenzihen-Tahrîmen Mekruh Ayrımı", *Marife*, 18/1 (2018): 101-121.

I. Giriş

Hanefî mezhebinde teklîfî hükümün kapsam ve tasnifi, diğer mezheplerin konu ile ilgili görüşlerinden farklı olarak, delillerin sübût ve delâlet açısından kat'î-zannî ayrımı ekseninde değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Diğer fıkıh mezheplerinde, hükümlerin dayanağı olan delillerinkesinlik açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadığı; farz-vacip, haram-tahrîmen mekruh gibi bir ayrım bulunmadığı gözlemlenmektedir. Hanefî mezhebi dışında yer alan fıkıh ulemâsı, teklîfî hükümleri delillerin hükme delâleti açısından ele alarak, fiilin gerçekleştirilmesi ve uzak durulmasına ilişkin talebin kesinlik ifade edip etmemesine ya da bağlayıcı olup olmamasına göre tasnif etmektedirler. Buna göre teklîfî hükümler vacip, mendup, haram, mekruh ve mübah olmak üzere beş kısımdan müteşekkildir. Hanefî ulemâsı ise, hükümleri aynı zamanda ifade ettiği bilgi değeri açısından da ele almaktadırlar. Bu nedenle, Hanefî mezhebinde teklîfî hükümler;farz, vacip, haram, tahrîmen mekruh,tenzihen mekruh, mendup, mübah olmak üzere yedi kısımda ele alınmaktadır.¹

¹ Hanefî mezhebi ile Şafî ve Malikî mezheplerinin teklîfî hüküm anlayışlarının mukayesesi için bk., Gulam, Hyder, "Comparing the Legal Rules (Ahkam-ı Shari'ah) in The Maliki and Shafii Schools with The Hanafi School of Thought", *Islam Futura*, 16/1 (2016): 1-8. Aynı zamanda diğer mezhepler karşısında Hanefî mezhebindeki farz-vacip ayrımının bulunmasının nedenleri ve bu konudaki farklı yaklaşımların itikâdî temellerle ilişkisine dair yorum ve değerlendirme için bk., Reinhart, A. Kevin, "Like The Difference Between Heaven and Earth:" Hanafi and Shâfi'î Discussions of Fard and Wajib in Theology and Usûl", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Brill, Leiden 2002, ss. 205-235.

Mekruhun fıkıh ve fıkıh usûlü literatüründe bir kavram olarak kullanımı, bu iki ilmin sistemleştirilmesi süreci içerisinde ortaya çıkmıştır. Nitekim âyet ve hadislerde hükümleri ifade eden kelimeler, teknik anlamda istilâhî bir biçimde yer almamaktadır. Bununla birlikte mekruhun kavram olarak kapsamının belirlenmesinde nassların ve mezhep imamlarının sözlerinin büyük bir önemi vardır.² Hicrî ilk asırda fıkıhın gelişmeye başladığı ilk dönemden itibaren mekruh kavramı fukahâ tarafından kullanılmaktadır. Bu kullanımlar her ne kadar fıkıh literatüründe yerleşen kavramsal çerçeve ile ilgili ve uyumlu ise de, birebir örtüşme söz konusu değildir.³ Çünkü mekruh kavramının istilâh olarak tamamen şekillenmediği dönemde mekruhu ifade edecek farklı kullanımlar bulunmaktadır. Bununla birlikte mekruh delâlet ettiği anlam açısından literatürde haram,⁴ bağlayıcı olmayan yasak,⁵ hilafü'l-evlâ,⁶ haramlığında şüphe bulunan⁷ gibi farklı anlamları içermektedir. Mekruh kavramının bu şekilde İslam hukuk tarihinde hem farklı lafızlarla ifade edilmesi hem de farklı anlamlara delalet etmesi, mekruhun kavramsal çerçeve ve sınırlarının belirlenmesini gerektirmiştir. Nitekim İslam hukukunun teşekkülünden sonra sistemleşen teklîfi hüküm anlayışı içerisinde mekruh kavramı “bağlayıcı olmayan yasak” anlamıyla sınırlandırılmıştır. Ancak Hanefî mezhebi literatüründe kavram bu genel yaklaşımdan farklı olarak, tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımı çerçevesinde farklı bir kapsamda ele alınmıştır.

² Kur'an'da mekruh lafzının kullanımı ile ilgili bk. Âl-i İmran, 3/38, A'raf, 7/88, Tevbe, 9/32, 48, 53, Yûnus, 10/82, Ra'd, 13/15, İsrâ 17/26-38, Mü'min, 40/14, Fussilet, 41/11, Hucûrât, 49/7,12. Hadîsi-i şerîflerde de mekruh kelimesinin farklı anlamlarda kullanımına rastlamak mümkündür. Örneğin “Allah size dedikoduyla, çok soru sormayı ve malları heder etmeyi mekruh görmüştür” hadisinde mekruh lafzı kesin biçimde yasaklanan şeyleri ifade etmek üzere kullanılmıştır (Malik, Kelâm, 20, Müslim, Ekziye, 5). Hadislerde de haram anlamı dışında mekruh lafzının fukahânın esas aldığı istilâhî anlamına uygun biçimde yer aldığı da görülmektedir. İbn Mes'ud (r. a.)'dan gelen şu rivayet bunun örneğidir: “Rasûlullah (s. a.) şu on şeyi mekruh gördü: Za'ferân sürünmeyi, ağaran tüyleri siyaha boyamayı, eteği sürümeyi, altın takmayı, kadının zinetini kocasından başkasına göstermesini, zar atmayı, Mu'avvizât dışında rukye yapmayı, nazar boncuğu takmayı, meniye mahallinden başka yere aktırmayı, emzikli kadını hamile bırakmayı. Ancak sonuncusunu haram kılmadan mekruh görmüştür (Ebû Dâvûd, Hâtem, 3).” Mezhep imamları ise haram lafzını dile getirmekten kaçındıkları için haram hükmünü ifade etmek üzere mekruh lafzını kullanmaktadırlar. Ebû Hanîfe'nin mekruh kelimesi ile haramı kast ettiğini ifade etmesi (Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nuceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1936, Mısır, II, 69), İmam Muhammed'in her mekruh haramdır açıklaması (Muzafferüddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Sa'atî, *Nihâyetü'l-yûsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Aziz Mehdî es-Sülemî, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1985, I, 178), İmam Şafii'nin mekruh lafzını harama delâlet etmek üzere zikretmesi (Gazzâlî, Ebû Hamid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız, yy., ty., I, 216, Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut ty., I, 335) bunun örnekleridir. Ayrıca mekruh kelimesi, mezhep imamları tarafından istilâhî anlamıyla da kullanılmıştır.

³ Eroğlu, Selahaddîn, “Mekruh”, *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 5 (1982): 299.

⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *İlâmu'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım bi'l-lah el-Bağdâdî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî. Beyrut 1998, I, 48, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 216, Aynî, *el-Binâye*, IX, 180, İbn Neccâr, *Şerhu kevkebi'l-münîr*, I, 419, Bedran, Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dümî Abdulkadir, *Nüzhetü'l-hâtiri'l-atar şerhu kitâbi Ravzati'n-nâzir ve cenneti'l-menâzir*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut ts., I, 123, Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 296.

⁵ Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, I, 296; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 60.

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 216.

⁷ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 300; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 297.

Hanefi mezhebine özgü olan bu yaklaşım mezhebin delillerin kesinliği ve bilgi değeri konusundaki anlayışı ile irtibatlıdır. Bu nedenle Hanefi mezhebindeki tenzihen-tahrîmen mekruh ayrımının esas dayanağını tespit etmek için, bu ayrımın, delil-hüküm ilişkisi ekseninde ele alınması gerekmektedir.

II. Hanefi Mezhebinde Mekruhun Kapsamı: Tenzihen-Tahrîmen Mekruh Ayrımı

Mekruh kavramı, farklı anlamları dile getirmek için kullanılmakla beraber Hanefi mezhebinde özellikle ilk Hanefi ulemâsı tarafından hurmeti şüpheli olan, kesin delile dayanmayan meselelerin hükmü için de kullanılmaktadır.⁸ Buna göre Hanefi mezhebinde hükümlerin kat'îlik-zannîlik çerçevesinde ele alınması fıkıhın tedvin edilmesinden önceki erken dönemlere kadar götürülebilir.⁹ Nitekim Ebu'l-Hüseyn Basrî, Irak fukahâsının, kabîhi; haram, mekruh, yapılmaması evlâ olan ve yapılmasında sakınca olmayan şekilde taksim ettiklerini ifade etmektedir. İlk dönem Hanefi âlimlerinin mekruhla ilgili yaklaşımlarını tespit etme bakımından Basrî'nin açıklamaları oldukça önemlidir. Basrî, Irak fukahâsının kubhu içtihadı açık olmayan kan içme, meyte yeme gibi meseleleri haram olarak adlandırdıklarını, mekruhu ise kubhu içtihadı açık olan meseleleri ifade etmek için kullandıklarını, kedinin artığının kullanımı gibi mekruha nispetle kerâheti daha az olan meseleleri ise terkü'l-evlâ, eti yenen hayvanların artığı gibi kubhunda terkü'l-evlâdan daha az şüphe bulunan fiilleri ise yapılmasında beis olmayan şeyler kapsamında değerlendirdiklerini belirtmektedir.¹⁰ Her ne kadar zikredilen rivayetin doğruluğunu ve kesinliğini belirlemek mümkün olmasa da ilk dönem usûl eserinde zikredilen bu bilgiler Hanefi mezhebinde tenzihen-tahrîmen mekruh ayrımının temellerinin, teklîfi hükümlerin tasnif edilmesinden önceye dayandığını göstermesi açısından değerlidir.

Hanefi mezhebinde tenzihen-tahrîmen mekruh ayrımı, tespit edebildiğimiz kadarıyla daha çok h. VIII. asırdan sonra sistemleştirilmiş bir ayrımdır. Ancak bu dönemden önce çok az da olsa bu ayrımın yapıldığına delâlet edecek ifadelere rastlamak mümkündür. Bu ayrımın dile getirilmesine ilk olarak Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde rastlanmıştır. Eserde at etinin mekruh olduğu ve bu kerâhetin tahrîmen olduğu ifade edilmektedir.¹¹ Bunun dışında eserde tenzihen-tahrîmen mekruh kavramlarının zikredildiği görülmediği gibi bu dönemde Hanefi fıkıh düşüncesinde bu ayrımında kavramsal bir çerçevede ele alınmadığı görülmektedir. Tenzihen-tahrîmen mekruh kavramlarına dair geniş bilgiler daha çok geç dönem Hanefi fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde yer almaktadır. Hanefi mezhebinin

⁸ Eroğlu, Selahaddîn, "Mekruh", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, Ankara, 5 (1982):300, Hassan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi (The Early Development of Islamic Jurisprudence)*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yay. İstanbul 1999, s. 59-60.

⁹ Reinhart, "Hanafi and Shâfi'i Discussions of Fard and Wajib in Theology and Usûl", s. 224.

¹⁰ Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut ty, I, 335.

¹¹ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Matba'atü's-Sa'âde. Kahire 1324-1331, XI, 233.

kurumsallaşmasında önemli rolü olan ve geç dönem Hanefî fıkıh âlimlerinden biri olan İbn 'Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr* adlı eserinde tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımının sıklıkla kullanıldığını ve usûl açısından da tartışıldığını görmek mümkündür. Bununla birlikte, İbn 'Âbidîn'den önce kaleme alınan fûru'-ı fıkıh eserlerinde Babertî, Aynî, İbnü'l-Hümâm, İbn Nüceym, Tahtâvîtarafından ayırım net bir şekilde kullanılmaktadır. Konu, ilk dönem usûl eserlerinde hüküm ile ilgili bahisler müstakil olarak incelenmediği için emir ve nehiy bölümlerinin içerisinde dağınık bir biçimde ele alınmaktadır. Bu dönem usûl eserlerinde hüküm tasnifi ve hükümlerin delâleti ile ilgili derli toplu bilgiler bulunmamaktadır. Hanefî mezhebinde tespit edebildiğimiz kadarıyla hüküm konusu ve tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımı usûl temelinde sistematik ve detaylı bir şekilde ilk olarak Hanefî fıkıh usulünde fukahâ ve mütekellimîn metodunu birleştiren Sadrüşşerîaet-*Tavdîh* adlı eserinde ele alınmıştır.¹² Daha sonra yazılan usûl eserlerinde de genellikle bu tasnif dikkate alınmıştır.

A. Tahrîmen mekruh

Tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımının ilk olarak sistematik bir şekilde yer aldığı Hanefî fıkıh usûlü eseri *Tavdîh*'te tahrîmen mekruh, İmâm-ı Azâm ve Ebû Yusûf'un açıkladığı "harama yakın olan mekruh" şeklinde tarif edilmiş,¹³ bu tanımlama Sadrüşşerîa'dan sonraki usûl âlimlerince de zikredilmiştir.¹⁴ İmam Muhammed ise her mekruhun haram olduğunu belirtip tek farkın delilin kesinliği olduğunu belirtmektedir. Tahrîmen mekruh, İmam Muhammed'in açıklaması ile ilişkili biçimde "yapılmaması kesin bir biçimde ancak haber-i vâhid gibi zannî bir delille talep edilen hüküm"¹⁵ şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanımda sübût açısından zannîliğe vurgu yapılmakla beraber tahrîmen mekruh hükmünün verilmesinin dayanağı, delilin sübût ve delâlet açısından kesinlik taşımasıdır. Ancak tahrîmen mekruh hükmü literatürde daha çok haber-i vâhidle sabit olan meseleleri kapsadığı için, mukabili vacipte olduğu gibi, tahrîmen mekruhun da sübût açısından zannîliği ön plana çıkarılmıştır.¹⁶

Hanefî fıkıh düşüncesinde tahrîmen mekruhu tenzîhen mekruhtan ayıran şey terk talebinin delâlet açısından daha kuvvetli oluşudur. Haramdan ayıran ve

¹² Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1998'den naklen, Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 277.

¹³ Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1998'den naklen, Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 277.

¹⁴ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, II, 68; Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedayi' fi usuli's-serâi'*, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul 1289, I, 220.

¹⁵ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, II, 68, İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr: şerh-i Tenvîri'l-ebâr: hâşiyetu İbn 'Âbidîn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvez, Dâru Âlemü'l-Kütüb. Riyad 2003, II, 40; IX, 387, İbnü'-Saatî, Nihâyetü'l-vüsûl, I, 178, Afganî, Abdülhâkim, *Keşfü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye. Karaçi 1987, I, 22, İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, Mustafa el-Babi el-Halebî,yy. 1970, I, 415-417, Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İşaret Yay. İstanbul 1993, s. 126.

¹⁶ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, II, 68-69, İbn 'Âbidîn, Nesemâtü'l-Eshâr, Yay. haz. Fehîm Eşref Nûr, İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Pakistan 1418, s. 164.

haram hükmü vermekten alıkoyan şey ise terk talebinin delilinde şüphe bulunmasıdır.¹⁷ İmam Muhammed'e ait her haramın mekruh olduğu açıklaması da iki kavram arasındaki yakın münasebeti ortaya koymaktadır. Tahrîmen mekruh; yasaklamanın şiddeti açısından haram kadar güçlü olmakla beraber dayandığı delilin haram hükmünün dayandığı delil kadar kesin olmaması nedeniyle Hanefî mezhebinde haram kapsamında ele alınmamaktadır.

Tahrîmen mekruh kavramı ilk kez Serahsî tarafından kullanılmakla birlikte, tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımını sistemleştiren Sadrüşşerî'a'ya kadar başka bir âlim tarafından ifade edildiğine rastlanmamıştır. Tahrîmen mekruh, Sadrüşşerî'a'dan sonra yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreçte tahrîmen mekruh hükmünü ifade etmek üzere farklı lafızlar dile getirildiği gibi, tahrîmen mekruh kavramının kullanımından önceki dönemde yaşayan Hanefî fukahâsının kullandıkları birtakım ifadelerin tahrîmen mekruha delâlet ettiği kabul edilmiştir. Genel olarak kullanılmakla birlikte özellikle ilk dönem eserlerinde tahrîmen mekruh anlamında nefy sigası sıklıkla zikredilmektedir. Örneğin, namaz kılariken secde yerinde resmin bulunmasının ibadete benzemesi gerekçesi ile nehyedilmiş olduğunu belirtmek için nefy sigası kullanılmaktadır.¹⁸ Bu meselenin kerâhetinin tenzîhen mi tahrîmen mi olduğu konusunda ihtilaf olmakla beraber ibadete benzeme gerekçesi ile yasaklanan fiiller tahrîmen mekruh kapsamında yer almaktadır.¹⁹ Benzer şekilde, Hanefî füru' fihında tahrîmen mekruh olduğu kabul edilen imama uyanın kiraatten men edilmesi²⁰ de nefy sigası ile ifade edilmektedir.²¹ Yine tahrîmen mekruh hükmü verilen, kadınların fesâdü'z-zaman gerekçesiyle mescide gitmelerinin²² ve amel-i kalîl derecesindeki abesle meşguliyetin²³ kerâheti nefy sigasıyla belirtilmektedir.²⁴ Hanefî fıkıh literatüründe bazen tahrîmen mekruh olan fiillerin menhiyyun 'anh kapsamında ifade edildiği

¹⁷ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, II, 69.

¹⁸ Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Câmî'u's-Sağîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 86-87; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Hanefî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, tsh. Muhammed Ömer, Dârü'l-Fikr.yy. 1980, II, 468-475.

¹⁹ Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu, *Mecmâu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Matbaa-i Âmire. İstanbul 1910, I, 125-127, İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 417-418.

²⁰ Şürünbülâli, Hasan b. Ammar Ali, *Merâki'l-felâh fî şerh-i Nûri'l- izâh*, Matbaa-i Hayriye, İstanbul 1309, s. 39.

²¹ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efgânî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1370, s. 27, Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *el-İzâh fî şerhi'l-islâh fî'l-fikhî'l-Hanefî: Tavzîh ve tenkîh ve tekmil 'alâ Şerhi'l-Vikâye li'l-İmâm Sadrüşşerîa: İzâhü'l-islâh*, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî-Mahmud Şemseddin Emir el-Huza'î, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 113-114.

²² Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-felâh şerhi Nûri'l-izâh*, thk. Abdulkerim el-Atâ, Mektebetü İlmî'l-Hadis. Dimeşk 2001, I, 412, İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 308.

²³ İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî Hanefî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatü'l-İlmiyye. Kahire 1311, II, 34-35, Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, I, 466, Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, I, 123.

²⁴ Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, I, 142, Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Muhtelifu'r-Rivâye*, thk. Abdurrahman b. Mübârek Ferec, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005, I, 138, Seyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, I, 108-109.

görülmektedir.²⁵ Tahrîmen mekruh fiillerin nefy sigasıyla ve menhiyyun anı şeklinde ifade edilmesi haram-tahrîmen mekruh irtibatına da işaret etmektedir. Belirtilen kullanımlar dışında tahrîmen mekruhu ifade etmek üzere Hanefî fikhında “bir fiili daha güzel bulmak” ifadesi de zikredilmektedir. Örneğin İmam Muhammed imama uyanın kıraatinin kerâhetini açıklamak için, muktedînin susup dinlemesini daha güzel gördüğünü söylemektedir.²⁶ لا يبنغي lazı da tenzîhen mekruhu belirtmek için kullanıldığı gibi pazarlık üzerine pazarlık yapmak gibi tahrîmen mekruh olan fiiller için kullanımına da rastlanmaktadır.²⁷ Bunun dışında Hanefî mezhebinde tahrîmen mekruh ile irtibatlı olmak üzere fûru’ eserlerinde zaman zaman حرام مکروه²⁸, لا يحل²⁹, ساءة³⁰ lafızları da yer almaktadır.

Tahrîmen mekruh hükmünün yaptırımının ne olduğu da Hanefî literatürü içerisinde tartışma konusudur. Bazı usûl eserlerinde tahrîmen mekruh ile haramın dayandığı delilin ilim derecesi bakımından farklı olduğu fakat hüküm açısından ikisinin de aynı hükmü gerektirdiği,³¹ bazı eserlerde ise İmam Muhammed’e göre “her haram mekruhtur” sözünden hareketle haram gibi azabı gerektirdiği belirtilmektedir.³² Bununla birlikte genel görüş tespit edebildiğimiz kadarıyla vacibin terkinin de içeren tahrîmen mekruhun yapılması ile azabın değil, “sünnetimi terk eden şefaate nail olamaz” hadisine binaen Rasûlullah (s. a.)’ın şefaatten mahrumiyete müstehak olunacağı yönündedir.³³ Fakat bu görüş de şefaatten mahrumiyetin tahrîmen mekruhu irtikap edenler değil büyük günahları işleyenler için geçerli olduğuna dair rivayete binaen farklı şekillerde te’vil edilmiştir.

²⁵ Namazda abesle iştilgal; Semerkandî, Ebû'l-Leys İmamü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Hizânetü'l-fikh ve 'uyûnü'l-mesâil*, thk. Selahaddin Abdülatîf en-Nâhî, el-Ehliyye, Bağdat 1967, I, 118, muktedînin kıraâtı; Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefî, *en-Nutef fi'l-Şerâ'î*, thk. Selahaddin Abdülatîf en-Nahî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, I, 67, Serahsî, *el-Mebsût*, I, 199-200, yevm-i şekkete oruç; Suğdî, *en-Nutef*, I, 146.

²⁶ Şeybanî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *Kitâbu'l-Asl*, tsh. Ebû'l-Vefa Efgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 194-195.

²⁷ Tahâvî, *Muhtasar*, s. 83.

²⁸ Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâ'iy-us-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'î*, thk. Ali Muhammed Muavvez-Adil Ahmed Abdülmevcut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VI, 483.

²⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, s. 84, Merğinanî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Tamir-Hafız Aşur Hafız, Dârü's-Selâm. Kahire 2000, IV, 81, Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyire Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi'l-Furû'ü'l-Hanefiyye*, I-II, thk. İlyas Kaplan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 614.

³⁰ İbn 'Âbidîn sünneti terk edenin isâet hükmünde olup kınamaya müstehak olacağını belirtmektedir. Buna göre sünnet-i müekkedenin terki vacibin terkenden daha aşağı bir derecededir. Dolayısıyla isâet ile tahrîmen mekruh kast etse de esasen tahrîmen mekruh ile tenzîhen mekruh arasında bir kerâhet derecesidir. (Bk. İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, II, 170).

³¹ Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmüt şerhu Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 49, Hudarî, Muhammed b. Afîf el-Bacurî, *Usûlü'l-fikh*, el-Mektebetü't-Ticâretü'l-Kübrâ. Mısır 1969, s. 50.

³² Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, Matbaa-i Osmaniye, yy. 1899, s. 28, Güzelhisarî, Mustafa Hulûsî Muradî, *Menâfi'ü'd-dekâik şerhu Mecâmi'i'l-hakâik*, yy., İstanbul 1273, s. 264.

³³ Molla Hüsrev, *Mirât* s. 28, Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedâ'iy' fi usûli's-şerâ'î*, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası. İstanbul 1289, I, 220, Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, II, 277, İbn 'Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 165.

Buradaki şefaatin “büyük günah işleyenler için cennete girme vesilesi olan” şefaate değil, “derecenin yükselmesini” ifade eden şefaate olduğu belirtildiği gibi,³⁴ şefaatten mahrumiyet, kişinin kendisine şefaate edilmesinden değil, başkasına şefaate etme yetkisinden yoksun bırakılması anlamında da te’vil edilmiştir.³⁵

Amel açısından bağlayıcı olsa da tahrîmen mekruh itikadî yönden bağlayıcı değildir. Çünkü tahrîmen mekruh vacip gibi metin ve senet açısından şüpheli delille sabittir. Delildeki şüphe zannla amel etmenin gerekliliğine binaen amelde geçerli olsa da, itikadî bir bilgi ifade etmede yeterli değildir. Bu nedenle tahrîmen mekruh hükmünü inkar eden tekfir edilmez. Dalâlette ve fiske içerisinde olduğu kabul edilir.³⁶ Fakat burada da te’vil ve tahfif ayırımına gidilmiştir. Şayet vacibin terki olan tahrîmen mekruhu irtikap eden delilleri hafife almışsa dalâlet ve fiske içine düşmüştür, yoksa te’vil ederek terk etmede fiske söz edilemez. Eğer te’vil veya tahfif etmeksizin terk etmişse itaatten yüz çevirdiği için de fiske olur.³⁷ Ayrıca tahrîmen mekruh küçük günahlardan sayıldığı için, sürekli devam edilmediği sürece tahrîmen mekruhun irtikapı ile kişinin adalet vasfı düşmez.³⁸

Tahrîmen mekruhun amel açısından haramla aynı olduğu³⁹ belirtilse de bu benzerlik sadece iki hükme ilişkin fiillerin de yasaklanması ve bu yasağın terk edilmesi neticesinde cezanın hak edilmesi kapsamındadır. Zikredildiği gibi her iki hükme terettüp eden cezalar farklı olmakla birlikte, haram ve tahrîmen mekruh amele ilişkin farklı neticeler doğurmaktadır. İbadetlerde haram olan birşeyi yapmak veya mukabili farz olan birşeyi terk etmek, ilgili ibadeti ifsad eder. Namazda abesle işgal, kıraatte Fâtiha’yı okumamak, resim bulunan yere secde etmek gibi tahrîmen kerâhetin sabit olduğu meselelerde ise bu fiilleri irtikap etmek günah olmakla birlikte namazın sıhhatine engel teşkil etmemektedir. Bu sebeple içinde bu fiillerin yer aldığı ibadet kerâhetle birlikte yeterli kabul edilmektedir.⁴⁰

B. Tenzîhen mekruh

Helâle yakın kerâheti ifade eden⁴¹ tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh gibi bağlayıcı bir terk talebini içermeyen ancak terk edilmesi yapılmasından daha faziletli görülen yasaklamadır. Bu anlamda Hanefî mezhebinde tenzîhen mekruh, cumhur ulemânın genel mekruh anlayışına tekabül etmektedir. Bu anlamda tenzîhen mekruh, delilin kesinliğinden ziyade delilin bağlayıcılığı ile ilgilidir. Ancak Hanefî mezhebinde tenzîhen-tahrîmen mekruh ayırımı delil-hüküm arasındaki kesinlik ilişkisine bağlı olarak ortaya konmuştur. Bu ayırma bağlı olarak kerâhet ile

³⁴ Tahtâvî, *Hâşiye ‘alâ Merâkî’l-fellâh*, I, 200-201.

³⁵ İbn ‘Âbidin, *Nesemâtü’l-eshâr*, 165, İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, II, 70.

³⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, s. 218, İbn ‘Âbidin, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 165.

³⁷ İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, II, 70, İbn ‘Âbidin, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 165.

³⁸ İbn ‘Âbidin, *Reddül-muhtâr*, II, 147.

³⁹ İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, II, 69.

⁴⁰ Şeybânî, *Kitâbu’l-Asl*, I, 304-305, Aynî, *el-Binâye*, II, 468-475, İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 34-35, Şeyhîzâde, *Mecma’ü’l-enhur*, I, 123, İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, II, 70, Semerkandî, Ebü’l-Leys, *Hizânetü’l-fikh*, I, 26, İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 34-35, İbn ‘Âbidin, *Reddül-muhtâr*, II, 408.

⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh*’den naklen Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 277, Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, s. 219, Seyyid Bey, Muhammed, Medhal, Matbaa’i Âmiri, İstanbul 1333, I, 78.

İlgili ifadelerin hangi kerâheti ifade ettiğinin belirlenmesi Hanefî mezhebinde önem taşımaktadır. Tenzîhenkerâhetle ilgili literatürde en çok kullanılan ifadelerden biri “لا باس به” lafzıdır. Bu lafız başka bir amelin müstehab olduğuna işaret etmek için kullanılmakta ve tenzîhen kerâhet ile ilişkilendirilmektedir. Bununla birlikte “لا باس به” ifadesi cevaz ve ibâhaya da delâlet etmektedir. Ayrıcachelâl oluşunda çok az da olsa şüphe bulunan şeyler için de bu kelimenin kullanılması, lafzın, geniş bir anlam çerçevesine sahip olduğunu göstermektedir.⁴² İmameynin namazda elle âyet ve tesbihleri sayma konusundaki görüşleri,⁴³ ipek yaygı üzerine oturmadaki kerâhet,⁴⁴ kadının; kocasının huysuzluğu sebebiyle veya çocuğunun sağlığı için oruçlu iken yemeğin tadına bakması⁴⁵ hakkında hüküm “لا باس به” ile belirtilmiştir. Bu lafız dışında tahrîmenkerâhete delâlet edecek şekilde kullanılan “لا ينبغي” ifadesinin tenzîhenkerâhet için de kullanıldığı görülmektedir.⁴⁶

Tenzîhen mekruh hükmü verilen bir fiili yapan kişi cezaya müstehak değildir. Az da olsa kınama gerektireceği görüşü⁴⁷ bulunsa da esas görüş kınamayı da gerektirmeyeceği, ancak tenzîhen mekruhu terk etmekle kişinin sevab kazanacağıdır.⁴⁸

III. Kesinlik Açısından Delil-Hüküm İlişkisi

Hükümlerin delilleri nazar-ı itibâra alınarak zann ve kesinlik içermesi hususunda Hanefî mezhebiyle diğer fıkıh mezhepleri arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Burada ihtilaf konusu olan husus, dayandığı delil açısından hükmün kesinliği konusunda bir derecelendirmenin yapılmasıdır. Mütakellimîn usûl âlimlerine göre, hüküm, ister zannî ister kat'î delile dayansın kesindir. Burada ilimle ilgili kesinliğe itibar etmezler. Zann-ı galiple sabit olan hüküm, amelî olarak kesinlik ifade ettiği için, amele ilişkin meselelerde zannî bilgi kesin hükmünde kabul edilir. Ayrıca “kâdînin her ne kadar şahitlerin sözüyle hükmü zannî ise de

⁴² İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 430; IX, 386, Aynî, *el-Binâye*, IX, 180. Kavramla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Özer, Hasan, “Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında “Lâ Be'se (Bih) Kavramı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 17 (2017): 2-27.

⁴³ Şeybânî, *el-Asl*, I, 100.

⁴⁴ Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nüreddîn Ali b. Sultan Muhammed, *Fethu bâbî'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, Yay. haz. Muhammed Temîm-Heysam Nazzal Temîm, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1997, II, 11; Şeyhizâde, *Mecma'ü'l-ehur*, II, 534.

⁴⁵ Buhârî, Burhânüddin (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî Merğînânî Burhâneddîn, *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'manî*, thk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dimaşkî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî. Beyrut 2003, II, 564; Zeyla'î, Fahrreddîn Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînu'l-hakâyık fî şerhi Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak 1313, I, 331, Haddâd, *el-Cevhetü'n-Neyyire*, I, 342, Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî şerhi'l-islâh*, I, 220, İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 301, Şürübülâli, *Merâki'l-felâh*, s. 123.

⁴⁶ Bk. yırtıcı hayvanların artığı ile abdest, Semerkândî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 54, namazda sürekli aynı surenin okunması, Semerkândî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 202.

⁴⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 220.

⁴⁸ Tahtâvî, Hâşîye 'ala Merâki'l-Felâh s. 201, İbnu's-Sa'âtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, I, 178.

sadık zanla hüküm vaciptir ve kat'îdir."⁴⁹ Hanefî fıkıh usûlünde ise zannî bir delille sabit olan hüküm amelî bakımından kesinlik ifade etse de itikat bakımından kesinlik ifade etmediği için teklîfî hükümler genel olarak delillerin kesinliği çerçevesinde değerlendirilmektedir. Hanefî mezhebinde hüküm ister delâlet ister sübût açısından olsun zannî bir delile dayanıyorsa zannîdir ve hükümlerde kat'î ve zannî oluşu dikkate alınarak ayırım ve derecelendirme yapılmalıdır. Bu ihtilafın nazarı olduğu ifade edilse de; gerçekte, pratikte bazı farklı sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Mesela; Hanefîlere göre, namazda Fâtiha suresi okumak zannî delille sabit olduğu için vaciptir ve Fâtiha okumayanın namazı bozulmaz iken, Şafî mezhebinde kat'î zannî ayırımına bağlı olarak hüküm bir derecelendirmeye tabi tutulmadığı için vacip kavramı Hanefî mezhebindeki farza tekabül etmektedir. Şafî mezhebinde hüküm delilin kesinliği açısından ele alınmadığı için bu meselede hüküm zannî delile dayansa da amelî açıdan kat'î olduğundan namazda Fâtihasûresini okumayanın namazı bozulur.⁵⁰

Hanefî mezhebinde delil, kat'î sübût açısından ele alındığında;Kitab, Rasûlullah (s. a)'tan duyulan ve tevâtüren nakledilen haber ve icmâ'yı kapsamaktadır. Bu delillerin hepsi de Hz. Peygamber (s. a)'in bildirmesine dayanmaktadır. İcmâ ise Kitap ve Sünnet ile kesinliği sabit olan bir delildir. Rasûlullah (s. a)'ın yalandan münezzehtir olmasına bağlı olarak kendisinden işitilen haberler kesin bilgi vermektedir. Fakat haberin bizzat işitilmediği durumda, naklinde şüphe olup olmamasına binâen, kat'î ve zannî hükmünü vermek için haberin Rasûlullah (s. a)'a aidiyetinin belirlenmesi gerekmektedir.⁵¹ Bunun dışında kalan deliller ise sübût açısından kesinlikten uzak oldukları için zannî delil kapsamında olup, bu şekilde sâbit olan hükümler de zan ifade etmektedirler.

Kesinlik açısından deliller, haberin sadece muhataba ulaşmasındaki değil, anlama delâletindeki kesinlik bağlamında da incelenmektedir. Bu sebeple Hanefî mezhebinde şer'î deliller; hem sübutu hem delâleti kesin, sübutu kat'î delâleti zannî, sübûtü zannî delâleti kat'î hem sübûtü hem delâleti zannî olmak üzere dört kısım kapsamındadır. Te'vile kapalı olan muhkem ve müfesser Kur'ân nassı, delâleti kesin olan mütevatir hadisler mezhep içindeki bu kesinlik hiyerarşisinde en üst sırada yer almaktadır. Sübûtü kat'î delâleti zannî olan deliller kısmında müevvel ayetler bulunurken, sübûtü zanni kabul edilen ahâd haberler de delâleti kat'î ve zannî ayırımı çerçevesinde tasnif edilmektedir.⁵² Delillerin bu şekilde tasnif edilmesine bağlı olarak delillerden istinbât edilen hükümler de farklı kategorilerde değerlendirilmektedir. Hüküm, yapılması istenen şey kat'î delille sabit ise ve delilin delâleti kat'î ise farz; sübut veya delâletinde zannîlik varsa vaciptir. Aynı şekilde kesin ve bağlayıcı bir biçimde yapılmaması istenen şey sübûtü ve delâleti kesin bir

⁴⁹ Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-muhî fi usûli'l-fıkh*, haz. Abdülkadir Abdulanî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.yy. 1992, I, 123-124.

⁵⁰ Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1973, s. 43.

⁵¹ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t. s., s. 18.

⁵² İbn 'Abidin, *Reddül-muhtâr*, IX, 387.

delille sabitse haram, zannî delille sâbitse tahrîmen mekruh adını almaktadır. Kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda yapılması istenmişse mendup, sünnet, nâfile ve bunun mukâbili yapılmaması kesin ve bağlayıcı olmaksızın talep edilmişse tenzîhen mekruhtur. Dolayısıyla hükümün kesinliği, dayandığı delilin kat'î olup olmamasına bağlıdır. Hanefîlerin delil-hüküm ilişkisi çerçevesindeki bu yaklaşımı farz-vacip, haram-tahrîmen mekruh kavramları arasındaki ilişkiyi belirleyen önemli ve ayırıcı bir unsurdur. Tenzîhen ve tahrîmen mekruh ayrımı da delillerin kesinliğinin hükme etkisi bulunduğu yaklaşımının açık bir tezahürüdür.

IV. Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Tenzîhen-Tahrîmen Mekruh

Hanefî fukahâsının “Şâri’in, iktizâ, talep veya tahyîr yoluyla mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbının eseri”⁵³ olarak tanımladığı teklîfi hükümün bilinebilmesi tanımda zikredildiği gibi hüküm koyucunun hitâbının bilinmesine bağlıdır. Şâri’in hitâbının bilinmesini sağlayan ise şerî delillerdir. Dolayısıyla delil hükümün kaynağı, hüküm ise şerî delilin sonucudur. Hanefî mezhebinin tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımını ve bu hükümlerin esaslarını bilmek de dayandıkları delillerin tespit edilmesine bağlıdır. Hanefî mezhebinde tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımının esasları ise delillerin kesinlik derecesidir. Delilin kesinlik derecesi hükümün kesinliğine yansımaktadır. Bu bağlamda kesinliği şüpheli olan delille sabit olan hüküm haramla ilişkili olarak tahrîmen mekruh kapsamında değerlendirildiği için, mekruh kavramı bu ayrım çerçevesinde ele alınmış, daha önce belirtildiği gibitahrîmen mekruh harama yakın olan, tenzîhen mekruh ise helâle yakın olan mekruh olarak nitelendirilmiştir.

Tahrîmen mekruh hükümünün sabit olmasında özellikle haber-i vâhidin önemli bir konumu bulunmaktadır. Hatta, mukabili vacip gibi tahrîmen mekruh, delilinin çoğunlukla haber-i vâhid olması sebebiyle haber-ivâhidle sabit olan zannî haram şeklinde de tanımlanmıştır.⁵⁴ Örneğin tarafların kesin bir biçimde anlaştığı alışveriş üzerine alışveriş yapmak,⁵⁵ başkasıyla evlendirilme sözü verilen kıza dünürcü olmak⁵⁶ gibi yasaklar kesinliği şüpheli olan haber-i vâhide dayandığı için tahrîmen mekruhtur. Benzer şekilde, ateşe ya da resme karşı namaz kılmak resme tazim ve ibadette bulunmaya benzemesi nedeniyle,⁵⁷ namaz kılarken mushaftan okumak⁵⁸ da Ehl-i Kitaba benzeme gerekçesi ile tahrîmen mekruh kapsamında

⁵³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, II, 509, Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Mektebetü'l-Kudüs, Bağdad 1985, s. 23, Taftâzânî, *et-Telvîh* den naklen Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 13, 15.

⁵⁴ İbn 'Âbidin, *Nesemâtü'l-eshâr*, 164.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 15.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 15.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 210-211, Merğînanî, *el-Hidâye*, II, 25, Burhânüşşerîa, *el-Muhîtu'l-burhânî*, VI, 616, İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 47-56, Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 311, Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, I, 490, Şeyhîzâde, *Mecmâ'ü'l-enhur*, I, 125-127, İbn 'Âbidin, *Reddül-muhtâr*, II, 417-418.

⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, I, 196-197, Serahsî, *el-Mebsût*, I, 201, Mevsîli, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr fî ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman, Dârü'l-Hayr, Beyrut 1998, I, 87, Aynî, *el-Binâye*, II, 426-428, İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 18.

değerlendirilmiştir. Bu gerekçelerin dayanağı ise Ehl-i kitaba benzemeyi men eden haber-i vahid rivayetlerdir.⁵⁹

Hanefî mezhebinde haber-i vâhid dinî hükümlerde ilm-i yakîn gerektirmemekte ancak zann-ı galibe bağlı olarak amelî gerektirmektedir.⁶⁰ Çünkü Hanefî mezhebinde zannî galiple amel diyanât ve muâmelatta vaciptir.⁶¹ Zira diğer mezheplerde olduğu gibi, Hanefî mezhebinde de Rasûlullah (s. a)'insözünün Kitap gibi hüccet olduğu açıkça beyan edilmektedir.⁶² Burada haber-i vâhidin ilim gerektirmemesi sübûtunda şüphe bulunması sebebiyledir. Bu şüphe nedeniyle Hanefî mezhebine göre, zan gerektiren haber-i vâhid ile sabit olan vacip ile kat'î delille sabit olan farz hükmünde, amelin vücûbunun sübûtundaki farklılık sebebiyle farzın gerektirdiği amelin vücûbiyeti, vaciptekinden daha kuvvetlidir.⁶³ Buradan da anlaşılacağı üzere, haber-i vâhid ile sabit olan hüküm, itikâdî yönden kat'î delilden farklı olduğu gibi, şer'î amelî hüküm açısından da farklı bir mertebededir. Bu sebeple, tahrîmen mekruhun hükmünde ifade edildiği gibi, tahrîmen mekruh itikâdî hüküm açısından kesin delile dayalı haramdan farklı olmakla birlikte amelî yönden de delilindeki şüpheyeye bağlı olarak haramdan farklı neticeler doğurmaktadır.

Tahrîmen mekruh vacip mertebesinde kabul edilmiştir.⁶⁴ Buna göre vacibin terki tahrîmen kerâheti gerektirmektedir. Ancak tahrîmen mekruhun vacibin terki dışında farklı dayanakları da bulunmaktadır. Buna bağlı olarak tahrîmen mekruh hakkında, vacibin terkine dayanıyorsa azabı, müekked sünnetin terkine dayanıyorsa, şefaât mahrumiyetini gerektireceği⁶⁵ ileri sürülmüştür. Ancak bu görüşte vacibin terki ile kast edilen azabın şefaatten mahrumiyet şeklinde yorumlanmasıyla bu ayırım ortadan kaldırılmıştır.⁶⁶ Delil-hüküm ilişkisi açısından sünnet-i müekkede, vacip gibi hüküm değildir. Hükme kaynak teşkil eden bir delildir. Bu delil ise zaman zaman vacip hükmüne dayanak olduğu gibi farklı hükümlere de kaynaklık etmesi hasebiyle vacipten daha geniştir.⁶⁷ Nitekim terk edeni dalâlette kabul edilen ve terkinin hükmü açısından vaciple aynı konumda değerlendirilen müekked sünnet, sünnet-i hüddâ olarak isimlendirilmiştir.⁶⁸ Ancak sünnet-i hüddâ da hükme delil teşkil etmesi bakımından vacipten daha

⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Salat*, 27, Savm, 21, Libâs, 5, Müslim, *Salat*, 1.

⁶⁰ Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, s. 392, Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfu'l-esrâr 'an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1997, II, 92, Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl fî Usûli'l-Fıkıh*, I-II, thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnû'd-Dîniyye, Bağdad, 1987, II, 643, Habbazî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1983, s. 195.

⁶¹ Burhânüşşerîa, *el-Muhîtü'l-burhânî*, VI, 28.

⁶² İbn 'Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 194.

⁶³ Burhânüşşerîa, *el-Muhîtü'l-burhânî*, II, 555.

⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 415-417.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, II, 277.

⁶⁶ İbn 'Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 165.

⁶⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 219.

⁶⁸ İbn 'Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 167.

kapsamlıdır.⁶⁹ Hüküm açısından terk edilmesi genellikle isâet ile ifade edilen ve tahrîmen mekruh kapsamında değerlendirilen sünnet-i hüdânın tümü değil, bayram namazı, cemaatle namaz, ezan, kamet gibi İslam dininin sembollerinden kabul edilen sünnetlerdir. Dini temsil etme yönü bulunduğu için bu sünnetlerin topluca ısrarla terk edilmesi de savaş sebebi olarak görülmektedir.⁷⁰ Tahrîmen mekruhun kaynakları açısından yapılan bu değerlendirmeler tahrîmen mekruhu ifade eden lafızların kullanımına da yansımıştır. Sünnet-i hüdânın terkinin isâeti gerektireceği ve isâetle günahın kast edildiği belirtilmiş,⁷¹ ancak isâetin kerâhetle ilişkisi noktasında farklı açıklamalar ortaya konmuştur. Kınanmaya ve dalâlet içerisinde addedilmeye sebep olan isâetin kerâhetten daha güçlü olduğu görüşüyle⁷² birlikte, literatürde isâetle kerâhetin aynı anlama geldiğine delâlet edecek şekilde birarada kullanıldığına da rastlanmaktadır.⁷³ Bunun dışında, isâetin kerâhetten daha alt mertebede bulunduğu da ifade edilmektedir.⁷⁴ İbn ‘Âbidin ise isâet-kerâhet ilişkisi bağlamında ifade edilen bu görüşleri isâetin tenzîhen mekruhtan daha güçlü vacibin terki mertebesindeki tahrîmen mekruhtan ise daha zayıf bağlayıcılığa sahip olduğunu söyleyerek uzlaştırmıştır.⁷⁵ Bu açıklamaya göre, isâetin dinin şîârından olan sünnet-i hüdâ ile ilişkilendirildiği dikkate alınırsa, sünnet-i hüdânın vacip değil vacip kuvvetinde olduğu, terki ile de tahrîmen mekruha yakın bir hükmün sabit olduğunu söylemek daha isabetlidir.⁷⁶ Sonuç olarak tahrîmen mekruh dinin şîârından olan sünnet-i hüdânın ve vacibin terkine karşılık gelmektedir.

Tahrîmen mekruhun sabit olmasında Hanefî mezhebindeki şer’î-hissî fiil ayrımı ile bağlantılı olarak haram li aynihî-haram li gayrihî ayrımı da etkilidir.⁷⁷ Hanefî mezhebinin genel görüşü şer’î fillerin haram li aynihî olduğuna dâir bir delil

⁶⁹ İbn Nüceym, Sirâcüddîn, *Fethü'l-ğaffar*, II, 72, İbn ‘Âbidin, *Nesemâtü'l-eshâr*, 166.

⁷⁰ Molla Hüsrev, *Mir’âtü'l-usûl*, s. 517, Seyyid Bey, *Medhal*, I, 78.

⁷¹ İbn Nüceym, Sirâcüddîn, *Fethü'l-ğaffar*, II, 72.

⁷² İbn Nüceym, Sirâcüddîn, *Fethü'l-ğaffar*, II, 72.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh* 'den naklen Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 272.

⁷⁴ Molla Hüsrev, *Mir’âtü'l-usûl*, s. 517, İbn ‘Âbidin, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 166.

⁷⁵ İbn ‘Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 170.

⁷⁶ Dilek, Uğur Bekir, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hükümler Terimleri -Doğuşu, Gelişimi, Terimleşmesi-*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s. 198, Hanefî mezhebinde farz-vacip ayrımı ve hükme kaynaklık etmesi açısından sünnetin değeri ile ilgili bk., Şener, Abdülkadir, “Hanefîlerde Farz-Vacip Ayrımı ve Sünnetin Hükümü Üzerinde Bazı Düşünceler”, II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, 23-27 Kasım 1998 Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 2003, I, 290-296.

⁷⁷ Şarî'in mahiyeti itibarıyla kötülük ve zarar içerdiği için fiilin doğrudan kendisine verdiği hurmet hükmünü ifade eden haram li aynihînin hükmü nehy edilen fiilin tamamen gayr-ı meşrû ve bâtil sayılmasıdır. (Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*'den naklen Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 357, Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay. Ankara 2005, s. 248, Büyük Ali Haydar Efendi, Nasühizâde Büyük, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, Üçdal Yay. İstanbul 1966, s. 127); Şarî'in menhiyyun anhdan ayrılması mümkün olmayan lâzım ya da ayrılması mümkün olan ve menhiyyun anhdan lâzımı olmayan mücâvir vasıf nedeniyle haram kıldığı fiil haram li gayrihî kapsamındadır. Hanefî mezhebinin genel görüşü şer’î fillerin haram li aynihî olduğuna dâir bir delil yoksa haram li gayrihî olduğu yönündedir. (Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*'den naklen Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 357-358, Bilmen, Ömer Nasühî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhîyye Kâmûsu*, Bilmen Yay. İstanbul 1985, I, 64; İbn ‘Âbidin, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 71.

yoksa haram li gayrihî olduğu yönündedir.⁷⁸ Haram li gayrihî, Hanefî mezhebinde nehyin terettüp ettiği vasfın lâzîmî vasfı ya da menhiyyun anının lâzîmî vasfı olmayıp ondan ayrılabilen mücâvir bir vasfa bağlı olmasına göre farklı hükümlerle ilişkilendirilmektedir. Buna göre bayram günleri oruç, zinâ, ribâlî satış gibi nehyin, menhiyyun anından ayrılması mümkün olmayan vasıfla alâkalı bulunması; ancak rükünlerinin mevcut olması nedeniyle Hanefî mezhebine göre aslen meşru vasfen gayr-ı meşrudur. Şayet haram li gayrihî, yasaklanan şeyden ayrılması mümkün mücâvir vasıfla alakalı ise tahrîmen kerâhetle hükmedilmesine rağmen menhiyyun anın sâhihtir.⁷⁹ Örneğin Cumâ vakti alışverişin yasaklanması bizatihi alışverişin kendisi ile alakalı değil, Cuma namazına gitmeye engel olmasıdır. Buna bağlı olarak ayette alışverişin yasaklanmasındaki delâlet kesin değil zannîdir. Çünkü Cuma vaktinde alışverişe dair bu yasak alışverişin kendisi dışında Cuma namazına engel olma vasfına dayandırıldığı için tahrîmen mekruh hükmü sabit olmaktadır.⁸⁰ Benzer şekilde pazarlık üzerine pazarlık yapmak,⁸¹ dünürlük üzerine kız istemek,⁸² gasp edilmiş arazide namaz kılmak,⁸³ haram malla hacca gitmek⁸⁴ gibi menhiyyun anının ayrılmaz vasfı olmayan mücâvir vasfı ile ilgili nehy söz konusu ise menhiyyun anın hakkında tahrîmen kerâhetle hükmedilir. Aynı zamanda gasp edilmiş arazide namaz kılma, haram malla haccetme meselelerinde fiilin hem emre hem de nehye konu olmasının delillerin delâletinde zannîlik oluşturduğu ifade edilmektedir. Mesela, gasp edilmiş arazide namaz kılma, hem emredilen bir emri yerine getirmeyi hem de yasaklanan gasp etme eylemini içermektedir. Bu iki eylemin aynı meselede yer alması delillerin çatışması anlamına gelmektedir. Bu durumda delillerin delâletine şüphe arız olmakta bu şüphe sebebiyle de tahrîmen mekruh hükmü sabit olmaktadır.⁸⁵ Çünkü iki delilin teâruz etmesi delillerin en az birinin sübut ya da delâlet açısından kesin olmadığını göstermektedir. Bu durumda delillerin teâruz ettiği meselelerin hükmü de bu çerçevede verilecektir.

Tahrîmen mekruhun sabit olduğu meseleler kapsamında delile ilişkin herhangi bir şüphe haram hükmünün verilmesinde engel teşkil etmektedir ve bu

⁷⁸ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye ve Istilâhât-ı Fikhîyye Kâmûsu*, I, 64, İbn 'Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 71.

⁷⁹ Sıgnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc, *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî, Dârü'l-Kahire, Kahire 2003, II, 845, Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim Neşemî, Mektebetü'l-İrşâd. İstanbul 1994, II, 177-178, Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, Müessesetü'r-Risâle. Beyrut 1996, s. 229, Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî b. Abdullah, *Tahkîkü'l-murâd fi enne'n-nehye yaktadi'l-fesâd*, thk. İbrâhim Muhammed Selkaynî, Dârü'l-Fikr. Dımaşk 1982, s. 176, Teftâzânî, *Şerhu't-telvih*, I, 458.

⁸⁰ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 75, Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê*, II, 348, Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, I, 133, İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, s. 38.

⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 179.

⁸² İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 107, İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, III, 447, Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê*, c. 2, s. 347; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, II, 55; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 53.

⁸³ İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 44-45.

⁸⁴ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 332, İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 453.

⁸⁵ Nablûsî, Abdullah b. İsmail, *Nihâyetü'l-murad fi şerhi hediyeti ibni'l-İmâd*, el-Ceffan ve'l-Câbî, Limasol 1994, s. 732-734, haram malla hac meselesinde de benzer gerekçelendirme için bk., İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 453-54.

şüphe sebebiyle fiilin harama yakın olduğunu ifade eden tahrîmen mekruh hükmü verilmektedir. Meselâ, evlenirse eşine eziyet edeceğinden, eşinin haklarını gözetemeyeceğinden korkulan kişinin nikahlanması, zulmün kesinliğinin bulunmaması ancak gerçekleşmesinden şüphe duyulması sebebiyle haram değil tahrîmen mekruh kabul edilmiştir.⁸⁶ Çünkü zulüm haramdır, ancak burada zulmün varlığı konusunda kesin bir hüküm söz konusu değildir. Bununla birlikte bu meselede tahrîmen mekruh hükmünün verilmesinde nasslarda zulüm korkusu ile ilgili herhangi bir açıklamanın zikredilmemesi de etkilidir. Nitekim, zulümün mutlak olarak zikredilip tafsil edilmemesi nedeniyle delil anlamına kesin bir biçimde delâlet etmemektedir. Bu durumda da delilin kesinlik ifade etmesinde şüphe arız olmakta, hüküm de bu nispette kesinlikten uzaklaşmaktadır.⁸⁷

İhtiyat, sedd-i zerâiy' gibi zannî deliller de tahrîmen mekruh hükmünün kaynakları arasındadır. Örneğin, kişiye farz olduğu ilk seneden sonra haccın geciktirilmesi Hanefî mezhebinde haram değil tahrîmen mekruhtur. Çünkü haccın geciktirilmesi durumunda farz olan bir ibadetin terk edilmesi şüphesi bulunduğu için haccın fevren eda edilmesi gerekmektedir. Bu da zannî bir delil olan ihtiyat deliline dayanmaktadır.⁸⁸ Hanımların cemaatle namaz kılmak için mescide gitmelerinin tahrîmen mekruh olduğu hususunda her ne kadar bazı âlimler Hz. Peygamber (s. a)'in "kadının evinde kıldığı namaz daha hayırlıdır"⁸⁹ hadisini delil gösterebilir de⁹⁰ bu hadis bir yasaklama bildirmediği ve hilafü'l-evlâyâ delâlet ettiği için tahrîmen mekruh hükmünün gerekçesi olamaz. Bu meselede kerâhetin esas gerekçesinin fesâdü'z-zamân olduğu dile getirilmiştir. Kadınların dışarı çıktıklarında fitnenin ortaya çıkmasından emin olunamayacağı için cemaatle namaz kılmak için mescide gitmeleri yasaklanmıştır.⁹¹ Bu yasaklama mübah bir fiilin yapılması durumunda ortaya çıkması muhtemel olan zararın önlenmesinin amaçlandığı sedd-i zerâi' ve istihsandelilik kapsamında değerlendirilebilir.⁹² Burada önlenmesi gerekçe gösterilen mefsedet; kesin değil şüpheli olması, nassa dayanmaması sebebiyle zannîdir ve bu meselenin hükmü tahrîmen mekruhtur. Görüldüğü gibi tahrîmen mekruh hükmünün sabit olduğu meselelerin delilleri kesinliğinde şüphe bulunan delillerdir. Bununla birlikte fıkıh literatüründe delillerin kesinliğini etkileyen pek çok gerekçe sunulmakla birlikte usûl açısından ortaya konulan bu gerekçeleri sübût ve delâletteki kesinlik kapsamındadeğerlendirmek mümkündür.

⁸⁶ Aynî, *el-Binâye*, c. 4, s. 12; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 4; İbn Nüceym, Sirâcüddîn, *en-Nehrü'l-fâik*, III, 176, Molla Hüsvrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 326, İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 65.

⁸⁷ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, III, 39, İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, III, 187.

⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 333; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 454.

⁸⁹ Ebû Dâvud, *Salat*, 53.

⁹⁰ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, I, 82, İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 628.

⁹¹ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, I, 108-109, Semerkandî, Ebü'l-Leys, *Muhtelifu'r-rivâye*, I, 138, Mevsîli, *el-İhtiyâr*, I, 82, İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 365-366, Kemalpaşazâde, *el-lizâh fi şerhi'l-islâh*, I, 115, İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 628, Şürünbülâli, *Merâki'l-felâh*, s. 53, Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, I, 412, İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, s. 308.

⁹² Hanefî mezhebinde fitne gerekçesine dayandırılarak hüküm verilen meseleler çerçevesinde fitne-istihsan delili ilişkisi için bk., Birsin, Mehmet, Hanefî Fıkıhında Fitne Gerekçesine Dayalı Hükümler ve İstihsân Delili İle İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar*, 22/1 (2011): 55-70.

Tenzîhen mekruh genellikle sünnetin terki ile tanımlansa da bu kerâhetin derecesi ve tahrîmen mekruha yakınlığı sünnetin kuvvetine göre farklılaşmaktadır.⁹³ Bu sebeple tenzîhen-tahrîmen mekruhu belirlemede sünnet mutlak bir çerçevede ele alınmamalı, sünnet olan fiilin hangi kapsamda yer aldığı tespit edilmelidir. Bu anlamda Hanefî mezhebinde sahabenin uygulamaları dahil geniş bir anlam çerçevesine sahip olan sünnet,⁹⁴ sünnet-i hüdü ve sünnet-i zevâid olarak iki kısımda incelenmektedir.⁹⁵ Tahrîmen mekruhun delili olarak sünnet-i hüdü; dinin sembolleri olan ezan, kamet gibi vacip menzilesinde kabul edilen sünnetlerle sınırlıdır.⁹⁶ Dinin sembollerinden olmadığı gibi, dinin tamamlayıcı unsurlarından da olmayan sünnet ise sünnet-i zevâid kapsamında değerlendirilmekte ve terki tenzîhen mekruh ile ilişkilendirilmektedir.⁹⁷

Hanefî fıkıh literatüründe tenzîhen mekruh hüküm açısından mendubun mukabili olarak nitelenmektedir.⁹⁸ Tenzîhen kerâhet daha önce de belirtildiği gibi diğer mezheplerin genel mekruh anlayışı ile örtüşmektedir. Tenzîhen mekruh; yapılması hakkında bir yasaklama bulunmayan, fakat terk edenin sevap kazandığı hilâfu'l-evlâ kavramı ile de ilişkilendirilmiştir. Hilâfu'l-evlâ birçok meselede tenzîhen mekruhun dayanağı kabul edilmiştir.⁹⁹ Mesela, namazda tesbihleri veya âyetleri elle saymanın hükmü konusunda tenzîhen kerâhetle hükmedenler, konu ile ilgili net ve kesin bir nehy bulunmamakla beraber sünnet olan amelin terk edilmesi gerekçesini delil göstermektedirler.¹⁰⁰ Yine literatürde hükmü tartışılan meselelerden biri olan kadınların imameti meselesinde İbnü'l-Hümâm'ın imamın önde durmasının sünnet olduğunu, kadınların imametinde bu sünnetin terk edilerek imamın ortada durmasının hilâfu'l-evlâyâ raci olduğunu gerekçe göstererek tenzîhen kerâhet hükmünü ifade etmesi tenzîhen kerâhet ile hilâfu'l-evlâ arasındaki irtibata işaret etmektedir.¹⁰¹ Her tenzîhen mekruh fiil hilâfu'l-evlâ kapsamında yer almakta ancak her tenzîhen mekruh hilâfu'l-evlâyâ dahil edilmemektedir. Bu anlamda hilâfu'l-evlâ tenzîhen mekruhtan daha geniş kapsamlıdır. Çünkü bazen hilâfu'l-evlâ kuşluk namazının terki gibi hakkında nehy bulunmaması sebebiyle tenzîhen mekruh sayılmayan fiilleri de içermektedir. Tenzîhen mekruh ise şerî bir hüküm olduğu için, hakkında bir delil olmadan sabit olmaz.¹⁰² Bununla birlikte tenzîhen mekruh; mendub, sünnet-i zevâid gibi, emre imtisal etmenin sevabı gerektirdiği, emri yerine getirmemenin ise günah veya

⁹³ İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 404.

⁹⁴ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, II, 71, Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1954, I, 380; Kâkî, *Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, Câmîü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr li'n-Nesefî*, thk. Fazlurrahman Abdülgafûr Efgânî, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Riyad 1997, II, 576.

⁹⁵ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, II, 72-73, İbn 'Âbidin, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 165-167.

⁹⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 517.

⁹⁷ İbn 'Âbidin, *Nesemâtü'l-esrâr*, 167, Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 517.

⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 415-417, İbnü's-Sa'atî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 178.

⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 51-53, İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 354, En-Nablûsî, *Nihâyetü'l-murâd*, s. 603, İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 94-95.

¹⁰⁰ İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 420.

¹⁰¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 354.

¹⁰² İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 424.

kınamayı gerektirmediği,¹⁰³ bağlayıcı değil teşvik edici bir hüküm olması nedeniyle hilâfü'l-evlâya dahildir. Bu sebeple de tenzîhen mekruhun teklîfî hükümler içerisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışma konusu olmuş,¹⁰⁴ hatta bazı âlimler tenzîhen mekruhu mübah kısmına dahil etmişlerdir.¹⁰⁵

Tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımında delilin bilinmesi özellikle kerâhetin mutlak zikredilerek tenzîhen mi tahrîmen mi olduğu belirtilmeyen meselelerde önem arz etmektedir. Her ne kadar kerâhetin mutlak olarak kullanıldığında tahrîmen mekruhu ifade ettiği dile getirilse de¹⁰⁶ mutlak kerâhettenzîhen mekruha da delâlet etmektedir.¹⁰⁷ Bu durumda kerâhetin niteliğini anlamak için hükmün deliline bakılması gerekmektedir. Yasaklama bildiren delil bağlayıcı bir biçimde terk talebini içermekle birlikte sübut veya delâlet yönünden zan içeriyorsa tahrîmen mekruh kast edilmektedir. Şayet nehyde tahrîmen kadar bağlayıcı olmamasını gerektiren bir delil varsa ve terk talebi tavsiye ve tercih niteliğinde ise nehy tenzîhen kerâhete haml edilmektedir.¹⁰⁸ Ayrıca aynı meselede farklı delilleri esas alarak bazı âlimlerin tenzîhen mekruh bazı âlimler ise tahrîmen mekruh hükmünü vermeleri de kerâhet hükmünün belirlenmesinde delilin anlaşılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Örneğin, ziyaret tavafının kurban günlerinden sonraya bırakılması İmam-ı Âzam'a göre vacibin terk edilmesi sebebiyle tahrîmen mekruhtur. Çünkü âyette,¹⁰⁹ ziyaret tavafının kurban kesmeye atfedilmesi tavafın kurban bayramı günleri ile sınırlandırıldığına işaret etmektedir. İmâmeyne göre ise tavafın bu vakitlerden sonraya bırakılması sünnetin hilafına olduğu için tenzîhen mekruhtur. Çünkü İmâmeynin delili, Hz. Peygamber (s. a) sahabeinin hacc menâsikinde takdîm ve tehrîr yapmalarında bir sakınca görmediğini bildiren rivayettir.¹¹⁰

Görüldüğü gibi tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımında hükme dayanak olan delillerin kesinlik derecesi büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte delilin dolayısıyla hükmün de kesinliğine etki eden birçok farklı etken bulunmaktadır. Bu etkenleri sübut ve delâlet çerçevesinde ele almak mümkündür. Bu sebeple her ne kadar bu ayrımla ilgili fıkıh meselelerinde birçok gerekçelendirmeye rastlansa da fıkıh usûlü literatüründe bu ayrım delilin sübût ve delâlet yönündeki kesinliği kapsamında değerlendirilmektedir.

¹⁰³ Molla Fenârî, tenzîhenkerâhetin irtikabı ile az da olsa azarlamanın gerekeceği görüşündedir. Bk., Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, s. 219.

¹⁰⁴ İbnü's-Sa'âtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 178.

¹⁰⁵ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, II, 68.

¹⁰⁶ İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 404.

¹⁰⁷ İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 405.

¹⁰⁸ İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 405.

¹⁰⁹ "Ta ki kendilerine ait birtakım menfaatlara şahid olsunlar; Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanları belli günlerde kurban ederken O'nun adını ansınlar. Siz de onlardan yiyecek, yoksulu, fakiri de doyurun. Sonra kirlerini giderip temizlensinler. Adaklarını yerine getirsinler. Kâbeyi tavaf etsinler" Hacc 22/28-29.

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 42.

Sonuç

Mekruh kavramı fıkıh ilminin gelişim sürecinde teklîfî hüküm kapsamı içerisinde değerlendirilmiş, ancak hüküm anlayışının sistemleşmesinin öncesinde müşterek bir kavram olarak harama, haramlığında şüphe bulunana, terkü'l-evlâya ve men edilmeksizin hoş görülmeyle delâlet edecek şekilde kullanılmıştır. Söz konusu kavramın ıstılah haline gelmeden önceki kullanımları ise mezhepler içerisinde tahrîc usûlü ile değerlendirilerek sistematize edilmiştir. Bu süreçte mekruh kavramı Hanefî mezhebinde diğer mezheplerden farklı olarak tenzîhen-tahrîmen mekruh tasnifi içerisinde ele alınmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, diğer mezheplerde böyle bir ayırım genelde zikredilmemekle birlikte müteahhirûn dönemine ait bazı eserlerde bu ayırma işaret eden bilgilere rastlanmıştır. Nitekim Şafiî mezhebinde mekruhu terkü'l-evlâ ve tenzîhen mekruh şeklinde bir ayırmadan söz edildiği literatürde yer almaktadır.¹¹¹ Dolayısıyla esasen teklîfî hükümlerin sayısını fikhî mesele ve delillerin delâletlerindeki nüanslar dikkate alınarak daha da arttırmak mümkündür. Ancak önemli olan hükümleri ilmî sistematığe ve tatbikata uygun bir şekilde tasnif etmektir. Bu nedenle diğer mezheplerde bu tasnifte delillerin özellikle sübût açısından kesinliği dikkate alınmazken Hanefî mezhebi içerisinde teklîfî hükümlerin, dayandıkları delillerin kesinliği dikkate alınarak değerlendirilmesi, delil hüküm ilişkisinin Hanefî mezhebinde daha farklı bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu farklılık bütün mezhep sistematığına yansıdığı gibi çalışmanın konusu olan tenzîhen-tahrîmen mekruh ayırımının da belirleyici unsurudur.

Hüküm, şer'î delilden istinbât edildiğinden hüküm anlayışının belirlenmesi için mezhebin delillere yaklaşımı ve delilin hükme delâlet şeklinin incelenmesi gerekmektedir. Hanefî mezhebinin de teklîfî hüküm anlayışı delilleri kesinlik çerçevesinde ele alması ile irtibatlı bir biçimde belirlenmiştir. Mekruh kavramı ile ilgili söz konusu ayırım da bu bağlamda incelendiğinde zannî delile dayanan vacibin ve vacip hükmünde kabul edilen sünnet-i müekkedenin mukabilinde tahrîmen kerâhetin, delâleti zannî olan mendubun ya da başka bir ifadeyle terkü'l-evlânın mukabilinde ise tenzîhen kerâhet hükmünün yer aldığı görülmektedir.

Hanefî mezhebinde teklîfî hükümlerin tasnifinde ve tenzîhen-tahrîmen mekruh ayırımının temeli, hükmün kaynağı delillerin bilgi değerinin sadece amel açısından değil, itikat bağlamında ele alınması ve hüküm vermede ilmî ve amelî kesinliğin bir bütün olarak değerlendirilmesidir. Bu sebeple zannî delille sabit olan tahrîmen mekruhu inkarının hükmü Hanefî fıkıh literatüründe tartışılmıştır. Bununla birlikte itikâdî bilgi değeri dışında kesinlik açısından daha güçlü olan hükümler amelî yönden de bir hiyerarşi içerisinde ele alınmaktadır. Hanefî

¹¹¹ Sübkî, Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi b. Ali, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye. Kahire 1981, I, 60, Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *Teşnifu'l-mesâmi' bi-Cem'il-cevâmi' li Taceddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdulaziz, Abdullah Rebi, Müessesetü Kurtuba. Kahire 1999, I, 160, Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. MuhammedBasri, *et-Takrîb ve'l-irşâd: es-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 299, a. g. mlf., *el-Bahru'l-muhit*, I, 303.

mezhebindeki tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımı ve teklîfî hüküm anlayışı da delil-hüküm eksenindeki bu kesinlik anlayışı esasına dayanmaktadır. Bu anlayışın etkilerini bütün olarak Hanefî fıkıh sistematiği içerisinde gözlemlemek de mümkündür. Ancak bu oldukça geniş kapsamlı bir araştırma konusudur.

Tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımının dayanaklarını anlayabilmek için, mezhebin delil anlayışına bağlı olarak; ilim ve amel açısından haber-i vâhidin konumu, nehyin delâlet derecesi ve nehy-fesâd ile ilişkisi, nehy li aynihî-nehy li gayrihî ayrımı, sünnetin tasnifi ve hükme delâlet derecesinin incelenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte tenzîhen veya tahrîmen kerâhetin, mesele özelinde de değerlendirilerek incelenmesi daha sağlıklı bir yöntemdir. Nitekim mesele hakkında sâbit olan bir başka delil veya karîne genel kurala göre verilmesi gereken hükümden vazgeçilerek başka bir hüküm verilmesini gerektirebilir. Bu durumda mezhep içerisinde usûl ve fûrû' arasında uyumsuzluğun olduğu iddiası meseleyi mezhebin bütünü içerisinde değerlendirememekten kaynaklanan bir husustur. Dolayısıyla Hanefî mezhebindeki tenzîhen-tahrîmen mekruh ayrımı mezhep içi işleyişe bağlı olarak, özellikle de mezhebin delil anlayışı ile gelişmiş ve tespit edilebildiği kadarıyla delilin kat'îliği-zannîliği konusu ile ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle Hanefî mezhebinde mekruh ayrımının, hem kat'îlik ve zannîliğin farklı boyutlarını içerecek şekilde delilin sübût ve delâlet yönleri dikkate alınarak hem de hükme ilişkin mesele düzleminde ele alınması daha uygun olacaktır.

Kaynakça

- Afgânî, Abdülhakîm, *Keşfü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye. Karaçi 1987.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhüddin Halil b. Keykeldî b. Abdullah, *Tahkîkû'l-murâd fi enne'n-nehye yaktadi'l-fesâd*, thk. İbrâhim Muhammed Selkaynî, Dârü'l-Fikr. Dimaşk 1982.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nüreddîn Ali b. Sultan Muhammed, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, yay. haz. Muhammed Temîm-Heysem Nazzal Temîm, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1997.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Hanefî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, tsh. Muhammed Ömer, Dârü'l-Fikr.yy. 1980.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut ty.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve ıstılâhât-ı fikhîyye kâmusu*, Bilmen Yay. İstanbul 1985.
- Birsin, Mehmet, Hanefî Fıkıhında Fitne Gereğesine Dayalı Hükümler ve İstihâs Delili ile İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar*, 22/1 (2011): 55-70.
- Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli-i Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut 1997.
- Buhârî, Burhânüddin (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî Merğînânî Burhâneddîn, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'manî*, thk. Ahmed İzzu İnay ed-Dimaşkî, Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî. Beyrut 2003.
- Büyük Ali Haydar Efendi, Nasûhîzâde Büyük, *Usûli-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal Yay. İstanbul 1966.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim Neşemî, Mektebetü'l-İrşâd. İstanbul 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Dilek, Uğur Bekir, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklif Hükümler Terimleri -Doğuşu, Gelişimi, Terimleşmesi-*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî *Sünen-i Ebî Dâvud*, (ed. Muhammed Abdülaziz el-Halidî), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 2007.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1973.

- Eroğlu, Selahaddin, "Mekruh", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, Ankara, 5 (1982): 297-303.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfiz, yy. ty.
- Gulam, Hyder, "Comparing the Legal Rules (Ahkam-ı Shariah) in The Maliki and Shafii Schools with The Hanafi School of Thought", *Islam Futura*, 16/1 (2016): 1-8.
- Güzelhisari, Mustafa Hulûsî Muradî, *Menâfi'ü'd-dekâik şerhi Mecâmî'i'l-hakâik*, yy. İstanbul 1273.
- Habbazî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1983.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyire Şerhu Muhtasari'l-Kudûri fî'l-Furû'î'l-Hanefiyye*, I-II, thk. İlyas Kaplan, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Hassan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi (The Early Development of Islamic Jurisprudence)*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yay. İstanbul 1999.
- Hudârî, Muhammed b. Affî el-Bacurî, *Usûlü'l-fikh*, el-Mektebetü't-Ticâretî'l-Kubrâ. Mısır 1969.
- İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî, *Nesemâtu'l-eshâr*, yay. haz. Fehîm Eşref Nûr, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan 1418, s. 164.
- , *Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerh-i Tenviri'l-ebşâr: Hâşiyetu İbn 'Âbidin*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvez, Dâru Âlemü'l-Kütüb, Riyad 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, Mustafa el-Babi el-Halebî, yy. 1970.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî Hanefî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatü'l-İlmiyye. Kahire 1311.
- , *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*, Mustafa el-Babi el-Halebî. Kahire 1936.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzu İnaey ed-Dımaşkî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbnü's-Sa'âtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ. Mekke 1985.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, Mustafa el-Babi el-Halebî, yy. 1970.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Câmîü'l-esrâr fî şerhi'l-Menar li'n-Nesefî*, thk., Fazlurrahman Abdülgafûr Efgânî, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Riyad 1997.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâyi'us-sanâi' fî tertibi's-şerâyi'*, thk. Ali Muhammed Muavvez-Adil Ahmed Abdülmevcut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *el-İzâh fî şerhi'l-islâh fî'l-fikhî'l-Hanefî: Tavzîh ve tenkîh ve tekmil 'alâ Şerhi'l-Vikâye li'l-İmâm Sadrişerîa: İzâhü'l-islâh*, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî-Mahmud Şemseddin Emir el-Huza'î, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmât şerhu Müsellemü's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. Beyrut 2002.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1992.
- Merğinanî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Tamir-Hafız Aşur Hafız, Dârü's-Selâm. Kahire 2000.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Ali Abdülhamîd Ebü'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman, Dârü'l-Hayr. Beyrut 1998.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası. İstanbul 1289.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, Matbaa-i Osmaniye, yy. 1899.
- , *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, Fazilet Yay. İstanbul 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, thk. Sıtkı Cemil 'Attâr, Darü'l-Fikr, Beyrut 2004.
- Nablûsî, Abdullah b. İsmail, *Nihâyetü'l-murad fî şerhi hedîyyeti ibni'l-İmâd*, el-Ceffan ve'l-Câbî, Limasol 1994.
- Özer, Hasan, "Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında "Lâ Be'se (Bih) Kavramı", Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 17 (2017): 2-27.
- Reinhart, A. Kevin, "Like The Difference Between Heaven and Earth:" Hanafî and Shâfi'î Discussions of Fard and Wajib in Theology and Usûl", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Brill, Leiden 2002, ss. 205-235.
- Semer kandî, Ebü'l-Leys İmamü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Hizânetü'l-fikh ve 'uyünü'l-mesâil*, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nâhî, el-Ehliyye, Bağdat 1967.
- , *Muhtelifü'r-Rivâye*, I-IV, thk. Abdurrahman b. Mübârek Ferec, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.

- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- , *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdad 1987.
- Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, Müessesetü'r-Risâle. Beyrut 1996.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Sa'âde. Kahire 1324-1331.
- , *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefa Efgânî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1954.
- Seyyid Bey, Muhammed, *Medhal*, Matbaa'î Âmire, İstanbul 1333.
- Şîgnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc, *Kitâbü'l-vâfi fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî, Dârü'l-Kahire. Kahire 2003.
- Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefî, *en-Nutef fi'l-fetavâ*, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nahi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Sübkî, Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî b. Ali, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye. Kahire 1981.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Âlemü'l-Kütüb. Beyrut 1986.
- , *Kitâbu'l-Asl*, I-VI, tsh. Ebû'l-Vefa Efgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu, *Mecmâu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Matbaa-i Âmire. İstanbul 1910.
- Şürünbülâli, Ebû'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali Vefâî, *Merâki'l-felâh fî şerh-i Nûri'l-izâh*, Matbaa-i Hayriye. İstanbul 1309.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefa el-Efgânî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1370.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-felâh şerhi Nûri'l-izâh*, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis. Dimeşk 2001.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dârü'l-Erkam, Beyrut 1998.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İçtihat Felsefesi*, İşaret Yay. İstanbul 1993.
- Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay. Ankara 2005.
- Şener, Abdülkadir, "Hanefîlerde Farz-Vacip Ayrımı ve Sünnetin Hükümü Üzerinde Bazı Düşünceler", II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, 23-27 Kasım 1998 Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 2003, I, 290-296.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, haz. Abdülkadir Abdulanî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, yy. 1992.
- , *Teşnifu'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li Taceddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdulazîz, Abdullah Rebi, Müessesetü Kurtuba, Kahire 1999.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Mektebetü'l-Kudüs, Bağdad 1985.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA

Research

Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri

İlhami Günay

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

ilhami.gunay@dpu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3618-7204>

Geliş Tarihi / Received: 22.01.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 23.06.2018

Öz

Modern çağda gündelik hayatın hızlı akması, ortaya hızlı ve değişken problemler çıkarmaktadır. En geniş manada insanlara rehberlik için indirilen Kur'an-ı Kerim'in, onların bu meselelerinin çözümünde nazari ve pratik öneriler sunması, onu taze tutacaktır. Bu açıdan akademik camianın, çağdaşı insanların kişisel, sosyal, moral vb. açıdan problemlerinin sebeplerinden haberdar olması, özgün ilmi çözüm önerileri sunması gerekmektedir. Bu süreçte isabetli konu seçimi yapmak ve onu hızlı ve verimli bir şekilde sonuçlandırmak çok önem arz etmektedir.

Problemlerin tesbiti ve çözüm önerileri için öncelikle akademisyenlerin kendi aralarında güçlü, etkin ve anlık erişime imkân veren iletişim (web, portal vb.) ağları oluşturmaları lazımdır. Bu güçlü bağ, akademik ihtisas veri merkezleri oluşturmak ve mevcutlarını tanımak/tanıtmak suretiyle güçlendirilmelidir. Nihai olarak bütün akademisyenlerin doğrudan erişimine açık; ulusal ve uluslararası e-kütüphaneler, arşivler, bilgi bankaları, ilmi dergiler, mahtut merkezleri, database vb. kaynakları tanımak ve birbirlerine tanıtmak, araştırma sürecini hızlandıracak, kalitesini artıracak ve böylelikle mükerrer çalışmaların da önüne geçilebilecektir. Ulusal ağırlıkta başlayan bu birikim, kısa sürede uluslararası aktif ve profesyonel bilişim merkezinin oluşumuna imkân verebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Araştırma, Çözüm, Konu, Öneri, Tefsir.

Solution Proposals for Problems in Finding Research Subject and Source in Academic Scripture Interpretation

The speed of daily life in the modern world has proven to give rise to various problems. Having been sent to serve as a general guide to humanity, the holy Koran will stay relevant as it offers both theoretical and practical solutions to such problems. In this respect, the academic community needs to be aware of modern problems and offer scholarly solutions. In doing so, it is most crucial that the academic community is swift in selecting their subject matter and efficient in completing their studies.

In order to diagnose and offer solutions to problems, academics initially need to form a platform through which they can efficiently and speedily communicate (web, portals, etc.). This network should then be reinforced by creating new academically specialized data centers, as well as recognizing / promoting existing ones. Ultimately, having an interconnected network of national and international e-libraries, archives, databanks, journals, databases etc. that are directly accessible to all academics will increase the speed and quality of future research and scholarship, and prevent the occurrence of repeated studies. Starting out as mostly a national endeavor, this network can quickly grow to a point where it will allow for the establishment of a database that is active, professional and international.

Keywords: Interpretation, Proposal, Research, Solution, Subject.

Atf / Cite as

Günay, İlhami, "Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri", *Marife*, 18/1 (2018): 123-145.

Giriş

Hayatın hızlı akışı, nazari bilgilerin daima önünde seyretmektedir. Bu durum gündelik hayatta olduğu gibi, ilmi çalışmalar için de geçerlidir. Kur'ân ilimleri ve tefsir alanının temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim, gündelik hayatın meselelerine boyun eğmeyen, bilakis onu kendi ilkeleri doğrultusunda düzenleyen¹ son ilahi kitap olmakla, pratik hayatın önünde gitmektedir. Kur'ân'ın evrensel özelliği onun bu vasfının, günümüzde de geçerli olduğunu kabul etmeye götürmektedir. Onun nüzul dönemindeki, neyin ne zaman indirileceği ilahi takdirinin yerini bugün, anılan bilgiler ışığında sebep sonuç ilişkisini, ferdi ve toplumsal hayatı etkileyen unsurların nicelik ve niteliğini erken tesbit etmek almıştır denilebilir. Böylelikle, daha çok Kur'ân araştırmacılarının uhdesinde olan bu vazifenin, vaktinde teşhis edilmesi ve karşı tedbirlerinin alınması, onun hayatı düzenleyici vasfını güncellemeye tekabül etmektedir. Aksi takdirde Kur'ân-ı Kerim, yürürlükten kaldırılmış kuru/ölü bir metin halini alacak² ve her an tazelenen özelliğinden mahrum kalacaktır.

Kur'ân ilimleri ve tefsir alanında konu seçimi, hayatın içinde ve onu yönlendiren dinamik bir unsur olmasını sağlamakta önem arz etmektedir. Kur'ân'ın bizzat uyguladığı pratiği nazariyenin önünde tutma metodu, tefsir araştırmacılarına rehberlik etmesi manasına da gelmektedir. Zira Kur'ân'ın nüzul döneminden çok uzaklaşmış olmakla birlikte insan karakteri psiko-sosyal açıdan aynı kalmakta ve buna bağlı olarak geçmiş ile günümüz hayatının meseleleri benzerlik arz etmektedir. Bu noktada tefsir ve Kur'ân araştırmacılarına düşen görev, Kur'ân'ın literal bağlamından kopmaksızın onun ilkelerini hayata yansıtmakta insanlara yardımcı olmaktır. Tefsir akademiasının, çağdaş insanlara yönelik bu yardımı onların kişisel, sosyal, moral vb. açıdan problemlerinin sebeplerinden haberdar olmasını gerektirmektedir.³ Buna bağlı olarak araştırmacıların, bahse konu meselelere, özgün ilmi çözüm önerileri sunması gerekmekte ve bu süreçte isabetli konu seçimi yapmak ve onu hızlı ve verimli bir şekilde sonuçlandırmak önem arz etmektedir. Her alanda olduğu gibi tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında da konu bulma, alanın eserlerini çok okumakla mesele olmaktan çıkmaktadır. Buna rağmen bazen kararsızlıkları aşmak ve kısa sürede bir konu seçimi yapmak için pratik çözümler aramak gerekebilmektedir.

¹ Öğmüş, Harun, *Muhâzarâtün fî ulûmi'l-Kur'ân-i ve târihi't-tefsîr*, İFAV, İstanbul 2014, s. 95.

² Bunun bir diğer sebebi, sünneti dışlamaktır. Bk. Öztürk, Mustafa, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'ân Ekolü", *ÇUİFD*, C. III, S. 1, (2003), s. 171 vd.

³ Ülgen, Emrullah, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi" *BÜİFD* Cilt: V Sayı: 10 Yıl: 2017/2, s. 29-30.

a. Konu Bulma Sorunları ve Çözüm Teklifleri

Akademik çalışmalarda, isabetli konu seçimi ve onun hızlı ve verimli sonuçlandırılmasını temin için geçmişten günümüze genel kaynak eserlerin yanında, her alana has temel kaynakları tanıtan eserler hazırlanmıştır. Nitekim müfessirler ve eserlerine dair yazılan tabakat kitapları da tefsirle ilgili çalışmaların muntazam yapılabilmesi maksadına matuftur. Ancak ilimlerde ihtisaslaşma ve buna bağlı olarak yapılan çalışmaların geniş yelpazeye yayılması, araştırmacıları konu bulmakta ve onu sonuçlandırmakta çağın teknik imkânlarını kullanmaya zorlamaktadır. Bu yüzden sayıları oldukça artan basılı katalogların, kitap, tez, makale, risale vb. künye bilgilerinin ve kütüphane kayıtlarının bir alanla ilgili verilerinin bir arada sunulması gerekmektedir. Ulusal alandaki bu ihtiyaca ilave olarak uluslararası veri merkezlerinin tanınması, özellikle kaynak eserlere uzaktan erişime imkân verenlerinden aktif yararlanılması, akademik çalışmalara derinlik kazandıracak ve mükerrer çalışmaların yapılması sonucu emek israfını da önleyecektir. Tabii olarak bu noktada, yurt içinde ve dışında yapılmış çalışmaların yeniden farklı bir gözlemlerle araştırılmasını da alana kazandırılan zenginlik olarak görmek gerekmektedir.

Akademik çalışmalarda konu bulmayı zorlaştıran hususlardan kanaatimize göre en belirgin olanı, alana ilişkin yapılan değerli çalışmaların dağınık veri merkezlerinde bulunması ve hatta bazen bu merkezlerin bir kısmından haberdar olun(a)mamasıdır. Konuya ulusal çapta bakıldığında, matbu kitapların, tezlerin ve (istisnaları bulunmakla birlikte) makalelerin künye taramaları uzaktan erişimle yapılabilir. Lakin kitapların tamamının, tez ve makalelerin az da olsa bir kısmının içeriği hakkındaki öz bilgiye esere ulaştıktan sonra erişilebilmektedir. Eserlerin muhtevası hakkındaki bu bilgi eksikliği, araştırmacıya konu seçiminde kararsızlık, dikkatin dağılması ve zaman kaybı olarak yansıyabilmektedir. Oysaki araştırmacının esere doğrudan erişimi ona, konunun farklı bir yönünü keşfettirebilecek ve o konuda çalışma yapma kararı verdirebilecektir.

Tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında yapılan akademik çalışmalarda konu seçimini zorlaştıran noktalardan bir diğeri, tez ve/veya makale sahiplerinin eserlerinin içeriğine ulaşılmasını kısıtlamalarıdır. Bu şahsi tercihe saygı göstermek, akademisyenlerin eserleri üzerindeki erişim engelini kaldırmalarını telkin, tavsiye ve teşvik etmeye engel görünmemektedir. Zira anılan çalışmaların alana katkısı fazla olması durumunda araştırmacının akademik camiada tanınırlığı yükselecek, katkısı düşük seviyede ise zaten referans gösterilmemekle eserine herhangi bir zarar gelmeyecektir. Ayrıca akademik çalışmalara atıfta bulunulmasının maddi teşvik kapsamına alınması, eser sahibinin, çalışmasını erişime açma kararı vermekte kolaylaştırıcı bir unsur olarak görülebilir. Bütün eserlerin muhtevalarının bilinmesi de konu seçimine belli oranda yardım edebilecektir.

Tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında çalışma yapan akademisyenlerin önündeki önemli bir zorluk da kitapların sadece künye bilgilerine ulaşabilmeleridir. Bu durum, bilhassa taşrada bulunan araştırmacıların çalışmalarını, zengin kütüphanelerin bulunduğu büyük şehirlerde yapmak zorunda bırakmaktadır. Bunun ikamet zorluğu ve maddi külfeti azımsanmayacak boyuttadır. Hatta

büyükşehirde yaşayanlar açısından bile ulaşım zorlukları, çalışmanın verimini düşürebilmektedir. Halbuki İSAM, Yazma Kütüphaneleri vb. veri merkezlerinin, matbu ve mahtut kitapları PDF formatında taradığı bilinmektedir. Anılan kurumların, özellikle nadir eserlerin muhtevasına kısmen veya tamamına ulaşabilmeyi kurumsal izniyle yapması teknik olarak mümkündür. TDV İslam Ansiklopedisinin maddelerine erişim kolaylığı verildiği gibi, eğitim amacının dışında kullanılmamak ve şifreyle ulaşılacak kaydıyla, matbu, mahtut kitap vb. ilmi materyaller için de bu imkân akademisyenlere sağlanabilir. Mesela, araştırmacıların rağbeti sebebiyle izdiham yaşayan İSAM kütüphanesinin böyle bir hizmet sunması, iki tarafın da lehine bir tasarruf olacaktır. Akademisyenlerin münferit müracaatlarıyla elde edilememesi muhtemel bu kolaylığın, kurumsal kimlikle yapılacak görüşmelerle sağlanması mümkün olabilecektir. Bunun mümkün olmadığı durumda merkeze gitmeksizin, bilhassa nadir eserlerin eğitim amaçlı olarak bütün veya kısmi kopyasını uzaktan sipariş ederek temin etme sistemi kurulabilir. Özellikle merkezi kütüphaneler ve araştırma merkezlerine uzakta bulunan araştırmacılara bu alanda sağlanacak kolaylıklar, onların konu seçiminde ve çalışmalarını tamamlamakta zaman ve maddi kayıplarını önleyecektir. Akademisyenlerin şahsi kütüphanelerinde yer alan nadir eserlerin en azından künye bilgilerinin TEKVERİM'e kaydedilmesi de aynı şekilde araştırmacılar için önemli kolaylıklar sağlayabilecektir. Bu ifadeler, akademisyenlerin araştırma merkezlerinden soyutlanması manası taşımamaktadır. Bilakis konu seçiminde isabetli davranmaya ve seçtiği konunun tamamlama sürecini hızlandırmaya matuftur.

Söz buraya gelmişken YÖK Tez Tarama sistemi⁴ üzerinden de konuyla ilgili bazı hususları hatırlatmak gerekmektedir. YÖK Ulusal Tez Arşivinde, diğer ilim alanlarıyla alakalı (Mesela Tıp alanının alt ilim dallarına ait) tafsilatlı tasnif yapılmışken, geniş sahaya hitap eden din alanı, yalnızca "Din/religion" başlığında bırakılmıştır. Halbuki tefsir ve Kur'ân ilimleri→rivaye, diraye; konu, kavram vb. alt başlıklara ayrıldığı, aynı konudaki doktora ve yüksek lisans tez bilgileri istenildiği sırasıyla dökülebildiği takdirde, konu seçimi için yapılan aramalarda kolaylık ve zaman kazanımı sağlanacaktır. Bu da konu tesbit sürecinin hızlanmasına vesile olabilecektir. Yine bu kapsamda bütün tarama merkezlerinde imla yeknesaklığının sağlanması gerekmektedir. Mesela YÖK tez tarama merkezinde "Tevbe" "Tövbe" kelimelerinde yapılan aramalarda farklı sonuçlara ulaşılmaktadır. Daha ilginç bir örnek; tezin ismi, *Sahabi Hanımlar ve Hadis İlmi, Arap Olmayan Sahabiler* vb. olmasına rağmen "sahabi" kelimesiyle arama yapıldığında teze ulaşılamazken, "sahabe" kelimesiyle arandığında ulaşılabilir. Ayrıca, tez başlığında geçmeyen bir kelime ile arama yapıldığında aranan kelimeyle bağlantılı çalışmalara da rastlanılabilmektedir. Mesela "Tencîmu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın parça parça inmesi" başlığına, "nüzul" kelimesi taratılırken ulaşılabilirken,⁵ başlıkta

⁴ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp>, (et. 12.05.2016).

⁵ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, (et. 14.05.2016).

geçen “İnmesi” kelimesiyle teze ulaşılamamaktadır.⁶ Bu sebeple sadece tez taramaya mahsus olmadığını düşündüğümüz bu imla birliği ve veri girişindeki belirsizlik probleminin, ilgili kurumlarla yapılan mutabakatla çözülmesi kabildir.

Tefsir ve Kur’ân ilimlerinin önemli bir çalışma sahasını oluşturan ve değişik illerde dağınık vaziyette bulunan mahtut eserlerin künye bilgilerindeki farklılıklar, daha da fazla gözükmetedir. Ayrıca şu an itibarıyla bu eserlerin sadece künye bilgilerine⁷ ulaşılabilmektedir. Yazma eserlerin künye bilgilerinde ortak bir imlanın olmaması, eksik ve/veya yanlışların bulunması, konu seçiminde ve tamamlanmasında eksiklere ve yanlışlara sebep olabilmekte ve muhtelif zorluklar çıkarmaktadır. Bu yüzden araştırmacılar haklı olarak, mahtut eserin muhtevassından ve diğer nüshalarının özelliklerinden emin olduktan sonra üzerinde çalışmak istemektedirler. Ayrıca anılan eserin en güvenilir nüshasının hangisi olduğuna karar verebilmek için de karşılaştırma yapmaları zarureti bulunmaktadır. Bu durumda araştırmacı, ya bütün nüshaları sipariş verecek veya nüshaların kayıtlı olduğu kütüphaneleri şehir şehir dolařacaktır⁸ ki her iki durum da zaman ve maddi kayıplarına sebep olacak ve belki de bu zorluklar yüzünden o çalışmayı yapmaktan vazgeçecektir.

Bazı yazma eser kütüphanelerine randevu alınarak bizzat gidildiğinde bile eserlere sınırlı erişim, konunun bir başka zorluk yönünü oluşturmaktadır. Bu meselelerin de Kültür Bakanlığıyla yapılacak kurumsal görüşmelerle giderilmesi imkân dahilindedir. Zira Kültür Bakanlığı, yazma eserlerin elektronik taramasını büyük ölçüde tamamlamıştır. Akademisyen üyelerin bütün bu eserlere uzaktan erişimine (şartlı da olsa) izin verilmesi, yukarıda sayılan mahzurların doğmamasına, anılan eserler hakkındaki eksik ve yanlış bilgilerin tashihi edilmesine ve ülkenin bu kültür hazinelerinin bir an önce gün yüzüne çıkarılmasına da katkı sağlayacaktır. Bütün bu avantajlar, diğer taraftan alanla ilgili akademisyenlerin konu bulma sürecini de kolaylaştırmak anlamına gelmektedir.

Meseleye makaleler açısından bakıldığında, alanın zikredilen konuyla ilgili ihtiyacını büyük oranda İSAM ve Dergi Park gibi veri tabanları karşılamaktadır. Lakin bu veri merkezlerinin taramadığı dergiler de bulunabilmekte ve bu yüzden aynı konuda mükerrer çalışmaların yapılmasına sebep olabilmektedir. Oysa koordinasyon üyeleri,⁹ gerek çalışmayı hazırlayan ve gerekse bu süreçte hakem/danışman olan akademisyeni bünyesinde barındırmakla daha kapsamlı ve sahih veri ağı oluşturma imkânına sahip bulunmaktadır. Yapılacak tek işlem akademisyenlerin, katkı verdiği ve/veya ürettiği eseri, veri merkezine elektronik

⁶ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, (et. 14. 05. 2016).

⁷ https://www.yazmalar.gov.tr/detayli_arama.php, (et. 08. 05. 2016).

⁸ Bu arada Yazmalar Daire Başkanlığı’nın, araştırmacılara 1000 varağa kadar, yazma eserin elektronik nüshasını ücretsiz vermesini takdirle anmaktayız.

⁹ “Koordinasyon üyeleri” tabiriyle tefsir akademisyenlerinin tamamı, “Koordinasyon kurulu” ifadesiyle bu üyelerin seçeceği üst kurul, “koordinasyon merkezi” ile, hükmi şahsiyet kazanmış bu birliğin merkezi ve “koordinasyon merkezi veritabanı (TEKVERİM: Tefsir Koordinasyon Veri Merkezi)” kavramıyla, bu hükmi şahsiyetin merkezinde oluşturulacak veri merkezi kastedilmektedir.

mesajla bildirmek ve merkezin, gerektiğinde gönderenin ismini de zikrederek bu akademik çalışmanın sisteme kaydını gerçekleştirmektedir.

Tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında okuma/araştırma yaparken akla takılan bir konu hakkında yapılmış akademik çalışmalara müracaat esnasında aradığını bulamamak, çoğu zaman onun araştırma konusu olabileceği anlamına gelmektedir. Ancak üzerinde çalışılmakta olunan ve yoğunlaşılan konu, onunla bağlantılı olarak akla gelen bu yeni ve önemli çalışma konusunun unutulmasına sebep olabilmektedir. Bahse konu problemin aşılabilmesi, araştırmacının “Proje kitap, tez, makale” vb. isminde açacağı ve sürekli güncel tutacağı müşterek ve/veya münferit dosyaya kaydetmekle mümkün olabilecektir. Araştırmacının yakın ve orta vadede üzerinde çalışmaya fırsat bulamayacağını düşündüğü anılan konu, bir başka araştırmacının haftalarca düşündüğü halde karar veremediği bir akademik çalışmanın o anda başlayabileceği bir konuyu teşkil etmesi mümkündür. Bu durumda ilk araştırmacının *uzun vadede belki çalışabilirim* düşüncesiyle şahsi dosyasında muhtemelen unutulmaya terk edilecek konuyu tefsir veri merkeziyle paylaşması, alana daha etkin katkı sağlayabilecektir. Bu fikrin bütün akademisyenlerce benimsenmesi, konu bulmakta karşılıklı imkân ve fırsatları beraberinde getirecektir. Üzerinde çalışmaya karar verilecek konu tesbitinde bir diğer yardımcı unsur, aynı fakülte de akademisyenlerin günlük/haftalık tefsir okumalarıdır.¹⁰ Buradaki konuların açılımı ve müzakeresi, yeni çalışma konularının hatıra gelmesine, getirilmesine vesile olabilecektir.

Tefsir alanında yapılacak akademik çalışmaya konu ve kavram bulmayı kolaylaştırabileceğini düşündüğümüz bazı eserlerden ve programlardan da söz açmak gerekmektedir. Söz konusu alana hitap ettiğini düşündüğümüz bazı eserlerden ilki, İlhami Güler ve Ömer Özsoy'ın hazırladığı *Konularına Göre Kur'ân* eseridir. Bir diğeri, Kur'ânî kavram ve konuları ve onun müradiflerini alfabetik sırayla dizen Muhammed Bessâm'ın *Mu'cemü'l-müfehreslimeâni'l-Kur'ân-i'l-Azîm*¹¹ adlı eserdir. Üçüncüsü, Salih b. Abdillâh Humeyd ve diğer mütehasşisların başkanlığındaki bir heyet tarafından hazırlanan *Mevsûâtünadrati'n-neîm fi mekârim-i ahlâki'r-Rasûli'l-Kerîm* isimli eserdir.¹² Bu son eserin unvanı hadis ve siyer alanına hitap ettiği zannını veriyorsa da içeriğin ayet merkezinde verilmesi, tefsir alanında da mutlaka müracaat edilmesi gereken bir kaynak sayılabilir. Bu ve benzeri eserlerle iletişim merkezi, alanın uzmanlarının benzer eserleri teklif ve tavsiyeleriyle zenginleştirilebilecektir. Ancak unutulmaması gereken nokta, bu kanallardan edinilen sathi bilginin titizlikle gözden geçirilerek üzerinde çalışılmayı değer noktaların ortaya çıkarılabilmesidir.

Alanın akademisyenlerinin konu bulmasına destek olabilecek bir başka imkân, bilhassa konulu tefsir hususunda hazırlanmış bazı elektronik programların bulunmasıdır. Bunlara örnek olarak gösterilebilecek programlardan bir tanesi,

¹⁰ Güllüce, Veysel, “Tefsirle İlgilenenler Arasındaki İletişimi Geliştirmeye Yönelik Bazı Düşünceler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Ed. Ömer Kara, Kur'ân Araştırmaları Vakfı, Kurav Yayınları, Bursa 2007, s. 199.

¹¹ Muhammed Adnân Sâlim, *Dârü'l-fıkr*, Dimeşk 1416/1995.

¹² *Dârü'l-vesîle*, (I-II), Cidde 141/1998.

http://modoe.com/subjects/ adresinde yer almaktadır. Arapça olarak tanzim edilen bu programların Türkçe ve diğer dillerde teşkil edilmiş olanlarının bulunması ve/veya erbabınca yapılması muhtemeldir. Ansiklopedik tarzda Türkçe, Arapça ve İngilizce hazırlanan bu kabil programlar, koordinasyon merkezinin iletişim ağına konularak ve “*Teklif ve Katkılarınız*” linki kullanılarak daha da zenginleştirilebilir.

Konu bulma hususunda yapılabilecek teklifler arasında; tefsir tarihinin asırlara göre yönelimleri, üslup özellikleri, konu ve telif edilen tefsirlerin kesafet derecesine göre zaman dilimlerine ayrılarak yüksek lisans ve doktora çalışmaları yaptırılabilceği de bulunmaktadır. Mesela hicri ikinci, üçüncü asrın meâni'l-Kur'ân, dördüncü asrın i'rabü'l-Kur'ân açısından incelenmesi gibi. Aynı şekilde Kur'ân ilimlerinin asırlara göre akademik çalışmalarla planlı şekilde incelenmesi, ileride halkaların birbirine eklenmesiyle muntazam bir tarih çalışmasını vücuda getirebilecektir. Zira bu alanda halihazırda yapılmış çalışmalar, tefsir kültürü açısından işlenmemiştir ve yeni tasavvurlara ihtiyaç bulunmaktadır.¹³ Özellikle mahtut eserlerin, nicelik, nitelik, hacim vb. bütün yönleriyle tarihi arka planı açılarından kritik edilerek üzerinde tahkik çalışmasının merkezi bir planlamayla yapılması, yüksek lisans ve doktora başta olmak üzere, her seviyede konu bulmakta oldukça geniş bir alan açacaktır. Aynı şekilde; Kur'ânî ifadelerin fonetiği, Kur'ân'ın psikolojik yönü, nüzul ortamı ve üslup özelliklerinin daha ayrıntılı araştırılması gibi konular,¹⁴ akademik çalışmaların kapsamına dahildir.

Yukarıda sözü edilen alanda bulunan kaynak zenginliğini hatırlatmak zait olmakla beraber, birkaç örnek vermek de gerekmektedir. Yazma eserler kütüphanelerinde; *Tefsîr*,¹⁵ *Tefsîr-i Kur'ân*,¹⁶ *Tefsîru'l-Kur'ân*,¹⁷ *Tefsîr-i şerif*,¹⁸ *Tefsîr-i Kur'ân-ı Kerîm*,¹⁹ *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Aziz*,²⁰ *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*,²¹ *Tefsîr-i Muhtasar-ı Türkî*,²² *Tefsîr-i Suver-i Kur'ân-ı Kerîm*,²³ *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-kerim*

¹³ Çalışkan, İsmail, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği-Eleştiriler-Gereççeler-Teklifler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, s. 103.

¹⁴ Aydın, Hayati, “Kur'ân Yorumunun Problemleri”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, s. 117-121.

¹⁵ 06 Hk 1580, 18 vr.; 06 Hk 2056/1, 1b-222b vr.; 07 El 2548/2(a), 156 vr.; 34 AeŞeriyeye 21 275 vr.; 42 Kon 1712.

¹⁶ DİBYEK, nr. 160, h. 888, 329 vr. Ceyhan, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Elyazması Eserler Kataloğu*, C. I, s. 122-123; 06 Mil Yz A 4563, 52 vr.; 06 Mil Yz B 680, 237 vr.; 18 Hk 420, t.y., 1b-186a vr.; 19 Hk 3346/1, 572 vr.; 43 Ze 721, 242 vr.; 44 Dar 144/1, II+1b-49b+1 vr.; 45 Hk 3269, 76 vr.; 45 Hk 171, t.y., 235 vr.; 45 Hk 172/2, t.y., 64b-232b vr.; 45 Hk 173, t.y., I+190, vr.; 45 Hk 174, t.y., II+117 vr.; 45 Hk 175, t.y., III+460 vr.

¹⁷ 06 Mil Yz B 427, 178 vr.; 06 Mil Yz A 5038/1, 1b-251b vr.; 42 Kon 3768.; 42 Kon 2899; Oratoire, 198 vr.; Yz. A 491, 143 vr.

¹⁸ 43 Ze 1042 vr.; 43 Ze 1043 vr.

¹⁹ 139, 154 vr.; 176, 227 vr.; 1936, 337 vr.; 194, 15 vr.; 200, 32 vr.; 2270, 1a-255b vr.; 2375, 420 vr.; 284, 110 vr.; 407, 349 vr.; 45.; 58, 34 vr.; DİB. Küt. Yaz. D. No: 160, 329 vr.; L33, 206 vr.; Or. 1143, 350 vr.; R-5344, 132 vr.; R-6183, 8 vr.; R-6601/1, 1-42 vr.; R-7135, 335 vr.; R-7388/2, 11-207 vr.; R-7601, 159 vr.; T 2398, 149 vr.

²⁰ 34 Nk 317, 701 vr.

²¹ 03 Gedik 18027/2, 83b-174b vr.; 06 Mil Yz B 201, 377 vr.; 06 Hk 3762, 538 vr.; 19 Hk 32519, 153 vr.; 19 Hk 8005, 158 vr.; 19 Hk 34892, 334 vr.; 50 Ür 394, t.y., 506 vr.

²² 37 Hk, 236 vr.

tercümesi,²⁴ *Terceme-i Tefsîr*, *Terceme-i Tefsîr-i Kur'ân*,²⁵ *Tefsîr-i Şerif Tercümesi*²⁶ vb. başlıklarıyla kaydedilmiş onlarca nüsha gün yüzüne çıkmayı beklemektedir. Bu listeye; cüz/cüzler, sure/sureler ve ayet/ayetler tefsirleri başlıkları da eklendiğinde ve kapsamına giren yüzlerce mahtut eser üzerinde, isim, nevi, dil ve dönemlerine göre edisyon çalışması yapmak düşünüldüğünde, konu bulma zorluğunu aşmaktaki yeri fark edilecektir.

Tefsir ve Kur'ân ilimleri kapsamında araştırılacak konular, kuşkusuz sadece geçmişin tefsir mirası değildir. Bu alanla ilgili ilmi araştırmalar, bir diğer koldan çağın problemlerine çözüm üretme merkezinde yürütülmekle, tefsir ilminin güncelliği korunmuş olacaktır. Bu kapsamda, Kur'ân-ı Kerim'in içerdiği konuların, güncel meselelerin çözümüne ışık tutan yönleriyle incelenmesi, akademisyenlere konu bulmakta kolaylık ve genişlik sağlayabilecektir. Bu bağlamda; insan-varlık/âlem ilişkisi, insan ve hayat, araç ve amaç ilişkisi, ferdi ve içtimai değerler, aile, kavramlar gibi güncel konu başlıkları, akademik araştırmacının bir başka konu bulma boyutunu oluşturmaktadır. Tefsirin güncel konuları arasında belki de en fazla araştırma imkânı verebilecek alan, yaklaşık iki asrı geçen pozitivistimin, materyalizmin ve kapitalizmin sarstığı değerlerin yeniden inşasınayönelik çalışmalar olabilecektir. Sözü edilen konuların ayrıca ilişkili olduğu yan dallarla bağlantılı işlenmesi, konu bulmanın sınırlarını oldukça genişletebilecektir. Bütün bu konular üzerinde çalışacak akademisyenler için; tefsir, Kur'ân ilimleri ve diğer alanlarla ilgili oldukça fazla kaynaktan yararlanma imkânı bulunmaktadır. Diğer yandan tefsir ve Kur'ân ilimlerinin tarihi hakkında Sezgin'in de isabetle kaydettiği üzere, en geniş manada geçmişin önemini hatırlanmasını sağlamak ve gerçeğe karşı adil olamayan yaygın tarihî gelişim tablosunu düzeltmek²⁷ gibi geniş bir çalışma alanı, tefsir akademisyenlerini beklemektedir. Akademisyenlerin bütün bu gayretleri, İslam'ı daha sağlıklı anlatarak, modern dönem insanına Müslüman hayatın ortak zeminini oluşturmaya katkı sağlayabilecektir.

Akademik araştırmalarda konu bulmanın kitaba, veri merkezlerine ve kaynaklara ulaşma önemli olmakla birlikte bu faaliyetlerde özne,²⁸ şüphesiz araştırmacının bizzat kendisidir. Tefsir ilminin hangi konusu olursa olsun araştırmacı ilgilendiği konu hakkında derinlemesine okumak, o alanın sorunlarını tespit etmek ve zihninde oluşan meselelere çözüm üretmeyi hedeflemeyi faaliyetinin merkezine almak durumundadır. Onun bu dakik okumaları kendisine; nelerin araştırılabileceğine ve araştırmada öne alınması gerektiğine, nelerin tez

→

²³ Mecâmi Talat 22, 8 vr.; Mecâmi Talat 809, 8 vr.; Mecâmi Türkî 12, 46-65 vr.; S 4289, 19-26 vr.; Sloane 7831/2, 106b-121a vr.; Sloane 7850/4, 202a-203b vr.; Tefsîri Türkî 4, 74 vr.

²⁴ 34 Nk 136, 570 vr.; 34 Nk 137, 604 vr.; 34 Nk 138, 408 vr.; 34 Nk 139, 379 vr.; 34 Nk 140, 231 vr.; 34 Nk 141, 243 vr.; 34 Nk 142, 145 vr.; 34 Nk 143, 275 vr.

²⁵ 16 Or 211, 235 vr.; S 7060, 46-65 vr.

²⁶ Süleymaniye Ktp. M. Arif-M. Murad nr. 171, t.y., 218 vr.

²⁷ Sezgin, Fuat, "İslâm Bilim Tarihinde Duraklamanın Başlangıcı ve Yaratıcılığın Son Bulmasının Nedenleri", *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye-: Tanımadan Tanımlamaya*, Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi, Ankara-Türkistan 2012, C. I, s. 159.

²⁸ Coşkun, Muhammed, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, İFAV, İstanbul 2018, s. 168 vd.

konuları olabileceğine ilişkin fikir kıvılcımları üretecektir. Akademik araştırmalarda konu bulmanın en önemli unsurlarında birisi de akademisyende tecessüs ruhunun canlı ve araştırma merakının daimi olmasıdır. Kendi fikri emeğinin ortaya çıkardığı konular derinlikli araştırmaya daha layık görülecektir. Araştırmacının yüzeysel taramasıyla veya başkaları tarafından tavsiye edilen ve zihinde kökleşmemiş konular, ciddi araştırmaya tabi tutulamadığı gerçeği, tefsir alanında derinlikli araştırmalarımızın azlığında tezahür etmektedir.neticede yapılan tezlerin bir tezi/iddası, yazılan her kitabın ve makalenin bir hareket noktası, bir sorunu ve onlara yönelik bir önerisi/bulgusu olmalıdır. Bütün bu şartları göz önünde bulundurarak bir okuma, araştırma, inceleme yapan araştırmacıların konu bulmakta zorlanmayacakları açıktır.

b. Kaynak Bulma Sorunları ve Çözüm Teklifleri

Bilişim teknolojilerinin gelişerek yaygınlaşması, geniş muhtevalı verilerin küçük hacimli cihazlarda kolaylıkla depolanmasına ve istenilen her yerde ona ulaşarak kullanımına imkânı vermektedir. Şüphesiz bu imkân, akademik veri tabanları oluşturma ve geniş kitlelerin ondan aynı anda faydalanma fırsatı sunmaktadır. Günümüzde ve bilhassa gelecekte en büyük problem, bu devasa bilgi yığınları içerisinde aranan en faydalı bilgiye ulaşabilme, diğer bir tabirle matlubu diğerlerinden sağlıklı bir şekilde ayıklayabilme ve sınıflandırma oluşturacak gibi görünmektedir. Dolayısıyla tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında çalışan akademisyenlerin, söz konusu değişen ve gelişen teknolojik şartlara, münferiden ve camia olarak hazırlanmaları, alanla alakalı meseleleri elbirliği ile aşma çalışmalarını başlatmaları zaruret halini almaktadır. Zira bu mesele, münferit çabalarla aşılabilecek gibi görünmemektedir.

Teknik imkânları akademisyenlerin; bilgi, beceri, tecrübe ve ilmi birikimlerinin paylaşılmasının hizmetinde kullanmak, camianın bütün mensuplarını daha da güçlü kılacak ve bunun hasıl ettiği sinerji, alanlarında yeni ufuklar açabilecektir. Akademisyenlerin anılan ferdi ve grup birikimlerini "Şahit, gâibe duyursun/ulaştırın"²⁹ düsturuyla paylaşmaları, alanın kaynak eserleri ve onun merkezlerinin tanıtımı için de geçerlidir. İslamî ilimlerle meşgul olan Arap akademisyenlerin, kendi ihtisas alanlarına yönelik kurdukları forum, merkez, sanal vakıf vb. iletişim merkezlerinde,³⁰ kaynak eser bilgilerini ve veri merkezlerini paylaşmaları, bizim için önemli bir tecrübe örneğini oluşturmaktadır. Bu örnekler diğer taraftan akademisyenlerin, sanal âlemi olumlu manada ve verimli şekilde kullanılabildiğine ve ilmi celselerin bu alana doğru kaydığına da işaret etmektedir.

Tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında çalışan akademisyenlerin kaynak eser bulma ihtiyaçlarının pratik yoldan karşılanması ve/veya anılan eserlere ulaşmalarının yollarını göstermek için de koordinasyon merkezinin kurulması zaruri görünmektedir. Zira bazı kütüphaneler, e-kitap hizmeti vermekte ve hatta

²⁹ Buhârî, "İlm", 9; "Hac", 132; Müslim, "Hac", 446.

³⁰ Örnek olarak bk. <http://majles.alukah.net>; <http://vb.tafsir.net/tafsir28893/#>. VzN4V8Zf01U, (et. 09.05.2016).

sanal âlemde açılan e-kütüphaneler, bünyesindeki kaynak eserlere³¹ doğrudan ulaşma imkânı sağlamaktadır. Kuşkusuz, akademisyenlerin bu imkânlardan birbirlerini haberdar etmeleri, aradıkları kaynaklara daha kısa yoldan ulaşmalarını intaç edecektir. Bu hususta dikkate değer bir konu da akademisyenlerin birbirlerini, alanla ilgili ulusal ve uluslararası çerçevede yeni çıkan ve/veya nadir bulunan eserlerden haberdar etmeleridir. Söz konusu haberleşme, bir anlamda İSAM dokümantasyon merkezi benzeri bir iletişim ağının, koordinasyon merkezinde kurulmasına tekabül etmektedir. Zira yeni çıkan veya bazen matbu ve mahtut kütüphanelerinin kayıtlarında yer almayan bir eser, herhangi bir üniversitenin, meşhur olmayan küçük bir kütüphanenin, camiin, vakfın veya şahsın özel kütüphanelerinde bulunabilmektedir. Bu eserlerin veri merkezine kaydettirilmesi, araştırmacıya büyük kolaylık sağlayabilecektir.

Tefsir ve Kur'an ilimleri alanıyla ilgili dağınık akademik eserleri, yukarıda bahsedilen veri merkezinde toplamanın gerekliliğini ve bunu gerçekleştirmenin akademisyenlere sağlayacağı faydayı bir misal üzerinden göstermek mümkündür. Mesela Osmanlı dönemi müfessirleri ve tefsirleri konularında; Muhammed Hamidullah,³² Ziya Demir,³³ Hidayet Aydar,³⁴ Mustafa Öztürk,³⁵ Suat Mertoğlu,³⁶ Muhammed Abay,³⁷ Mustafa Özel,³⁸ Mehmet Kara,³⁹ Murat Kaya⁴⁰ ve diğer akademisyenler, farklı hacim ve formatta değerli akademik çalışmalar

³¹ Tefsir ve Kur'an ilimleri sahasında kaynak eser hizmeti sunan sanal merkez örnekleri için bk. <http://www.tafsir.net/articles>; <http://mktba.alukah.net/>. (et. 09. 05. 2016).

³² Hamidullah, Muhammed - Yaşaroğlu, Macit, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası*, çev. M. Said Mutlu, DİBY, Ankara 1991.

³³ Demir, Ziya, *XIII-XVI. Yüzyıllar Arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

³⁴ Aydar, Hidayet, "Uygurlarda Kur'an Çalışmaları", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2004, S. 28; "Cumhuriyet Dönemindeki Tercüme Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ensar, İstanbul 2012; *Hamım Müfessirler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015; "Cumhuriyet Dönemi Tercüme Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII, S. 7 (2015/7); "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, C. II, S. 2.

³⁵ Öztürk, Mustafa, "Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri", *Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ensar, İstanbul 2012; "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, I. bs, İstanbul 2011; "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", *KTÜİFD*, Bahar/2014, C. I, S. 1; "Türkçedeki Telif/Tercüme Meâllerin Tanıtılması", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

³⁶ Mertoğlu, Suvat, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (SM/SR Dergisi Örneği)*, (Basılmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

³⁷ Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan İlmî Araştırmalar*, 1999/1, S. 6; "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

³⁸ Özel, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I", *DEÜİFD*, S. 15; İzmir 2002.; "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 15-16.

³⁹ Kara, Mehmet, "Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'an Tercüme ve Tefsirleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 1993, C. XXIV, S. 3.

⁴⁰ Kaya, Murat, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012; "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek 2013, S. 15-16.

yapmışlardır. Bahsedilen çalışmaların olduğu gibi veri merkezine eklenmesi, dağınıklığı yerinde bırakmak manasına gelecektir. Teklifimiz, veri tabanının her bir müfessir ve eseri hakkında bilgi veren yukarıdaki akademik çalışmalarını, kendi içerisinde tasnif ederek tevhit etmesi ve gerektiğinde eserlere link vermesidir. Mesela Ebussuud Efendi ve tefsiri hakkında; ansiklopedi maddesinden, üzerinde hazırlanmış doktora ve/veya yüksek lisans çalışmalarına, müellifi ve/veya eseri üzerinden yapılmış makale incelemesinden, tefsirin tahkik ve tercümelerine kadar bütün bilgileri bir arada gözler önüne serilebilmesidir. Bu sayede yeni araştırmacı, anılan konunun eksik olan yönünü kolayca tesbit edebilecek ve onu tamamlamak için çalışmaya koyulacaktır. Bu metodun bir diğer faydası, konuyu belirleyen akademisyene konuyla ilgili kaynakları da beraberinde sunarak, çalışmasını hızlı, verimli ve derinlikli hazırlamasına imkân vermesidir.

Yukarıda özetlenmeye çalışılan konu ve kaynak bulma problemlerini büyük ölçüde izale etmek için önemsedığımız teklifimiz şudur. Kur'an ilimleri ve tefsir sahasında çalışan akademisyenlerin, kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak, doğrudan kendi inhisarlarında veri merkezini oluşturmalarıdır. Zira alanın ihtiyaç ve problemlerini en iyi kendileri bilmektedir. Ayrıca ortak akılla ve onun meydana getirdiği sinerji ile tesis edilecek bu merkezin, alan haricindeki kişi ve/veya kurumlar veya alanın bazı akademisyenleri tarafından kurulmasının zorluğu ortadadır. Kurulsa ve verimli şekilde kullanılsa bile, elbirliği gerektiren özelliği sebebiyle geliştirilmesi oldukça zor olacaktır. Bu yüzden anılan merkezin teknik ve maddi altyapısının, konuya yatkın bazı akademisyenlerin TÜBİTAK ve BAP araştırma projelerinden sağlayacakları kaynaklarla yapılması mümkündür. Anılan projenin büyük bütçe gerektirmesi ve bu yüzden karşılanamaması durumunda, merkezi bir planlama ile birbirine eklenilebilen parçalar halinde farklı üniversitelerin kaynaklarından faydalanarak yapmak mümkündür. Tefsir akademisyenleri arasında merkezin veri sisteminin oluşturulmasında teknik destek verebileceklerin bulunması, etkin ve sağlıklı işleyen bir yapıyı vücuda getirecektir. Anılan akademisyenlerin teknik katkısının, akademik çalışma olarak değerlendirilmesi,⁴¹ ayrıca sürece katılımı da teşvik edecektir. Tefsir akademisyenlerinin bu kabil katkıları, sosyal bilimlerin diğer alanlarında poster, alan araştırması vb. çerçevede hazırlanan eserlerin akademik çalışma kapsamında değerlendirilmesine kıyasla, evleviyetle takdiri hak edeceği ümit edilmektedir. Bu kabil çalışmaların, literatür dergilerinde makale olarak değerlendirilmesi de pekala mümkündür.

Yukarıdaki bahse konu projenin yürütücülerini haricindeki akademisyenlerin anlık ve etkin bilimsel veri katkılarında bulunmaları, merkezin kısa sürede elbirliğiyle güçlenmesi, tanınması ve diğer alanlara örneklik teşkil etmesini sağlayacaktır. Diğer alanlardaki akademisyenlerin benzer bir merkez oluşturmaları, tefsir alanının ihtiyaç duyduğu yan dallardan verimli şekilde

⁴¹ Bu kabil elektronik tasnif çalışmalarını, Murat Sülün ve Ömer Çelik tarafından hazırlanan *Türkiye Kur'an Makaleleri Bibliyografyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1999 makaleler bibliyografyası benzeri çalışma olarak değerlendirmek mümkün olsa gerektir.

faydalanmayı kolaylaştırması açısından önemlidir. Bu projenin hızlı bir şekilde hayatiyet bulması için en pratik çözümün, bir taraftan veri merkezinin teknik altyapısı hazırlanırken, diğer yandan bu projede depolanacak olan ve aşağıda konu ve kapsamı verilen akademik bilgilerin şimdiden erbabınca hazırlanmaya başlanmasıdır. Bu konu merkezli hazırlığın, doktorasını o konuda yapan akademisyenlerin oluşturacağı bir çalışma grubuyla yapılması düşünülebilir. Ya da konular, sayısı yetmiş geçen ilahiyat fakültelerinin kadro büyüklüğüne göre dağıtılarak o fakültenin tefsir akademisyenlerince ortak bir çalışma yürütülebilir. Mesela “İ’cazû’l-Kur’ân” konusu, uzmanının başkanlığında hazırlanabileceği gibi, bir fakültenin tefsir akademisyenlerine de havale edilebilir. Zikredilen merkezin, münferit ve/veya küçük grup halindeki akademisyenler tarafından tesis edilmesi, oldukça zahmetli ve uzun bir süreci gerektirecektir. Ancak akademisyenlerin tamamının konu ve kaynak bulmakta ve onu derinlikli ve kısa sürede tamamlamakta böyle bir merkezin gerekliliğine inanmaları, sürecin kısa sürede başlatılmasının ve ileri bir seviyeye getirilmesinin ilk adımını teşkil edecektir. Bugün belki de birçok akademisyen için ihtiyari gibi görünen bu ihtiyaç, yakın gelecekte oldukça zaruret halini alabilecektir.

Bütün bu gerekliliklere rağmen konu edilen merkezin kurulmasının ve/veya faal bir şekilde çalıştırılmasının mümkün olmadığı durumda bile, koordinasyon kurulunun hükmi bir kimlik kazanması gerekmektedir. Zira anılan kurul, kurumsal kimliğiyle, alanla ilgili resmi ve özel kuruluşlarla eşgüdümlü çalışarak, sahasının verilerinin dağınıklığını nisbeten giderebilecektir. Şöyle ki, ortak amaç için çalışan KURAMERbenzeri tüzel kişiliklerle, matbu-mahtut kütüphanelerin ve araştırma merkezlerinin yöneticileriyle müşterek çalışmaların etkin ve hızlı şekilde yürütülmesi, kurulun hükmi kişilik kazanmasını gerektirmektedir. Tekraren vurgulamak gerekmektedir ki, tefsir ve Kur’ân ilimleri alanında hazırlanan, tez kataloğu, tefsirler, kitap metinleri, yazma katalogları, makaleler bibliyografyası gibi çeşitli veritabanı unsurları dağınık vaziyette de olsa bulunmaktadır. Ancak müfessirleri ele alarak onların biyografilerini ve tefsire dair bilimsel çalışmaları içeren kapsamlı bir veri merkezi⁴² henüz mevcut değildir. Bu yüzden tefsir ve Kur’ân ilimleri alanında çalışan akademisyenlerin tafsilatlı bir veritabanı oluşturmaları kaçınılmaz görünmektedir. Biz, akademik verilerin ve kaynak eserlerin en alt başlıklara kadar tasnif edildiği bir veri merkezinin kurulmasını tekraren teklif etmekteyiz.

Şeklen iki kademeli olması öngörülen veri merkezinin birinci kısımda *Genel Tasnif*, ikinci kısımda ise *tafsilatlı tasnif* yapılmalıdır. Kapsamlı, pratik ve kapasiteli bir web adresi üzerinden hizmet verecek bu veri merkezinin genel tasnifinde, alanla bağlantılı; ulusal ve uluslararası başlığı altında olmak üzere *e-kütüphaneler, arşivler, yazma eserler merkezleri, ilmi dergiler, İndeksler, Kataloglar, Lügatlar, Hadis Kaynakları, Siyer ve İslam Tarihi Kaynakları, Pratik Programlar, Kur’ân İlimleri ve Tefsir Araştırmaları* gibi unsurlar bulunmalıdır. Söz konusu merkezlerin

⁴² Örnek bir veri tabanı teklifi için bk. Abay, Muhammed, “Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2007, s. 33-54.

linkleri web sitesinin ilgili kısmında yer almalıdır. Bunu, kendi içerisinde açılır pencereler şeklinde şema halinde şöyle göstermek mümkündür:

KÜTÜPHANELER	TEZ ARŞİVLERİ	MAHTUT MERKEZLERİ	İLMİ DERGİLER	İNDEKSLER	KATALOGLAR
LÜGATLAR	HADİS KAYNAKLARI	SİYER KAYNAKLARI	PRATİK PROGRAMLAR	TEKLİFLERİNİZ	KATKILARINIZ
KUR'ÂN İLİMLERİ ve TEFSİR ARAŞTIRMALARI					
KUR'AN TARİHİ					
KUR'AN İLİMLERİ					
KUR'AN KIRAATI					
TEFSİR TARİHİ					
KAYNAK VE YÖNTEMLERİ BAKIMINDAN TEFSİRLER					
KUR'AN'IN MUHTEVASI HAKKINDAKİ ÇALIŞMALAR					
KUR'AN'IN TERCÜMESİ					
TEFSİR İLMİ					
TEFSİR USULÜ					
TEFSİRLER (PDF, Word vb. Nüshaları)					
DUYURULAR (İLMİ FAALİYETLER)					
TEKLİF VE KATKILARINIZ					

Tablo-1: Tefsir Koordinasyon Kurulu Veri Merkezi Web Sitesi Örneği/Genel Tasnif

1. KÜTÜPHANELER/Uluslararası-Ulusal
https://www.archive.org
http://www.waqfeya.com
http://www.almeshkat.net
http://www.rafed.net
http://www.muhammadith.org
http://www.al-islam.com
http://www.alwaraq.net
http://www.aleman.com
http://www.rafed.net
http://www.ihsanetwork.org
http://www.muhammadis.org
http://www.hikem.net
http://www.aljamea.net
http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/suche/?DC=orientalische.handschriften
http://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioAdvancedSearch.jspx
http://search.obvsg.at/primo_library/libweb/action/search.do?mode=Basic&vid=ONB&tab=onb_digital
http://art.thewalters.org/browse/category/islamic-manuscripts
Mektebetü'ş-şâmile (http://shamela.ws)
islamweb.net
مواقع المكتبات الرقمية
Türkiye Kütüphaneleri
İSAM Kütüphanesi (http://www.isam.org.tr)
http://aturkkitapligi.ibb.gov.tr/aturkkitapligi/index

http://katalog.marmara.edu.tr/nadireser/index.html
http://kutuphane.atauni.edu.tr/yordambt/yordam.php?-ac=arama&bolum=01
2. TEZ ARŞİVLERİ
Üniversitelerin tez tarama merkezleri
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp
http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php
3. MAHTUT MERKEZLERİ
http://vb.tafsir.net/tafsir7595/#.Vy9mNMZf2Lg
https://www.yazmalar.gov.tr
http://wqf.me/?p=16659
4. İLMİ DERGİLER
İslamicInfo
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_theology_journals
<a href="http://e-marifah.net<sup>43</sup">http://e-marifah.net⁴³
ULAKBİM Dergipark (http://www.dergipark.gov.tr)
5. İNDEKSLER
https://www.academia.edu
https://www.ebscohost.com/academic
http://asosindex.com
6. KATALOGLAR
Matbu ve mahtutların elektronik katalogları
http://www.topkapisarayi.gov.tr/tr/yazma-eserler-k%C3%BCt%C3%BCphanesi-katalogu
7. LÜGATLAR
http://www.almaany.com/tr/dict/ar-tr
http://dictionary.cambridge.org
Klasik lügatlerin linkleri
8. HADİS KAYNAKLARI
Cevamiü'l-kelim
Şâmile
Matbu hadis kaynaklarının PDF dosyalarına link...
9. SİYER ve İSLAM TARİHİ KAYNAKLARI
Alanın elektronik kaynaklarına link
Matbu kaynaklarının PDF dosyalarına link...
PRATİK PROGRAMLAR

⁴³ E-Marefa Arap dünyasının en prestijli akademik yayıncıları tarafından hakemli dergilerde yayınlanan tam metin makalelere, istatistiklere, tezlere erişim imkanı sunmaktadır. Marefa, Ürdün'de "World CompanyforDigital Content" tarafından yönetilen bir Arap elektronik veritabanıdır. Bu şirket Arap dijital içeriği ve bilgi sağlamada uzmanlaşmıştır. Arap dünyasındaki 300 üniversite, araştırma merkezi ve bölgesel örgütlerin çeşitli yayın organları tarafından yayınlanan, 19 ülkeden 3 dilde (Arapça, İngilizce, Fransızca) 1750 akademik ve istatistik kaynakların yanı sıra, yaklaşık 250.000 tam metin makaleden oluşan bir koleksiyon içeren önde gelen dijital Arap veritabanıdır. 50.000 dokümanda İslam e Arap çalışmaları (103 dergi, makale, tez, araştırma özetleri, Arapça kitaplar ve kitap eleştirileri, konferans bildirileri), 250.000 makale ve istatistik raporları (tam metin), 20.000 tez (tam metin), Arap dünyasında yayınlanan 10.000 kitap yorumu, 22.000 tez özeti, 180.000 araştırma özeti, Uluslararası tezlerin 6.000 Arapça yorumunu içermektedir. (et. 10. 12. 2015): <https://mail.google.com/mail/u/0/#search/marefa+database/1518ac67621b55f9>.

Mushafü'r-rakmî
Hasenat Kur'an programı
Miladi/Hicri Tarih Çevirme Klavuzu http://www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Sayfa&No=385
Müelliflerin hicri/miladi vefat tarihleri listesi linki ⁴⁴ ...
TEKLİF ve KATKILARINIZ
KUR'ÂN İLİMLERİ ve TEFİR ARAşTIRMALARI

Veri merkezinin birinci aşamasını oluşturan genel tasnif sayfasının ilk ana penceresinde, uluslararası ve ulusal *Kütüphanelerin* web adreslerinin linki verilecektir. Bunlardan kaynak eserlerin muhtevasına doğrudan erişim imkânı verenler ayrıca gruplandırılacaktır. İkinci sıradaki *Tez Tarama* penceresinin altında, YÖK tez tarama, İSAM İlahiyat Tez Tarama gibi ulusal ve uluslararası tez bilgi bankalarının adresleri yer alacaktır. Üçüncü sıradaki *Mahtut Merkezlerinde*, yurt içi ve dışında yer alan müstakil mahtut merkezlerinin adresleri ve gerekmesi halinde bu kurumlara ilişkin öz bilgilerin yer aldığı malumata yer verilecektir.

Genel tasnifin ana pencereleri arasında aynı şekilde uluslararası ve ulusal *ilmi dergilerin*, *indekslerin* ve *katalogların* adreslerine yer verilecektir. İلمي dergilerin, tarandığı indekslere ve yayınlandığı dillere göre kendi içerisinde gruplandırılması yapılabilecektir. *Lügatler* başlığı altında Arapça ve Türkçe başta olmak üzere meşhur Batı dillerinin elektronik ve içeriğine doğrudan erişim imkânı sunan matbu sözlükler konulacaktır. Sonrasında Temel İslam İlimlerinin, tefsir alanıyla yakından ilgili ana kaynaklarına erişim sunan adresler yer alacaktır. Bu kısma varsa; Felsefe, Eğitim, Edebiyat, Sosyoloji, Psikoloji vb. alanlara ait kapsamlı veri merkezlerinin linkleri konulabilecektir. Şayet linkleri yoksa, bahis konusu alanların ürettiği ve tefsir alanının faydalanabileceği eser, makale, alan araştırması, tez vb. çalışmaların linki de verilerek zenginleştirilebilecektir. *Pratik Bilgiler* ana penceresi altında; kelime aramaya ve ayetin lafzını kopyalamaya imkân veren dijital Mushaf, hicri/miladi tarih çevirim kılavuzu, Türkçe İmla Kılavuzu, Müelliflerin Vefat Bilgileri Listesi vb. linkler ve dosyalar bulunacaktır. *Teklif ve Katkılarınız* penceresiyle, koordinasyon üyelerinin genel tasnifte bulunmasını istedikleri ve konulmaya hazır olarak verdikleri link ve dosya tekliflerini veri merkezine iletebileceklerdir.

Yukarıdaki *Genel Tasnif* sayfasının son satırı, *Tafsilatlı Tasnif* kısmının ana kapısını oluşturmaktadır. Bu düğme tıklandığında, aşağıda başlıkları verilen ana pencereler ve her birisinin içinde de alt başlıklarını oluşturan tali pencereler açılacaktır. Aşağıda koyu ve büyük harflerle gösterilen başlıklar, ana pencereyi, altındaki başlıklar ise tali pencereleri ifade etmektedir. Bu ana başlıklardan her birisi için, *Tefsir Tarihi* hakkında Abay'ın teklif ettiği veri tabanının⁴⁵ benzerleri hazırlanarak tevhit edilebilir. Bu hususta yapılabilecek bir başka şey, konu

⁴⁴ Vefayat-ı Meşahir, TSMK, H. 1295, (et. 19. 05. 2016 http://topkapisarayi.gov.tr/tr/yazma-eserler?field_adi_value=Kuran&field_bolum_value=&field_ciltsayfa_value=&field_dil_value=&field_envanter_value=&field_konu_value=Terc%C3%BCme&field_yayintarihi_value=&field_yazar_value=&field_yazituru_value=&page=2).

⁴⁵ Abay, "Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli", s. 44 vd.

hakkında hazırlanan kitap, tez, makale vb. akademik çalışmalar, dipnot gösterme metodunda takip edilen sıralama ile ilgili olduğu başlığın altında zemini farklı renklerle gölgelendirilerek veri kaynağında tertip ve/veya tasnif edilmesidir. İkinci sıklıkta ait Tablo-2’de gösterilen format teklif edilebilir:

Tablo-2: Kur’an-ı Kerim’in Tarifıyla ilgili Akademik Çalışmalar veri tabanı şablonu örneği:

Yazarın ismi	Eserin Adı	Yayınevi	Tahk/Terc.	Baskı Yeri	Tarihi	Kitap
Yazarın ismi	Eserin İsmi	Danışmanı	Enstitü	YL/Doktora	Tarihi	Tez
Yazarın ismi	Eserin İsmi	Dergi adı	Cilt	Sayı	Tarih	Makale
Yazarın ismi	Tebliğ İsmi	Eserin ismi	Yayınevi	Baskı yeri	Tarihi	Tebliğ
Yazarın ismi	Eserin Adı	Yayınevi	Telif/Terc.	Baskı Yeri	Tarihi	Anskl. Md.

Tablo-3: Tefsir Koordinasyon Kurulu Veri Merkezi Web Sitesi Örneği/Tafsilatlı Tasnif:

1. KUR’ÂN-I KERİM’İN TARİHİ	6. Kur’ân’ın Muhtevası Çalışmaları
Kelamullah	(Ana) Konuları
Mahluk/Değil	Yaratılış
Yedi Harf	İman,
Vahiy	İbadet,
NüzulunTediciliği	Ahlak,
Ortamı	Beşeri İlişkiler,
Korunması	Tarih
Cem’i	7. KUR’ÂN-I KERİM’İN TERCÜMESİ
İstinsahı	Lafzi/harfî Tercümesi
İ’câmı	Manevi/tefsirî Tercümesi
2. KUR’ÂN-I KERİM İLİMLERİ	Asr-ı Saaadette Tercümesi
Doğuşu	Sahabe Döneminde Tercümesi
Gelişmesi	Tabiin Döneminde Tercümesi
Mekki Medeni	Dünya Dillerine Tercümesi
Esbab-ı Nüzul	Türkçeye Tercümesi
İ’cazû’l-Kur’ân	Satır Arası tercümesi
Neshû’l-Kur’ân	Meal formunda tercümesi
Muhkem-Müteşabih	Tamam tercümeleler
Garibû’l-Kur’ân	Nâtamam tercümeleler
Üslubû’l-Kur’an	Cüz/Cüzler tercümeleleri
Kasasû’l-Kur’ân	Sure/sureleler tercümeleleri
Aksâmû’l-Kur’ân	Ayet/ayetler tercümesi
Emsâlû’l-Kur’ân	8. TEFSİR İLMİ
Fezailû’l/Menâfiû’l-Kur’an	Tanımları
Havassû’l-Kur’ân	Temel Kavramları: Tevil, tercüme...

Müşkilü'l-Kur'ân	Amacı
İ'rabü'l-Kur'ân	Kur'an'ı Anlamadaki Yeri ve Önemi
Mücmel-Mübeyyen	Tefsir İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi
Mübhemâtü'l-Kur'ân	Kıraat
Mecâzü'l-Kur'ân	Hadis
Huruf-u Mukattaa	Fıkıh
Tekrarü'l-Kur'ân	Kelam
Hitaplar	Tarih
Soru-Cevaplar	Sosyoloji
Vücuu-Nezâir	Psikoloji
Tenasünü'l-âyatve's-süver	Pedagoji
İsrailiyyat	9. TEFSİR USULÜ
3. KUR'ÂN'IN KIRAATI	10. TEFSİRLER
Okumanın Fazileti	Rivayet Tefsirleri
Adabı	Dirayet Tefsirleri
Müevatir,	Lugavi
Meşhur Kıraatler	Kelami
4. TEFSİR TARİHİ	Ahkâm
Rasûlullah'ın (sav) Tefsiri	İşâri
Sahabe Dönemi Tefsir ve Müfessirleri	İçtimâî
Tabiin Dönemi Tefsir ve Müfessirleri	Edebi
Tedvin Dönemi Tefsir ve Müfessirleri	Tarihselci
H. 2 Asırda Tefsir ve Müfessirleri	Mevzûî
3. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	Yazıldıkları Çağa Göre Tefsirler
4. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	Rivayet Tefsirleri
5. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	Dirayet Tefsirleri
6. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	H. 2 Asırda Telif Edilen Tefsirler
7. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	3. Asırda Telif Edilen Tefsirler
8. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	4. Asırda Telif Edilen Tefsirler
9. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	5. Asırda Telif Edilen Tefsirler
10. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	6. Asırda Telif Edilen Tefsirler
11. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	7. Asırda Telif Edilen Tefsirler
12. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	8. Asırda Telif Edilen Tefsirler
13. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	9. Asırda Telif Edilen Tefsirler
14. Asırda Tefsir ve Müfessirleri	10. Asırda Telif Edilen Tefsirler
5. KAYNAK YÖNTEM BAKIMINDAN TEFSİRLER	11. Asırda Telif Edilen Tefsirler
Lugavi	12. Asırda Telif Edilen Tefsirler
Kelami	13. Asırda Telif Edilen Tefsirler
Ahkâm	14. Asırda Telif Edilen Tefsirler
İşâri	Yazıldıkları Dillere Göre Tefsirler
İçtimâî	Rivayet Tefsirleri
Edebi	Dirayet Tefsirleri
Mevzûî	Tercüme Edilen Tefsirler
İdeal Tefsir (özelliklerine dair çalışmalar)	Rivayet Tefsirleri

Müsteşriklerin Kur'an Çalışmaları...	Dirayet Tefsirleri...
Kur'an'ın Tarifi	11. TEKLİF ve KATKILARINIZ
Genel Özellikleri	12. ULUSAL VE ULUSLARARASI İLMİ FAALİYETLER
Kavramları	
Kur'an'da Zikredilen Şahsiyetler	

Tablo-3'te yer alan bilgiler kısaca şöyle değerlendirilebilir. Birinci başlıkta yer alan *Kur'an-ı Kerim'in Tarihi* ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalar, alt başlıklardaki yerlerine Tablo-2'de teklif edilen sıra ile konulacaktır. Alt başlıklara ait yeni konular ortaya çıktıkça ona da başlık tahsis edilerek altına eserin bilgisi, diğer alt başlıklarda takip edilen usulle girilecektir. İkinci ana başlığı oluşturan *Kur'an İlimleri*, veritabanının en hacimli kısımlardan birini teşkil etmektedir. Bu bölüm de bir önceki ana başlıkta kullanılan metoda göre tanzim edilecektir. Üçüncü ana başlık olan *Kur'an'ın Kıraati*, kapsamına giren konuların alt başlıklarında önceki bölümlerde uygulanan usulle düzenlenecektir. Bu bölüme, çeşitli kıraatlere ait ses dosyalarının konulması da mümkündür. Hatta tecvid kaidelerinin ve farklı kıraatlerin renkli ve/veya sesli olarak ilgili yerlerinde gösterildiği Mushaf'lar da konulabilecektir.

Dördüncü ana başlıkta yer alan *Tefsir Tarihi* bölümünde, müfessirlerin hayat ve eserlerinin özellikleri hakkında yapılan ilmi çalışmalar, Tablo-2'de yer alan sırasıyla ilgili olduğu alt başlık altına yerleştirilecektir. Bu bölüm, veri tabanında; müfessirlere, tefsirlerine, tefsirlerin hacimlerine ve birbirinden etkilendikleri gibi vasıflarına göre tasnif edilebilecek şekilde sistemleştirilebilecektir. Beşinci başlığı oluşturan *Kaynakları ve Yöntemleri Bakımından Tefsirler* üzerinde yapılan çalışmalar, ait olduğu alt başlıklar altında yine aynı metodla tanzim edilecektir. *Mevzûî tefsir* alt başlığında, konunun vasıflarına uygun *Genel konulu* ve *Özel konulu* gibi daha alt bölümler açılabilir. Bu husus doğal olarak bütün alt başlıklar için de geçerlidir.

Tafsilatlı tasnifin altıncı ana başlığını oluşturan, *Kur'an'ın Muhtevası Hakkında Yapılan Çalışmalar*, genişlemeye en müsait bölümdür. Bu kısımda yer alan her bir alt başlığın altında onlarca tali başlığın açılması gerekebilecektir. Bilhassa Kur'an'ın muhtevasında yer alan kavramlar ve Peygamberler, Ashab-ı Kehf gibi şahıslar üzerinde yapılan çalışmaların her birisi, hakkında alt başlıklar oluşturularak, üzerinde yapılan çalışmalar orada tasnif edilecektir. Yedinci *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi* ana başlığı altında Kur'an'ın, Asr-ı saadetten günümüze kadar yapılan tercümelemleri hakkındaki çalışmalar, dil, kapsam, nitelik ve hacim gibi yönleriyle tasnif edilerek, ait olduğu bölümde sıralanacaktır. Sekizinci başlık altında tefsir ilminin temel kavramları ve diğer ilimlerle münasebeti üzerine yapılan çalışmalar, alt başlıkların altında tanzim edilecektir. Dokuzuncu ana başlıkta, *Tefsir Usulüne* dair temel kaynaklardan başka, *Tamamlananve Devam eden* notları düşülen; kitap, tez, makale, tebliğ vb. matbu ve elektronik eserlerin PDF, Word vb. dosyaları ve dosyası konulamayanların künye bilgileri, yazılış tarihi, muhtevası ve dillerine göre tasnif edilecektir. Bu bölümde yer alan eserlerin de veritabanına farklı alternatifte faydalanmaya imkân verecek tarza girilmesi

sağlanabilecektir. Bu eserlere ilişkin orijinal bir bilgi, değerlendirme vb. bulunduğu, *Bilgi notu ekle* şıkıyla veri merkezine ulaştırılabilecektir.

Tafsilatlı tasnifin onuncu ana başlığını oluşturan *Tefsirler* kısmında, tefsir kaynakları, en geniş manada rivayediraye olarak ayrıldıktan sonra yazıldığı asra, hacimlerine (basit, vasit, veciz vb.), muhtevalarındaki temayüllerine (lugavi, ahkâm, kelami vb.) gibi listeler halinde tasnif edilecektir. Anılan eserlerin her birisinin PDF'si, Word ...nüshaları, klasörler içerisinde farklı baskıları, varsa muhtasarları, PDF Online vb. doğrudan metinlerine erişilebilen dosyaları, telif haklarına riayet edilerek konulacaktır. Bu tefsirlerin bilhassa www.waqfeya.com ve <https://archive.org> adresinde yer alan nüshalarına link verilecektir. Aynı şekilde yüz civarındaki tefsiri, tarihsel, mekânsal ve temsil ettiği düşünce sistemine göre sunan *el-Câmiü't-TârîhîliTefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*, doksan kadar tefsiri içeren www.altafsir.com/greatafsirs.com⁴⁶ ve iki yüzü aşkın tefsir ve tercüme yer veren *Câmi'ü't-Tefâsîr/Nûru'l-Envâr* (noorsoft.org) adlı sitelerin⁴⁷ linki konulacaktır. Bu alan, bilişim teknolojileri takip edilerek, yeniden basılan, yeni çıkan veya muttali olunan eserlerle zenginleştirilecektir. On birinci ana başlıkta *Teklif ve Katkıların* yer alacak ve site içerisinde yer alan konulara ilişkin yeni çalışmalar, teklif ve tavsiyeler, veri merkezine buradan ulaştırılacaktır. Son *12. Ulusal ve Uluslararası İlmî Faaliyetler* başlığı, bir manada alanla ilgili ulusal ve uluslararası sempozyum, kongre vb. akademik çalışmaların tanıtıldığı, duyurulduğu yer olarak tahsis edilecektir. Yukarıda zikredilen ana pencerelerin her birisinin yanına, *klasörde ara* düğmesi konulacaktır.

c. Kaynak Yönetme Sorunu ve Çözüm Teklifleri

Akademisyenlerin, ilmi araştırmanın ilke ve metotları⁴⁸ ve kaynak yönetimi hakkında bilgi ve tecrübelerini paylaşmaları, konu ve kaynak bulmayı tamamlayıcı unsur olarak görünmektedir. Bu başlığın iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, alan hakkında ulaşılan ve/veya elde edilen kaynak eserlerin genel ve tafsilatlı tasnifinin olması gereken yere konulmasıdır ki bu konuda yukarıda genişçe bilgi verilmiştir. Diğeri ise, söz konusu kaynaklardan elde edilen bilgilerin kaynağının akademik çalışma içerisinde etkin, hızlı ve muntazam bir şekilde yönetilmesidir. Bu ikinci yönü biraz açmak gerekecektir.

Genel akademik çalışmalarda görülen kaynakları yönetme problemi, Tefsir ve Kur'ân İlimleri alanının da meselesidir. Bununla kastımız, önemsiz gibi görünmekle birlikte araştırmacıların vaktini alan dipnot ve kaynakça oluşturma gibi konulardır. İlahiyat alanında daha çok benimsenen MLA ve gerektiğinde APA dipnot gösterme sistemine göre bir defa oluşturulan kaynakçanın, Word

⁴⁶ <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguageID=1>, (et. 09. 05. 2016).

⁴⁷ Abay, Muhammed, "Tefsir Tarihi Yazımı ve Bilişim Teknolojileri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, Ed.: Mustafa Karagöz, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 376-377.

⁴⁸ Bu konuda görsel malzeme destekli bir çalışma için bk.

http://mawdoo3.com/كيفية_كتابة_فرضيات_البحث_العلمي; <http://educad.me/links>; (et. 11. 05. 2016).

programının “Kaynakları Yönet”, “Kaynakça Ekle” komutlarıyla etkin kullanılmasıyla, kaynakları tanzim etmek ve çalışmayı hızlandırmak mümkün bulunmaktadır. Ancak dipnot göstermekte ve kaynakça oluşturmakta verimli çalışmanın şartı, koordinasyon kurulunun benimseyeceği ortak bir sıralama sisteminde ittifak⁴⁹ edilmesidir.

Söz konusu işlemin daha profesyonel yazılım programlarıyla etkin ve hızlı bir şekilde yapılması da muhtemeldir. Nitekim *Zotero* ve *Endnote* programları,⁵⁰ araştırmacıya birçok kolaylık sağlamaktadır. Zira *Zotero* ve *Endnote*, alıntı yapma sürecini hızlandırmak üzere hazırlanmış bir referans yöntemi yazılımıdır. Bunlarla; yüzlerce eseri dijital kitaplığına kolaylıkla ekleme ve bibliyografyadaki eserleri tek tek girmeye gerek kalmadan bir tıklama ile her bir kaynağın künyelerine ulaşma imkânı bulunmaktadır. Ek olarak Araştırmacının dijital kitaplığındaki öğeleri APA, MLA, Chicago gibi stil rehberlerine uygulama kolaylığı bulunmakta ve kitaplığındaki bir bibliyografyayı biçimlendirilmiş tam liste olarak kısa sürede dışarıya aktarma imkânı sunmaktadır. *Endnote* yazılım programı daha özel anlamda araştırmacıların; kendi bilgi veri tabanını oluşturmasına, düzenlemesine, taramasına ve paylaşmasına imkân sağlamaktadır. Bibliyografik veri tabanlarıyla doğrudan bağlantı kurma ve kayıt aktarımı olanağı sunmaktadır. Referansların kolayca bulunmasını ve referans listelerinin oluşturulmasını seri bir şekilde sağlamaktadır. Verilmek istenen atıfları yüzlerce derginin formatına göre şekillendirebilmekte, çeşitli dergilerin formatlarına göre makalelerin aşama aşama oluşturulmasını mümkün kılmaktadır.

Koordinasyon kurulunun bu çerçevede alacağı kararlardan bir diğeri, elektronik kaynakların dipnotlarda nasıl gösterileceği meselesidir. Bununla, elektronik ortamdan iktibas edilen bir metnin dipnot ve/veya kaynakçada adresinin gösterilmesi kast edilmemektedir. Tefsir ve Kur’ân ilimlerine dair klasik kaynak eserlerin, elektronik veritabanından veya PDF dışındaki bir formatta yazılmış dosyasından alınan metnin dipnotta gösterilmesidir. Zira anılan temel kaynakların metni, kademeli bir şekilde zikredilen elektronik alana kaymakta ve bu yeni durum, söz konusu elektronik kaynaklarda yer alan tali konulara ve ayetlere erişimi kolaylaştırmaktadır. Bu durumdaki bir eserin dipnotta gösterilmesi meselesine makul bir çözüm bulunduğu, bilhassa taşradaki araştırmacıların akademik çalışmalarında büyük bir kolaylık sağlanmış olacaktır.

Yine bu kapsamda; içindekiler tablosu oluşturma, güncelleme, şekil tablosu ekleme, başlıkları derecelendirme vb. pratiklerin uygulamalı olarak seminerlerinin verilmesi, araştırmaları kolaylaştıracak ve hızlandıracaktır. Seminerin mümkün olmadığı durumlarda, anılan özelliklerin demoları *TEKVERİM*’in Web adresinde “Pratik Bilgiler” gibi bir başlık altında sunulması veya ilgili programın yardım menüsünden destek almaya yönlendirilmesi mümkündür. Hülâsa, yukarıda konu

⁴⁹ Mesela dipnotta: “Günay, İlhami, *Kur’an’da Gençlik ve Gençler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010, s. ?” şeklindeki form mu, yoksa başka bir şekil mi benimsenecektir?

⁵⁰ Bu programlar hakkında verilen bilgiler, Arş. Gör. Sümeyye Sevinç vasıtasıyla Gökser Gökçay ve Nevzat Özel’den alınmıştır.

edilen kaynak ve veri yönetme usulleri ve bu hususta varsa başka programların tanıtılması, akademik çalışmanın muntazam ve seri şekilde hazırlanmasını mümkün kılabilecektir. Bu destek de muhtemelen birçok akademisyen için kaynak bulma ve konu seçimine yardım kadar önemli görülebilmektedir.

Sonuç

Çağın birbirine girift problemlerine çözüm önerisi sunma konusunda, mutlak doğrunun tezahürleri üzerinde çalışmaları hasebiyle tefsir akademisyenlerinin önemli sorumluluğu bulunmaktadır. Söz konusu sorumluluğun, güncel hayatın problemlerinin halledilmesinde, hayatın pratiklerinden geri kalmaması gerekmektedir. Gerek bu problemlerin sebep-sonuçlarına ve gerekse hal çarelerine ilişkin konuların belirlenmesi ve üzerinde akademik çalışmaların hızlı, etkin ve derinlikli yapılabilmesi için, alanın araştırmacılarının el birliğıyle sistemli çalışan veri merkezlerinin kurulması ihtiyacı gittikçe artmaktadır. Vasıflarına genişçe temas edilen bu veri merkezinin kurulabilmesi ve etkin şekilde çalıştırılarak geliştirilebilmesi, bütün üyelerinin katılımıyla tesis edilecek kurumsal bir yapı ile daha mümkün görünmektedir. Tefsir ve Kur'ân ilimleri alanının dağınık bilgilerinin, sistematik bir şekilde tanzim ve tasnif edilmesi, her seviyedeki araştırmacılarına, gerektiğinde diğer alanlarla irtibatlı konu ve kaynak bulma ve araştırmasını tamamlamakta büyük kolaylıklar sağlayacaktır. Veri merkezi hakkında yapılan tekliflerin bazıları, günümüz şartlarında ütopyik gibi değerlendirebilirse de yakın gelecekte zaruri ve hatta ıstırari hakikatler olarak karşımıza çıkmaya doğru evirilmektedir. Bu yüzden, dinin ilk kaynağı üzerinde çalışanların bu ilki gerçekleştirerek diğer alanlara örnek ve bir an önce bu merkezi tesise başlayarak, amatörlikten profesyonelliğe geçişte öncü olmaları zaruri görünmektedir. Araştırmacıların konu ve kaynak bulmalarına yönelik bütün bu teklifler, ilmi araştırmalarda, zahmetsiz ve konformistbir yaklaşımı benimsemek adına sunulmuş değildir. Bilakis mevcut verilerin, değişen ve gelişen teknolojinin yardımıyla, hızlı, etkin ve derinlikli akademik çalışmalarla yeni değerli bilgiler üretmeye yöneliktir. Söz konusu çalışmaları hızlandıran bir diğer katkı, akademisyenlerin kaynakları yönetmek konusunda teknik olarak desteklenmesi olacaktır.

Kaynakça

- Abdullah Humeyd ve -dğr- "*Mevsûatünadrati'n-neîm fı mekârim-i ahlâki'r-Rasûli'l-Kerim, Dârü'l-vesîle, Cidde: 141/1998. II Cild.*
- Aydar, Hidayet, "Cumhuriyet Dönemi Tercüme Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. V, S. 7 (2015/7).*
- , "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015/1, C. II, S. 2.*
- , "Cumhuriyet Dönemindeki Tercüme Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ensar, İstanbul 2012.
- , "Uygurlarda Kur'an Çalışmaları", *Bilig: Türk Dünyası SBD, 2004, S. 28.*
- , *Hanım Müfessirler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- Aydın, Hayati, "Kur'ân Yorumunun Problemleri", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Ed.: Ömer Kara, Kur'ân Araştırmaları Vakfı, Kurav Yayınları, Bursa 2007.

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan İlmî Araştırmalar*, 1999/1, S. 6; "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- , "Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2007.
- , "Tefsir Tarihi Yazımı ve Bilişim Teknolojileri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, Ed.: Mustafa Karagöz, Araştırma Yayınları, Ankara 2015.
- Bessâm, Muhammed – Sâlim, Muhammed Adnân, *Mu'cemü'l-müfehreslimeâni'l-Kur'ân-i'l-AzîmDârü'l-Fikr*, Dimeşk 1416/1995.
- Coşkun, Muhammed, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, İFAV, İstanbul 2018.
- Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği-Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Ed.: Ömer Kara, Kur'ân Araştırmaları Vakfı, Kurav Yayınları, Bursa 2007.
- Demir, Ziya, *XIII-XVI. Yüzyıllar Arası OsmanlıMüfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Erünsal, İsmail E., vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.
- Güllüce, Veysel, "Tefsirle İlgilenenler Arasındaki İletişimi Geliştirmeye Yönelik Bazı Düşünceler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Ed.: Ömer Kara, Kur'ân Araştırmaları Vakfı, Kurav Yayınları, Bursa 2007.
- Günay, İlhami, *Kur'an'da Gençlik ve Gençler*. Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Hamidullah, Muhammed – Yaşaroğlu, Macit, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası*, çev. M. Said Mutlu, DİBY, Ankara 1991.
- <https://archive.org> (et. 18.11.2017).
- <http://majles.alukah.net> (et. 13.11.2017).
- http://mawdoo3.com/كيفية_كتابة_فرضيات_البحث_العلمي.
- <http://educad.me/links> (et. 11.05.2016).
- <http://mktba.alukah.net> (et. 09.05.2016).
- <http://vb.tafsir.net/tafsir28893/#.VzN4V8Zf01U> (et. 09.05.2016).
- <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguagelD=1> (et. 09.05.2016).
- <http://www.tafsir.net/articles> (et. 09.05.2016).
- <https://mail.google.com/mail/u/0/#search/marefa+database/1518ac67621b55f9> (et. 10.12.2015).
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp> (et. 12.05.2016).
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (et. 14.05.2016).
- https://www.yazmalar.gov.tr/detayli_arama.php (et. 08.05.2016).
- <https://www.waqfeya.com> (et. 18.11.2017).
- Kara, Mehmet, "Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'ân Tercüme ve Tefsirleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 1993, C. XXIV, S. 3.
- , "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi, Bışkek 2013, S. 15-16.
- , "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Mertoğlu, Suvat, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (SM/SR Dergisi Örneği)*, (Basılmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Özel, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I-II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, Sayı 15-16.
- Öztürk, Mustafa, "Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri", *Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ensar, İstanbul 2012.
- , "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, I. Baskı, İstanbul 2011.
- , "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", *KTÜİFD*, Bahar/2014, C. I, S. 1; "Türkçedeki Telif/Tercüme Meâllerin Tanıtılması", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- , "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'ân Ekolü", *ÇÜİFD*, C. III, Sayı 1, (2003).
- Sezgin, Fuat, "İslâm Bilim Tarihinde Duraklamanın Başlangıcı ve Yaratıcılığın Son Bulmasının Nedenleri", *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye-: Tanımadan Tanımlamaya*, Ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi, Ankara-Türkistan 2012, C. I.
- Sülün, Murat – Çelik, Ömer, *Türkiye Kur'ân Makaleleri Bibliyografyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1999.
- Öğmüş, Harun, *Muhâzarâtün fi ulûmi'l-Kur'ân-i ve târihi't-tefsîr*, İFAV, İstanbul 2014.

Ülgen, Emrullah, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi" *BÜİFD* Cilt: V Sayı: 10 Yıl: 2017/2.

Vefayat-ı Meşahir, TSMK, H. 1295, http://topkapisarayi.gov.tr/tr/yazma-esserler?field_adi_value=Kuran&field_bolum_value=&field_ciltsayfa_value=&field_dil_value=&field_id_envanter_value=&field_konu_value=Terc%C3%BCme&field_yayintarihi_value=&field_yazar_value=&field_yazituru_value=&page=2 (et. 19. 05. 2016).

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA

Research

Kur'an Tilavetinde Nitelik Sorunu

İrfan akıcı

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı
irfancakici@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3079-465X>

Geliş Tarihi / Received: 20.02.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2018

Öz

Kur'an nazım ve telifiyle, dil ve üslûbuyla, her dönemde beşeriyetin tüm ihtiyaçlarını karşılaması ve daha birçok özelliğiyle hiçbir şekilde benzeri ortaya konamayan mucize bir kitaptır. İnsanın böyle eşsiz bir kaynaktan istifade etmesi O'nunla kurduğu ilişkiye bağlıdır. Şayet bu ilişki kıraat, tecvîd gibi doğrudan bu alanı kendisine konu edinen ilimlerin ortaya koyduğu tilavet, tertîl, anlama, tefekkür, hüzn gibi belli ilkeler çerçevesinde olursa kişinin Kur'an'dan istifade etmesi o nispette fazla olur. Söz konusu ilkelerden uzaklaşıldıkça da Kur'an okuma gibi son derece faziletli bir ibadet, ibadet olma özelliğini kaybeder ve sıradan bir iş haline dönüşebilir. Dolayısıyla burada Kur'an okuyan herkes için manevi açıdan hayatî bir durum söz konusudur. Biz de araştırmamızda insanlar için bu denli önemli olan bir konuyu incelemeye tabi tuttuk. Bu bağlamda öncelikle Kur'an okumayla ilgili bazı naklî bilgilere yer verdik, daha sonra araştırmanın ana konusunu oluşturan Kur'an tilavetinde nitelik sorunu üzerinde durduk. Kısa bir girişten sonra meseleyi dört başlık altında ele aldık. Birinci başlıkta işin teknik yönünü ilgilendiren kıraat, tecvîd gibi konular üzerinde durduk. İkinci başlıkta nitelikli okumayı ifade eden tertîl, tilavet gibi kavramları inceledik. Üçüncü başlıkta okuma faaliyetini, sıradan bir faaliyet olmaktan çıkarıp değerli bir ibadete dönüştüren genel ilkeler üzerinde durduk. Dördüncü başlıkta ise nitelikli Kur'an okumada yaşanması tavsiye edilen hüzn ve ağlama halini ele aldık. Kısa bir değerlendirme ve önerilerin yer aldığı sonuç bölümüyle de çalışmamızı tamamladık.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Nitelik, Tecvîd, Tertîl, Tefekkür, Hüzn.

Problem of Quality in Qur'an Recitation

Qur'an with all its features including verses and compiliation, language and tone is unique guide and as a miracle it appeals to all human being in all ages. It is up to ones relationship with Qur'an to get benefit from this source. If this relationship based on principles such as chanting, tarteel, tajweed, understanding, contemplation, and blues, then getting benefit from Qur'an will be much greater. As soon as one get away from consciousness of those principles, the quality of prayers will reduce and it may gradually become just a routine habit. At this point, there is vitally crucial situation in terms of spirituality. Therefore, in the current research, we aim at investigating this important topic (problem of quality in the Qur'an chanting). In this context, primarily we presented conveyed information regarding reading of Qur'an. Subsequently, we focused on problem of quality in the Qur'an chanting which is main topic of the study. Generally, following by a short introduction, the investigation is developed based on four titles. In the first title, we presented information about technical points such as recitation and tajweed. In the second title, we examined qualified reading which refers to the concepts such as tarteel and chanting. In the third title, we explored on principles of reading activities which makes the activities a precious prayer rather than an ordinary one. In the fourth heading, we investigated the manner of sadness and crying that is advised to be occur during a meritable recitation of Qur'an. Finally, in the conclusion section, we presented a general discussion and suggestions regarding problem of quality in the Qur'an chanting.

Keywords: Qur'an, Recitation, Quality, Tajweed, Tarteel, Contemplation, Sadness.

Atıf / Cite as

Çakıcı, İrfan, "Kur'an Tilavetinde Nitelik Sorunu", *Marife*, 18/1 (2018): 147-175.

Giriş

Bilindiği üzere inzali yirmi üç yıl gibi uzun bir sürede tamamlanan Kur'an'ın ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. O'nun Kur'an'la olan ilişkisi bizzat vahiy tarafından belirlenmiştir. Buna göre Kur'an'ın okunması, anlaşılması, düşünülmesi, yaşanması gibi hususlarda kutlu elçi nasıl hareket etmişse, doğal olarak ona tâbî olanların da benzer bir duyarlılıkla hareket etmeleri beklenir. Bu anlamda Kur'an, ya doğrudan ya da dolaylı olarak bu fonksiyonu içeren ifadelerle muhataplarından kendisinin okunmasını istemektedir. Bu telkin muhataplar açısından okuma faaliyetinde ilk aşamayı oluşturmaktadır. Bundan sonraki aşamalarda ise muhataplardan Kur'an'ın daha nitelikli bir şekilde okunması, anlaşılması ve yaşama aktarılması istenir. Dolayısıyla bir zincirin halkası gibi birbirine bağlı olan bu adımlardan ilkinin kıraat/okuma oluşturur. Bu ilk aşama bir nevi Kur'an'la ilk karşılaşma olduğundan son derece önemlidir. Zira insanın Kur'an'la tanışması büyük ölçüde O'nu okumayla başlar. Bu itibarla Kur'an'da mutlak anlamda okumayı ifade eden çok sayıda ayetten söz edilebilir.¹ İkinci aşamada ise birinci aşamada gerçekleşen yalın haldeki okumanın geliştirilerek daha nitelikli hale dönüştürülmesi hedeflenir. Bu da duygu ve düşünce gibi birtakım özelliklerin devreye sokulmasıyla mümkündür. Bunu gerçekleştirmek üzere de Kur'an'da ya tilavet,² tertîl³ gibi doğrudan nitelikli okumayı ifade eden kavramlar kullanılmakta ya da okumanın sonucunda düşünme,⁴ öğüt alma,⁵ ibret alma⁶ gibi özelliklerden bahsedilmektedir. Böylelikle okunanın anlaşılması, üzerinde tefekkür edilmesi ve buradan bir sonuca ulaşılması hedeflenmektedir. Burada bir de Kur'an'ın hitap tarzlarından söz etmek gerekirse, Kur'an'da kimi zaman genel ifade kalıpları⁷ kullanılmakta kimi zaman da doğrudan Hz. Peygamberi muhatap alan ifadeler kullanılmaktadır.⁸ Bunun dışında bazen de daha önceki dönemlerde yaşamış peygamberlerin okumalarına işaret edilmektedir.⁹ Doğrusu bu tür özel ifadelerin hiçbiri hasır ifade etmez.¹⁰ Hangi hitap tarzı ile olursa olsun okumaya, düşünmeye ve ibret almaya vurgu yapan her bir ifade tüm muhatapları bağlar. Zaten aksini düşünmek de birçok ayeti işlevsiz hale getirir.

¹ Arâf 7/204; İsrâ 17/45; Zümer 39/23.

² Bakara 2/121; Al-i İmran 3/113; Fatır 35/29

³ Furkan 25/32; Müzzemmil 73/4.

⁴ Bakara 2/219, 266; Yunus 10/24; Sad, 38/29.

⁵ Hüd 11/12; Sa'd 38/87.

⁶ Al-i İmran 3/13; Yusuf 12/111; Nur 24/44.

⁷ Bakara 2/44; Müzzemmil, 73/20; Kıyame 75/18.

⁸ A'raf 7/175; Nahl 16/98; Alak 96/1,3.

⁹ Kasas 28/59; Talak 65/11.

¹⁰ Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Heyyetü'l-Misriyye, 1394/1974, 1/109.

İnsanları Kur'an okumaya teşvik eden ikinci kaynak ise sünnettir. Hadislere bakıldığında, bu alanda Kur'an'a nispetle çok daha geniş bir içerikten söz etmek mümkündür. O kadar ki, hadis kitaplarında tıpkı iman, ilim, namaz gibi, "Fedâilü'l-Kur'an" adıyla Kur'an okumaya yönelik özel bâb/bölüm yer almaktadır. Bu bölüm incelendiğinde Kur'an okumanın tüm boyutlarına yer verildiği görülmektedir. Bu anlamda bir yandan mutlak anlamda Kur'an'ın okunması tavsiye edilirken,¹¹ diğer taraftan da özelde belli surelerin okunmasına vurgu yapılmaktadır.¹² Dikkat çeken diğer bir husus ise değil bir sure, ayet ya da bir kelime okunacak her bir harf sayısına kadar muhataplara sevap va'd edilmekte¹³ ve bu kişilerin kıyamet gününde yaptıklarına karşılık nasıl büyük bir mükâfatla karşı karşıya kalacakları ifade edilmektedir.¹⁴ Bütün bunların yanında okumanın salt okumaktan ibaret olmadığı, bunun yanında yapılan işin niteliğine dair de pek çok tavsiyeden söz edilmektedir. Burada nitelikten kastedilen şey ise okunanın anlaşılması, üzerinde düşünülmesi, ibret alınması ve benzeri hususiyetlerdir. Bu itibarla insanın manevi dünyasının merkezini oluşturan kalbin devrede olmadığı bir okuma gerçekte muradı ilâhîye uygun bir okuma değildir. Kaldı ki kimi hadislerde bu tür okumaların kınanması da son derece manidardır.¹⁵

A. Nitelik Açısından Kur'an Tilavetinin Aşamaları

Kur'an tilaveti çok yönlü bir ibadet faaliyetidir. Aslında bu durum sadece tilavet için değil dindeki pek çok iş için de böyledir. Mesela İslam'ın en önemli ibadetlerinden biri olan namaz; tâdil-i erkân ve huşu gibi iki temel özelliğiyle birlikte kâmil bir ibadettir. Bunlardan biri eksik olduğu takdirde namaz ibadeti de o nispette eksik olur. Dahası şayet huşu gibi namazın vazgeçilmezi olarak kabul edilen bir şart yoksa namaz da namaz olmaktan çıkar ve sıradan bir kültür-fizik hareketine dönüşebilir. Benzer bir durum Kur'an okuma ibadeti için de geçerlidir. Zira nasıl ki namaz için huşu vazgeçilmez bir nitelikse tefekkür de kıraat için bu denli önemlidir. Bu anlamda içinde tefekkür bulunmayan bir okumada hayır yoktur.¹⁶ Ortaya konan çaba ise büyük ölçüde karşılıksız kalır.¹⁷ Çünkü mesele sadece Kur'an okumak değildir. Önemli olan bu işin hangi keyfiyetle yapıldığıdır.

¹¹ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an* 21, Tevhid 52; Müslim, *Müsâfirîn* 243, 253; Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an* 5, 15, 18; İbni Mâce, *Mukaddime* 16, Edeb 52; Ebû Dâvud, *Salât* 349; Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'an* 1.

¹² Müslim, *Salât* 38, 40, *Misâfirîn* 264; Ebû Dâvud, *Salât*, 132; Tirmizî, *Sevâbu'l-Kur'an* 12, *Tefsir*, *Muavvazateyn*; Ebu Dâvud, *Salât* 354; Nesâî, *İstiâze* 1.

¹³ Tirmizî, *Fezâilü'l-Kur'an* 16.

¹⁴ Müslim, *Müsâfirîn* 253; Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an* 5; Münzirî, Ebu Muhammed Zekiyiddin, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, (thk. İbrahim Şemsuddin), I. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996, Beyrut II/226.

¹⁵ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an* 167; Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, 1/274; Hasan Muhammed Eyyûb, *el-Hadîs fî Ulûmi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, Dârus's-Selâm, II. Baskı, İskenderiye, 1425/2004, s. 66.

¹⁶ Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Esfiya*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, I/77.

¹⁷ Burada, ideal anlamda Kur'an tilaveti nasıl olmalı meselesi üzerinde durulmaktadır ki her müminin böyle bir hedefi olmalıdır. Bununla birlikte her okumanın bu seviyede olması ise ciddi bir çaba gerektirir. Dolayısıyla insanlar hangi seviyede bir okuma kabiliyetine sahip olurlarsa olsunlar Kur'an okumaya devam etmelidir. Zira bugün sonuç vermeyen bir okuma yarın sonuç verebilir ve ehline yeni ufuklar açabilir. Yoksa burada kastedilen; belli özelliklere sahip olunmadan Kur'an okumanın bir anlamı yoktur şeklindeki bir anlayış değildir.

Dolayısıyla hangi şartlar yerine getirildiğinde muradı ilâhîye uygun bir okumadan söze edilebilir ya da nelere dikkat edilmediğinde nitelikli bir okumadan söz edilemez bütün bunlar her Kur'an okuyucusunun gündeminde olması gereken meselelerdir.

1. Kur'an Okumayla İlgili Bazı Kavramlar

Başlıkta yer alan teknik kavramıyla; ses, seda, harflerin mahreç ve sıfatları gibi okumanın telaffuza dönük yönleri kastedilmektedir. Kur'an öğretiminde ilk aşamayı oluşturan bu safha genellikle hoca talebe ilişkisi çerçevesinde gerçekleşir. Bunun ilk uygulamasını Hz. Peygamber ve ona talebe olmuş sahâbe örneğinde görmekteyiz. Daha sonraki süreçte ise bu tür uygulamalar gelişerek kurumsal bir özellik kazanmıştır. Kıraat ve tecvîdin de içinde bulunduğu kıraat ilminin sistematik bir disiplin haline gelişinde; şifâhî ve kitâbî olarak iki aşamadan bahsedilebilir. Şifâhî dönemde gerek birtakım kaideler ve gerekse bunların aktarımı ağırlıklı olarak sadırla/ezberle gerçekleşmiştir. İkinci dönemde ise artık şifâhî uygulamalar belli ilkeler çerçevesinde yazıya aktarılmış ve böylelikle ümmet nezdinde kabul gören bir disiplin ortaya çıkmıştır. Kıraat ilmi içinde kıraat, tecvîd, tashîh-i hurûf gibi alt başlıklarla ifade edilebilecek bu tür faaliyetler, dolaylı olarak anlama ile ilişkilendirilebilirse de bunlar daha çok işin teorik yönüyle ilgilidir. Bundan dolayı biz de ilgili kavramları daha yakından tanımak ve bunların Kur'an kıraatinde tam olarak neye karşılık geldiğini görebilmek için söz konusu kavramları genel hatlarıyla incelemeye tabi tuttuk.

a. Kıraat

Kıraat kavramı bir yandan Kur'an'la ilgili birçok ilmi içine alan genel bir disiplinin adı için kullanılırken, diğer taraftan, Kur'an'la aynı kökten gelen salt okuma manası için de kullanılmaktadır. Buna göre kıraat kelimesi قرأ (karae) fiilinden mastar olarak geldiğinde, okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek manasına; isim olarak geldiğinde isesesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okumak, tilâvet etmek manasına gelir.¹⁸ Diğer bir görüşe göre ise kıraat kelimesi قرأ (karae) fiiline dayanan semâî bir mastardır. Çoğulu ise قراءات (kırââtur).¹⁹ قرأ – يقرأ – قرأنا (karae yekrau kırâeten ve kur'ânen) çekiminde görüldüğü üzere bu kelime Kur'an kelimesiyle aynı kökten gelir. el-Kar'u sözlükte toplamak bir araya getirmek anlamına gelir. Meselâ قرأتُ الماء في الحوض (kara'tü'l-mâe fi'l-havzi) "suyu havuzda topladım derken", yani suyu bir araya topladım anlamı kastedilir.²⁰ Bu işi

¹⁸ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaeddin Muhammed b. Mukrem el-Ensâri, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sader, Beyrut ty., I/128, "قرأ", md.

¹⁹ Zürcânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, I. Baskı, Beyrut 1415/1995, I/336; Suud b. Abdullah el-Funeysan, *İhtilafu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsâruh*, Dâru İsbiliya, Riyad, 1997, s. 59.

²⁰ Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, XIV. Baskı, Riyad, 1426/2005, s. 341.

yapan kişiye de kârf denir.²¹ Kâri tıpkı suyun havuzda toplanması gibi önce harfleri bir araya toplar kelimeyi oluşturur, sonrasında kelimeleri bir araya toplar cümleyi meydana getirir, cümleleri de bir araya toplayarak okuma eylemini gerçekleştirmiş olur.²² Sonuç itibariyle kıraat kelimesi sözlükte okumak, telaffuz etmek, toplamak, bir araya getirmek gibi anlamlara gelmektedir.

Kelimenin terim manasına gelince kıraat; "Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetini"²³ ve bunların okunuş biçimlerini râvilerine nispet etmek sûretiyle araştıran bir ilimdir."²⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Tarifte geçen; "Kur'an kelimelerinin edası keyfiyeti" ifadesiyle Kur'an'ın okunmasına işaret edilmektedir. Ancak bu okumada manadan söz edilmemekte, daha çok bir kelimenin nasıl söylenmesi gerekiyorsa o şekilde usulüne uygun olarak söylenmesinden bahsedilmektedir. Tanımda yer alan; "râvilerin okuduklarını birbirine nispet etmeleri" ifadesiyle ise kıraat ilminin konusuna giren Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasına yönelik bir ilkeden bahsedilmektedir ki bu mesele konumuzla doğrudan ilgisi olmayan oldukça geniş bir alanı ifade eder.²⁵ Râğib el-İsfahânî (ö. 502/1108) ise kıraati "tertilde harf ve kelimelerin birbirine katılması"²⁶ şeklinde; Zerkeşi (ö. 794/1392) ise "Şeddeli ve şeddesiz okuma gibi harflerin yazılış ve keyfiyeti hususunda, söz konusu vahiy lafızlarının farklılık arzemesi"²⁷ şeklinde tarif etmişlerdir.

Yapılan tanımlarda kıraat denince daha çok Kur'an'ın okunması sırasında harf ve kelimelerin seslendirilmesinde belli kaidelere dikkat çekilmektedir. Buna göre bir harf ya da bir kelimenin nasıl telaffuz edilmesi gerekiyorsa o şekilde söylenmesi doğru bir kıraat için önemlidir. Bu itibarla ilk okuyucudan itibaren arz ve eda sistemi şeklinde öğretenle öğrenen, okuyanla dinleyen arasında bir ilişki tesis edilmiştir. Hoca talebe ilişkisi olarak karşılık bulmuş bu sistem içinde kural dışı uygulamalara fırsat verilmemiş, her şey belli bir kural ve sistem dâhilinde gelişmiştir. Görüldüğü üzere kıraat kelimesi büyük ölçüde Kur'an'ın telaffuz

²¹ Kârf kelimesi okuyan, okuma eylemini gerçekleştiren anlamına gelir. Çoğulu kurrâ'dır. Bu lafzın asr-ı saadette delalet ettiği mana ile Hz. Peygamberin vefatından sonra delalet ettiği mana aynı değildir. Hz. Peygamber zamanında bu lafız işittiği miktarı ezberleyene işaret edildiği halde, sonraları Kur'an'ın tamamını ezberleyen ve ondaki kıraatlere vakıf olan manasında kullanılmıştır. Bk. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 66.

²² Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 2005, s. 341.

²³ Eda Keyfiyeti, Kur'an Kelimeleri'nin Hz. Peygamber'den itibaren kârler tarafından ağızdan ağıza alınarak gelen tüm okuma formlarını ifade eder. Harflerin telaffuzundan kelimelerin ifade kalıplarına kadar tüm ayrıntılar, bu kapsam içinde bir anlam ifade eder ki, bu da yüz yüze eğitimi gerekli kılan bir kıraat ilmini diğer ilimlerden ayıran önemli bir özelliktir. Bk. Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 12.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürsidü't-Tâlibîn*, (thk. Abdulhayy Feremâvî), Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, I. Baskı, Kahire, 1977, s. 3.

²⁵ Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 84 vd.; Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 65 vd.; Çakıcı, İrfan, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, (basılmamış doktora tezi), Konya 2016, s. 20 vd.

²⁶ Râğib, Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, (thk. Saffan Adnan ed-Davudî), Dârü'l-Kalem, I. Baskı, Beyrut 1412/1991, s. 668, "ر" md.

²⁷ Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Dârü't-Turas, Kahire, ty., 1/318.

açısından güzel okunmasıyla ilgili bir kavramdır. Bununla birlikte kıraatin anlamla hiçbir ilişkisinin olmadığı da söylenemez. Zira anlamlı okumada kıraatin keyfiyeti de önemlidir. Buna göre usulüne uygun düzgün bir kıraatin, Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır.

b. Tecvîd

Tecvîd, bir şeyi güzel ve hoş yapmak, süslemek gibi anlamlara gelir.²⁸ İstilahta ise, harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet ederek Kur'an'ı güzel okumak demektir.²⁹ Tariften de anlaşıldığı üzere tecvîdin konusu doğrudan Kur'an'dır.³⁰ Bu ilmin sistematik bir disiplin olarak ortaya çıkışı, hicri üçüncü dördüncü asra³¹, hatta geniş hacimli eserlerin verilmesi hicri beşinci asra denk gelse de³² pratik olarak uygulanışı Kur'an'ın inzaliyle birlikte başlamıştır.³³

Hz. Peygamber bir yandan gelen vahyi yazdırmış diğer taraftan da sahabeye okumuş ve okutmuştur. Okuma ve yazma kültürü yaygın olmasa da idrak ve hıfz kabiliyetinin ileri seviyede olduğu ilk sahabe nesli, Kur'an'ı belli kaideler çerçevesinde okurken herhangi bir zorlukla karşılaşmamışlardır. Bunda toplumun dili ve dil ekseninde oluşmuş fonetik yapıyla Kur'an dilinin gönderildiği dil ve lehçe arasında doğrudan bir yakınlığın olması önemli bir etkidir.³⁴ Tabiatıyla insanlar daha sonraki dönemlerde olduğu gibi sistematik yapıda bir tecvîd ilmine ihtiyaç duymadan Kur'an'ı okuyabilmişlerdir.³⁵ Bu durum herkesin herhangi bir kaideye bağlı kalmaksızın keyfi olarak Kur'an'ı istediği gibi okuduğu anlamına gelmez. Aksine toplumun dil açısından homojen bir yapıda olduğu ve bu sayede insanların zorlanmadan dille ilgili genel kabullere uygun hareket ettikleri anlamına gelir. Kaldı ki şayet böyle ortak bir tecrübe olmasaydı bu dönemin tabii şartları içinde, okuma yazma bilen insan sayısının az olması, insanların günlük hayatta meramlarını rahat bir konuşma tarzıyla ifade etmeleri, kabilelere göre dildeki şive farklılıkları gibi sebeplerden dolayı Kur'an'ın okunmasında ciddi sapmalar olurdu.

²⁸ İbnü'l Cezerî, Şemsuddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Müktebetü'l-Mearif, I. Baskı, Riyad, 1405/1985, s. 47.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kıraati'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty., II/210; Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdü's-Semî, *Eşherü'l-Mustalahât fî Fenni'l-Edâi ve İlmi'l-Kurâat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., 27.

³⁰ Nasru'l-Cüreyysi, Muhammed Mekki, *Nihayetü Kavli'l-Müfîd fî İlmi't-Tecvidi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (thk. Ahmed Ali Hüseyin), Mektebetü'l-Adab, IV. Baskı, Kahire, 1422/2011, s. 16.

³¹ Tecvîd ilminin ıstılâhî anlamıyla ortaya çıkışı hicri üçüncü yüzyılın sonuna, ıstılâhî anlamıyla şöhret bulması ve aktif bir kullanım ağına sahip olması ise dördüncü yüzyıl ve sonrasına rastlamaktadır. Geniş bilgi için bk. Tetik, İbrahim, "Tecvîd Kelimesinin Semantik Analizi" *Universal Journal of Theology* 2 (3), 179-197, s. 180.

³² Çiftçi, Ali, Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özeline Tecvid İlminin Müstakilleşmesi, *Marife*, 17/2 (2017): 295.

³³ Hz. Peygamber'in Kur'an okurken yeri geldiğinde med ile okuduğu, Fatiha Suresi örneğinde olduğu ayet sonlarında vakfı yaptığı, harfleri mahreç ve sıfatlarına uygun şekilde itina ile okuduğuna dair pek rivayetin olması ilk dönemden itibaren Kur'an'ın pratikte tecvid uygulamalarına göre okunduğunu göstermektedir. Bk. Buhârî, Fezâilü'l-Kur'ân, 29; Ebû Dâvûd, Vitri, 20; Tirmizî, Kıraat, 1, Fezâilü'l-Kur'ân, 23; Nesâî, İftitah, 83, Kıyâmü'l-leyl, 13.

³⁴ İbrahim, 14/4.

³⁵ Tetik, İbrahim, "Tecvîd Kelimesinin Semantik Analizi" *Universal Journal of Theology* 2 (3), 179-197, s. 180 vd.

Buna bir de konuşma diliyle yazı dilinin birbirinden farklı olabileceği gerçekliği ilave edildiğinde durum daha farklı bir boyut kazanır.³⁶ Dolayısıyla normalde Kur'an'ın hatalı bir şekilde okunabileceğine sebep olabilecek birçok gerekçenin olmasına rağmen, sahabeden bu dönemde insanların Kur'an'ı yanlış okuduğu yönünde haberlerin gelmemiş olması ilk toplumun Kur'an okuma konusunda belli bir bilgi ve tecrübeye sahip olduğunu gösterir. Toplumun sahip olduğu bu tecrübe sayesinde ilk dönemde sistematik boyutlarıyla tecvîd ilminin bir disiplin olarak ortaya çıkması ve gelişmesine ihtiyaç olmamıştır.

Belirtmek gerekirse tecvîd uygulamasına olan ihtiyaç Medine'ye hicret ve sonrasında yaşanan fetihlerle birlikte daha ileri seviyede hissedilir olmuştur. Zira tecvîd uygulamalarını da içine alan geniş bir dil tecrübesine sahip homojen yapıdaki Kureyş merkezli Mekke toplumu, dilsel açıdan daha farklı unsurları içinde barındıran yeni bir topluma doğru evrilmeye başlamıştır. Ortaya çıkan zorlukları gidermek üzere de Hz. Peygamber'in rehberliğinde bir dizi yeni çözüm yolları ortaya konmuştur. Bunlardan biri Kur'an eğitimiyle ilgilenen öğreticilerin bizzat Hz. Peygamber tarafından yetiştirilmesi ve İslam'la yeni tanışan insanların okuma ihtiyaçlarının bu yolla giderilmeye çalışılmasıdır.³⁷ Aslında bu sayede tecvîdle ilgili Mekke'de sahip olunan tecrübe, başta Medine olmak üzere diğer beldelere de ulaştırılmıştır. İkincisi Kur'an'ı, Kureyş lehçesi yanında farklı lehçelere göre okuma imkânı veren yedi harf ruhsatının devreye sokulmasıdır.³⁸ Bu gibi tedbirler farklı şive ve lehçelere sahip insanlara Kur'an'ı lahne³⁹ düşmeden, tecvîdin de ilgi alanına giren ses harf ve kelimeleri aslına uygun şekilde söylemeyebilmelerine imkân vermiştir. Bütün bunlar tecvîd ilminin bir disiplin olarak oluşmaya başlamasına zemin hazırlamış ve nihayet hicri ikinci ve üçüncü asırdan itibaren tecvîd ilmi aşama aşama belli bir sistematik yapıya kavuşmuştur.⁴⁰

³⁶ Zengin bir içeriğe sahip olan Arapça'nın kitâbî yönü ile günlük dilde halk arasında konuşulan yönü arasında çok ciddi farklılıklardan söz edilebilir. Bu anlamda kitabi dili temsil eden fasih Arapça büyük ölçüde sokağa taşınmamış ve insanlar günlük hayatta ammice diye bir konuşma tarzı geliştirmişlerdir. Fasih Arapça'nın zıddı olarak bilinen ammice bugünün meselesi olmayıp, tarih boyunca Arap Dünyasında kullanılır olmuştur. Daha çok pratik ihtiyacı karşılayan bu konuşma tarzı kolay kullanımı, çeşitliliği, özel çaba sarfetmeden tevarüsen elde edilmesi gibi sebeplerden dolayı zamanla da yaygınlaşmış ve hatta bu dili savunan belli bir taraftar kitlesi dahi olmuştur. Buna mukabil Fasih Arapça'nın kullanımının yaygınlığını savunan diğer bir grup ise ammiceyi dilin bozulmasının sebeplerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Soyupek, Hasan, "Kur'an Dili Fasih Arapça'nın Gelişmesine Ammice Engeli", *SDÜİF Dergisi*, S. 37, 2016/2, s. 30 vd.

³⁷ Hz. Peygamber Kur'an öğretimi konusuyla bizzat kendileri ilgilenmiş ve bu konuda son derece titiz davranmıştır. Müslümanların sayısı artınca ve yeni yeni bazı bölgeler İslam'ı kabul edince buralarda Kur'an öğretim hizmetini karşılamak üzere kendilerinin yetiştirdiği sahabeyi buralara görevli olarak göndermiştir. Geniş bilgi için bk. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Seka ve İbrahim el-Ebyari), III. Baskı, Mısır 1375/1955, I/434.

³⁸ Çok geniş bir alanı ifade eden yedi harf ruhsatı doğrudan tecvîdle ilişkilendirilmese de, tecvîdin de ilgili alanına giren okumada muhataplara telaffuz açısından kolaylık sağlanması gibi bir işleve sahiptir. Geniş bilgi için bk. Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2002, s. 49.

³⁹ Hata etmek ve doğrudan sapmak anlamına gelen lahn celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılır. Geniş bilgi için bk. Süyüti, *el-İtkan*, I/282; Karaçam, İsmail, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İfav Yayınları, İstanbul 2012, s. 234-236.

⁴⁰ Tetik, İbrahim, "Tecvîd Kelimesinin Semantik Analizi" *Universal Journal of Theology* 2 (3), 179-197, s. 182.

Yukarıda kısaca, geçirdiği evrelere değinilen tecvîd ilminin gelişimine temel teşkil eden en önemli unsurlardan biri de şüphesiz kimi ayet ve hadislerin ya doğrudan ya da dolaylı olarak muhatapları Kur'an'ı güzel bir şekilde okumaya teşvik etmesidir ki zaten tecvîdin temel gayesi de budur. Bu anlamda tertîl ve tilavet kavramları başlığı altında değinileceği üzere Kur'an'ın güzel bir şekilde, acele edilmeden kelime ya da seslerde herhangi bir değişiklik yapmadan tane tane okunması ilâhî bir emirdir. Tecvîd de bu emrin vücut bulmuş halidir.⁴¹ Kur'an'ın tecvîd kuralları çerçevesinde okunmasıyla da, ayetlerin daha rahat bir şekilde anlaşılması, düşünülmesi, bunlardan ibret alınması gibi kazanımlara ulaşılması hedeflenmiştir. Kişiden kişiye değışmekle birlikte bu kazanımların elde edilmediği okumalar ise her zaman bir yönüyle eksik olacaktır. Bu duruma düşmemek için hem Kur'an'ın telkinleri ve hem de Hz. Peygamber'in öğretilerinden hareketle⁴² başta sahabe topluluğu olmak üzere müminlerin çoğu Kur'an okurken, O'nun her bir kelimesi, harfi ve sesine kadar dikkat etmişlerdir. Oluşan bu hassasiyet çerçevesinde teşekkül eden tecvîd ilmi, ulema nezdinde güzel Kur'an okumada gerekli olan bir ilim olarak kabul edilmiştir.⁴³ Hatta kimi ayet ve hadislerden hareketle buna dikkat edilmesi dilsel anlamda farz-ı ayın olarak telakki edilmiştir.⁴⁴ Böylelikle Kur'an gibi her bir kelime, harf ve sesinden müfessirlerin derin anlamlar çıkardığı kutsal bir metin üzerinde oluşabilecek bazı keyfî uygulamaların ve tahrifatın önüne geçilmiştir. Şayet bu tarz bir uygulama olmasaydı belki de insanlar sahip oldukları dil, şive, aksan gibi birtakım özelliklerden dolayı kimi kelimeleri ya da kelimelerdeki sesleri farklı okuyabilir ve bu da ümmetin en önemli ortak paydası olan Kur'an'ın okunmasında birliğin zedelenmesine sebep olabilirdi. Dolayısıyla tecvîd sayesinde bütün bu ihtimaller ortadan kalkmıştır.

Tecvîd bilgisiyle birlikte edinilen kazanımların tam olarak neye karşılık geldiği meselesine gelince aslında böyle bir birikime sahip olan kişinin teknik açıdan ya da usul açısından belli bir kabiliyete sahip olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle harflerin mahreçleri ve sıfatları gibi tecvîd kaidelerinin birtakım inceliklerine hâkim olan bir kişi bu sayede şeklî açıdan Kur'an'ı güzel bir şekilde okuyabilir. Bununla birlikte Kur'an ve sünnetin telkinleri doğrultusunda meseleye daha etraflıca bakıldığında bu çeşit bir okuyuşun tam olarak ideal bir okuyuş

⁴¹ Kur'an'ın okunmasıyla ilgili dört farklı okuma tarzı tespit edilmiştir. Bunlar; tahkîk en ağır okuyuş, hadr en seri okuyuş ve bir de bu ikisinin arası olan tedvir şeklindeki orta okuyuş şeklinde belirlenmiştir. Kişi kendi durumuna göre bunlardan herhangi biriyle Kur'an okuyabilir. Bu okuyuşlar dışında hadrdan daha hızlı "الزمزمة" /ez-zemzeme" diye bir okuyuş biçimi vardır ki alimler böyle bir okuyuşun caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*, I/205-209; Nasru'l-Cüreyysi, *Nihayetü Kavli'l-Müfid fî lllmi't-Tecvid*, s. 28.

⁴² Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'an*29; Ebü Dâvûd, *Vitr* 20; Nesâî, *İftitâh* 82,83, *Kıyâmü'l-leyl* 13; İbn Mâce, *İlkâmetü's-salevât* 179; Tirmizî, *Kıraat* 1; *Fezâilü'l-Kur'an* 23.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*, II/211; Zemahşerî, *Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), el-Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1418/1998, IV/348.

⁴⁴ Tecvîdin vacip oluşunu, fikahtaki vacip olma ile karıştırmamak gerekir. Zira tecvîddeki vücûbiyet tamamen örfi ya da dilsel bir gerekliliktir. Aslan, Ömer, "Kur'an Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *CÜİF Dergisi*, Haziran, Sivas 2003, C. VII 11, s. 362.

olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bir kişinin tecvîd ve benzeri uygulamalarla Kur'an'da yer alan kelime, harf ve sesleri aslına uygun şekilde telaffuz edebilmesi Kur'an tilavetinde istenen niteliğin sadece belli bir kısmını oluşturur. Elbette bu önemli bir aşamadır. Ancak buna tertîl, tefekkür, hüzün gibi daha pek çok nitelikler ilave edilmelidir. Şayet Kur'an, salt olarak harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun bir şekilde okunması seviyesinde kalırsa, bunun daha ötesi tefekkür, hüzün, ibret alma gibi birtakım kazanımlar hiçbir şekilde elde edilemez. Hâlbuki bunlar Kur'an okumayla elde edilecek en önemli kazanımlar olarak kabul edilmiştir. Bu niteliklere sahip bir okuyuşla Kur'an okumak okuyanı Allah'a yaklaştırır. Diğer taraftan nice Kur'an okuyanlar vardır ki, bu kişilerin ortaya koydukları çabalar gerek iman bakımından ve gerekse Allah'a ve Rasûlüne duyulan yakınlık bakımından kendilerine herhangi bir şey kazandırmaz. Dolayısıyla böyle bir duruma düşmemek için her seviyedeki okuyucunun yaptığı okuma faaliyetini gözden geçirmesi gerekir. Sonuç itibarıyla mümin yaptığı her şeyi en güzeliyle yapma gayreti içinde olmalıdır.⁴⁵ Hele de bu iş Kur'an okumak gibi bir müminin Allah Teâlâ ile doğrudan irtibatını kurmayı mümkün kılacak bir ibadetse bu takdirde daha ileri seviyede bir hassasiyete sahip olunması gerekir.

B. Kur'an Tilavetinde Nitelikle ilgili Bazı Kavramlar

Kur'an'ın hangi gaye için nazil olduğunu belirten pek çok ayet ve hadisten söz edilebilir. Bunlar içerisinde; "...Biz sana Kur'an'ı insanlar, düşünüp anlaşılar diye indirdik."⁴⁶, "Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik."⁴⁷ gibi ayetler Kur'an'ın hangi amaçla gönderildiğini ortaya koymaktadır. Buna göre muhatap olunan kitabın Kelâmullah olduğu bilinciyle okunması, O'nun üzerinde derin derin düşünülüp anlaşılması Kur'an'ın gönderilmesindeki en önemli gayelerden biridir. Kişinin böyle ulvî bir hedefe ulaşması, ciddi bir çabayla adım adım gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Bu süreçte ilk aşamayı kıraat oluşturur. Zira kıraat kişinin Kur'an'la tanışmasını en etkili şekilde mümkün kılacak potansiyele sahip ilişki şekillerinden biridir. Bundan sonra ise daha nitelikli okumayı ifade eden diğer aşamalara geçilir. Dolayısıyla tıpkı Hz. Peygamber'in ilk okuma örneğinde olduğu gibi⁴⁸ her şey okumayla başlar. Okumanın niteliği de kişiyle Kur'an arasındaki ilişkiyi belirler. Burada kritik olan soru nasıl bir okuma? Zira okumadan okumaya fark vardır. Kimi okumalar insanı ihya eder, kişinin imanını ve Allah'a yakınlığını artırır;⁴⁹ kimi okumalar ise boğazdan aşağıya geçmez, sadece Kur'an harflerinin seslendirilmesi düzeyinde kalır.⁵⁰ Hatta kimi okumalar da kişinin küfrünü artırır.⁵¹ Bu itibarla mesele salt olarak Kur'an'ın okunması değildir. Asıl olan kişiyi, Kur'an'ın gönderiliş

⁴⁵ Bakara 2/196; Kehf 18/30; Buhârî, İmân 37; Beyhakî, Şu'abu'l-İman 4/334

⁴⁶ Nahl 16/40.

⁴⁷ Sad 38/29

⁴⁸ Alak 96/1-5.

⁴⁹ Enfal 8/2; Buhârî, İman 1.

⁵⁰ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân 167.

⁵¹ Tevbe 9/124, 125; İsra 17/82.

gayesine ulaştırarak bir okumayla Kur'an'ın okunmasıdır. Zira içerikten, duygu ve düşünceden yoksun salt bir okuma hiçbir şekilde murâd-ı ilahiye uygun bir okuma değildir. İşte biz de çalışmamızın bu bölümünde, okumayı yalın ve yavan bir okumadan, daha nitelikli hale getirebilmek için neler yapmamız gerektiğini araştırdık. Bunun için önce tertîl, tilâvet gibi Kur'an'da yer alan ve nitelikli okumayı ifade eden kavramları inceledik, sonra hadis metinlerinde bunu beyan ve tekit eden ifadeler üzerinde durduk. Son bölümde ise ayet ve hadisler ekseninde, nitelikli okumayı mümkün kılan bazı kaidelere yer verdik.

1. Tertîl

Bilindiği üzere kıraat kelimesi Kur'an'ın nazil olan ilk ayetleri içinde yer almaktadır.⁵² Tertîl kelimesi ise Alak ve Kalem Surelerinden sonra üçüncü sırada nazil olan Müzzemmil Suresinin ilk ayetlerinde yer almaktadır.⁵³ İlk bakışta bu iki kavram okuma anlamına gelmektedir. Ancak konu analiz edildiğinde bu kelimelerin benzer yönlerinin yanı sıra farklı anlamlarının da olduğu görülmektedir. Buna göre tertîl kelimesi رَتَّلَ rubâî fiilinden türeyen tef'îl vezninde mastar bir kelimedir. Sülûsisi رَتَّلَ (ra-ti-le)'dir. Ra-ti-le düzenli olmak, bir şeyi güzel yapmak gibi anlamlara gelir. Bu anlamda bir kişinin dişlerinin aynı seviyede ve birbirine bitişik olmasını ifade etmek için, رَجُلٌ رَتَّلٌ الاسنان (dişleri düzgün adam) cümlesinde olduğu gibi ra-ti-le fiili kullanılır.⁵⁴ Kelimenin رَتَّلَ fiilinin mastarı olduğu tef'îl veznindeki anlamına gelince tertîl; kelimeleri güzel telaffuz etmek, ağır ağır ve belirgin bir şekilde söylemek demektir. Bu anlamda sözü tane tane, yavaş yavaş, ara vererek ve güzel sıralama ve ifade etmeye de "tertîl-i kelam" denir.⁵⁵ Tertîl kelimesi Kur'an için söz konusu edildiğinde ise Kur'an'ı yavaş yavaş tane tane okudu anlamına gelir.⁵⁶ Başka bir ifadeye göre ise tertîl, yavaş yavaş acelesiz ilerlemek ve harfleri (tebyîn) açık açık tek tek telaffuz etmek demektir.⁵⁷

Tertîl kavramının ıstılah anlamına gelince bu konuda bazı yönleriyle birbirine benzeyen çok sayıda tariften söz edilebilir. Mesela Zerkeşi tertîli; "Kur'an'ın lafızlarını vurgulayarak telaffuz etmek, harflerin arasını açmak, Kur'an'ın bütününe nüfuz etmek için tefekkür etmek suretiyle fasîh bir şekilde okumaktır."⁵⁸ şeklinde tanımlamış, Sindî ise; "Kur'an'ı yavaş yavaş,mânâ ve

⁵² Alak, 96/1-3.

⁵³ Keskiöğlü, Osman, *Nuzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 118.

⁵⁴ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî), ty., VIII/113; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, XI/265, "رَتَّلَ" md.

⁵⁵ Öge, Ali, "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi", *KSÜİF Dergisi*, S. 25, Kahramanmaraş, 2015, s. 36

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI/265, "رَتَّلَ" md.

⁵⁷ Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, I. Baskı, Beyrut 1401/1981, XXX/173; Fırat, Yavuz, "Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması", *EÜSBE Dergisi*, S. 13 Yıl: 2002 (257-273 s.) s. 263.

⁵⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Bürhân Fi Ulûmi'l-Kur 'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrâhim), *Dâru'l Ma'rife*, Beyrut 1391/1971, 1/449.

hikmetlerini düşünerek huzur duyacak şekilde vakf ve tecvîd kurallarını gözeterek okumaktır.⁵⁹ şeklinde tanımlamıştır. Çağdaş alimlerden M. Tayyip Okıç tertîli; "Kur'an'da her harfin hakkını vermek, belli etmek ve acele etmemek suretiyle okumak, yani harf harf tilâvet etmektir."⁶⁰ diye tanımlamış, Nureddin İtr ise; "Edaya (harflerin telaffuzuna) hakkını vermek, medleri tam olarak uzatmak, kıraat esnasında teenni ile hareket etmek, nefes aralarında sekte yapmak, vakıflara riâyet etmektir."⁶¹ şeklinde tanımlamıştır. Yapılan tanımlardan hareketle tertîl kavramıyla ilgili iki temel özellikten söz edilebilir. Bunlardan birincisi harflerin düzgün söylenmesi, durulması gereken yerde durulması, acele etmeden okunması gibi teknik yönle alakalı olanı, ikincisi ise ağır ağır okurken mana üzerinde düşünülmesi, ibret alınması gibi anlamla ilgili olan yönüdür. Görüldüğü üzere tertîl, içinde hem düzgün okumayı ve hem de okunanı anlamayı ve düşünmeyi barındıran bir kavramdır. Dolayısıyla Kur'an'ın tertîl ile okunması, kıraatle kastedilen normal bir okuma değildir. Kaldı ki eğer öyle olsaydı, kıraat kelimesi varken bunun yanında bir de tertîl kelimesi kullanılmazdı. Bu anlamda genel bir kaide olarak ifade edilecek olursa, Kur'an'da müterâdif kelimeler hiçbir şekilde birbirinin aynı değildir. Bu tür kelimelerin ortak anlam alanları olsa da mutlaka birbirinden ayrılan yönleri vardır.⁶² Buna göre kıraat ve tertîl kelimeleri de hem pratikte ve hem de teoride birebir aynı anlamı taşıyan kelimeler değildir. Şayet bir kimse Kur'an okurken, okuduğu üzerinde düşünüyor, okuduklarından ibret alıyorsa o kişi Kur'an'ı tertîl ile okuyor demektir. İlk nazil olan ayetlerde kıraat kavramının kullanılması, hemen sonrasında gelen ayetlerde ise tertîl kelimesinin kullanılması zımnen, kıraatten tertîle doğru bir terakkiyi de gerekli kılar. Muhatapların buna kayıtsız kalmaları, yani kıraat düzeyinde okumaya devam etmeleri ciddi bir nitelik problemidir.

Kıraat ve tilavet kavramları gibi kendine has bir okuma tarzı olarak değerlendirilen tertîl kavramı Kur'an'da sadece iki ayette geçmektedir. Bunlardan ilki Kur'an'ın üçüncü suresi olarak nazil olan Müzzemmil suresinin dördüncü ayetidir. İlgili ayette şöyle buyrulur: *أَوْ ذُ عََلَيْهِ وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا* (Veya bunu (gece ayakta kalış süresini) artır ve ağır ağır Kur'an'ı oku).⁶³ Başta müfessirler olmak üzere ayette yer alan *وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا* (Kur'an'ı tertîl ile oku) ifadesi alimlerce geniş bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda *الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا* ifadesini ed-Dahhak (ö. 105/723) Kur'an'ın tane tane okunması; Mücâhid (ö. 324/936) akledilerek

⁵⁹ Sindî, Abdülkayyûm b. Abdülğafûr, *et-Teshîl fî Kavâidi't-Tertîl*, Mektebetü'l-Esedî, III. Baskı, Mekke, 1427/2006, s. 21; Öge, Ali, Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi, s. 36.

⁶⁰ Okıç, Tayyib, *Tefsîr ve Hadîs Usûlünün Bazı Meseleleri*, Nûn Yay., İstanbul 1995, s. 87.

⁶¹ İtr, *Keyfe teteveccehü l-Îlâ'î- Ulûmi ve'l Kur'ani 'l-Kerîm Masdarühâ*, Dâru'r-ru'ye, Dimeşk 2001, s. 60.

⁶² Abdurrahman, Aîşe, *el-'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân, Dâru'l-Medîf*, III. Baskı, Kahire, ty., s. 210-215; Gündüz, Muhammed Recai, "Dr. Aîşe Abdurrahman'ın Kur'an'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış", *EOÛF Dergisi*, II (2015), 189-202, s. 196 vd.

⁶³ Müzzemmil 73/4.

okunması;⁶⁴ Taberî (ö. 310/922) ise ağır ağır, apaçık ve anlaşılır şekilde okunması şeklinde yorumlamışlardır.⁶⁵ Zeccâc (ö. 311/923), Kur'an'ın acele edilmeden okunması, harflerin apaçık şekilde ve her bir harfin hakkının tam olarak verilerek okunması şeklinde;⁶⁶ çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır ise "her bir harfin edasının, tertibinin hakkıyla yapılması, kelimelerin taşıdığı manaları tüm boyutlarıyla hissettirecek tarzda okunması" şeklinde açıklamışlardır.⁶⁷ Aslında burada daha pek çok isme yer verilebilir. Ancak yapılan yorumlardan hareketle tertil; Kur'an'ı tecvîd ve kıraat disiplini açısından düzgün şekilde okuma, okunanı anlama ve üzerinde düşünme şeklinde özetlenebilir.

Ayet-i Kerimeye siyak sibak ilişkisi açısından bakıldığında ise tertil kavramının anlamı daha belirgin hale gelir. Buna göre gündüze nispetle gece, insan zihninin en dingin olduğu vakittir. Bu vaktin insanı etkileyen kendine has bir heybeti vardır. Böyle bir vakitte ağır ağır okunan Kur'an, insanın düşünce dünyasında derin izler bırakır. Katâde (ö. 117/735) ve Mücahid'in dediği gibi; "Geceleyin kişinin kıraati daha doğru, sözü daha sağlam olur."⁶⁸ Bundan dolayı geceleyin Kur'an okuma, Hz. Peygamber ve sahâbenin en devamlı ibadetlerinden biri olmuştur.⁶⁹ Gündüz insanı bedenen ve zihnen meşgul eden, onu rahat ve sağlıklı düşünmekten alıkoyan birçok iş vardır. Bununla birlikte insan gün içerisinde Kur'an okuduğunda bir ölçüde okuduğunu anlaya da bilir. Fakat insanın ayetlerdeki ince anlamları ve derin mesajları anlaması, ayetlerin kişinin düşünce dünyasında meydana getirebileceği birtakım duyguları farketmesi oldukça zordur. Bundan dolayı da hem ayetlerde ve hem de hadislerde müminler, elde edecekleri manevi kazanımlar sebebiyle gece vakitlerinde Kur'an okumaya yönlendirilmektedir.⁷⁰

Tertil kelimesi ikinci olarak *كَذَلِكَ لِنُبَيِّنَ بِهٖ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيْلًا* (Biz, Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.)ayetinde geçmektedir.⁷¹ Ayetin bağlamı dikkate alındığında burada birinci ayette kastedilenlere ilaveten Kur'an'ın ezberlenmesi⁷² ve tefsir edilmesi⁷³ gibi ilaveler yapılmıştır.

Gerek kavram üzerinde yapılan analiz ve gerekse ayetlerde geçtiği şekliyle taşıdığı anlam dikkate alındığında tertil ile nitelikli bir okumanın kastedildiği

⁶⁴ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Ahmet Berdüni, İbrahim Etfiş), Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, II. Baskı, Kahire, 1384/1964, XXXVI/37.

⁶⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki), Dâru'l-Hicr, Kahire, 2001, XXIII/680.

⁶⁶ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'an ve İrâbuh*, (thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, V/240.

⁶⁷ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sad. Komisyon), Azim Dağıtım, İstanbul 1992, VIII/397.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII/37

⁶⁹ Buhârî, Meğâzi 38.

⁷⁰ İsrâ 17/79; Müzzemmil 73/4; Ebu Davud, Cihad36; Tirmizi, Cennet 25; İbni Mace, Edeb 52.

⁷¹ Furkan 25/32.

⁷² Taberî, *Câmiu 'l-Beyân*, XXIII/680.

⁷³ Alûsî, Şihâbüddin Mahmud el-Bağdâdî, *Râhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, IV. Baskı, Beyrut 1985, XIX/11.

açıktır. Bu tarz bir okuyuşta; lisan, akıl ve kalp aynı anda ve aktif bir şekilde devrede olur. Lisan ile her bir harfin yavaş yavaş aslına uygun şekilde söylenmesi, akıl ile anlaşılması ve kalp ile de düşünülmesi ve ibret alınması sağlanır.⁷⁴ Nihai bir hedef olarak bu özelliklere göre Kur'an tilavetinde bulunmak herkes için gereklidir. Nihayet bu, ilahi bir telkindir ve hiç kimsenin buna kayıtsız kalmaması gerekir.⁷⁵ Fakat bunun hemen ve ilk okuyuşta gerçekleşmesi de mümkün değildir. Tabiatıyla bu bir süreçtir. Önemli olan kişinin bu süreçte adım adım yol almasıdır. Dolayısıyla tertil üzere okuma çabası içinde olan herkes sahip olduğu imkânlar ve şartlar çerçevesinde kısa ya da uzun vadede tertil üzere okuyabilme seviyesine çıkabilir. Diğer taraftan tertil üzere okuyabilmek için kişinin okuduğunu mana itibarıyla harfi harfine anlaması şart değildir. Okuduğunu anlayabilmek, tilavete nitelik kazandıran unsurlardan sadece biridir. Buna rağmen tertil üzere okumanın manayı anlamaya bağlı olması şartını ileri sürmek büyük ölçüde karşılığı olmayan bir iddiadır. Zira bu takdirde Arapça bilmeyen milyonlarca insanın hiçbir zaman tertil üzere Kur'an okumalarının mümkün olmayacağı gerçeğiyle karşı karşıya kalınır. Dolayısıyla tertil ile okumanın muhataba kazandıracığı en önemli kazanımlardan biri de Kur'an'la daha üst düzey bir ilişkinin tesis edilmesidir. Bu anlamda okuma kalitesi yükseldikçe buna bağlı olarak hem daha üst seviyede ibadet zevkine varmak mümkün olur ve hem elde edilecek sevap miktarı doğal olarak daha fazla olur. Bir başka kazanım da bu ilişki biçimi kişinin inancına da yansır ve bu sayede kişi Kur'an'a karşı daha derin bir muhabbet ve bağlılık hisseder. Kaldı ki bu sonuç, Kur'an'ın gönderiliş gayesiyle de birebir örtüşen bir durumdur. Fakat iş bununla da bitmez. Zira kıraat ve tertili de içine alan ve bir adım daha öteye taşıyan bir kavram vardır ki o da tilavettir. Bu sebeple de tertilden sonra tilavet kavramını ele aldık.

2. Tilavet

"Kur'an okuma" denince, daha çok kıraat kavramının karşılığı olan okuma akla gelse de bu alanda kıraat kelimesinin yanında daha başka kelimeler de kullanılır ki bunlardan biri de tilavettir. Tilavet hem dînî literatürde ve hem de İslam kültüründe kıraate göre daha az, tertile göre ise daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Kur'an'da müştaklarıyla birlikte pek çok yerde geçen tilavet kelimesi "telâ - yetlû - tilâveten ve tülüvven" çekiminde görüldüğü üzere birinci bâbdan gelen mastar bir kelimedir. Fiâleten kalıbındaki mastar manası "okumak, tabi olmak" iken, fu'ullen kalıbında gelen mastarı da "izlemek, araya herhangi bir şey sokmaksızın peşi sıra gitmek, uymak gibi anlamlara gelir.⁷⁶ Burada geçen, okumak, tâbi olmak, izlemek, peşi sıra gitmek ve uymak gibi anlamlardan her biri tilavetin keyfiyetine yönelik özellikleri ifade eder. Bu özellikler yapılan tanımlarda daha detaylı bir şekilde ortaya konmuştur. Bunlardan birinde tertil kavramı; "Kur'ân-ı Kerîm'i okumak, emir ve yasaklarını hayata geçirmek, teşvik ve

⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, 1/287.

⁷⁵ Hasan Muhammed Eyyûb, *el-Hadîs fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 65.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/443-444, "تلى" md.

uyarılarını dikkate almak suretiyle Allah'ın kitabına uymak" şeklinde tarif edilmişken, diğer bir tanımda; "Kur'an'ın manasını anlamak ve gereğince davranmak üzere onu tecvîd ve tertîl üzere dikkatlice okumak"⁷⁷ şeklinde tarif edilmiştir.

Görüldüğü üzere tilavet bazen okumak, bazen da okunan şeyin uyarılarını dikkate almak suretiyle "Allah'ın indirdiği kitabı izlemek" gibi okumanın içeriğine dönük bir manaya geldiğinden kıraate göre daha özel anlam taşır. Bu bakımdan her tilâvet kıraattir, fakat her kıraat tilâvet değildir.⁷⁸ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise bu kelimeyi; lafız yönünden okumak ve hüküm yönünden okunana tabi olmak şeklinde tanımlamıştır.⁷⁹ Buna göre salt okuma tilavet değil, ancak onun ilk aşamasıdır. Daha sonra okunanın anlaşılması gelir ki bu da ikinci aşamadır. Aslında bu önemli bir aşamadır fakat yine de nihai hedef değildir. Nihai hedef okunana tabi olma, onu eyleme, amele dönüştürmektir. Yoksa ses ve tını seviyesinde gerçekleşen, kalbin, aklın ve pratiğin devrede olmadığı, hadisin ifadesiyle köprücük kemiği düzeyinde kalan bir okuma tilavet değildir.⁸⁰ Bu özellikteki bir okuma olsa olsa, ancak kıraat kavramıyla ifade edilebilir. Kaldı ki, böyle bir okuma kıraat kavramının ihtiva ettiği tüm anlamları da kapsamaz, bunlardan sadece Kur'an metninin salt olarak telaffuz edilmesi anlamını karşılar.

Nitelikli okumayı ifade eden tilavet kelimesi Kur'an'da birçok ayette geçmektedir. Mesela; "...الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ..."⁸¹ ayetinde bu kelime mastar olarak kullanılmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır; "Kendilerine kitabı verdiğimiz ehliyetli kimseler, tilavetinin hakkını vererek onu okurlar." şeklinde ayete meal vermiştir. Genel itibariyle bu ifadeden ne kastedildiğine gelince İbn Mesud ayeti; "Kur'an'ın helalinin helal, haramının haram bilinmesi, Kur'an'ın Allah Teâlâ tarafından indirildiği şekilde okunması, kelimelerin yerlerinin değiştirilmemesi ve uygun olmayan şekilde te'vil edilmemesi" şeklinde tefsir etmiştir. İbn Abbâs (ö. 68/687), Mücâhid ve İkrime bu ifadeyi "Kur'an'a hakkıyla ittiba etmek", Mücâhid ve Atâ "Kur'an'la gereği gibi amel etmek" şeklinde açıklamışlardır.⁸² Ebû Mûsâ el-Eş'arî ise ayette tilavetten kastedilen şeyin ittiba olduğuna işaret ederek; "Her kim Kur'an-ı Kerim'e tabi olursa onu cennet bahçelerine götürür." şekilde bir değerlendirmede bulunmuştur.⁸³ Kurtubî ise ayeti "Onlar o Kur'an'ın lafızlarını tertil ile (ağır ağır, tane tane) okurlar anlamlarını da idrak ederler."⁸⁴ şeklinde yorumlamıştır. Daha sonraki dönem müfessirlerinden Beyzâvî bu ifadeyi "manasını düşünme, gereğiyle amel etme,⁸⁵ Nesefî ise "iyice

⁷⁷ Çetin, Abdurrahman, "Tilavet" *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI/155.

⁷⁸ Râgıb, el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 167, "تلو" md.

⁷⁹ Ebû Hayyân, Muhâmmad b. Yusuf Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1413/1993, I/539.

⁸⁰ Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an* 36, Menâkıb 25, Edeb 95, İstîtâbe 6, 7; Müslim, Zekat 143-148 (1064); Ebu Davud, Sünnet 31, (4765).

⁸¹ Bakara 2/121.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II/488-490.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II/95.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II/96.

⁸⁵ Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418/1998, I/103.

düşünme, tefekkür etme, amel etme ve gereğine inanma”⁸⁶ şeklinde tefsir etmişlerdir. Bütün bu ve benzeri yorumlardan hareketle, ayette geçen tilavetten salt bir okuma değil, şartlarına uygun bir okuma, tatbik etme, düşünme ve tâbi olma gibi anlamlar kastedilmektedir.

Müminlerin tilavetinden bahsedilen diğer bir ayette ise şöyle buyrulmaktadır: “إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ”

“O Allah'ın kitabını okuyup ardınca gidenler, namazı kılıp kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden gizli ve açık vermekte olanlar, asla batma/kaybetme ihtimali olmayan bir ticaret umarlar.”⁸⁷ Görüldüğü üzere ayet-i kerimede tilavetten sonra gelen her bir fiil eylem bildirmektedir. Buna göre namaz ve infakta bulunan eylem, benzer şekilde tilavette de bulunur. Bundan dolayı da tilavet kavramına okumanın yanında tâbi olma, iman etme, gereğiyle amel etme gibi anlamlar verilmiştir. Bu anlamda İbn Kesîr, Semerkandî gibi birçok müfessir de ayette geçen ifadeyi benzer şekilde tefsir etmişlerdir.⁸⁸

Bu iki ayet dışında daha pek ayet örnek olarak verilebilir.⁸⁹ Gerek yukarıda verilen ayetlerde ve gerekse tilavet kelimesinin geçtiği başka ayeti kerimelerde söz konusu kavram, salt okumaktan farklı olarak çoğunlukla belli özellikleri de içinde barındırarak nitelikli okumadan bahsetmektedir. Dolayısıyla muhataplara bu şekilde nitelikli bir okuma hedef olarak gösterilmiştir. Kaldı ki vahiyle ilk tanışmada kıraat kelimesi kullanılırken, ilerleyen zaman içerisinde tertîl, tilavet gibi okumayı da içine alan, ancak bununla birlikte daha nitelikli okumayı içinde barındıran ifadelerden hareketle, Kur'an eğitim ve öğretiminde böyle tadrîcî bir yol takip edilebilir. Özellikle de dili Arapça olmayan kişilerin Kur'an'ı hakkıyla tilavet etmesi ciddi bir çabayı gerektirir. Fakat her ne olursa olsun, okuduğunu belli seviyede anlayabilme şeklindeki bir tilavet her müminin, Kur'an'la ilişkisinde ulaşılması gaye edinilen temel hedeflerden biri olmalıdır.

C. Kur'an Tilavetini Nitelikli Kılan Bazı İlkeler

Ümmet için en faziletli ibadetlerden biri de Kur'an tilavetidir.⁹⁰ Böyle önemli bir ibadetin elbette kendine göre bir takım ilke ve kaideleri vardır. Bu gibi şartlara riayet edilmeden ortaya konacak çaba ve gayret ise büyük ölçüde karşılıksız kalır. Bu bölümde yapılan işin zayi olmaması için nelere dikkat edilmesi gerektiği hususunda konuyla ilgili bazı kavramlar incelemeye tabi tutulmuştur.

⁸⁶ Neseî, Ebü'l-Berakât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Kesfü'l-Esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, (thk. Yusuf Ali Büdeyvi), Dârü'l-Kelimi'd-Dayyib, I. Baskı, Beyrut 1429/1998, I/126.

⁸⁷ Fâtr 35/29.

⁸⁸ İbn Kesîr, Ebu'l-Fida, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Muhammed Hüseyin Şemsu'd-Din), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998, VI/483; Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, III/86.

⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Kurtuluş, Yusuf Ziya, *Kur'an-ı Kerim'de Kıraat Tilavet ve Tertîl Kavramları*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Elazığ 2014, s. 29-58.

⁹⁰ Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 95, Süyûtî, *el-İtkân*, I/360.

1. Niyet

Niyet, azmetmek, kesin olarak irade etmek, kastetmek demektir. Başka bir ifade ile kalbin bir şeye karar vermesi, hangi işin ne için yapıldığının açıklıkla farkında olunmasıdır.⁹¹ Niyetin merkezi kalptir, dil ile ifade edilmesi ise sünnettir. İslam'da bütün ameller niyetlere göre değer kazanır.⁹² Yapılan iş niyetle birlikte ya ibadet olur ya da anlamı olmayan sıradan bir iş haline dönüşür. Öyle ki nice küçük şeyler samimi bir niyetle katlanarak büyür, nice büyük gibi görünen şeylerse niyet olmadığında küçülür ve hatta tamamen yok olur.⁹³ Bu durum dînî hayatın tamamı için söz konusudur. Mesela oruç ibadeti İslam'ın beş temel esasından biridir. Bununla birlikte, sırf sağlık ve benzeri beklentilerle tutulacak orucun ibadet olarak hiçbir karşılığı yoktur. Ancak saf bir niyetle eda edildiğinde ise sevap bakımından karşılığı sınırsızdır.⁹⁴ Bunun dışında günlük hayatta insanlar zarar görmesin diye yoldaki bir taşın veya dikenin kaldırılmasından,⁹⁵ insanlara ve hayvanlara faydası olur düşüncesiyle dikilecek bir ağaca⁹⁶ kadar yapılacak her bir iş güzel bir niyetle, büyük mükafatlara vesile olan bir ibadete dönüşür. Bu genel ilke Kur'an okuma eylemi için de geçerlidir. Buna göre tilavetin en önemli şartlardan biri kişinin güzel bir niyete sahip olmasıdır. Bunun özü; Kur'an hangi gaye için gönderilmişse o amaç çerçevesinde okunması ve kabullenilmesidir. Buna göre Kur'an'ı eline alan kişinin daha henüz okumadan önce yapacağı ilk şey, bütün önyargılardan, dünyevi beklentilerden soyutlanmış bir halde, "bu bana Rabbinden gelen özel bir çağrıdır" gibi saf ve samimi bir niyete sahip olmasıdır.⁹⁷ Bu anlamda ilâhî davet ne yönde çağrıda bulunursa kişinin şartsız bir şekilde o yönde hareket etmesidir. Böyle bir ruh haliyle okunacak Kur'an'dan en üst seviyede istifade edilmesi mümkündür. Bu niyetle yola çıkan mukri (Kur'an okuyan) şayet okuma becerisi itibariyle birtakım eksikleri varsa da bunları kısa zaman içerisinde tamamlaması ve ideal bir okuyucu olması mümkündür. Fakat tersi düşünülduğünde ise öngörülen hedeflere ulaşmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu bağlamda ömrü boyunca belli ideolojik anlayış ve dünya görüşüne sahip olan ve duruşunu hiçbir şekilde değiştirmeye niyetli olmayan bir kişi, belki geleneksel olarak belli özel zaman dilimlerinde Kur'an

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/347, "نوي" md; Komisyon, *İslam İlmihali*, TDV Yay., VI. Baskı, Ankara 2004, I/238.

⁹² Buhârî, *Bedü'l-Vahy* 1; Müslim, *İmare* 155; Ebu Davud, *Talak*, 11.

⁹³ Buhârî, *Rikak* 36, *Ahkâm* 9; Müslim, *İmare* 152, *Zühd* 47-48; Ebü Dâvûd, *İlim* 12; İbni Mâce, *Mukaddime* 23; *Gazâlî, İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, (trc. Mehmet A. Müftüoğlu), C. IV, İstanbul ty., s. 738.

⁹⁴ Buhârî, *Savm* 2; Müslim, *Siyâm* 163.

⁹⁵ Buhârî, *Ezan* 32; Müslim, *İman* 58.

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* III/184, 191.

⁹⁷ Kur'an'a yaklaşım biçimlerinden en tehlikeli olanı önyargı ve belli şeyleri şartsız olarak peşinen kabul etmektir. Bu durum Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında temel hata sebeplerinden biridir. Bunun dışında tarih boyunca Kur'an'a cephe alanların büyük çoğunluğu, okuduklarını anlamadıklarından dolayı değil, kabullerinden vazgeçemediklerinden dolayı düşmanca bir tavır içine girmişlerdir. Geniş bilgi için bk. es-Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi, *Lemehât fî Ulûmî'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, III. Baskı, Beyrut 1410/1990, s. 195; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İtticahatu'l-Munharife fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü Vehbe, III, Baskı, 1406/1986, s. 20; Duman, M. Zeki, "Tefsir'in İlkeleri Çerçevesinde Kur'an'ı Kerim'de Ehl-i Beyt", *Marife*, 4/3, (2004): s. 13; Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, MÜİFV Yay., İstanbul 1997, s. 154; Narol, Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 63.

okusa da bu tarz bir okuma nitelikten yoksun olduğundan büyük ölçüde görüntüden öteye geçemez.

Bilindiği üzere Kur'an'ın muhatapları sadece müminler değildir. Başka inançlara mensup insanlar da değişik amaçlarla Kur'an okumaktadırlar. Fakat bu insanların okumaları hiçbir şekilde inanan insanların okumaları gibi değildir. Bu iki grubun okumalarını birbirinden ayıran en önemli faktör ise niyettir. Bu bağlamda geçmişten günümüze yüzlerce müsteşrik ya da oryantalistin Kur'an'ı baştan sona okuması ve tetkik etmesine rağmen bu kişilerin, kötü emellerine yönelik bazı bilgileri elde etmenin dışında gerçek anlamda Kur'an'dan istifade edememeleri büyük ölçüde niyetleriyle alakalı bir durumdur.⁹⁸ Aslında hem İslam toplumunda ve hem de başka toplumlarda bunun birçok örneğinden söz edilebilir. Dolayısıyla insanların Kur'an'la ilişkilerini sıradan bir uğraş olmaktan çıkarıp güzel bir ibadete dönüştürebilmek için, belli öğretileri sağlamanın yanında bu çabaları anlamlı hale getirecek samimi niyetleri oluşturmak ve olgunlaştırmak gerekir. Bu sağlanamadığı takdirde bir ömür boyu Müslümanca yaşadığını düşünen, fakat niyetini saflaştıramayan kişi hiçbir şekilde Kur'anî şuur ve bilince sahip olamayacak ve okuduğundan daha ileri seviyede istifade edemeyecektir. Dolayısıyla nitelikli Kur'an okumada her şeyden önce samîmî bir niyete sahip olmak gerekir.

2. Dil

Bilindiği üzere Kur'an, dili Arapça olan bir topluma, farklı lehçeleri içinde barındırır da Kureyş Lehçesinin ağır bastığı fasih Arapçayla gönderilmiş⁹⁹ bir kitaptır.¹⁰⁰ Esasında vahye muhatap olan toplumla, inzal olunan vahyin dilinin aynı olması sadece Kur'an'a has bir özellik değildir. Bu durum Allah'ın vahiy göndermede belirlediği ilahi bir yasadır ve tüm toplumlar için de geçerlidir.¹⁰¹ Kur'an'da bu hakikati ifade eden; "Muhakkak ki, biz onu anlayasınız diye Arapça bir kitap olarak indirdik."¹⁰² "Gerçekten Biz onu, belki aklınızı kullanırsınız diye Arapça bir Kur'an kıldık."¹⁰³ "Bu, Arapça bir Kur'an olarak, âyetleri bilen bir kavim için ayırt edilip açıklanmış bir kitaptır."¹⁰⁴ gibi pek çok ayetten söz edilebilir. Bu gibi ayetlerde Kur'an dilinin arapça olduğu açıkça beyan edilmektedir. Bu ve benzeri ayetlerin siyak ve sibaki dikkate alındığında Kur'an dilinin Arapça oluşuyla ne tür bir maslahatın amaçlandığına da işaret edilmektedir. Buna göre "sakınma/korunma" (Zümer 39/28), "ibret alma" (Tâhâ 20/113), "bilme" (Fussilet

⁹⁸ Mutlak anlamda tüm oryantalist ya da müsteşriklerin aynı niyet ve düşüncede olduğu iddiasında değiliz. Elbette bu grup içinde de farklı tutum ve yaklaşımlardan söz edilebilir. Ancak burada genel bir anlayıştan söz edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Akdemir, Salih, "Müsteşriklerin Kur'an'ı Kerim ve Hz. Muhammed (s. a)'e Yaklaşımları," *AÜLF Dergisi*, C. XXXI, s. 179-210; Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *DİA*, 2007, C. XXXIII, s. 428-437

⁹⁹ Şuara, 26/195.

¹⁰⁰ Buhârî, Fedailü'l-Kur'ân 3; Zerkeşi, *el-Burhân*, I/217.

¹⁰¹ İbrahim 14/4.

¹⁰² Yusuf 12/2.

¹⁰³ Zuhruf 43/3.

¹⁰⁴ Fussilet 41/3.

41/3), “açıklama” (İbrahim 14/4), “akletme/anlama” (Yusuf 12/2; Zuhuf 43/3) gibi durumlar gerçekleşsin diye Kur’an Arapçayla nazil olmuştur. Burada kullanılan kavramların manaları tahlil edildiğinde, genel itibariyle “okunan metnin anlaşılması ve bunun bir karşılığının olması” gibi ortak bir maksattan söz edilebilir. Bununla birlikte söz konusu kavramların “anlama” dışında daha başka manaları da vardır. Mesela bu kelimeler içinde en dikkat çeken “teakkul” kavramıdır. Konuyla ilgili ayetler düşünüldüğünde “umulur ki akledersiniz” gibi ifadelerle, Kur’an’ın hangi amaçla gönderildiğine işaret edilmektedir. Bu kavramın ihtiva ettiği anlamlar dikkate alındığında, okunanı anlama söz konusu kelimenin anlamlarından sadece biridir. Buna rağmen yukarıda teakkul ifadesinin geçtiği ayetleri bazı müfessirler; “aklınızı kullanın”¹⁰⁵ şeklinde yorumlarken, bazıları ise “okunanı anlama” şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰⁶

Bu tür değerlendirmelerden hareketle, okunan metni anlamayı mümkün kılacak seviyede bir dile sahip olunmadığında, yapılacak okuma eyleminin sanki hiçbir işe yaramayacağı gibi yanlış bir anlayış gündeme gelmektedir. Dolayısıyla teakkul kelimesinde olduğu gibi bir kavramın anlamlarından sadece biri dikkate alınarak ayetlerden genel hükümler çıkarıldığında bu, bir takım yanlış değerlendirmelere yol açabilir. Yukarıdaki ayetlerde geçtiği üzere vahiy dilinin Arapça oluşuyla, Kur’an’ın anlaşılması şeklindeki değerlendirmeler bunun en açık örneğidir. Halbuki bu tür durumlarda söz konusu kavram ya da kavramların anlam genişliği dikkate alınmalıdır. Buna göre Kur’an’da farklı kalıplarda kullanılan teakkul fiilinin kökü akl kelimesine dayanır. Akl ise engellemek, alıkoymak, hapsetmek, anlamak, bağlamak¹⁰⁷ gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu kelimeden türeyen teakkül ise kalp, göz, kulak gibi içinde pek çok algı unsurunu bulduran geniş kapsamlı bir eylemdir.¹⁰⁸ Bu uygulama içinde kişinin Arapçayı bilerek Kur’an okuması teakkul eyleminin bir yönünü karşılık gelir. Elbette bu özellik söz konusu fiilin önemli bir unsurunu oluşturur. Ancak bu mana taakkul fiilinden kastedilenin tamamını karşılayacak bir özellik değildir. Sadece bu anlamla yetinilirse bu takdirde ayet ya da ayetlerin anlamlarıyla ilgili ciddi bir daraltmaya gidilmiş olur. Dolayısıyla ayette geçen fiilin anlam alanı ne kadar genişse ayetin anlamını da o ölçüde geniş düşünmek ve buna göre ayetleri tefsir etmek gerekir.

Günümüzde Kur’an okumanın keyfiyeti ile ilgili bazı tartışmalar yaşanmaktadır. Bunlardan biri de anlam bilinmeden yapılacak okumaların bir karşılığının olup olmaması meselesidir. Doğrusu dil ya da başka argümanlar yoluyla okunanın anlaşılması ve bu sayede yapılan okuma faaliyetinin daha nitelikli olması kısmına katılmamak mümkün değildir. Esasında her okuyucunun böyle bir hedefi de olmalıdır. Her mümin kendi imkânları çerçevesinde kısa, orta ve uzun vadede belli bir plan dahilinde Kur’an okuma seviyesini geliştirmelidir.

¹⁰⁵ Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, II/202; Elmalılı, *Hakk Dini Kur’an Dili*, V/31.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/250; Bêğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin, b. Mesud, *Meâlimü’l-Tenzîl, Dârü’l-Mârife*, Beyrut 1992, IV/211.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI/458 vd., “عقل”, md.

¹⁰⁸ Haylamaz, Reşit, *Kur’an’da Akıl* (basılmamış doktora tezi), Sakarya, 2004, s. 66.

Tartışmalarda gündeme gelen ikinci bir husus ise, Kur'an'ı anlamadan okumanın hiçbir karşılığının olmadığı meselesidir ki buna katılmak mümkün değildir. Zira böyle bir iddia Müslümanları, izahı yapılamayacak birçok sorunla karşı karşıya bırakmaktadır. Mesela bir kimsenin hurûf-u mukataanın yer aldığı ayetleri¹⁰⁹ ya da manasını hiç kimsenin bilmediği, Allah Teâlâ'nın bilgisini kendisine sakladığı kimi ayetleri¹¹⁰ okuması, manası anlaşılardan yapılacak okuma faaliyetini beyhude bir uğraş olarak gören anlayışın gönülleri tatmin edecek şekilde cevap veremeyeceği sorunlardan sadece bir kaçıdır. Hâlbuki dîni naslar, bir harfi bile olsa yapılacak okuma faaliyetinin bir karşılığının olacağını haber vermektedir.¹¹¹ Dolayısıyla bir kimse birçok sure başında yer alan ve manası bilinmeyen elif – lâm – mîm gibi ayetleri okur ve elbette bunun karşılığını Allah'tan umar.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da, Arapça bilen bir kimsenin okuduğu metnin manasını tam olarak anlayıp anlayamaması meselesidir. Bu özelliğe sahip kimseler belki çoğu ayeti anlayabilir ancak anlayamadıkları ve tali kaynaklara ihtiyaç duydukları kimi ayetler mutlaka olur. Kaldı ki Kur'an'ı en iyi bilen sahâbe dahi kimi ifadeleri anlayamamış ve Hz. Peygamber'e sormuşlardır.¹¹² Hal böyleyken orta ya da düşük seviyede Arapça bilgisine sahip olan bir kimsenin okuduğu her ayetin manasını anlayamaması gayet tabiidir. Binaenaleyh anlaşılardan Kur'an okumanın bir değeri olmadığı tezinden hareket edilecek olursa bu durumda olan insanların durumuyla ilgili akla ya da nassa dayanan bir değerlendirmede bulunmak da yine aynı şekilde mümkün değildir. Diğer taraftan okuduğunu hiçbir şekilde anlayamayan ümmetin büyük bir çoğunluğunun durumu ise daha vahimdir. Ülkemizde olduğu gibi manasını anlamadan okuyan kesime önerilen şey Kur'an'ı anlamadığınız aslından yani metinden değil de, anladığınızı tercümesinden okuyun şeklindeki telkindir. Doğrusu bu anlayış manaya nüfuz edemeyen geniş halk kitlelerinin zamanla Kur'an'ın orijinal metninden uzaklaşmalarına sebep olabilmektedir. Halbuki bunun yerine insanlara bir yandan Kur'an'ı asıl metninden okurken diğer taraftan manayı anlama çabası içine girmeleri telkin edilmelidir. Dolayısıyla Kur'an'ın okunması ile ilgili bir şey söylerken hem yerelde ve hem de genelde insanların durumunu dikkat almak gerekir. Azınlığı oluşturan ve dili Arapça olan bir kesim var ki onlar Kur'an'ın kendi dilleriyle yani apaçık bir Arapçayla nazil olması sebebiyle okuduklarını büyük ölçüde anlama imkânına sahip olmuşlardır.¹¹³ Ancak daha büyük kesimi oluşturan Arap dışındaki kalan mevalî ise böyle bir imkânı sahip değildir. Aslında dili Arapça olmayan Müslüman toplumlar büyük ölçüde Kur'an'ın hatırına her dönemde

¹⁰⁹ Bazı müfessirler huruf-u mukatta harflerine mana verme girişiminde bulunmuştur. Ancak alimlerin büyük bir çoğunluğu bu harflerin birebir manalarının olmadığı yönündedir. Geniş bilgi için bk. Nehhâs, Ebû Ca'fer, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ali Sâbûnî), I. Baskı, Câmîü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1409/1988, 1/73; Taberi, Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân, 1/205 vd. : Neseî, Ebû'l-Berekat, Abdullah b. Ahmed, b. Mahmud, *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (thk. Yusuf Ali Bûdeyvi), I. Baskı, Dârü'l-Kelimi'd-Dayyib, Beyrut 1419/1998, 1/35.

¹¹⁰ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 11/11-12.

¹¹¹ Tirmizî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 16.

¹¹² Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Mısır 1976, 1/36.

¹¹³ İbrahim 14/4; Yusuf 12/2; Fussilet 41/44; Zuhruf 43/3.

Arapçaya özel bir ilgi göstermiş, ancak bu ilgi duygusal yakınlık halklar nezdinde somut bir karşılık bulamamış ve insanlar okuduklarını anlayabilecek bir imkâna sahip olamamıştır.

Sonuç itibarıyla Kur'an tilavetini daha nitelikli hale getiren unsurlardan biri olan Arap diliyle ilgili şöyle genel bir tablodan söz edilebilir. Günümüzde farklı şivelerle birlikte irili ufaklı yirmiyeye yakın ülkede yaklaşık iki yüz elli milyon, belki biraz daha fazlası insanın Arapça konuştuğu tahmin edilmektedir.¹¹⁴ Kaldı ki bunların bir kısmının da okuduğunu tam manasıyla anladığı söylenemez. Buna ilaveten Arap olmayan ancak belli bir eğitimle Arapçayı öğrenen az sayıdaki Müslümanlardan da söz edilebilir. Ancak geri kalan milyardan fazla Müslüman okuduğunu hiçbir şekilde anlayamamaktadır.¹¹⁵ Fakat her şeye rağmen bu insanlar büyük bir hürmet ve içtenlikle Kur'an okumaya devam etmekte ve belli ölçüde okuduklarından da istifade etmekte. Dolayısıyla manası anlaşılmadan yapılacak okumaların bir karşılığının olmadığını ileri süren anlayışlar, hem ilmi delillerden ve hem de hayatın gerçeklerinden uzaktır. Bu görüş sahipleri belki kendilerince bir takım ayet ve hadisleri delil olarak kullanmaktalar. Ancak bir konuda hüküm verilecek olduğunda hem ilgili nasların tüm delalet yönleri ve hem de konuyla ilgili varsa diğer deliller dikkate alınmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde sahip olunan kanaatlerin bazı ayet ve hadislerle desteklenmesi yoluna başvurulması yanlış sonuçlara ulaşılmaktadır. Burada hem içerik ve hem de usul açısından hata yapıldığı kanaatindeyiz. Zira bu tür anlayışların hayatın gerçekleriyle bağdaşır bir tarafı yoktur. En basiti ülkemizde İmam Hatip ve akabinde İlahiyat eğitimi alan lisans mezunları dahi büyük ölçüde okuduklarını anlayabilecek duruma gelemeyen, ömrünü sanayi, ticaret, tarım gibi işlerde geçiren bir müminin okuduğunu anlayacak duruma gelmesi nasıl mümkün olsun? Dolayısıyla ancak belli özellikteki insanlar için söz edilebilecek ideal bir okumayı herkes için gerekli görmek, hayatta karşılığı olmayan hakikatten uzak bir iddiadır.

Bütün bunlardan hareketle nitelikli Kur'an okumayı çok yönlü bir eylem olarak değerlendirmek gerekir. Dil öğretimi de söz konusu niteliğe katkı sağlayan etkenlerden biridir. Bir Müslümanın, güzel bir kıraatin, tertilin, tilavetin yanına bir de okuduğunu anlayacak düzeyde dil öğrenimini ilave edebilmesi elbette okumayı çok daha nitelikli hale getirecektir. Kaldı ki her mümine, sahip olduğu şartlar göz önünde bulundurularak böyle ulvi bir hedef gösterilmelidir. Usul olarak da önce namazlarda okunan kısa surelerden başlanması ve adım adım bunun ileri boyutlara taşınması önerilmelidir. Bunun yanında meal ve tefsir gibi kaynaklardan istifade edilmesi tavsiye edilmelidir. Hele de günümüzde her düzeydeki insana hitap eden yaygın bir telif hareketinin olması bu türden ihtiyacı gidermeyi çok

¹¹⁴ Alp, Musa, Özcan, Yusuf, "Adana-Akkapı Araplarının Fasih Arapçayı / Kuran Arapçasını Anlama Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme" *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Nisan-2017, C. 9, S. 1(17), ss. 203-219.

¹¹⁵ Dünya üzerinde 57 İslam ülkesi ve 1.5 milyar Müslüman nüfusunun olduğu kabul edilmektedir. Geniş bilgi için bk. <http://www.egitimajansi.com/haber/21-yuzyilda-islam-ulkelerinin-durumu-haberi-36356h.html>

daha mümkün hale getirmiştir. Dolayısıyla her müminin, genel bir mefhum olarak okuduğunu anlama çabası içine girmesi önemlidir

3. Tefekkür

Fıkr kelimesinden türeyen ve bir işin akıbeti hakkında düşünmek anlamına gelen tefekkür terimi dolaylı olarak akıl ve havas ile ilişkilendirilebilirse de doğrudan kalbin eylemiyle ilgili bir kavramdır. Anlam alanı oldukça geniş olan bu kelime Kur'an'da yaklaşık on sekiz yerde geçmektedir.¹¹⁶ Bunun dışında teakkül,¹¹⁷ tezekkür,¹¹⁸ tedebbür,¹¹⁹ tefakküh¹²⁰ gibi bu kelimenin müteradifi olan ve benzer anlamlar taşıyan daha pek çok kavramdan söz edilebilir.

Dînî metinlerde sıklıkla kullanılan ve önemli bir araştırma alanı olan tefekkür kelimesi, herhangi bir değişime uğramadan orijinal haliyle dilimizde de kullanılmaktadır. Buna ilaveten yukarıda belirtildiği üzere bu kelimenin müteradifi olan daha pek çok kelime Türkçeye "düşünme" anlamıyla tercüme edilmiştir. Düşünme kelimesi ilk dönemlerden itibaren genel olarak İslam medeniyet ve kültür hayatının daha özelde ise temel İslam bilimlerinin en önemli kavramlarından biri olmuştur. Öyle ki telif geleneğimizde ne zaman dînî içerikli bir konu gündeme gelse büyük ölçüde ya doğrudan ya da dolaylı olarak ele alınan konuyla, tefekkür arasında bir ilişki kurulmuştur. Nihayet Kur'an'ın okunması söz konusu edildiğinde ise tefekkür gerçeği vazgeçilmez kavramlardan biri haline gelmiştir. Öyle ki, Kur'an'ın okunmasıyla hedeflenen temel gayelerden birinin tefekkür olduğu belirtilmiştir.¹²¹ Bu çerçevede içinde bu özelliği barındırmayan bir okuma ise büyük ölçüde maksada uygun bir okuma olarak kabul görmemiş, dahası Kur'an'ı bu şekilde okuyanlar kınanmıştır.¹²² Dolayısıyla gerek Kur'an tilavetinde ve gerekse diğer ibadetlerde tefekkür, yapılan işe nitelik kazandırır onu sıradanlıktan kurtarır ve son derece makbul bir ibadete dönüştürür. Aslında tefekkür sadece okuma faaliyetini değil, içinde bulunduğu her şeye değer katar, tefekkürden yoksun olan her şey ise niteliğini kaybeder.

Kur'an'ı Kerim birçok ayette muhabatı düşünmeye, değerlendirme yapmaya ve bunlardan ibret almaya davet etmektedir. Bu üslup ya doğrudan Kur'an üzerinde ya da ayet-i kerimeler üzerinde düşünme veya kâinattaki diğer varlıklar hakkında tefekkür etme şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹²³ Bu yönüyle Allah Teâlâ bazen; "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?"¹²⁴, "Andolsun ki biz Kur'an'ı düşünmek için kolaylaştırdık, fakat düşünen mi var?"¹²⁵ gibi

¹¹⁶ Haylamaz, Reşit, *Kur'an'da Akıl*, s. 71.

¹¹⁷ Bakara 2/44; Al-i İmran 3/65.

¹¹⁸ Bakara 2/221; Enam 6/80.

¹¹⁹ Sa'd 38/29; Muhammed, 47/24.

¹²⁰ En'am 6/65; Tevbe 9/87.

¹²¹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Ezkâr*, (Thk. Muhyiddin Mestu), Dâru İbn Kesîr, II. Baskı, Beyrut 1410/1990, s. 195; Süyûtî, *el-İtkân*, I/368; Gazâlî, *İhyâ*, I/288-289.

¹²² Hasan Muhammed Eyyûb, *el-Hadis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 66.

¹²³ Çetin, Mustafa, "Kur' Anda Tefekkür Kavramı", *EÜİF Dergisi*, S. VIII, İzmir, 1994, s. 43-59.

¹²⁴ Muhammed 47/24.

¹²⁵ Kamer 54/17, 22, 32, 40.

ifadelerle kullarından doğrudan Kur'an ya da O'nun ayetleri üzerinde düşünmeyi; bazen de "İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."¹²⁶, "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır."¹²⁷ gibi ifadelerle Kur'an dışındaki varlıklar üzerinde tefekkür etmeyi istemektedir. Söz konusu ayetlerin tamamında, kimi tekil kalıplar kullanılsa da hitap umumidir. Buna göre dili, rengi ve ırkı ne olursa olsun Allah Teâlâ her insanı, Kur'an ve O'nun ayetleri ve de diğer varlıklar hakkında tefekkür etmeye ve okuduklarından ibret almaya davet etmektedir.

Kur'an'ı en iyi bilen ve anlayan Hz. Peygamber ve onun eğitiminden geçen sahâbeye gelince onların okumalarında tefekkür en vazgeçilmez unsurlardan biri olmuştur. Öyle ki Hz. Peygamber, tefekkür ihmal edilir endişesiyle sahâbenin kısa süre içinde Kur'an'ı baştan sona okuma taleplerini reddetmiştir. Bunun yerine ağır ağır, düşünce düşünce okunması telkininde bulunmuştur. Aksi takdirde belki telaffuz düzeyinde mekanik bir okumanın gerçekleştirilebileceğini ancak bu okumanın hiçbir şekilde amacına uygun bir okuma olmayacağına işaret etmiştir.¹²⁸ Gerek ayetlerin ve gerekse Hz. Peygamber'in telkinleri sahâbede o denli karşılık bulmuştur ki, onlar için önemli olanın az da olsa tefekkürle okumak olduğu temel bir ilke haline gelmiştir.¹²⁹ Bu itibarla Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/356), Hz. Ali (ö. 40/660), İbn Mesud (ö. 32/652), Abdullah b. Ömer gibi sahâbenin önde gelenleri aslında iki üç saat içinde okuyabilecekleri bir ya da birkaç sureyi, tam bir kavrayışla okuyup anlamak için yıllarını bu işe hasretmişlerdir.¹³⁰ Esasında bu okuma biçimi sahâbeyi ümmet içinde Allah'ın kitabını en iyi anlayan zümre kılmıştır. Öyle ki, onlar için okumak denince tabii olarak içinde huşûun, tedebbürün, tevâzunun, tefekkürün olduğu bir okuma anlaşılır olmuştur.¹³¹

Sahâbe'nin farz ibadetlerden sonra en büyük meşguliyetleri Kur'an tilaveti olmuştur. Bunun için geçim ve istirahat için ayırdıkları asgarî zamanın dışında kalan tüm vakitlerini bu işe vermişlerdir. Normalde bu kadar yoğun okuma faaliyetleriyle Kur'an birkaç günde baştan sona hatmedilebilir. Ancak buna rağmen onlar, içinde tefekkür olmaz endişesiyle üç günden az bir zamanda Kur'an'ın hatmedilmesini uygun görmemişlerdir.¹³² Bunun yanında sahabe daha derin bir tefekkür olur düşüncesiyle Kur'an'ı gece okumayı tercih etmişlerdir.¹³³ Daha pek çok rivayet göstermektedir ki sahabe, içinde yoğun bir duygu ve düşüncenin olduğu bir okuma tarzıyla Kur'an'ı okumuş ve bu sayede elde edilebilecek her türlü

¹²⁶ Ankebut 29/43.

¹²⁷ Ali İmran 3/190.

¹²⁸ Hamidullah. Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (trc. Abdulaziz Hatip), Beyan Yay., İstanbul 2000, s. 105

¹²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*, 1/209

¹³⁰ Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty., 1/54; Süyûtî, *el-İtkân*, III/142, IV/202.

¹³¹ Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 195

¹³² Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 197; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/361.

¹³³ Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 199.

manevi kazanımı elde etmişlerdir. Bugün de benzer şeylerin hissedilebilmesi için Kur'an'ın benzer bir üslupla okunması gerekir. Aksi takdirde büyük emekler karşılıksız kalır.

Yukarıda kısmen değinildiği üzere Kur'an ve sünnet Kur'an okumanın keyfiyetine yönelik bu denli uyarılarda bulunmuşken, hatta neredeyse tefekkürün yokluğunu yapılan ibadetin yokluğu mesabesinde kabul etmişken, yapılan okuma faaliyetlerinin Allah katında değer bulabilmesi için bu iki eylemin birbirleriyle olan ilişkisini titizlikle ele alıp incelemek gerekir. Buna göre Kur'an okumada tefekkürün iki boyutundan söz edilebilir. Birincisi okunan metnin manasının anlaşılması ve bunun üzerinde tefekkür edilmesi, ikincisi ise genel itibarıyla Kur'an'ın Allah kelamı olduğu gerçeği üzerinde düşünülmesidir. Birincisine ya sahip olunan Arapça bilgisiyle ya da meal tefsir gibi çevirilerden istifade etmek suretiyle ulaşılabılır. Dil başlığı altında, Kur'an'ın nitelikli bir şekilde okunmasında Arapçanın bilinmesinin olumlu yönlerinden söz etmiştik. Ancak bunun etkisinin de sınırlı olduğu kanaatindeyiz. Zira dili çok iyi bildiği halde okuduğunu düşünmeyen ve bundan istifade etmeyen milyonlarca kişiden söz edilebilir. Aynı şekilde yine milyonlarca kişi ise Arap diline sahip olmadığı halde tâlî kaynaklardan istifade ederek Kur'an okumakta ve okuduğu üzerinde tefekkür edebilmektedir. İkincisi yani Kur'an'ın Allah kelamı olduğu kabulü ise birincisinden daha önemlidir. Buna göre bir kimse hiç okuma yazma bilmese de önyargılardan ve şartlanmışlıklardan arınmış bir ruh haliyle Kur'an okuduğunda, bu durum kişinin Kur'an'la olan ilişkisine derin bir boyut kazandırır. Böyle bir ilişki de "Onlar bu sözü (Kur'an'ı) hiç düşünmediler mi?"¹³⁴ ya da "Bunlar Kur'an'ı derinden derine düşünüp taşınmıyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli midir?"¹³⁵ gibi ayet-i kerimelerde de işaret edildiği üzere Allah'ın Kelamına yönelik genel bir farkındalıktan söz edilmektedir. Her bir ayetin ya da surenin incelenmesi, bunlardan bir takım manaların çıkarılması ise bu genel kabulden sonra çok daha anlamlı hale gelir. Bu itibarla her müminin Kur'an'la kuracağı ilişkide öncelikle bu şekildeki genel bir yaklaşıma daha sonra da her bir ayetten çıkaracağı derslere ihtiyacı vardır. İnsanların böyle bir seviyeye ulaşmaları tabii olarak uzun bir süreç gerektirir. Bu süreçte muhatap, ayetlerle tanıştıkça, Kur'an'la olan ilişkisinde mesafe kat edecek ve her bir okuyuş bir öncekinden daha farklı hale gelecektir.

Bütün bunlardan sonra tefekkürün, nitelikli bir okuma faaliyeti için çok temel kavramlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bununla birlikte yukarıda ifade edildiği üzere söz konusu kavramı; sadece manası anlaşılın ayetlerin tefekkür edilmesi şeklinde daraltmamak gerekir. Tefekkür kavramı bunun çok daha ötesi bir anlam genişliğine sahiptir. Bu da; Kur'an'ın ümmî bir peygambere emin bir elçiyle, bizzat Allah (cc) tarafından indirilmiş olması üzerinde uzun uzun düşünülmesi ve bundan ibret alınmasıdır. Her müminin bu hassasiyete sahip olması gerekir. Akabinde okunan her bir ayeti anlamak, üzerinde düşünmek ve bunu kalbin temel eylemlerinden biri olan imâna dönüştürmek gerekir. Böyle ulvî

¹³⁴ Müminun 23/68.

¹³⁵ Muhammed 47/24.

bir hedefe ulaşmada etkili bir tilavet son derece önemlidir. Sonuç itibariyle Kur'an okudukları halde, O'ndan elde edilebilecek kazanımları elde edemeyenler, yaptıkları okuma faaliyetlerini keyfiyet itibariyle gözden geçirmeliler.

D. Kur'an Tilavetinde Hüzün ve Ağlama

Yapılan okuma faaliyetinin daha nitelikli hale gelebilmesi için başından itibaren hem kıraat ilminin ilgi alanına giren tecvîd, tertîl, tilavet gibi bazı kavramları ve hem de, niyet, dil, tefekkür gibi bazı genel ilkeleri ele aldık. Burada amaç, belli hususlara dikkat edilerek Kur'an okunması durumunda, yapılacak okuma faaliyetinin sıradanlıktan kurtulup, daha ileri seviyede bir hale dönüşebilecek olmasıdır. Belirtmek gerekir ki bu bir süreçtir. Şartlarına uygun şekilde Kur'an okuma çabası içinde olan mümin bu süreçte adım adım ilerler.

Nitelikli Kur'an tilavetinin bir başka boyutu ise Kur'an'ın derin bir hissediş ve hüzünle okunmasıdır. Zira Kur'an'ın hüzünle okunması nebevî bir tavsiyedir¹³⁶ ve her Kur'an okuyucusunun, sahip olduğu imkânlar nispetinde bunu dikkate alması gerekir. Burada hüzünden kastedilen şey ise kişinin Kur'an okurken, kimi ayetlerde geçen vad, vaid, hesap, sırat, cennet, cehennem gibi mesajların tesiriyle Allah'a karşı haşyet duyması, günahlarını düşünmesi ve bunun sonucunda hissettiği bazı manevi duygulardır.¹³⁷ Bu hâli yaşamak herkese tavsiye edilse de bunu herkesin aynı ölçüde yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla bunu bir ilke olarak değil de tavsiye olarak telakki etmek daha doğrudur.

Kur'an okurken ağlayabilmek ise tefekkür, hüzün, derin hissediş gibi duygulardan çok daha farklı bir duygudur. Bu anlamda Kur'an'ın tertil ve tefekkürle okunması nitelikli okumanın bir göstergesi olarak kabul edilse de ağlama eylemini genel bir nitelik unsuru olarak kabul etmek, insanlar nezdinde karşılık bulması son derece zor bir durumdur. Zira ağlayabilmek fitrat özellikleri bağlamında kişilere has bir özelliktir. Normal şartlarda sonradan kazanılması oldukça güçtür. Bununla birlikte bir kimse, riya, gösteriş gibi bir takım duyguların oluşmasına fırsat vermeden Kur'an okurken ağlayabiliyorsa bu da müstehaptır.¹³⁸ Çünkü Hz. Peygamber'in bazen Kur'an okurken bazen de dinlerken ağladığına dair pek çok rivayet vardır.¹³⁹ Kaldı ki kimi ayet ve hadisler de Kur'an okurken ağlayabilenleri övmekte ve bunu muhataplara tavsiye etmektedir. Bu durum "Ağlayarak yüz üstü yere kapanırlar. (Kur'an okumak) onların saygısını artırır."¹⁴⁰, "Allah'ın ayetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlar."¹⁴¹ gibi kimi ayet ve "Kur'an'ı hüzünlü okuyun, çünkü o, hüzünle inmiştir"¹⁴², "Kur'ân hüzünle nazil oldu, onu okurken ağlayınız. Ağlayamıyorsanız, ağlar gibi okuyunuz (veya

¹³⁶ İbn Mâce, İkâmetü's-Salah, 176.

¹³⁷ Hâdimî, Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hüseyni, Risalüt Tertîli'l-Kur'an, (trc. Yavuz Fırat), Çelik Yayınları, İstanbul 2017, s. 47.

¹³⁸ Hâdimî, Risalüt Tertîli'l-Kur'an, s. 47.

¹³⁹ Buharî, Fedâilu'l-Kur'ân 32, 33, 35; Müslim, Musâfirin 247.

¹⁴⁰ İsrâ 17/109).

¹⁴¹ 'Meryem 19/58.

¹⁴² Taberani, Mucemu'l-evsat, III, 193.

kendinizi ağlamaya zorlayınız.)"¹⁴³ kimi hadislerde açıkça ifade edilmektedir. Bu gibi ayet ve hadislerde Kur'an okurken ağlanması yönündeki telkinleri iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi, burada gerçekten ağlama halinin yaşanması tavsiye edilmektedir. Fakat yukarıda da değinildiği üzere bu haliyle Kur'an okumanın, diğer bütün şartlara sahip olursa da, yine de çoğu insan tarafından yerine getirilmesi mümkün değildir. İkincisi bu ayet ve hadislerde kastedilen şey; Kur'an'ın derin bir duygu ve hissedişle okunmasıdır. Esasında nitelikli Kur'an okumada bu duygusal hali yakalayabilmek oldukça önemlidir. Kur'an'a, Allah Kelamı olarak iman eden ve O'nu bu bilinçle okuyan her mümin potansiyel olarak bu hali yaşama imkânına sahiptir. Tabiatıyla bir kişinin Kur'an okurken O'nu derin bir saygı ve hissedişle okuması ulaşılabilir bir hedef olarak muhatapların çabasına kalmıştır. Bu anlamda geneli ihata etmesi bakımından ikinci değerlendirme tercihe daha uygundur.

Yukarıda zikredilen ayet ve hadisler dışında Hz. Peygamber'in Kur'an okurken yaşadığı bazı duygusal anlara dair de pek çok rivayetten söz edilebilir. Bunlardan birinde İbn Mesud Hz. Peygamber'le yaşadığı bir hatırayı bize şöyle nakleder: "(Bir gün) Resûlullah (sav) bana: "Bana Kur'ân oku!" dedi. Ben de (hayretle): "*Sana indirilmiş bulunan Kur'ân'ı mı sana okuyayım?*" diye sordum. Bana: "Evet, ben onu kendimden başkasından dinlemeyi seviyorum!" dedi. Ben de ona Nisa sûresini okumaya başladım. Ne zaman ki, "Her ümmete her şâhid getirdiğimiz ve ey Muhammed, seni de bunlara şâhid getirdiğimiz vakit durumları nasıl olacak?"¹⁴⁴ mealindeki âyete geldim. "Dur! ..." dedi. Durdum ve dönüp Resûlullah (sav)'e baktım. Bir de ne göreyim, iki gözünden de yaşlar akıyordu."¹⁴⁵ Diğer bir rivayet ise Hz. Aişe (ö. 58/678)'den nakledilmektedir. Buna göre bir gece Peygamber, Al-i İmran Suresinde yer alan; "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."¹⁴⁶ ayetini okuduktan sonra; "Bu âyetleri okuyup derin derin düşünmeyen kimseye yazıklar olsun!" diye buyurmuşlardır.¹⁴⁷ Resûlullah (sav)'ın Kur'an okurken yaşadığı bu hal, başta sahâbe olmak üzere tüm müminler tarafından dikkatle takip edilmiş ve buna benzer bir şekilde Kur'an okumak için belli bir çaba içine girilmiştir. Belirtmek gerekir ki, gerek bu rivayetlerde ve gerekse başka rivayetlerde yer alan Hz. Peygamber'in ibadet hayatına dair bize ulaşan bilgilerin örnek alınmaya çalışılması tavsiye edilse de bunların mutlak anlamda bir bağlayıcılığı yoktur. Bu anlamda kutlu nebinin Kur'an okurken Allah'ın azametini ve heybetini düşünerek ağlaması O'nun bir peygamber olarak sahip olduğu kendine has özellikleriyle ilgili bir durumdur. Ancak bilinmelidir Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu özellikler O'na Allah Teâlâ'nın bir lütfudur. Dolayısıyla O'nun Kur'an, okurken ya da başka ibadetleri yerine getirirken, zaman zaman ağlaması tabii olarak yaşayabileceği kendine has bir durumdur. Bununla birlikte Hz. Ebu

¹⁴³ İbn Mâce, İkame 176.

¹⁴⁴ Nisa 4/41.

¹⁴⁵ Buharî, Fedâilu'l-Kur'ân 32, 33, 35; Müslim, Musâfirin 247, (700); Ebû Davud, İlm 13, (3668).

¹⁴⁶ Al-i İmran 3/190.

¹⁴⁷ Münziri, *et-Terğib ve't-Terhib*, II, 373.

Bekir ve Hz. Osman gibi kimi sahabe ya da daha sonraki dönemlerde yaşamış bazı müminlerin de Resûlullahı örnek alarak Kur'an okurken ağladıkları bilinmektedir. Ancak bu kişilerin sayısı son derece sınırlıdır. Dolayısıyla bu gibi rivayetlerde ifade edilen Kur'an tilaveti sırasında bir kişinin Allah Teâlâ'ya karşı duyduğu derin bir saygının sonucunda ağlayabilmesini¹⁴⁸ müstehap olarak değerlendirmek daha uygundur.

Sonuç itibariyle samimi bir niyetle Kur'an okuyan, özel bir çabayla O'nu anlamaya çalışan, Allah'ın ayetleri üzerinde derin derin tefekkür eden ve O'ndan ibret alma gayreti içinde olan her okuyucunun okuması maksada uygun nitelikli bir okumadır. Zorunlu bir şart olmamakla birlikte buna bir de hüznün ve ağlama hâli ilave edilebilir.

Sonuç

Araştırmamızda Kur'an tilavetinin daha nitelikli hale getirilmesi için dikkate alınması gereken bir takım kural ve kaideleri ele aldık. Buna göre hangi şartlara sahip olunursa olunsun bir mümin Kur'an'ı ibadet niyetiyle okuduğu sürece bunun Allah katında mutlaka bir karşılığı olacaktır. Böyle samimi bir niyete sahip olun kişi tecvîd, kıraat, anlam, tefekkür, hüznün gibi birtakım özelliklere sahip olmasa da sonuç aynıdır. Bu kabul Kur'an tilavetinde, üzerinde ittifak edilmesi gereken temel bir ilke olmalı ve hiçbir şekilde tartışmaya açılmamalıdır. Fakat bununla birlikte bu seviyedeki bir okumayı, herkes için yeterli ve ideal bir okuma gibi genele de şamil kılmamak gerekir. Zira bunu daha çok Kur'an'la yeni tanışan ya da yaşı kemale ulaşan ve artık büyük ölçüde mevcut durumunu geliştirme imkânı olmayanlar için yeterli bir okuma olarak değerlendirmek gerekir. Hatta bu durumdaki kişilere yönelik ileri seviyede Kur'an okuma ilke ve şartlarından ve bunların bağlayıcılığında da söz etmemek gerekir. Bunun ileri seviyede bir faydası olmayacağı gibi bazen bu insanların Kur'an okuma heveslerinin kırılması gibi bir tehlikeye de sebep olabilir. Ancak sahip olduğu şartları itibariyle kendini geliştirme imkânına sahip olan kimseler içinse böyle bir durum söz konusu değildir. Zira dînî nasslar insanlara mevcut durumlarını adım adım geliştirmeleri yönünde telkinde bulunmakta ve ideal anlamda nitelikli Kur'an okumayı ulaşılması gereken bir hedef olarak belirtmektedir. Bu hedefe ulaşmak elbette kısa vadede gerçekleşecek bir şey değildir. Bunun için kişinin kendisini tedrici olarak geliştirmesi gerekir. Bu anlamda usul olarak da bir yandan güzel Kur'an okumayı ifade eden tecvîd uygulamaları üzerinde durulmalı, diğer yandan genel bir mefhum olarak okuduğunu anlama çabası içine girilmelidir. Bu süreç düşünme, ibret alma ve hüznün gibi birtakım duygulara sahip olmayı da beraberinde getirecektir.

Kur'an okuma faaliyetinde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de insanların buldukları seviye ile yetinmeleridir. Bu tutum kişilerde ciddi bir monotonluğa sebep olur ve kişi için Kur'an okuma artık içi boş bir faaliyet haline dönüşebilir. Aslında bu tehlike sadece Kur'an tilaveti için değil, namaz oruç gibi

¹⁴⁸ Muhammed Ahmed Muhammed Ma'bed, *Nefehât min Ulûmi'l-Kur'an*, II, Baskı, Dâru's-Selam, Kahire 1426/2005, s. 65.

diğer ibadetler için de geçerlidir. Dolayısıyla her ibadette olduğu gibi Kur'an okumada hususunda da her seferinde bir öncekine göre daha nitelikli hale getirebilmek için belli bir çaba sarfedilmelidir.

Kur'an'la daha üst seviyede ilişki kurulması noktasında, dini konularda topluma rehberlik eden ilmiye kesimine de büyük görevler düşmektedir. İlim ehli Kur'an okumayla ilgili insanlara telkinde bulunurken mutlaka kişilerin özel durumlarını göz önünde bulundurmalı ve bir takım genellemelerden kaçınmalıdır. Hususiyile ülkemizde yazılı ve görsel iletişim araçları vasıtasıyla kimilerinin Kur'an okumayı meale, tecvîde, bazılarının ise belli sayı ya da belli zamana hasretmesi ideal Kuran okuma hususunda yanlış neticelere sebebiyet verebilmektedir. Bu tavsiyeler belki Kur'an okumada belli bir eğitim almış insanlar tarafından anlaşılabilir. Ancak bilgi düzeyi belli bir seviyede olanlar bu söylenenleri yorumlayamayabilir, daha da kötüsü Kur'an'ın nasıl okunması gerektiği konusunda bu insanların kafaları karışabilir ve zihinlerinde bir takım şüpheler dahi oluşabilir. Dolayısıyla Kur'an okuma gibi son derece hassasiyet gerektiren bir konuda daha dengeli hareket edilmelidir. Bu bağlamda kaide eksikliğini öneriler yerine ihtiyaç odaklı değerlendirmelerde bulunmak gerekir. Esasında kaide ve kurallar genel olsa da, suiistimal edilmemesi kaydıyla bunların uygulanması şartlara göre esneklik arzeder. Toplumla rehberlik eden araştırmacıların bütün bunları, zihinsel karışıklıklara sebebiyet vermeden, daha tutarlı bir şekilde toplumun istifadesine sunmaları gerekir.

Müminlerin Kur'an'la ilişkilerinde üzerinde durulması gereken diğer bir konu da Kur'an okumanın cenaze, düğün gibi bir takım merasimlere has kılınmasıdır. Normal şartlarda bu gibi durumlarda elbette Kur'an okunabilir. Ancak Kur'an okuma sadece bunlarla sınırlı kalır da, evde, iş yerinde ya da hayatın diğer alanlarında terkedilirse bu anlayış Kur'an okumada bir takım bidatlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Çünkü bu türden bir anlayış insanlar nezdinde önce alışkanlığa zamanla da geleneğe dönüşür. Halbuki Kur'an okumak için ille de belli bir sebebin olmasına gerek yoktur. Kur'an okumak bir ibadettir ve bunun yeri ve zamanı yoktur. Kişi Kur'an okumayı hayatı boyunca düzenli bir ibadet haline getirmelidir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Aişe, *el-İcâzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, Dârü'l-Meârif, III. Baskı, Kahire ty.
- Akdemir, Salih, "Müsteşriklerin Kur'an'ı Kerim ve Hz. Muhammed (s. a. v.)'e Yaklaşımları," *AÜİF Dergisi*, C. XXXI.
- Alûsî, Şihâbüddin Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, IV. Baskı, Beyrut 1985.
- Alp, Musa, Özcan, Yusuf, "Adana-Akkapı Araplarının Fasih Arapçayı / Kuran Arapçasını Anlama Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme" *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan-2017, C. 9, S. 1(17).
- Aslan, Ömer, "Kur'an Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *CÜİFDergisi*, Haziran, 2003, Sivas, C. VII.
- Beğavî, Muhammed el-Hüseyn, b. Mesud, *Meâlimü't-Tenzîl, Dârü'l-Mârife*, Beyrut 1409/1992.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1418/1998.
- Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *DİA*, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Çakıcı, İrfan, *Şâz Kiraatler ve Tefsire Etkisi*, (basılmamış doktora tezi), Konya 2016.
- Çetin, Abdurrahman, "Tilavet" *DİA*, İstanbul 2012, XXXI.

- , Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- , Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2002.
- Çetin, Mustafa, "Kur' Anda Tefekkür Kavramı", *EÜİF Dergisi*, S. VIII, İzmir 1994.
- Çiftçi, Ali, "Ebu Amr ed-Dâni'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi", *Marife*, 17/2 (2017): 287-317.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, MÜİFV Yay., İstanbul 1997.
- Duman, M. Zeki, "Tefsir'in İlkeleri Çerçevesinde Kur'an'ı Kerim'de Ehl-i Beyt", *Marife*, 4/3, (2004): 7-37.
- Ebû Hayyân, Muhâmmed b. Yusuf Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1413/1993.
- Ebû Nuaym el-İsbekânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâü'l-Esfıya*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- es-Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi, *Lemehât fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, III. Baskı, Beyrut 1410/1990.
- Fırat, Yavuz, "Kıraat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması", *EÜSBE Dergisi*, S. 13 Yıl: 2002 (257-273 s.).
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut ty.
- Gündüz, Muhammed Recai, "Dr. Aişe Abdurrahman'ın Kur'an'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış" *EOÜİF Dergisi*, II (2015), 189-202.
- Hâdimî, Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hüseyni, *Risalüt Tertilî'l-Kur'an*, (trc. Yavuz Fırat), Çelik Yayınları, İstanbul 2017.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdûs-Semî, *Eşherü'l-Mustalahât fi Fenni'l-Edâi ve İlmi'l-Kırâât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî), yy. ty.
- Haylamaz, Reşit, *Kur'an'da Akıl* (basılmamış doktora tezi), Sakarya, 2004.
- İtir, *Keyfe Teteveccehü İlä'l- Ulûmi ve'l Kur'ani 'l-Kerîm Masdarühâ*, Dâru'r-Ru'ye, Dimeşk 2001.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siratü'n-Nebevıyye*, (thk. Mustafa es-Seka ve İbrahim el-Ebyari), III. Baskı, Mısır 1375/1955.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Muhammed Hüseyin Şemsu'd-Din), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrem el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sader, Beyrut ty.
- İbnü'l Cezerî, Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *et-Temhîd fi İlmi't-Tecvid*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Müktebetü'l-Mearif, I. Baskı, Riyad 1405/1985.
- , *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty. yy.
- , *Müncidü'l-Mukrîn ve Müşridü't-Tâlibîn*, (thk. Abdulhayy Feremâvî), Mektebetü Cumhuriyeti Mısır I. Baskı, Kahire 1977.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İfav Yayınları, İstanbul 2012.
- Keskiöğlü, Osman, *Nuzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Komasyon, *İslam İlmihali*, TDV Yay., VI. Baskı, Ankara 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmet Berdûni, İbrahim Etfiş), Dâru'l-Kütübü'l-Mısıryye, II. Baskı, Kahire 1384/1964.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya, *Kur'an-ı Kerim'de Kıraat Tilavet ve Tertil Kavramları*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Elazığ 2014.
- Muhammed Ahmed Muhammed Ma'bed, *Nefehât min Ulûmi'l-Kur'an*, II, Baskı, Dâru's-Selam, Kahire 1426/2005.
- Münzirî, Ebu Muhammed Zeküyyiddîn, *et-Terğîb ve't-Terhibîb*, (thk. İbrahim Şemsuddin), I. Baskı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.
- Narol, Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- Nasru'l-Cüreyysi, Muhammed Mekki, *Nihayetü Kavli'l-Müfid fi İlmi't-Tecvidi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (thk. Ahmed Ali Hüseyin), Mektebetü'l-Adâb, IV. Baskı, Kahire 1422/2011.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ali Sâbûnî), I. Baskı, Câmîü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1409/1988.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Keşfü'l-Esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, (thk. Yusuf Ali Büdeyvi), Dârü'l-Kelimi'd-Dayyib, I. Baskı, Beyrut 1429/1998, 1/126.
- , *Medarikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, (thk. Yusuf Ali Büdeyvi), I. Baskı, Dârü'l-Kelimi'd-Dayyib, Beyrut 1419/1998.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Ezkâr*, (Thk. Muhyiddin Mestu), Dâru İbn Kesir, II. Baskı, Beyrut 1410/1990.
- Okiç Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, Nûn Yay., İstanbul 1995.

- Öge, Ali, "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi", *KSÜİF Dergisi*, S. 25, Kahramanmaraş 2015.
- Râgıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Saffan Adnan ed-Davudî), Dâru'l-Kalem, I. Baskı, Beyrut 1412/1991.
- Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb, Dâru'l-Fikr*, I. Baskı, Beyrut 1401/1981.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, XIV. Baskı, Riyad 1426/2005.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, (thk. Ali Muhammed Mavviz, Âdil Ahmed Abdül-Mevcûd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- Sindî, Abdülkayyûm b. Abdülğafûr, *et-Teshîl fî Kavâidi't-Tertîl*, Mektebetü'l-Esedî, III. Baskı, Mekke 1427/2006.
- Soyupek, Hasan, "Kur'an Dili Fasih Arapçanın Gelişmesine Âmmice Engeli", *SDÜİF Dergisi*, S. 37, 2016/2.
- Suud b. Abdillâh el-Funeysan, *İhtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsâruh*, Dâru İşbiliya, Riyad 1997.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Heyyetü'l-Mısıriyye, yy. 1394/1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Türki), Dâru'l-Hicr, Kahire 2001.
- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sad. Komisyon), Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, (thk. Abdül-Celîl Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtu'l-Munharife fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü Vehbe, III. Baskı, yy. 1406/1986.
- , *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kalem, Mısır 1976.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), el-Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bürhân Fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru'l Ma'rife, Beyrut 1391/1971.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, I. Baskı, Beyrut 1415/1995.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme*

Ahmet Gökdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

ahmetgokdemir81@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5436-0541>

Geliş Tarihi / Received: 07.03.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2018

Öz

Makalede Ali b. Süleyman el-Mansûrî ile kendisinin (ö. 1134/1721) icâzetnâmesinde ismi geçen Mısır tariki kurrâlarına değinilmiştir. Bahsi geçen kişilerin biyografileri ele alınırken diğer ilimlere dair nitelikleri de zikredilmekle beraber daha ziyade kıraat ilmine yönelik vasıfları belirtilmiştir.

Makalenin yazılmasındaki amaç el-Mansûrî'nin icâzetnâmesinde ismi geçen kıraat âlimlerinin hayatları doğrultusunda, Osmanlı kıraat eğitiminde iki ana ekolden biri olup da bugüne dek varlığını sürdüren Mısır tarikinin Osmanlı öncesindeki (İbnü'l-Cezerî'ye kadar) sürecine ışık tutmaktır. Bu meyanda makalede adı geçen kıraat âlimlerinin kıraat eğitim süreçleri, istifade ettikleri kitaplar ile teliflerine değinilmiştir. Elde edilen veriler doğrultusunda eğitim şekilleri, müfredatları vs. değişik yönleriyle eğitim ve öğretimle ilgili Mısır tarikinin Osmanlı'dan önceki dönemine ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Makalede kıraat ilmi açısından önemli şahısların bir kısmının biyografilerinin değişik yönleriyle Türkçe yazın dünyasında ilk defa ortaya konulmasıyla tez ve makale konusu vs. açısından daha sonraki akademik çalışmalar için kapı aralanmıştır. Dolayısıyla bu makale kendi alanındaki birçok araştırma için temel kaynakların yanında yardımcı kaynak olarak istifade edilebilecek bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: el-Mansûrî, Osmanlı, Kıraat, Mısır tariki, Kurrâ.

The Background of Egypt Tradition in Ottoman Qiraah Education Before Ali b. Suleiman al-Mansûrî: A Biographical Review

The article deals with the "qurrahs" (Quran reciters) of Egypt tradition who were mentioned in the "icazah" (declaration of autonomy) of Ali b. Suleiman al-Mansûrî. While giving the biographies of the mentioned Qurrahs, their qualifications in other disciplines are also adverted but focused mainly on their skills in the field of Qiraah (the science of Quranic recitation). The goal of the article is offering an insight under the light of life stories of aforementioned scholars into the educational process of Egypt tradition in pre-Ottoman times, one of the Ottomans two mainstreams Qiraah education which both are still surviving up to the present. In the meanwhile, the educational periods of qurrahs (reciters) discussed in this study, the books they utilized, the works and writings made by them are also pointed out in the article.

* Bu makale Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2017 yılında kabul edilen Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları isimli doktora tezinden üretilmiştir.

It is aimed to shed light on Egypt Tariq (Qur'anic Recital Tradition) in pre-Ottoman period in accordance with the collected data concerning patterns of education, curriculums and various aspects of its education and training. The article is unique in terms of Qiraah researches, for some biographies mentioned therein created for the first time in Turkish academic circles. These biographies are valuable because they are illuminating the lives, studies and scholar status of some personalities known as authorities in Qiraah field which was unknown before. This unique feature will increase the popularity of the article.

Keywords: al-Mansûrî, Ottoman, Qiraah, Egypt Tariq, Qurra.

Atf / Cite as

Gökdemir, Ahmet, "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme*", *Marife*, 18/1 (2018): 177-192.

Giriş

Gidilen yol, yöntem, usûl ve metod anlamlarına gelen tarik sözcüğü kıraat ilmi açısından Bezî (ö. 250/864) rivâyetinin Ebû Rebîa (ö. 294/906) ve İbnü'l-Habbâb tarikleri ve yine Kunbül (ö. 291/903) rivâyetinin İbn Mucâhid ve İbn Şenebûzî (ö. 388/998) tariklerinde olduğu gibi ravilerden sonra gelen farklı okuyuşlardır ki bu farklılıklar rivâyetin sahibine izafe edilir.¹ Tarik kelimesinin kıraat ilminde bir diğer anlamı ise kıraat âlimlerinin derslerde kendi istekleriyle ya da mecburi olarak işledikleri müfredat, okuttukları kıraat kitabı ya da metodudur.² Ayrıca kıraat dersi veren hocalar ile talebelerinin sahip oldukları ilmî düzey ve sayılarına göre kıraat ilminde zaman zaman bu ilmin değişik yönlerini ele alan farklı usûl ve yöntemler uygulanmış ve bunların hepsine birden tarik denmiştir.³

Hz. Peygamber'den Mansûrî'ye kadarki dönemde kıraat eğitimi tarik adı altında değişik sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur. Bu tasniflerden bir türün de bölgelere izafe edilerek oluşturulduğu görülmektedir. Mısır tarihi de bu çeşit bir sınıflandırmanın mahsulüdür. İbnü'l-Cezerî'den (ö. 833/1429) Şâtibiyye tarikine göre kıraat öğrenen öğrencileri Hicaz, Yemen, Mısır, Fas, Şam, Cezayir ve Tunus'ta bu tarihi yaygınlaştırmışlardır. Bu ekole ravi ve kaynaklarına nispeten Meğâribe ekolü denmiştir.⁴ Mısır şeyhülkurrâlarından Şehâzetü'l-Yemenî'nin, Şâtibiyye tarihi diye bilinen eğitim sistemini yaygınlaştırması sebebiyle bu tarik zikri geçen bölgede Mısır tarihi olarak anılmıştır.⁵ Bahsi geçen tarik Osmanlı ilim camiasında Mısır'dan Osmanlı'ya gelen Ali b. Süleyman el-Mansûrî vesilesiyle yaygınlık kazanmıştır.

¹ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf, *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Debba', Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty, I, s. 54-55.

² Yüksel, Ali Osman, "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri", *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, VII-X (1989-1992): s. 286-287.

³ Akdemir, Mustafa Atilla, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metodları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 97.

⁴ Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb fi idâhi'l-cem'i bi't-takrib*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi Blm., nr. 11, vr. 213b-214a.

⁵ Bahsi geçen tarihin uygulamaya yönelik birtakım özellikleri için bk. Alemdar, Yusuf, "Abdullah Eyyübî (1252/1856)'nin 'Risâle fi Kirââti's-Seb'a ve'l-Aşera ve't-Takrib' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği/Literasyonu ve Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (2007): 53-54.

Aşağıda Mansûrî ve kendisinden önceki Mısır tariki kurrâlarının biyografilerinden yola çıkılarak Osmanlı Mısır tarikinin Mansûrî vesilesiyle İstanbul'da yaygınlık kazanmasından önceki haline değinilecektir. Makalede adı geçen zevatın biyografileri kaynaklarda ulaşılabildiği kadarıyla verilecektir. Dolayısıyla adı geçen kişilerden bazılarıyla ilgili diğerlerine nazaran daha çok bilgi incelemede yer bulabilecektir. Gerekli malumata ulaşılamaması sebebiyle diğer bir kısmına dair bilgiler ise kısa tutulabilecektir.

1. Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Kıraat İlmindeki Yeri

Ali b. Süleyman el-Mansûrî, on yedinci yüzyılın başlarında Mansûra⁶ şehrinde doğmuştur. Mansûrî on yaşında hafızlığını bitirmesi sonrasında eğitimini Ezher'de sürdürmüştür.⁷ Kendisi, icâzetnâmesinde,⁸ kârî ve müderrislik sıfatlarını haiz Sultan el-Mezzâhî'den (ö. 1075/1664) tüm rivayet ve tarikleriyle beraber on kıraati tahsil edip yine aynı kişiden *Şâtıbiyye*,⁹ *Râiyye*¹⁰ ve *Tayyibe*¹¹ dersleri aldığını, ayrıca on kıraatin haricinde şaz kıraatler olarak bilinen dört kıraati de tahsil ettiğini bildirir. Sultan el-Mezzâhî'nin yanı sıra devrinin önde gelen kıraat âlimlerinden Bakarî'den de kıraate dair ders alan Mansûrî, kendi deyimiyle Bakarî'den tüm kıraat kitaplarını okumuştur. Mansûrî'nin kıraat eğitimi aldığı hocalarından bir diğeri de zamanının hadis ve kıraat ilmi otoritelerinden Nûruddîn Ali eş-Şebrâmellisî'dir (ö. 1087/ 1676). Ayrıca Mansûrî'nin icâzetnâmesinde Şemsüddîn Ebû'l-İkrâm Muhammed el-Bakarî (ö. 1111/1699) ve Şebrâmellisî'den *Şâtıbiyye*, *Dürre*¹² ve *Tayyibe*'ye dair dersler aldığıyla ilgili bilgiler vardır. Kendisinin kıraat alanında ders aldığı hocalardan diğer ikisi de hocalarından

⁶ Mısır'ın Dekahliye merkezindeki Mansûre, Nil deltasının kuzeydoğusunda bulunup Akdeniz sahiline 60 km., Kahire'ye ise 120 km. uzaklıktadır. Bilgi için bk. Görgün, Hilal, "Mansûre", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 16.

⁷ Mansûrî, Ali b. Süleyman, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Üniv. Ktp., nr. y., vr. 3b; Şeyhî, Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, III, s. 677; Ziriklî, Hayruddîn Mahmud b. Muhammed, *A'lâm*, Dâru'l-İlim, yy., 2002, IV, s. 292.

⁸ Kıraat ilminde icâzetnâme, Kur'ân'ın okunması hususunda kârînin gereken vasıfları haiz olduğuna dair sahip olması gereken yeterlilik belgesidir. Geniş bilgi için bk. Arslan, Durmuş, "Kıraat İlminde İcâzetname Geleneği ve Bir İcâzetname Örneği", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (2003): s. 291.

⁹ *Şâtıbiyye*, Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin kırâat-i seb'a üzerine dair kasidesidir. Dâni'nin *et-Teysîr* adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Bilgi için bk. Çollak, Fatih, "eş-Şâtıbiyye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 377-379.

¹⁰ Kafiyele "Râ" şeklinde olduğu için *Kasîdetü'r-Râiyye* olarak bilinir. Resmül-mushaftan bahseder. Dâni'nin, *Muknî* adlı eserinin manzum halidir. Bk. Sert, Durmuş, "Şâtıbî'nin Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1985): 96.

¹¹ İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* isimli eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Eserle ilgili bk. Yüksel, "İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr*", s. 286-287.

¹² Şâtıbî'nin *Hırzû'l-Emân*'inde zikretmiş olduğu yedi kıraati on kıraate tamamlamak üzere ele alınmıştır. Eserle ilgili bk. Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, s. 554. Yukarıda bahsi geçen eserler Osmanlı kıraat eğitim kurumlarından dârikkurrâların müfredatlarında da bulunmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Gökdemir, Ahmet, "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârikkurrâlar ve Sibyan Mektepleri" *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1/2 (2017): s. 50-51.

Sultan el-Mezzâhî'den ders almış Muhammedeyn diye de bilinen Mağribli büyük ve küçük Muhammed'dir.¹³

Yetişkinlik dönemi Mısır'da geçen Ali b. Süleyman el-Mansûrî, daha sonra Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın (ö. 1102/1691) davetiyle önce Belgrad'a sonrasında İstanbul'a gelmiş¹⁴ ve burada 1090/1679 senesinde Belgrad Köprülü Ahmed Paşa Dârülkurrâsı, 1101/1689 yılında Köprülü Mehmed Paşa Türbesi, 1102/1690'da Sultan Süleyman Han'ın validesi merhume Sâlihâ Sultân Türbesi ile 1128/1716 tarihinde Sultan Ahmed Dârülkurra'sında görev yapmıştır.¹⁵ Bu kurumlarda yapmış olduğu görevler şeyhülkurrâlık, ders-i âmmlik, hâfız-ı kütüblük ve muhaddisliktir.¹⁶ Ayrıca 1100/1688 yılında sadrazam imamlığı da yapmıştır. Bunun yanında Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü'ndeki 3351 nolu eserin baş kısmında Ali b. Süleyman'la ilgili birtakım vasıflardan bahsedilir. Bu vasıflardan biri de reîsülkurrâlıktır.¹⁷

Mansûrî'nin görev yaptığı kurumlarda talebelerine ders verdiği ilim dalları ise sarf, nahiv, aruz, tefsir, hadis ve kıraattir. Mansûrî talebelerine verdiği derslerin isimlerini icâzetnâmelerde dile getirirken okuttuğu kitapların isimlerinden sadece bir kısmını zikretmiştir. Bu kitaplar, *'Akîle fi'r-resm*,¹⁸ *Şifa*,¹⁹ *Şâtıbiyye*, *Dürre* ve *Tayyibe*'dir.²⁰ Görüldüğü üzere Mansûrî'nin Osmanlı'ya hizmeti sadece kıraat alanıyla sınırlı olmayıp kendisi kıraat ilminde Hasan b. Ahmed (ö. 1136/1723-24), Hacı Hüseyin Erzurûmî (ö. 1163/1750), Mustafa İzmirî (ö. 1154/1741) gibi Osmanlı kıraat ilminde önemli kişilere ders verirken;²¹ aynı zamanda kıraat ilminin haricinde Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi (ö. 1167/1754) gibi Osmanlı ilim dünyasının önde gelen şahsiyetlerine de aklî ilimlere dair hocalık yapmıştır.²²

Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1722), kıraat ilmindeki konumu ve Osmanlı kıraat ilmine hizmetleri sebebiyle Osmanlı'daki kıraat ilmi eğitim ve öğretimi açısından önemli bir zattır. Zira kendisi Osmanlı kıraat ilminde iki ana akımdan biri olan Mısır tarikinin Osmanlı'ya getirilmesine ve burada kökleşmesine

¹³ Mansûrî, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Üniv. Ktp., nr. y., vr. 6b.

¹⁴ Şeyhî, Mehmed Efendi, *Vekâyi'l-fuzalâ*, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, III, s. 677-678.

¹⁵ Ayaz, Kadir, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL (2015): s. 91.

¹⁶ Şeyhî, *Vekâyi*, III, s. 677-678.

¹⁷ Bk. Süleymaniye Ktp., Laleli Blm., nr. 3351, vr. 1a.

¹⁸ Mansûrî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24, vr. 97a.

¹⁹ Mansûrî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24, vr. 97a.

²⁰ Mansûrî, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Üniv. Ktp., nr. y., vr. 6b; *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24, vr. 97a.

²¹ Mansûrî'nin yukarıda bahsi geçen talebeleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Gökdemir, Ahmet, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları*, (doktora, 2017), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 86-94.

²² Yûsufefendizâde her ne kadar Mansûrî'den kıraat ilmine dair ders almamış olsa da kendisi Osmanlı kıraat ilmi açısından önemli bir şahsiyettir. Zira kendisi Osmanlı kıraat ilminde "meslek" diye tabir edilen "İtilâf" ekolünün sahibidir. Yûsufefendizâde ve kıraat ilmine dair katkılarıyla alakalı bilgi için bk. Öge, Ali, "Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, I, s. 187-194; Öge, Ali, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Hüner Yay., Konya 2015.

vesile olan kişidir. Her ne kadar İstanbul tarikine mensup zevattan hac dönüşü Mısır'a gidip de Şâtıbiyye tarikini (Mısır tariki) öğrenenler olmuşsa da Mısır tarikinin Osmanlı kıraat camiasında yaygınlaşması Mansûrî vesilesiyle olmuştur. Dolayısıyla bu tarikin Osmanlı'ya esas nakledicis Mansûrî'dir. Mısır tarikine mensup kişilerin icâzetnâmelerinde daha ziyade Mansûrî'nin isminin yer alması; aynı zamanda bu kişilerin icâzetlerinin Ali b. Süleyman vesilesiyle Sehâzetü'l-Yemenî ve sonrasında İbnü'l-Cezerî'ye dayanması bu durumun göstergesidir.²³ Abdülhamit Görücü gibi²⁴ Mısır tariki icâzetnâmesine sahip kurrâdan çok az bir kısmının icâzetinde Mansûrî yerine Ahmed el-Eskâtî'nin²⁵ (ö. 1159/1746) ismi geçse de bu durum nadirattandır.²⁶

2. Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin İcâzetnâmesinde İsmi Geçen Mısır Tariki Kurrâları

a. Zekerıyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520)

Muhammed b. Ahmed b. Zekerıyyâ el-Ensârî Şafii fakihî olup birçok ilimde rûsuh sahibidir. Hicrî 826 senesinde Mısır'ın doğusundaki Süneyke beldesinde doğup orada yetişmiştir. İlk eğitimi Süneyke'de alan Ensârî burada hafızlığını bitirdikten sonra Kahire'ye gidip orada eğitimine devam etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)²⁷ ve Celâleddîn el-Mahallî'nin de (ö. 864/1459) aralarında bulunduğu yaklaşık 150 civarında âlimden ders gören Ensârî, bahsi geçen hocalardan fetva ve ders verme izni de almıştır. Kendisinin bir ara Sultan Kayıtbay

²³ Bk. Hocaâde Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-kurrâ", *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası*, VI/148, s. 275; İsmâil Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü ve Kıraatı*, Nedve Yay. İstanbul 1981, s. 249-250. Mustafa İslambuli'nin *Mürşidü't-talebe* isimli eserinde kendisinden İbnü'l-Cezerî'ye kadarki zaman diliminde hem Mısır tariki hem de İstanbul tarikinin silsilesinde zikri geçen kurrâların isimleri ve hayatlarıyla ilgili bilgiler vardır. Bilgi için bk. Mustafa b. Hasen, *Mürşidü't-talebe*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa Blm., nr. 29, vr. 64b-72a.

²⁴ Bk. Durmuş Arslan, "Abdülhamid Rüştü (Görücü) Efendi (1860-1923) ve İcâzetnâmeleri", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, I (2011): s. 416. Ayrıca Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa da Ahmed el-Eskâtî'den ders almıştır. Bk. Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, hzr. Ali Fikri Yavuz- İsmail Özen, Meral Yay. İstanbul ty., I, s. 263.

²⁵ Mısır tarikinin Osmanlı kıraat camiasında yaygınlaşması el-Mansûrî vesilesiyle olmuştur. Abdülhamit Görücü gibi Mısır tariki icâzetnâmesine sahip kurrâdan çok az bir kısmının icâzetinde Mansûrî yerine Ahmed el-Eskâtî'nin (ö. 1159/1746) ismi geçse de bu durum nadirattandır. Bk. Arslan, Durmuş, "Abdülhamid Rüştü (Görücü) Efendi (1860-1923) ve İcâzetnâmeleri", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, I (2011): s. 416. Ahmed b. Ömer el-Eskâtî, Kahireli Hanefî fakihlerindendir. Künyesi Ebû's-Suû'dur. Arap dili ve belâgatı, kıraat, nahiv ve fıkıh sahalarında otorite âlimlerdendir. Eskâtî, 1159/1746 senesinde vefat etmiştir. Bk. Birmâvî, İlyas b. Ahmed Hüseyin, *İmtâ'u'l-fuzalâ bi terâcimi'l-kurrâ*, tkd. Muhammed Temim, Dârü'n-Nedve el-Âlemiyye 2000, II, s. 40. Kıraate dair eserleri *Ecvibetü'l-mesâil* isimli eseriyse Şeyhülislâm Zekerıyyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si üzerine yazmış olduğu şerhine hâşiyesidir. Eskâtî'nin *Ecvibe* adlı eseri kıraat ilminin önemi, Mustafa b. Vezir Muhammed Ebû Nâil el-Mukrî'nin *Ecvibe* isimli eserini yazmasını kendisinden rica etmesi ile Vezir'in ricası doğrultusunda Kur'ân ayetlerinden bir kısmını açıklayan bir eser kaleme alması gibi hususları içerir. Eserle ilgili bilgi için bk. Eskâtî, Ahmed b. Ömer, *Ecvibetü'l-mesâil-i-müşkilât fi ilmi'l-kurrâ*, thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şinkiti, Dâr-u Kunûz-ü İşbiliyâ, Riyad 2008; Özel, Ahmet-Kallek, Cengiz, "Zekerıyyâ el-Ensârî", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, s. 214; Karaman, Abdullah, "Şebrâmellîsi", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 395.

²⁶ Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, s. 163-164.

²⁷ Birmâvî, *İmtâ'*, tkd. Muhammed Temim, Dârü'n-Nedve el-Âlemiyye 2000, II, s. 123.

(ö. 901/1496) zamanında Şâfiî kadilkudâtılığı yaptığı da olmuştur.²⁸ Talebeleri arasında Muhammed b. Sâlim (ö. 966/1558), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567),²⁹ Hatîb eş-Şirbinî (ö. 977/1570), Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) gibi devrinin önde gelen âlimleri bulunmaktadır.³⁰ Ensârî hicrî 926 senesinde vefat etmiş olup kabri İmam Şâfiî'nin kabri yakınlarındadır.³¹

Birçok ilim dalına dair eserleri bulunan Ensârî'nin eserleri daha ziyade fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, kıraat, hadis ve tasavvuf alanındadır. Kendisinin kıraat ve tecvid ilmiyle alakalı eserleri ise şunlardır: *ed-Dekâiku'l-muhkeme fî şerhi'l-Mukaddime*,³² *el-Maksid li telhîsi mâ fi'l-Mürşid*,³³ *Tuhfetü nücebâi'l-'asr fî ahkâmi nûni's-sâkine ve't-tenvin ve'l-med ve'l-kasr*.³⁴

b. Abdülhak b. Muhammed b. Abdülhak es-Sinbâtî (ö. 930/1524)

Ahmed b. Ahmed b. Abdülhak es-Sinbâtî, Mısırlı Şâfiî fakihlerdendir. 842/1439 yılında Sinbât'ta doğmuş, yetişkinlik dönemini orada geçirmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'i ve *el-Minhâcü'l-fer'î*'yi ezberlemekle eğitimine başlayan es-Sinbâtî, 855/1451'de babasıyla birlikte Kahire'ye gitmiş ve burada *Elfiyye*,³⁵ *Şâtubiyye* gibi kıraate dair temel eserleri ezberlemiştir. Zamanla ilimde derinleşen Sinbâtî, Ezher Camii'nde muhtelif ilim dallarında ders vermeye başlamış, bahsi geçen yerde aynı zamanda vâizlik görevinde de bulunmuştur.

Babasıyla hacca giden Sinbâtî, Mekke ve Medine'de bir müddet bulunup Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebî'de değişik ilimlere dair metinler okutmuştur. Daha sonra Kahire'ye dönüş yapan Sinbâtî, burada ders okutmaya ve fetva vermeye başlamıştır. Tedris hayatı boyunca baba-oğul ve torundan oluşacak şekilde birkaç kuşak kendisinden ders almıştır.³⁶ es-Sinbâtî hicrî 930/1524 senesinde vefat etmiştir.³⁷

Sinbâtî'nin hocaları kendisinden ders ve fetva için icâzet aldığı Ahmed b. Hacer el-Askalânî ile Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-'Aynî'dir (ö. 855/1451). Kıraat ilminde hocası Ahmed b. Esed el-Mukrî el-Ümyütiyyî (ö. ?) olup

²⁸ Ahmet Özel-Cengiz Kallek, "Zekeriyâ el-Ensârî", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, s. 212-213.

²⁹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 125.

³⁰ Özel, "Zekeriyâ el-Ensârî", s. 212.

³¹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 126.

³² İbnü'l-Cezerî'nin tecvidle ilgili eserinin şerhi olup Ali el-Kârî'nin *el-Minehü'l-fikriyyesi*'nin kenarında basılmıştır. Bk. Ali el-Kari, *el-Minehü'l-fikriyye*, nşr. Muhammed Ahmed Habib, Kahire 2001. Eserin müstakil basılmış şekli de vardır. Bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-muhkeme fî şerhi'l-Mukaddime*, thk. Nesib Meşâvî, yy. Dimaşk, 1980.

³³ Eser İbn Ebû Akîl el-Umânî'nin vakf ve ibtidaya dair eseri *Mürşid fi'l-vakf ve'l-ibtidâ* isimli eserinin muhtasarıdır. Bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Maksid li telhîsi mâ fi'l-Mürşid*, Mektebetü Dârî'l-Beyrûnî, Dimaşk 2002.

³⁴ Zekeriyâ el-Ensârî, *Tuhfetü nücebâi'l-'asr*, nşr. Muhyi Hilal, yy. Bağdat 1986.

³⁵ İbn Malik et-Tai'nin nahivle ilgili Elfiyye'si, Zeynüddîn el-'Irâkî'nin hadis usulüne dair *Elfiyye*'sinde olduğu gibi İslâmî ilimler geleneğinde birçok ilimle alakalı elfiyeler yazılmıştır. Burada zikredilen Elfiyye'den kasıt, İbnü'l-Cezerî'nin bin küsur beyitlik *Tayyibetü'n-Nesrî* olabilir. Elfiyelerle ilgili bk. Turan, Abdülbâki, "el-Elfiyye", *DİA*, İstanbul 1995, XI, s. 27-28.

³⁶ Birmâvî, *İmtâ'*, tkd. Muhammed Temim, Dâru'n-Nedve el-Âlemiyye 2000, II, s. 152; Mustafa b. Hasen, *Mürşidü't-talebe*, vr. 68a.

³⁷ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 153; Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 68a.

kendisinden ders aldığı bilinen talebesi ise Ali b. Muhammed b. Halil b. Ğānim el-Makdisî'dir (ö. 1004/1596).³⁸

c. Muhammed b. Sâlim Nâsıruddin et-Tablâvî (ö. 966/1558)

Mısır'ın önde gelen âlimlerinden Tablâvî, Şâfiî fakihidir. İmam ve allâme lakaplarıyla anılmaktadır. 866/1462 senesinde doğmuştur. Eğitimini zamanının önemli âlimlerinden alan Tablâvî'nin, akranlarının vefatı sonrasında ilimde riyâset makamına ulaştığı kabul edilmiştir. Resûlullah'ı (s. a. v.) rüyasında çok kere görmesiyle bilindiğinden, insanlar kendisine yakın olmak istemiştir. Tablâvî, tefsir, kıraat, fıkıh, nahiv, hadis, usûl, meânî, beyân, hesâb, mantık, kelâm ve tasavvufta derya olarak tanınmıştır. Bu ilimlerde döneminin Mısır'ında ezberden Tablâvî'den daha fazla nakil yapabilecek kimse olmadığı söylenmiş;³⁹ ayrıca kendisi akranları arasında ilim, tevazu, güzel ahlak ve cömertlik bakımından devrinin en önde geleni olarak bilinmiştir.⁴⁰ Tablâvî'ye elli sene mülâzemet eden Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'râvî, kendisinin hayatı boyunca devamlı surette ya namaz kıldığını ya Kur'ân okuduğunu ya da insanlara ilmî manada hizmet ettiğini; hiçbir şekilde tekebbüre kapılmayıp, hoca arkadaşlarına hasette bulunmadığını ve onların gıybetini yapmadığını dile getirmiştir.⁴¹ Yaklaşık yüz sene kadar yaşayan Tablâvî, 966/1558 yılında Mısır'da vefat etmiştir.⁴²

Zekeriyâ el-Ensârî, Fahr b. Osmân ed-Dîmî (ö. ?), Celâleddin el-Beyhûrî (ö. ?), Burhân Kalkaşendî (ö. ?), Zeynüddîn el-Cinânî (ö. ?) ve Kemâlüddin ed-Devâhilî (ö. ?), Tablâvî'nin hocalarındandır.⁴³ Talebeleri ise Şehâzetü'l-Yemenî (ö. 966/1558),⁴⁴ İbn Ğānim el-Makdisî,⁴⁵ Ahmed el-Mesyerî (ö. 1006/1597) ile Abdullah b. Muhammed el-Hüseynî el-Mağribî'dir.⁴⁶ et-Tablâvî'nin eserleri, Muzaffer İbnü'l-Verdî'nin (ö. 749/1349) *Behcetü'l-Verdiyye*'si üzerine yazdığı ve beş bin beyitten oluşan iki şerhi,⁴⁷ *Bidâyetü'l-kârî fî hatm-i Sahîhi'l-Buhârî*'si,⁴⁸ Kazvînî'nin (ö. 665/1266) furû-u fıkıhla ilgili *Hâvi's-sağîr* isimli eseri⁴⁹ için kaleme aldığı *Şerhu'l-Hâvi's-sağîr*'i,⁵⁰ tenvin ve sakin nûnla ilgili telif etmiş olduğu *Mürşidetü'l-Müşteğîlîn*'idir.⁵¹

³⁸ Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 68a.

³⁹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 282.

⁴⁰ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 283.

⁴¹ Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 69.

⁴² Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 284.

⁴³ İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 70b.

⁴⁴ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 283.

⁴⁵ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 254; Kallek, "İbn Ğānim", s. 503.

⁴⁶ İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 70b.

⁴⁷ Ziriklî Hayruddîn b. Muhammed, A'lâm, Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn 2002, VI, s. 134.

⁴⁸ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 283.

⁴⁹ Ahmet Özel, "Kazvînî, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, s. 155.

⁵⁰ Ömer b. Ridâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dâr-u İhyâi't-Türâs, Beyrut ty., X, s. 17.

⁵¹ İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, Beyrut ty., I, II, s. 247; İsmâil Durmuş-Soner Gündüzöz, "Nûn", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, s. 242.

d. Şehâze Ebû Abdurrahmân el-Yemenî (ö. 966/1558)

Şehâze Ebû Abdurrahman el-Yemenî, Mısır Şâfiî fakihlerindedir. Kıraat ilmiyle ilgili devrinin önde gelen âlimi Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlim Nâsıruddin et-Tablâvî ve devrin diğer kıraat âlimlerine talebelikte bulunmuştur. Yemenî, oğlu Abdurrahman'a kırâ'ât-i seb'a dersi verdiği esnada Nisâ sûresi kırk birinci ayete geldiğinde vefat etmiştir. Kendisinden kıraat eğitimi alan diğer talebesi ise asrının şeyhülkurrâsı Seyfüddîn b. Atâullâh Ebü'l-Fütûh el-Vefâî el-Fezâlî'dir (ö. 1020/1611). Yemenî, 966/1558 yılında vefat etmiştir.⁵²

e. Abdülhak b. Muhammed b. Abdülhak es-Sinbâtî (ö. 980/1572)

Abdülhak b. Muhammed b. Abdülhak es-Sinbâtî, Şâfiî fakihî ve mukridir. Kıraat ilmini eş-Şihâb Ahmed b. Esed'den alan Sinbâtî'nin talebesi ise Ali b. Muhammed b. Halil İbn Ğânim el-Makdisî'dir. Sinbâtî, 980/1572 senesinde vefat etmiştir.⁵³

f. Ahmed b. Abdülhak b. Muhammed es-Sinbâtî, (ö. 990/1582)

Ahmed b. Abdülhak es-Sinbâtî, Mısırlı Şâfiî fakihlerinden olup zamanının mukrîsi ve Ezher Camii vâizlerindedir. Ayrıca şer'î ilimlerde derinlik sahibidir. Kıraat ilmiyle ilgili Şehâzetü'l-Yemenî ve Yûsuf b. Zekeriyâ el-Ensârî'ye talebelikte bulunmuştur. Kendisinden kıraat ilmine dair ders alan talebesi ise Yemenî'nin oğlu Abdürrahman b. Şehâzetü'l-Yemenî'dir.⁵⁴ Sinbâtî, 990/1582 senesinde vefat etmiştir.⁵⁵

Eserleri, Suyûtî'ye ait *Nikâyetü'l-'ulûm* isimli nazım eserle ilgili yazdığı *Ravzatü'l-fühûm*, Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-hemziyye* adlı eserine şerhi, *Ravza* adlı eseri için kaleme aldığı *Fethü'l-Hayyü'l-Kayyûm*'u ve Mahallî'nin eseri üzerine yapılmış bir şerh için yazmış olduğu haşiyesidir.⁵⁶

g. Seyfeddîn el-Fezâlî (ö. 1020/1611)

Seyfüddîn Ebü'l-Feth b. Atâullâh el-Vefâî el-Fezâlî, Şâfiî fakihî ve mukridir. Mısır'da asrının şeyhülkurrâsıdır. Kur'ân ilimlerinde akranlarından önde kabul edilir. Hocaları Şehâzetü'l-Yemenî ile Ahmed b. Abdülhak es-Sinbâtî'dir. Fezâlî, bahsi geçen hocalardan kıraat ilmine dair 'aşere-i suğrâ ve 'aşere-i kübrâyı okumuştur. Talebeleri ise Sultân el-Mezzâhî ile Muhammed b. Alâuddîn el-Bâbilî'dir (ö. 1077/1666). Fezâlî, 1020/1611 yılında Mısır'da vefat etmiştir.⁵⁷

⁵² Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 68a. Şehâze Ebû Abdurrahman el-Yemenî ile ilgili kaynaklarda çok fazla bir bilgiye ulaşılamadığından burada makalede geçen diğer kişilerden daha az bilgi verilmek durumunda kalınmıştır.

⁵³ Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 68a. Abdülhak es-Sinbâtî ile ilgili kaynaklarda çok fazla bir bilgiye ulaşılamamıştır.

⁵⁴ Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 68a.

⁵⁵ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, s. 149.

⁵⁶ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, s. 149.

⁵⁷ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 141-42, Hamevî, Muhammed Emin b. Fazlullah el-Hamevî, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hadi aşere*, Dâr-u Sadır Beyrut ty., II, s. 221.

Fezâlı'nın, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Mukaddime*'si üzerine şerhi ve *el-Havâşî'l-Muhkeme* ismiyle de bilinen *Ecrûmiyye*'si ile kıraat ilmine dair birçok risâlesi vardır.⁵⁸

h. Abdurrahman b. Şehâzetü'l-Yemenî (ö. 1050/1640)

Abdurrahman b. Şehâzetü'l-Yemenî, 975/1568 yılında Mısır'da doğup orada yetişmiştir. Zamanının şeyhülkurrâsı, mevcut âlimlerin önde geleni ve asrının fakihî şeklinde anılmıştır. Eğitimine Kur'ân ezberi ve sonrasında kırâ'ât-i 'aşereyi öğrenmekle başlayan el-Yemenî hakkında, bu ilmi itkan derecesinde öğrendi, denilmiştir. Kıraat dersleri sonrasında fıkıh, Arap dili ve edebiyatı dersleri de alan Yemenî, kıraat ilminde riyaset makamına getirilmiştir.

Her sene muteber fıkıh kitaplarından birini okuttuğu nakledilen Yemenî'nin derslerini, Şebrâmellisî gibi zamanının önde gelen âlimlerinin takip ettiği nakledilir. Ayrıca Yemenî, maddi durumu yerinde olmayan talebelere yardımcı olup onlar için iyilik ve ihsanda bulunmasıyla da bilinir.⁵⁹ Yemenî, 1050/1640 senesinde vefat etmiştir.⁶⁰

Hocası, kendisinden kıraatlerle birlikte Kur'ân dersleri aldığı babası Şehâzetü'l-Yemenî'dir. Ancak babası Kırâ'ât-i seb'a eğitimi alırken vefat etmiştir. Bunun üzerine Yemenî, eğitimine babasının talebesi eş-Şihâb Ahmed b. Abdülhakk es-Sinbâtî'den devam etmiş, kendisinden kırâ'ât-i seb'a ve 'aşere okumuştur. Diğer hocaları ise fıkıh derslerine katıldığı eş-Şems Ali er-Remlî (ö. 1004/1596) ve uzun süre kendisine talebelikte bulunduğu en-Nûr ez-Ziyâdî (ö. ?) ile⁶¹ İbn Ğânim el-Makdisî'dir.⁶² Yemenî'nin kıraatteki ünü her taraftan duyulmuş; Hicaz, Şam, Mısır gibi devrinin ilim merkezlerinden talebeler bu ilmi elde etmek için kendisine gelmişlerdir. İsmi bilinen talebeleri ise Ali eş-Şebrâmellisî, Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1078/1668), Abdülbâki ed-Dimeşkî (ö. ?), Muhammed el-Bakarî ve Şahin el-Erminâvî'dir (ö. 1100/1689).⁶³ Talebelerinden Ali eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/ 1676), kendisinden Tayyibe tarikiyle Kur'ân'ı başından sonuna kadar okumuştur.⁶⁴

1. Sultan el-Mezzâhî (ö. 1075/1664)

Şeyh Sultan b. Ahmed Selâme b. İsmâil Ebül-'Azâim el-Mezzâhî el-Mısırî, 985/1577 yılında Mısır'da doğmuştur. Fıkıh ve kıraat sahalarında zamanının önde gelen âlimlerindedir. Eğitimine hafızlık yapmak suretiyle başlangıç yapan

⁵⁸ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 142; Ziriklî, *A'lâm*, III, s. 149; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, s. 413; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VIII, s. 54.

⁵⁹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 172.

⁶⁰ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 173.

⁶¹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 172-73.

⁶² Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 255.

⁶³ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 172.

⁶⁴ Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 68b.

Mezzâhî, daha sonra *eş-Şâtıbiyye*, *ed-Dürre* ve *Tayyibe* tarikleri⁶⁵ doğrultusunda kıraat ilmi ile devam etmiştir. Dinî ve aklî ilimlerle iştigal eden Mezzâhî'nin hocalarının sayısının sadece aklî ilimlerde otuzu bulunduğu söylenir. 1008/1600 yılında fetva ve Ezher'de ders vermesi için kendisine izin verilen Mezzâhî, zamanının öğleden önceki kısmını fıkıh eğitimi için ayırıp günün kalan kısmını ve tüm gayretini kıraat ilmine hasretmiştir. Ayrıca kendisinin dersler esnasında her sene farklı ilimlere dair ona yakın kitap okuttuğu belirtilmiştir.⁶⁶

Evi ders mekânı olan Ezher'e uzak olmasına rağmen kaynaklarda Mezzâhî'nin gecenin son üçte birlik kısmında Ezher'de olduğu, bu esnada sabah namazına kadar namaz ve ibadetle meşgul olup sabah namazı sonrasında fecrin doğuşuna kadar talebelerine *eş-Şâtıbiyye*, *ed-Dürre* ve *Tayyibe* okuttuğu; sonrasında yine bir müddet ibadet edip bu halini ilerlemiş yaşlarda da devam ettirdiği zikredilir.⁶⁷ Mezzâhî, 1075/1664 yılında vefat etmiş, cenaze namazını ise eş-Şems el-Bâbilî (ö. 1077/1666) kıldırmıştır.⁶⁸

Mezzâhî'nin eğitiminde etkili olmuş hocalarından bazıları şunlardır: Şeyh, imam, mukrî vasıflarıyla bilinen ve kendisinden talim ve tüm rivayetleriyle birlikte kırâât-i 'aşere-i suğrâ ve kübrâ eğitimi aldığı Seyfüddîn b. Atâullâh el-Fezâlî (ö. 1020/1611), en-Nûr ez-Ziyâdî, Sâlim eş-Şebşîrî (ö. 1019/1610), Ahmed Halil es-Sübki (ö. ?), Vâiz Hicâzî (ö. ?), Muhammed el-Kasrî'dir (ö. ?).⁶⁹

Yaşadığı zaman ve mekândaki Şâfiî fıkıyla ilgilenen talebelerin hepsinin kendisinden ders aldığı ve kendisinden ders alan talebelerinin sayısının çok fazla sayıda olduğu belirtilmekle beraber; bilinen talebeleri, eş-Şebrâmellisî, Abdülkâdir es-Safûrî ed-Dimeşkî (ö. ?), Muhammed el-Bednînî ed-Dimeşkî (ö. ?), Mansûr et-Tûhî (ö. 1090/1679), Muhammed el-Bakarî, Ahmed ed-Dimyâtî el-Bennâ (ö. 1117/1705), Muhammed b. Abdirresûl el-Berzencî (ö. 1103/1691),⁷⁰ İbrahim el-Birmâvî (ö. 1106/1694),⁷¹ Ebû'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679)⁷² Muhammed b. Hasen eş-Şubrî, Ahmed el-Hamevî (ö. 1098/1687), İbrâhim el-

⁶⁵ Bahsi geçen tarikler, kıraat ilminde esas alınan kaynaklara nispetle isimlendirilmiştir. Adı geçen tariklerle ilgili geniş bilgi için bk. Akdemir, Atilla, "Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metodlar", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*, s. 607-608.

⁶⁶ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 135.

⁶⁷ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 136.

⁶⁸ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 138.

⁶⁹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 136-137.

⁷⁰ Şâfiî âlimidir. Hocalarından eş-Şebrâmellisî ve el-Mezzâhî aynı zamanda Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin de hocalarıdır. Berzencî ile ilgili bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, s. 65; Cengiz Kallek, "Berzencî", *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 525-526.

⁷¹ Birmâvî, Şâfiî fakihî ve Ezher şeyhi olup Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin hocaları el-Babili, el-Mezzâhî ve eş-Şebrâmellisî'nin talebelerindedir. Bk. Rahmi Yaran, "Birmâvî, İbrahim b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 203.

⁷² Ulema ve devlet adamlarının biyografilerini ve 1000/1592 yılına kadar meydana gelen olayları içeren *Şezeretü'z-Zeheb* adlı eserin sahibi İbnü'l-İmâd, Şam'dan Mısır'a geçip orada Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin hocalarından Bâbilî, Mezzâhî ve Şebrâmellisî'nin derslerine katılmıştır. Bk. Zirikî, *A'lâm*, III, s. 290; Cengiz Tomar, "İbnü'l-İmâd", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 95.

Merhûmî, Şahin el-Ermenâvî, Abdülbâki ez-Zürkânî (ö. 1099/1688),⁷³ Ahmed el-Beşîşî'dir.⁷⁴

Mezzâhî'nin kıraat ilmiyle alakalı eserleri *Kitâb fil-kırâ'âtil erbe'îz-zâide 'ale'l-'aşr-i min tarîkî'l-Kabâkîbî, el-Cevheru'l-mesûn, Mesâil ve ecvibetühâ, Ecvibe an esile fi'l-kırâ'ât,*⁷⁵ *Risale fî ecvibeti mesâili'l-'ısrîne*⁷⁶ adlı eserlerdir.⁷⁷ Ayrıca Mezzâhî'nin Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 2093,⁷⁸ İbrahim Efendi Blm., nr. 28⁷⁹ ve Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 2123'de⁸⁰ kıraat ilmine dair risâleleri mevcuttur

j. Nûruddîn Ali eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/ 1676)

1590 yılında Mısır Ğarb vilâyetinde Şebrâmellis'te (Şubrâmillis) doğan Ebû'z-Ziyâ Nûruddîn Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî el-Kâhîrî, küçük yaşta Kur'ân'ı ezberleyip Şeyhülkurrâ Abdurrahman b. Şehâzetü'l-Yemenî'den Şâtıbiyye tarikiyle kırâat-i seb'a, akabinde kırâat-i aşere eğitimi almıştır. Şebrâmellisî, Muhammed el-Münâvî (ö. 1031/1622),⁸¹ Nureddîn ez-Zeyyâdi,⁸² Sâlim eş-Şebşîrî (ö. 1019/1610),⁸³ Nûreddin el-Halebî (ö. 1044/1635),⁸⁴ Fahreddin eş-Şenevânî,⁸⁵ Süleyman el-Bâbilî,⁸⁶ Şehâbeddin el-Ğanîmî,⁸⁷ Ali el-Üchurî (ö. 1066/1656),⁸⁸ Şehâbeddin es-Sübki⁸⁹ ve İbrâhim el-Lekânî (ö. 1078-1688)⁹⁰ gibi âlimlerden

⁷³ Zürkânî, Mâlikî fakihidir. Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin hocaları Şebrâmellisî, Bâbilî ve Mezzâhî gibi hocalardan ders almıştır. Kendisiyle ilgili bk. Zirikli, *A'lâm*, III, s. 72; Tuncay Başoğlu, "Zürkânî, Abdülbâki b. Yûsuf", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, s. 578-579.

⁷⁴ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 137-138.

⁷⁵ Sultan el-Mezzâhî, *Ecvibe an es'ile fi'l-kırâ'ât*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 2123, vr. 157a-158a.

⁷⁶ Sultan el-Mezzâhî, *Risale fî ecvibeti mesâili'l-'ısrîne*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 2093, vr. 2a-28a.

⁷⁷ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 138.

⁷⁸ Risâle, Tevbe sûresi başındaki gibi besmelenin mevcudiyeti meselesiyle ilgilidir. Ayrıca eser, Ebû Amr'ın ravilerinden Dürî ve Sûsî'nin idğamları ve med miktarlarında olduğu gibi farklı konuları da içerir. Bk. Sultan el-Mezzâhî, *Risâle*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 2093, vr. 1-28.

⁷⁹ Risâlede, Duhâ sûresinden itibaren söz konusu olan tekbirler ele alınmıştır. Bk. Sultan el-Mezzâhî, *Risâle fî evcüh-i tekbir*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, Blm., nr. 28, vr. 171-182.

⁸⁰ Risâle, Verş rivâyetine göre bazı kelimelerdeki vecihlere dairdir. Bk. Sultan el-Mezzâhî, *Risâle fî evcüh-i Verş*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 2123, vr. 157-158.

⁸¹ Münâvî için bk. Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 232; M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdürreâf", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 572-575.

⁸² Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 232.

⁸³ Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin hocalarından Şebrâmellisî ile Mezzâhî'nin hocalarındandır. Bk. Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 136, 232; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, s. 381.

⁸⁴ Şâfîi fakihî olup *Sîretü'l-Halebîyye* adlı eseriyile bilinir. Şebrâmellisî kendisinden rivayette bulunmuştur. Daha geniş bilgi için bk. Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 232; Cevat İzgi, "Halebî, Nûreddin", *DİA*, İstanbul 1997, XV, s. 232-233.

⁸⁵ Abdullah Karaman, "eş-Şebrâmellisî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 395.

⁸⁶ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 232.

⁸⁷ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 233.

⁸⁸ Mâlikî fakihî, muhaddis ve mutasavvıf olan Üchurî ile ilgili bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Üchurî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, s. 276.

⁸⁹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 232.

⁹⁰ Ebu Muhammed (Ebû'l-Ferec) İbrâhim el-Lekânî, Mâlikî âlimidir. Şebrâmellisî kendisinden daha ziyade hadis, kelam, Arap diline yönelik dersler alıp, kendisinden *Sâhihu'l-Buhârî, Akâ'idü'n-Nesefî,*

değişik alanlarda dersler alıp Şâfiî fıkhı, usûl-i fıkıh, tarih ve kıraat sahalarında otoritelerden biri olmuştur.

Öğrenim gördüğü Ezher'de dersler veren Şebremâllisi'nin talebeleri arasında Zeynelâbidîn el-Ensârî,⁹¹ Muhammed el-Berzencî eş-Şehrezûrî (ö. 1103-1691),⁹² Muhammed el-Buhûtî (ö. 1088/1677),⁹³ Abdurrahman el-Mahallî (ö. 1098/1687),⁹⁴ Ebü'l-Abbas ed-Deyrebî (ö. 1151/1738),⁹⁵ Ebü'l-Ferec el-Halebî (ö. 1044/1635),⁹⁶ Ebü'l-Abbas el-Hamevî (ö. 1098/1687),⁹⁷ Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596),⁹⁸ Süleyman Fâzıl Efendi (ö. 1134/1722), Mehmed Ayıntâbî (ö. 1111/1699), Ebü'l-Bekâ el-Uceymî (ö. 1113/1702),⁹⁹ Ebü'l-İrşâd el-Üchûrî (ö. 1066/1656),¹⁰⁰ Ebü'l-Hasen es-Sefâkusî (ö. 1117/1705), Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682),¹⁰¹ Kûrânî (ö. 1101/1690),¹⁰² İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679),¹⁰³ İbrâhim el-Birmâvî (ö. 1106/1694), Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705), Ebû Sâlim el-Ayyâşî (ö. 1090/1679),¹⁰⁴ Ahmed el-Hamevî (ö. 1098/1687),¹⁰⁵ Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731),¹⁰⁶ Abdülbâki ez-Zürkânî (ö. 1099/1688)¹⁰⁷ gibi önemli zatlar vardır.

→

Muğni'l-lebîb, Cem'ul-cevâmî isimli eserleri okumuştur. Bk. Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 233; Metin Yurdağur, "Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 130-131.

⁹¹ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 233.

⁹² Şebremâllisi ve Mezzâhî'den ders almıştır. Berzencî'nin tecvid ilmiyle ilgili el-Cevherü'n-nezîd fi kavâidit-tecvîd adlı eseri vardır. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XII, s. 41.

⁹³ Şebremâllisi ve el-Mezzâhî'nin talebelerinden Buhûtî için bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, II, s. 296; Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 135, 233.

⁹⁴ Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 234; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, I, s. 550.

⁹⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, s. 30.

⁹⁶ Ebü'l-Ferec el-Halebî ile ilgili bk. Cevat İzgi, "Nüreddin Halebî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, s. 233.

⁹⁷ Hamevî ile ilgili bk. Ziriklî, *A'lâm*, I, s. 239; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, s. 456.

⁹⁸ Ebû Abdillah er-Remlî, Şâfiî fakihidir. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* adlı eserine Şebremâllisi'nin hâşiyesi vardır. Bk. Ahmet Özel, "Şemseddin Remlî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, s. 566; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, II, s. 261.

⁹⁹ Muhammed b. Ali el-Buhârî el-Mekki'den kıraat dersleri alan el-Uceymî, daha ziyade hadis, fıkıh, tasavvuf ve tarih alanlarında söz sahibidir. Daha geniş bilgi için bk. Ziriklî, *A'lâm*, II, s. 205; Casim Avcı, "Uceymî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, s. 37-38.

¹⁰⁰ Üchûrî için bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, I, s. 58.

¹⁰¹ Abdülkâdir Bağdâdî, Arap edebiyatı tarihçisi ve dil bilginidir. Bin kadar Arap şairinin de divanlarının içinde bulunduğu şahsi kütüphanesi, zamanının en zengin kütüphanelerindedir. Edirne'de sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa ile tanışan Bağdâdî, padişah IV. Mehmed'in takdirini kazanmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Nazif Hoca, "Abdülkâdir el-Bağdâdî", *DİA*, İstanbul 1988, I, s. 230-231.

¹⁰² Şâfiî fakihî, muhaddis ve mutasavvif Ebü'l-İrfân Burhânüddîn el-Kûrânî, Mezzâhî ve Şebremâllisi'nin talebelerindedir. Bk. Ziriklî, *A'lâm*, I, s. 36.

¹⁰³ *Şezerâtü'z-zehbe* isimli eseriyle meşhur tarihçi, fakih ve edip İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhâyy, Mezzâhî ve Şebremâllisi'nin talebelerindedir. Bk. Ziriklî, *A'lâm*, III, s. 290; Tomar, "İbnü'l-İmâd", s. 95.

¹⁰⁴ Bk. Karaman, "Şebremâllisi", s. 395.

¹⁰⁵ Hanefî fakihidir. Mezzâhî ve eş-Şebremâllisi'den ders almıştır. Bk. Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 137, 234; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, s. 456.

¹⁰⁶ Sufî, fakih, edip ve şair Abdülganî b. İsmail en-Nablûsî, Emeviyye Camiinde dersler verdikten sonra bir müddet uzlete çekilmiştir. Bu zaman zarfında Kur'ân üzerinde derinleşen en-Nablûsî, hüsn-i hat ve tasavvufla da ilgilenmiştir. Bilgi için bk. Ziriklî, *A'lâm*, IV, s. 32; Ahmed Özel, "Nablûsî, Abdülganî b. İsmail", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 268-270.

¹⁰⁷ Mâlikî fakihidir. Şebremâllisi ve Mezzâhî'nin talebelerindedir. Bk. Birmâvî, *İmtâ'*, II, s. 138, 234; Başoğlu, "Zürkânî, Abdülbâki b. Yüsf", s. 578.

k. Şemsüddîn Ebü'l-İkrâm el-Bakarî (ö. 1111/1699)

Şemsüddîn Ebü'l-İkrâm Muhammed b. Kâsım b. İsmâil el-Bakarî, Mısır'ın Dârülbakar köyünde doğmuştur. Doğduğu yere nispetle kendisine Bakarî denilmiştir. İhtisası Kur'ân ilimleri ve kıraat ilmi üzerinedir. Âlimlerin hayatlarının incelendiği tabakât kitaplarında Bakarî'den "mukrî" şeklinde bahsedilmesi kendisinin kıraat ilmindeki konumu sebebiyledir. Bakarî'nin eserlerinin hepsi kıraat ilmi sahasıyla ilgili olup kendisi bu alanda birçok eser vermiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Bununla beraber Şâfiî fikhına da derin nüfûzu ile bilinir. Bu sebepten olsa gerek eş-Şâfiî şeklinde anıldığı da olmuştur. Şemsüddîn el-Bakarî, 1111/1699 senesinde vefat etmiştir.¹⁰⁸

Bakarî, Kahire'de eğitim görmüş, eğitimi boyunca hadis alanında Bâbilî (ö. 1077/1666),¹⁰⁹ Nûreddin el-Halebî (ö. 1044/1635)¹¹⁰ ve Burhânüddin el-Lekânî (ö. 1041/1631);¹¹¹ kıraat ilminde Şehâzetü'l-Yemenî (ö. 1050/1640);¹¹² fıkıh sahasında Mezzâhî (ö. 1075/1664), Ziyâdî (ö. 1024/1610)¹¹³ ve Şevberî (ö. 1099/1688)¹¹⁴ gibi hocalardan ders almış; tasavvufî alanda amcası Mûsâ b. İsmâil el-Bakarî'den istifâde etmiştir. Ezher'de eğitim gören Bakarî, vefat edene dek Ezher Camii şeyhülkurrâlığı yapmıştır.¹¹⁵

Kaynaklarda Mısır'da sayısız denecek kadar çok kimsenin kendisinden kıraat ahzettiği ve Mısır âlimlerinden birçoğunun ya kendisinin talebeleri ya da talebelerinin talebeleri olduğu söylenir. Kaynaklarda ismi açıkça zikredilen talebeleri ise Ali b. Süleyman el-Mansûrî ile Şeyhülişlâm Ebü'l-Mevâhib ed-Dimeşkî'dir (ö. 1126/1714).¹¹⁶

Eserlerinin tamamı kıraate dâirdir. Bunlar, *Kavâidü'l-mukarrere fi'l-fevâidi'l-muharrere*,¹¹⁷ *Ğunyetü't-tâlibîn ve münyetü'r-râğibîn*,¹¹⁸ *Hâşiye 'alâ risâle fi't-tecvîd*

¹⁰⁸ Atik, Kemal, "Bakarî", *DİA*, İstanbul 1991, IV, s. 529.

¹⁰⁹ Ebü Abdillâh b. Celâleddin el-Bâbilî, Ezher muhaddislerindedir. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, IV, s. 84.

¹¹⁰ Şâfiî fakihidir. *Sîretü'l-Halebiyye* diye de anılan *İnsânü'l-'uyûn* adlı eserin müellifidir. Bk. İzgi, "Halebî, Nûreddin", s. 232-233.

¹¹¹ İbrâhim b. İbrâhim b. Hasen b. Ali el-Lekânî, Mısır'da ders veren hadis âlimlerindedir. *Cevheretü't-tevhîd* isimli akâide dâir manzum eseriyile ve Mâlikî âlimi olmasıyla bilinir. Bk. Metin Yurdagür, "Lekânî", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 130.

¹¹² Mersafî, Şehâzetü'l-Yemenî ve talebesi Bakarî için, "Tüm icâzetlerimizdeki isnâd ricallerimizdendir" der. Bk. Mersafî, Abdülfettâh b. es-Seyyid Acemî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-bârî*, Mektebet-ü Tayyibe, Medine ty., II, s. 718.

¹¹³ Kaynaklarda Ali b. Yahyâ ez-Ziyâdî'nin, Mısır'daki Şâfiî fakihlerinden olduğu belirtilir. Şâfiî fakih Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed er-Remlî'nin talebesidir. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, s. 260.

¹¹⁴ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şevberî, Ezher Şâfiî fakihlerinin önde gelenlerindedir. Hanefî fakihlerinden Ahmed b. Muhammed el-Hamevî ile İsmâil b. Abdilganî en-Nablûsî'nin hocasıdır. Bk. Muhibbî, *Hulâsâ*, III, s. 385.

¹¹⁵ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, s. 122; Ziriklî, *A'lâm*, VII, s. 229.

¹¹⁶ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, s. 122.

¹¹⁷ İmamların kıraat kaideleriyle ilgilidir. Muhammed b. İbrâhim el-Meşhedânî tarafından tahkik edilmiştir. Diyarbakır il halk kütüphanesinde mevcuttur. Eser için bk. el-Bakarî, *Kavâidü'l-mukarrere fi'l-fevâidi'l-muharrere*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 790/2. Eserle ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-İkrâm Şemsüddîn İsmail el-Bakarî, *Kavâidü'l-mukarrere ve'l-fevâidü'l-muharrere*, thk. Muhammed b. İbrâhim b. Fâzil el-Meşhedânî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.

ve'r-resm ve mehârici'l-hurûf,¹¹⁹ *Risâle fî ahkâmî nûni's-sâkine*,¹²⁰ *Fethu'l-kebîri'l-mûte'âl*,¹²¹ *Fevâid fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, *Risâle fî tecvîdi'l-Kur'âni'l-Kerîm*,¹²² *Şerh-u Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye*'dir.¹²³

Sonuç

Makalede, Osmanlı'da okutulan iki ana tarikten biri olan Mısır tarikini Osmanlı'ya kazandıran Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin kıraat icâzetnâmesinde ismi geçip de kendisinden İbnü'l-Cezerî'ye kadarki dönemde yaşamış Mısır tarikine mensup pek çok kurrânın biyografisine ulaşılmış; bunların hayatları ve eserleriyle ilgili bilgiler, özellikle biyografi eserlerinden istifade edilmek suretiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır. Araştırmanın neticesinde Mansûrî öncesinde yer alan bu kurrâdan bir kısmının talebe yetiştirdiği ve eser kaleme aldığı, diğerlerinin kıraat alanına hizmetlerinin ise talebe yetiştirmekten ibaret olduğu görülmüştür. Makalede zikri geçen âlimlerin kıraate dair eserleri ve yetiştirdikleri talebeler vesilesiyle buldukları dönemin kıraat otoriteleri oldukları ve Mısır tarikine ait icâzetnâmelerin köşe taşlarını oluşturdukları sonucuna varılmıştır.

Araştırmada ismi geçen bir kısım zevatın Türkçemizde ilk defa ortaya çıkarılacak olması sebebiyle, makale kendisinden sonraki birçok çalışmaya kapı aralayacak durumdadır. Zira bu makalede adı geçen isimler genelde kıraat ilmi özelde de Osmanlı kıraat ilmi açısından önemli kimselerdir. Nitekim Osmanlı kıraat eğitiminin iki ana tariki olan Mısır ve İstanbul tariklerinin icazet silsileleri makalede adı geçen kimseler vesilesiyle İbnü'l-Cezerî'ye ulaşmaktadır. Dolayısıyla makalede adı geçen kimselerin bir kısmının Türkçe'de ilk defa ele alınması makalenin önemini artırmaktadır. Bu yönüyle makale, kendisinden sonra tez ve makale konularının oluşturulmasına vesile olabilir ya da gerekli görülen durumlarda temel biyografik eserlerin yanında ilgili konularda kaynak olarak da görülebilir.

Makalede ulaşılan sonuçlardan bir diğeri de adı geçen kişilerin yaşadıkları dönemde kıraat eğiminde okutulan kitaplar ile kıraat ilmi metotlarının açığa çıkarılmasıdır. Şöyle ki araştırma sonucunda, Osmanlı'da okutulan Mısır tarikinin

→

¹¹⁸ Müellif, kardeşlerim şeklinde nitelediği birtakım insanların muhtasar bir tecvid kitabı yazmasını istediklerini ve eserini bu isteğe cevap olarak yazdığını söyler. Eser hemen hemen tüm tecvid konularını muhtasar bir halde ele alır. Eserin bâb başlıkları ve içerikleri itibarıyla anlaşılır bir dili vardır. Eserde tecvid ile ilgili konuların yanı sıra Kur'ân'ın cem'i ve resm-i mesâhîfe dâir bilgileri de vardır. Eserle ilgili Halil İbrâhim Kaçar ve Muhammed Muaz b. Mustafa Han'ın tahkikleri vardır. Esere dair geniş bilgi için bk. Muhammed b. Kâsım el-Bakarî, *Çünyetü't-Tâlibîn ve Münyetü'r-Râğibîn*, thk. Muhammed Muaz b. Mustafa Han, Dâru'l-A'lâm, Amman 2002; Halil İbrâhim Kaçar, *Ebü'l-İkrâm Muhammed b. İsmâil el-Bakarî'nin Hayatı ve Çünyetü't-Tâlibîn ve Münyetü'r-Râğibîn Adlı eserinin Tahkiki*, (yüksek lisans, 1992), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., s. 22-33.

¹¹⁹ Müellifin tecvide ilgili eseri üzerine hâşiyesidir. Bk. Atik, "Bakarî", s. 529.

¹²⁰ Tecvide dâirdir. Sâkin nûn, tenvin, med, kasr gibi konuları içerir. Eserin yazma nüshası için bk. Bakarî, *Risâle fî ahkâmî nuni's-sâkine*, Süleymaniye Ktp., Lâleli Blm., nr. 38/2, vr. 39-45.

¹²¹ Ayetlerdeki bazı müşkilleri vuzûha kavuşturur. Eserin yazma nüshası için bk. Bakarî, *Fethu'l-kebîri'l-mûte'âl*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2224/2.

¹²² Atik, "Bakarî", s. 529.

¹²³ Eserin ismi Bağdâdî'nin *Hediyye* adlı eserinde geçmektedir. Bk. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, s. 307.

Mansûrî'ye kadarki döneminde, kıraat âlimlerinin eğitiminde, kıraatlerin kendilerine nispet edildiği kurrâ sayısına göre kırâ'ât-i seb'a ve 'aşere tariklerinin söz konusu olduğuna dair bir yargıya varılmıştır. Bu tariklerden seb'a tarikinde yedi imam ve râvileri söz konusu iken; aşere eğitiminde ise 'aşere-i suğrâ ve 'aşere-i kübrâ olmak üzere iki tarik söz konusudur. Bunlardan 'aşere-i suğrâda imamlar ve ikişer râvileri okutulurken; 'aşere-i kübrâ eğitiminde ise imamlar, râvileri ve râvileriyle birlikte onların da râvilerinin okutulduğu görülmektedir. Bu tariklerin tedrisinde okutulan temel kitapların ise *Şâtibiyye*, *Dürre* ve *Tayyibe* isimli eserler olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İncelemede söz konusu zaman diliminde kıraat eğitiminde Mısır'ın konumunu da zikretmek gerekliliği kanısındayız. Zira Hicaz ve Şam gibi devrinin önemli ilim merkezlerinden talebeler bu ilmi elde etmek için Mısır'a gitmişlerdir. Mısır'da öğrenim gören talebelerden bir kısmı burada kalıp kıraat ilmine hizmet ederken; Mansûrî gibi kıraat âlimlerinden bazıları da Mısır dışına çıkıp aldıkları eğitimi gittikleri yerlerde yaygınlaştırmışlardır.

Makalede bibliyografyası verilen kurrânın hayatları dikkatle incelendiğinde dikkat çeken bir başka husus adı geçen zatların ekserisinin zamanının önde gelen fakihlerinden olmalarıdır. Bahsi geçen âlimlerden bazılarının buldukları mekânda fetva vermeleri, bir kısmının da fıkıh ilmine dair öğrenci yetiştirip bu alanda kitap yazmaları zikre değerdir.

Kaynakça

- Alemdar, Yusuf, "Abdullah Eyyûbî (1252/1856)'nin 'Risâle fî Kırââtî's-Seb'a ve'l-Aşere ve't-Takrib' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği/Literasyonu ve Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (2007): 23-79.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, s. 554.
- Akdemir, Mustafa Atilla, "Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metodlar", *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi*, s. 605-617.
- Akdemir, *Kıraat İlimi Eğitim ve Öğretim Metodları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Arslan, Durmuş, "Abdülhamid Rüştü (Görücü) Efendi (1860-1923) ve İcâzetrâmeleri", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, I (2011): s. 403-426.
- Arslan, "Kıraat İliminde İcâzetname Geleneği ve Bir İcâzetname Örneği", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (2003): s. 291-317.
- Atik, Kemal, "Bakarî", *DİA*, İstanbul 1991, IV, s. 529.
- Avcı, Casim, "Uceymî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, s. 37-38.
- Ayaz, Kadir, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetrâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL (2015): s. 63-102.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty., I, II.
- Bakarî, Muhammed b. Kâsım el-Bakarî, *Ğunyetü't-tâlibîn ve münyetü'r-râğibîn*, thk. Muhammed Muaz b. Mustafa Han, Dâru'l-A'lâm, Amman 2002.
- Bakarî, *Fethu'l-kebîrî'l-müte'âl*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2224/2.
- Bakarî, *Kavâidü'l-mukarrere fi'l-fevâidi'l-muharrere*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 790/2.
- Bakarî, *Kavâidü'l-mukarrere ve'l-fevâidü'l-muharrere*, thk. Muhammed b. İbrahim b. Fâzıl el-Meşhedânî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.
- Bakarî, *Risâle fî ahkâmi nûni's-sâkine*, Süleymaniye Ktp., Lâleli Blm., nr. 38/2, vr. 39-45.
- Başoğlu, Tuncay, "Zürkânî, Abdülbâki b. Yusuf", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, s. 578-579.
- Birmâvî, İlyas b. Ahmed Hüseyin, *İmtâ'u'l-fuzalâ bi terâcimi'l-kurrâ*, tkd. Muhammed Temim, Daru'n-Nedve el-Âlemiyye, yy. 2000, II.
- Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, hzr. Ali Fikri Yavuz- İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul ty., I.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Üchûrî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, s. 274-276.
- Çollak, Fatih, "eş-Şâtibiyye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 377-379.

- Durmuş, İsmâil-Soner Gündüzöz, "Nûn", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, s. 242.
- Eskâtî, Ahmed b. Ömer, *Ecvibetü'l-mesâilî'l-müşkilât fi ilmi'l-karâât*, thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şinkîfî, Dâr-u Kunûz-ü İşbiliyâ, Riyad 2008.
- Gökdemir, Ahmet, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları*, (doktora, 2017), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökdemir, "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri" *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1/2 (2017): s. 43-60.
- Görgün, Hilal, "Mansûre", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 16.
- Hamevî, Muhammed Emin b. Fazlullah, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hadi aşere*, Dâr-u Sadır, Beyrut ty., II.
- Hoca, Nazif, "Abdülkâdir el-Bağdâdî", *DİA*, İstanbul 1988, I, s. 230-231.
- Hocazâde, Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-kurrâ", *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası*, VI/148, s. 275.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf, *en-Neşr fi'l-karâ'âtî'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Debba', Dârul-Kütübî'l- 'İlmiyye, Beyrut t.y, I.
- İslambulî, Mustafa Rağıb, *İcâzetnâme*, Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 4033.
- İzgi, Cevat, "Halebî, Nüreddin", *DİA*, İstanbul 1997, XV, s. 232-233.
- Kaçar, Halil İbrahim, *Ebû'l-İkrâm Muhammed b. İsmâil el-Bekarî'nin Hayatı ve Çünyetü't-Tâlibîn ve Münyetü'r-Râğibin Adlı eserinin Tahkiki*, (yüksek lisans, 1992), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kallek, Cengiz, "Berzencî", *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 525-526.
- Kallek, "İbn Gânim, Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Hazrecî el-Makdisî", *DİA*, İstanbul 1994, XIX, s. 503-504.
- Kandemir, M. Yaşar, "Münâvî, Muhammed Abdürraûf", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 572-575.
- Karaçam, İsmâil, *Kur'an'ın Nüzûlü ve Kıraati*, Nedve Yay., İstanbul 1981.
- Karaman, Abdullah, "Şebrâmellisî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 395-396.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dâr-u İhyai't-Türâs, Beyrut ty., II, IV, VII, X.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Üniv. Ktp., nr.y.
- Mansûrî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24.
- Mersafî, Abdülfettâh b. es-Seyyid Acemî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmî'l-bârî*, Dârul-Fecri'l-İslâmî, Medine 2001.
- Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb fi idâhi'l-cem'i bi't-takrîb*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi Blm., nr. 11.
- Murâdî, Muhammed b. Muhammed, *Silkü'd-dürer*, Dârul-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988, IV.
- Mustafa b. Hasen, *Mürşidü't-talebe*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa Blm., nr. 29.
- Öge, Ali, "Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, I, s. 187-194.
- Öge, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Hüner Yay., Konya 2015.
- Özel, Ahmet, "Kazvîni, Abdülgaaffâr b. Abdülkerîm", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, s. 155.
- Özel, "Nablusî, Abdülganî b. İsmail", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 268-270.
- Özel, "Şemseddin Remlî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, s. 565-566.
- Özel, Ahmet-Kallek, Cengiz, "Zekerîyyâ el-Ensârî", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, s. 212-215.
- Sert, Durmuş, "Şâtibi'nin Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1985): s. 85-98.
- Sinanoglu, Mustafa, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, s. 456-457.
- Şeyhî, Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, III.
- Tomar, Cengiz, "İbnü'l- 'İmâd", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 95-96.
- Turan, Abdülbâki, "el-Elfiyye", *DİA*, İstanbul 1995, XI, s. 27-28.
- Yaran, Rahmî, "Birmâvî, İbrahim b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 203.
- Yurdagür, Metin, "Lekânî, İbrahim b. İbrahim", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 130-131.
- Yüksel, Ali Osman, "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri", *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, VII-X (1989-1992): s. 286-287.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Muhammed, *A'lâm*, Dârul-İlim li'l-Melâyîn, yy. 2002, I, II, III, IV, VI, VII.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

Tâbi'ûn Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda' (Biyografik Bir İnceleme)

Yunus Emre Gördük

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

yegorduk@balikesir.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7603-7705>

Geliş Tarihi / Received: 01.05.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 23.06.2018

Öz

Biyografik çalışmalar, bir şahsın hayatı hakkındaki bilgilerin bir arada görülebilmesi açısından önemlidir. Bu makalede mevaliye mensup tâbiilerden olan Mesrûk b. el-Ecda', biyografik açıdan ele alınmıştır. Önde gelen sahâbilerden Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencisi olan Mesrûk, aynı zamanda Kûfe tefsir okulunun önemli temsilcilerindendir. Abdullah b. Mes'ûd'un dışında yüzlerce sahâbîyi gören; bunlar arasında özellikle Hz. Âişe'den çok istifade eden Mesrûk, kendi çağında tâbiün âlimlerine ve onları takip eden kuşağa hadis ve tefsirde üstadlık yapmıştır. Bununla birlikte Mesrûk'un hayatı hakkında yapılmış detaylı, müstakil bir çalışmaya maalesef rastlanmamaktadır. Biyografik makale türüne katkı sağlamasını umduğumuz bu çalışmada, Mesrûk'un hayatına dâir ulaşabildiğimiz her türlü detay toplanmıştır. Bir araya gelen bütün bu bilgiler nazara alındığında; ortaya takva üzere son derece dikkatli bir hayat süren, ilmiyle âmil olan ve siyasi kargaşalardan mümkün mertebe uzak duran bir tâbi'î âlimi portresinin çıktığı görülmektedir. Mesrûk ibadet ve zuhd açısından zirve şahsiyetlerden olduğu gibi, kadılık ve zekât âmilliği gibi devlet işlerini de üstün başarıyla icrâ etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tâbi'ûn, Mevâli, Müfessir, Mesrûk, Biyografi.

An Important Mufassir in the Tabi'ûn Period: Masrûq Ibn al-Ajda' (A Biographical Research)

Biographical studies are important in that information about a person's life can be seen together. Masrûq Ibn al-Ajda, the one of mawali tabioün, is taken from the biographical point of view in this article. Masrûq is a prominent representative of the Kufa Tafsir school and also a student of Abdullah Ibn Mas'ûd, who is one of the leading sahabis (companions). Masrûk saw hundreds of sahabis (companions) besides the Ibn Mas'ûd and especially he has benefited from Hazrat Aisha among them by learning hadith and tafsir. He also taught to the scholars of tâbioün and the followers of them in hadith and tafsir in his own age. Nevertheless unfortunately no detailed and specific study of the life of Masrûk is found. In this work which we hope to contribute to the biographical article, every detail we can reach for Masrûk's life is collected. When all this information is gathered together; it appears that a portrayal of a tâbi'î scholar, who was lived a very careful life with taqwa, is emerged. Moreover, he had practiced his knowledge perfectly in his life and remained as far away as possible from political turmoil. As well as being from the top personalities in terms of worship and zuhd, Masrûk has performed with great success the state affairs such as judgeship in court and responsibility of zakât.

Keywords: Tafsir, Tabioün, Mawâli, Mufassir, Masrûq, Biography.

Atıf / Cite as

Gördük, Yunus Emre, "Tâbi'ûn Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda' (Biyografik Bir İnceleme)", *Marife*, 18/1 (2018): 193-213.

Giriş

Biyografik çalışmalar, genelde bütün akademik alanlar, özelde ise sosyal bilimler ve temel İslami ilimler açısından büyük önem arz etmektedir. Zira bir şahıs hakkında onlarca bazen yüzlerce kaynaktan dağınık bir şekilde bulunan birçok bilgiyi toplu şekilde görmek ve istifade etmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Şahıslar hakkında bilgi veren tabakât ve ricâl kaynaklarının başlı başına bir edebiyat oluşturduğu yadsınamaz; ancak bu eserlerde, telif edildikleri zaman diliminin şartlarına göre, muhtevaya dâhil edilen her şahıs hakkında ulaşılabilen bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgiler bazen birkaç satırı geçmemektedir. Bugün İslâmî ilimlere dair eserlere, eskiye nazaran çok daha kısa bir sürede ve daha etkin bir şekilde erişebilmek mümkündür. Bu imkân, ayrıntılı biyografik çalışmaları da geçmişe göre daha mümkün hale getirmiştir. Bununla birlikte ne yazık ki biyografik çalışmalar açısından zengin bir akademik birikimimizin olduğunu söylemek pek kolay değildir.

Bu makalede tâbiûnun mevâlî kısmından ve meşhur müfessirlerinden olan Mesrûk b. el-Ecda' biyografik açıdan ele alınacaktır. Mesrûk b. el-Ecda' hakkında görebildiğimiz kadarıyla henüz müstakil bir kitap yahut makale çalışması yapılmamıştır. *Diyanet İslam Ansiklopedisi'*nde "Mesrûk b. el-Ecda'" adlı maddenin de son derece özet bir bilgi içerdiği ve toplamda yarım sayfayı geçmediği görülmektedir.¹ Bu durum böyle bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Zira en meşhur sahâbî müfessirlerden Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencisi olan Mesrûk, bir ekol kabul edilen Kûfe Tefsir Mektebi'nin önde gelen temsilcilerindendir. Şimdilik Mesrûk'un hayatının ele alınacağı bu makale, ileride yapılacak olan daha kapsamlı ve daha detaylı bazı çalışmaların ilk adımı hüviyetindedir.

1. İsmi, Künyesi, Ailesi

Mesrûk b. el-Ecda' tâbiûnun büyüklerinden ve muhadramûndandır. Yani Hz. Peygamber (sas) hayattayken İslam'a girdiği halde, kendisine onu görmek nasip olmamıştır.² Kûfe ehlinin ve tâbiûnun ilk tabakasından sayılmaktadır.³ Zehebî onu ilk kuşak tâbiîler arasında 17. sırada zikreder.⁴ İbn Sa'd'ın aktardığı bir rivâyette asıl adının Abdurrahman b. Mâlik b. Ümeyye olduğu ve "Abdurrahman" isminin ona Hz. Ömer tarafından verildiği aktarılır. Bu rivâyete göre adını soran Hz. Ömer'e "Mesrûk b. el-Ecda'" demesi üzerine ondan "el-Ecda' şeytandır sen Rahman'ın kulusun (Abdurrahman)" karşılığını almıştır.⁵ İkinci bir rivâyete göre ise Hz. Ömer, "el-Ecda' şeytandır, oysaki sen Mesrûk b. Abdurrahman'sın" demiştir.

¹ Bk. Erul, Bünyamin, "Mesrûk b. el-Ecda'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, ss. 336-337.

² Zehebî, Şemsüddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, V, 24.

³ İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebu'l-Muzaffer Sıbt, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Heyet, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Şam 2013, VIII, 234.

⁴ Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IV, 63-69.

⁵ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, VI, 138-139. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, I, 338-339.

Şu halde “el-Ecda” Mesrûk’un babasının adıdır ve Hz. Ömer onun kullandığı bu künyeyi değiştirmiştir.⁶ Tabakât kitaplarındaki hâkim kanaatin bu ikinci rivâyet ekseninde olduğu görülmektedir. Öğrencilerinden olan ‘Âmir eş-Şa’bî, onun ismini dîvanda (resmî devlet belgelerinde) “Mesrûk b. Abdurrahman” şeklinde gördüğünü ve ona bunun sebebini sorunca, “Beni Ömer bu şekilde isimlendirdi.” cevabını aldığını söylemiştir.⁷ Bazı rivâyetlerde Hz. Ömer’in bunu yaparken, “el-Ecda” kelimesinin şeytanı ifade ettiğini Hz. Peygamber’den (sas) duyduğu belirtilmektedir.⁸

Mesrûk çocukken kaçırılmış ancak daha sonra bulunmuştur. Bu sebeple “سرق : çaldı, hırsızlık yaptı” kökünden ismi-i mef’ûl olan “مسروق : kaçırılan, çalınan” sıfatıyla anılmış ve bu onun ismi haline gelmiştir. Mesrûk’un babası Ecda’, kendi zamanının asillerinden sayılan, Yemen’in en güçlü ve cesur muharip sühâbîlerindendi. Hem kendisi hem de babası İslam’ı kabul ederek Müslüman olmuşlar,⁹ daha sonra kendi yurtlarından hicret ederek Kûfe’ye yerleşmişlerdir.¹⁰ Mesrûk’un dedesi olan Mâlik’in meşhur şâirlerden olduğu kaydedilmektedir.¹¹ O aynı zamanda büyük kahraman ve cengâver sahâbî ‘Amr b. Ma’dikerib’in (ö. 21/641?)¹² kızkardeşinin oğlu yani yeğenidir.¹³ Mesrûk’un Kûfe’ye yerleşmeden önce, Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti esnasında Medîne’ye geldiği de belirtilmektedir.¹⁴

Mesrûk’un “Ebû Ümeyye” ve “Ebû Âişe” künyeleriyle anıldığı, ikincisinin daha sahih olduğu bildirilmiştir.¹⁵ Ahmed b. Hanbel’in de “Ebû Âişe” künyesini

⁶ Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 139; İbn Ebî Hayseme, Ebûbekir Ahmed Züheyr, *Târîhu’l-kebir*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl, el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Kâhire 2006, II, 87; Bâcî, Ebu’l-Velîd Süleyman b. Half el-Kurtubî, *et-Ta’dîl ve’t-tecrîh*, Dâru’l-Livâ, Riyad 1986, II, 747; İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târîhu Dimaşk*, thk. ‘Amr b. Garâme el-Umrevî, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, XLII, 400; Zehebî, *Siyeru A’lâm*, V, 24.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 339; Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adî, *el-Kâmil fi duafâ’r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud/Ali Muhammed Muavvid, el-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1997, VIII, 169; Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Tezhibü’l-esmâi ve’l-luğât*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ty., II, 88.

⁸ Bk. Ebû Dâvud, “Edeb”, 70; İbn Mâce, “Edeb”, 31; İbn Ebî Hayseme, *Târîhu’l-Kebîr*, II, 87; 3: 110, 127; Zehebî, *Siyeru A’lâm*, V, 24.

⁹ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 1422/2002, XV, 311; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 401, 403; Nevevî, *Tezhibü’l-Esmâ*, II, 88; Mizzî, Cemalüddin Ebu’l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman, *Tezhibü’l-kemal fi esmâ’r-ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1980, XXVII, 452-453; Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 40.

¹⁰ Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddin el-Bekcerî el-Hıkrî, *İkmâlu tezhibi’l-kemâl fi esmâ’r-ricâl*, thk. Ebû Abdîrrahman Âdil b. Muhammed/Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhim, el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, Kahire 2001, XI, 155.

¹¹ Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî, *el-Mü’telif ve’l-muhtelif*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1986, II, 856.

¹² Bilgi için bk. Ahmet Sezikli, “Amr b. Ma’dikerîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 88.

¹³ Nevevî, *Tezhibü’l-Esmâ*, II, 88; Mizzî, *Tezhibü’l-Kemal*, XXVII, 454; Zehebî, *Tezkiretü’l Huffâz*, I, 40.

¹⁴ Hayreddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-A’lâm*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 2002, VII, 215.

¹⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 139; Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Muhammed b. Ahmed b. Hammâd b. Sa’id er-Râzî, *el-Künâ ve’l-Esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000, II, 695.

kaydettiği görülür.¹⁶ Kezâ Buhârî onun “İbn Abdurrahman” ve “Ebû Âişe” künyelerini kaydeder.¹⁷ İbn ‘Asâkir’in naklinde “Ebû Ümeyye” künyesinin yanlış bilgi olduğu belirtilmekte¹⁸ ayrıca “Ebû Hâşim” künyesi de onun kullandığı bir künye olarak zikredilmektedir.¹⁹ İbn Hibban onun adını dedeleriyle birlikte “Mesrûk b. el-Ecda’ b. Mâlik b. Mürr b. Selâmân b. Ma’mer b. el-Hâris b. Sa’d b. Abdillâh b. Vedâe b. ‘Amr b. ‘Âmir el-Hemedânî” olarak zikretmiştir.²⁰ Zehebî’nin kaydı ise, “Mesrûk b. el-Ecda’ b. Mâlik b. Ümeyye b. Abdillâh b. Mürr b. Selman (veya Selâmân²¹) b. Ma’mer b. el-Hâris b. Sa’d b. Abdillâh b. Vâdia’ b. Ömer b. ‘Âmir b. Nâşih b. Dâfi’ b. Mâlik b. Cüşem b. Hâşid b. Cüşem b. Hayvân b. Nevf b. Hemdân” şeklindedir.²² Mesrûk “el-Fakîh”, “el-İmâm”, “el-Kudve” ve “el-‘Alem” lakaplarıyla anılmıştır.²³ “el-Hemdânî”, “el-Vâdiî” ve “el-Kûfî” de onun nisbeleri arasındadır.²⁴

2. Siyasi Yönü

Mesrûk, Abdullâh, Ebû Bekir ve Münteşir adlarındaki üç kardeşiyle birlikte Kâdisiye savaşına katılanlardandır. Üç kardeşi şehit olmuş kendisi de bu savaşta yaralanmıştır. Aldığı darbeyle Mesrûk’un bir eli kötürüm kalmış ayrıca kafatasını parçalayıp beynine ulaştığı söylenen bir yara almıştır. Bu darbenin onun kafatasında bıraktığı kalıcı izden dolayı ona “رَجُلٌ مَأْمُومٌ”²⁵ denilmiştir. O, söz konusu yarası için, “Bunun başımda olmasına memnunum. Çünkü eğer o olmasa ben de bu fitne ve karışıklıkların (Hz. Ali zamanındaki fitneler) bir parçası olabilirdim.” demiştir.²⁶

Mesrûk’un Hz. Osman taraftarlarından olduğu, sonra onlardan ayrılarak Kûfe’ye yerleştiği söylenmiştir.²⁷ Hz. Osman zamanındaki karışıklıkta, Şüreyh b. el-Hâris, el-Esved b. Yezîd ve Abdullâh b. ‘Akîm ile birlikte Kûfelileri Medîne ehline yardım için teşvik edenler arasında Mesrûk’un da olduğu nakledilmiştir.²⁸ Bundan dolayı olacak ki Hz. Âişe, Hz. Osman katledildiği zaman ona, “Önce onu kirlerinden arınmış tertemiz bir elbise gibi terk edip bıraktınız, daha sonra yanaşarak bir

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve’l-Künâ*, thk. Abdullâh b. Yusuf el-Cedî’, Mektebetü Dâri’l-Aksâ, Kuveyt 1985, s. 109.

¹⁷ Buhârî, Ebû Abdullâh İsmail b. İbrahim el-Cu’fi, *et-Târîhu’l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmanîyye, Haydarâbad ty., VIII, 35.

¹⁸ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 399.

¹⁹ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 439.

²⁰ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî el-Büstî, *es-Sikât*, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmanîyye, Haydarâbâd 1973, V, 456.

²¹ Bu ismin “Süleyman” şeklinde kaydedildiği de görülmektedir. Bk. Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Meğâni’l-ahyâr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2006, III, 30.

²² Zehebî, *Siyeru A’lâm*, V, 24.

²³ Zehebî, *Tezkiretü’l Huffâz*, I, 40; a. mlf., *Siyeru A’lâm*, V, 24.

²⁴ Buhârî, *Târîh*, VIII, 35; Ebû Bişr ed-Dülâbî, *el-Künâ*, II, 695; Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed, *el-Hidâye ve’l-irşâd fi ma’rifeti ehli’s-sikati ve’s-sedâd*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1986, II, 730.

²⁵ Kafatasına/beynine darbe/yara alan kişiye “مَأْمُومٌ” denilmektedir. Bk. İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 432 (Muhakkikin notu).

²⁶ Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 139-140; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 431-432.

²⁷ Ebû Bişr ed-Dülâbî, *el-Künâ ve’l-Esmâ*, II, 695.

²⁸ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XXXIX, 320; Endelûsî, Ebû Abdillâh el-Mâlikî, *et-Temhîd ve’l-Beyân fi Makteli’s-Şehîd Osman*, thk. Mahmûd Yusuf Zâid, Dâru’s-Sekâfe, Katar 1985, s. 113.

koçun boğazlanması gibi onu boğazladınız!" demiştir. Bunun üzerine Mesrûk ona, "Bu senin işin. Sen insanlara mektup gönderip ona karşı isyan etmelerini emretmedin mi?" karşılığını vermiştir. Hz. Âişe ise, "Müminlerin iman ettiği, kâfirlerin inkâr ettiği Allah'a yemin olsun ki hayır! Ben onlara beyaz (kağıt) üzerine siyah (mürekkep) ile (bir mektup) yazıp göndermedim. Nihayet şimdi oturduğum bu yerimde oturdum ve olanlara müdahale etmedim." diye cevap vermiştir. 'A'meş bu diyalogla ilgili ta'likinde onların, söz konusu mektubun Hz. Âişe'nin bazı sözleri üzerine yazıldığı kanaatinde olduklarını belirtmiştir.²⁹ Burada Hz. Âişe'nin Hz. Osman'ın bazı uygulamalarına muhalif olduğunu düşünmek mümkün ise de, bazı sözü makbul sahâbîlerin ağzından sahte mektupların da yazıldığı ve fitne ateşinin körüklendiği anlaşılmaktadır.³⁰

Mesrûk, Hz. Ali'nin Nehrevan'da Haricîlerle yaptığı savaşa katılanlar arasındaydı.³¹ Siyasi karışıklıkların adeta tavan yaptığı Kûfe bölgesinden olduğu halde, iç karışıklıkların ve dâhili harplerin içinde bulunmamıştır.³² Örneğin Hz. Ali ve taraftarları ile diğer bazı sahâbîlerin liderlik ettiği Müslüman gruplar arasında cereyan eden (Cemel ve Siffin gibi) harplere katılmamıştır.³³

Mesrûk, neden ağır davrandığını ve fitne zamanı herhangi bir çatışmaya katılmadığını soranlara mukabil, "Bunu Allah için size hatırlatıyorum. Birbirinize karşı saf tuttuğunuz, silah çektiğiniz ve birbirinizle vuruştüğünüz zaman semadan bir kapı açılabilir ve hepiniz bakakalsanız; ardından o kapıdan bir melek iki safın arasına inse ve 'Ey İman edenler, birbirinizin malını kendi aranızda bâtil bir şekilde (haram sebeplerle) yemeyiniz. Ancak sizden karşılıklı bir rıza sonucu doğan ticâret (malı) olursa bu müstesna. Kendi kendinizi de (birbirinizi) öldürmeyin. Muhakkak ki Allah size karşı Rahîm'dir"³⁴ âyetini okusa, bu sizi o savaştan alıkoyar mıydı? Ne dersiniz?" şeklinde bir soru sormuştur. Onlar "Evet" cevabını verince de, "Allah'a yemin olsun ki, O (Allah) semadan bir kapı açmış ve bu âyeti Peygamberinizin (sas) lisanına değerli bir melek Cebrâil (as) ile indirmiştir. Mushaflarınızda halen muhkemdir ve nesholunmamıştır!" demiştir.³⁵

Bazı rivâyetlerde Mesrûk'un bu konuşmayı Siffin Savaşı'nda iki saf arasında durarak yaptığı söylenmektedir.³⁶ Yine bazı nakillerde ise Mesrûk'un vefat etmeden önce Hz. Ali'nin tarafında bulunmayıp geri kaldığı için istiğfar ettiği söylenmiştir.³⁷ Her halükârda onun bu hadiselerde herhangi bir rol üstlenmediği ve kimseyle savaşmadığı kesindir.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 60; İbn Şebbe en-Nümeyrî, Ebû Zeyd Ömer, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, Cidde 1979, IV, 1225.

³⁰ Hizmetli, Sabri, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (1985): 149-176.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XVII, 401.

³² Nedvî, Seyyid Süleyman, *Sîretü Seyyideti Âişe*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2003, s. 323.

³³ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 140; Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, *es-Sünne*, thk. 'Atuyye ez-Zehrâni Dâru'r-Râye, Riyad 1989, II, 467.

³⁴ Nisâ 4/29.

³⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 140 (Mesrûk'un bu hitabı farklı kanallardan farklı lafızlarla da rivâyet edilmiştir. Bk. a. mlf., a. e., VI, 140-141); İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 432-433.

³⁶ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 433.

³⁷ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 434.

Mesrûk devletın memuru olarak iki yıl Silsile'de zekat toplama görevi icra etmiştir.³⁸ Öğrencilerinden Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, bahsi geçen iki yıl zarfında Silsile'de onunla beraber kaldığını söylemiştir.³⁹ Ayrıca orada yapmış olduğu görevde Abdullah b. Cübeyr'in Mesrûk'un yardımcısı olduğu da belirtilmiştir.⁴⁰

3. Manevî Dünyası ve İbadet Yönü

Mesrûk'un zâhidlerden olduğu söylenmiştir. Dünyaya tamah etmediği bilinmektedir. Bu sadette "Kim kırk yaşını doldurursa, Yüce Allah'ın huzuruna çıkmak için hazırlığa başlasın." sözü meşhurdur.⁴¹ Diğer bir nakilde Abdurrahman, Mesrûk'a, "Kişi amelinden ne zaman muaheze edilir?" diye sormuş ve ondan, "Kırk yaşına geldiği zaman. Hazırlan, tedbirli ol!" cevabını almıştır.⁴² el-Asma'î'den rivâyetle zühd konusunda zirveye ulaşan sekiz tâbiîden biri Mesrûk'tur. Diğer yedisinin ise Âmir b. Abd-i Kays, Herem b. Hayyân, Üveys el-Karanî, Ebû Müslim el-Havlânî, el-Esved b. Yezîd, Hasan el-Basrî ve er-Rebî' b. Haysem olduğu söylenmiştir.⁴³

Mesrûk'un hac yaptığı esnada zamanını sürekli ibadetle geçirdiği, öyle ki dönene kadar, secdedeyken yüzü üzeri uyuyakaldığı zamanlar hariç hiç uyumadığı,⁴⁴ normal vakitlerde de ayakları şişene kadar namaz kıldığı nakledilmiştir.⁴⁵ Mesrûk'un, "Sabahlayıp akşamlarız (yaşayıp gideriz) ancak dünyada bizi, şanı yüce olan Allah'a yaptığımız secdelerden başka hiçbir şey teselli etmez."⁴⁶ dediğini nakleden Saîd b. Cübeyr, onun derinlikli ubudiyetini bizatihi gördüğü için bunu, "Dünyada onu, Allah'a secde etmekten başka avutup teselli eden hiçbir şey yoktu."⁴⁷ şeklindeki ifadesiyle teyit etmiştir. Kezâ Mesrûk bir keresinde kendisine rastlamış ve "Ey Saîd, yüzümüzü toprağa sürüp bulamaktan başka rağbet edilecek bir şey kalmadı! Beni Allah için yaptığım secdelerden başka bir şey teselli etmiyor."⁴⁸ demiştir. "Kulun duasının müstecab olması için, Allah yolunda tozlanan yüzünü secdeye koyup istemesinden daha uygun bir hal yoktur."⁴⁹ sözü de bu ifadesini teyit eder.

³⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lam*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, II, 712.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 144.

⁴⁰ Bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001, IX, 324.

⁴¹ Bahâüddîn el-Cündî el-Yemenî, *es-Sülûk fî Tabakâti'l-Ulemâi ve'l-Mülûk*, Mektebetü'l-İrsâd, San'â 1995, I, 87.

⁴² 'Absemî el-Kureşî, Kâdî Muhyiddîn Muhammed b. Ahmed, *Tertîbü'l-Emâli'l-Hamîsiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 338.

⁴³ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî/Dâru'l-Fikr/Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989, II, 87; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, II, 712.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, XLII, 425.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311.

⁴⁶ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsa el-Beyhakî el-Horasânî, *Şu'abu'l-İman*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, IV, 515.

⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989, VII, 148.

⁴⁸ Ebû Nu'aym, *Hilye*, II, 96; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, II, 712.

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 159.

Mesrûk'un günlük amelleriyle ilgili nakiller, onun zühdü ile ilgili tabloyu netleştirmektedir. Bir defasında Ramazan ayında imam olarak kıldırıldığı namazın (muhtemelen terâvih) bir rekatinde el-Ankebût sûresini okuduğu nakledilmiştir.⁵⁰ Seyahate çıktığı zaman, yanında bir tuğla ile çıktığı ve gemide bunun üzerine secde ettiği bildirilmiştir.⁵¹ Basra'nın âmili (zekât toplama görevlisi) olan Halid b. Abdillâh b. Üseyd ona bir defasında otuz bin dirhem göndermiş ancak o muhtaç olduğu halde bunu reddetmiştir.⁵² Çevresindekiler ona, bu parayı kabul etmesini, akrabalarına ve ihtiyaç sahiplerine sadaka vererek bir şekilde değerlendirmesini teklif etmişlerse de onu ikna edememişlerdir.⁵³ Bir defasında yemin fidyesi olarak, vermesi gerekenden çok daha fazlasını, elli dirhemlik bir bedeli vermiştir.⁵⁴ Kezâ Mesrûk'un, kızını es-Sâib b. el-Ekra' ile evlendirirken kendisi için on bin (dirhem?!) şart koştuğu ve ona "Gelinin çeyizi de sana ait." dediği nakledilir. Daha sonra aldığı parayı mücâhidler, miskinler ve mükâteb kölelere dağıtmıştır.⁵⁵ Böyle maddî menfaat imkânlarını teperek fakirâne bir yaşamı tercih eden Mesrûk ve eşinin Fırat nehrinden tatlı su getirip satarak parasını tasadduk etmeyi çok sevdikleri de bize ulaşan nakiller arasındadır.⁵⁶

Cömertliği tevekkülle birleştiren Mesrûk kendi rızık için endişe etmez ve mütevekkilâne bir yaşam sürerdi. Bir sabah eşi Kumeyr, Mesrûk'a gelip "Ey Âişe'nin babası bugün ailen için hiçbir rızık yoktur." deyince tebessüm ederek "Yemin olsun ki Allah muhakkak rızığımızı gönderecektir." cevabını vermiştir.⁵⁷ Onun bulaşıcı hastalıktan dolayı şehri bir müddet terk edip kaçtığı haberi şâyia bulunca eşine bu durumun aslı sorulmuş, o da asla böyle bir şeyin olmadığını ve Mesrûk'un, "Bunlar meşgul edici günlerdir. Ben ise zamanımı ibadetle geçirmek istiyorum." diyerek orayı terk ettiğini ve ibadete koyulduğunu söylemiştir.⁵⁸ Ayrıca onun, "Kim Müslüman olarak bulaşıcı hastalıkla, karın sancısıyla, lohusalıkla ve suda boğulmak suretiyle ölürse, bu ölüm onun hakkında şehâdet hükmündedir." dediği aktarılmıştır.⁵⁹

Şüphesiz ki ihlaslı ve takvalı yaşantısıyla örnek olan Mesrûk'un yaptığı nasihatler de aynı ölçüde tesirli olmuştur. Örneğin, "Kişiye ilim olarak Allah'tan korkması, cehil olarak da amelîyle 'ucbe düşmesi kâfidir."⁶⁰ derken bunu kendi yaşantısında fiilen göstermiştir. Bir dilencinin, "Ey dünyaya yüz çeviren zâhidler! Ey âhirete rağbet edenler!" diyerek dilendiğini duyunca, vasfı geçen kimselerden sanılmaktan korktuğu için dilenciye bir şey vermeyi kerih görmüş ve ona, "İste!

⁵⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 142; Mervezi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc, *Muhtasar*, Hadîs Akademi, Faysalâbad 1988, s. 224.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141.

⁵² İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, II, 712.

⁵³ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 143; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, II, 712.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 142.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 142-143; İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, LVII, 427.

⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 143; İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, LVII, 427; Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân b. Civân el-Farisî, *el-Ma'rîfetu ve't-Tarîh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, II, 561.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 142; İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, LVII, 428-429; Cündî, *es-Sülûk*, I, 87.

Lakin sana iyi olan da verir fâcir olan da.” demiştir.⁶¹ Bir gün yeğenin elinden tutup onu Kûfe’de bir çöp yığınının üzerine çıkarmış ve “Dikkat edin! Size dünyayı göstereyim mi?” diyerek, “İşte dünya budur! Onu yiyip bitirirler, giyip eskitirler, (bineklerin) üzerine binip yorarlar. Orada kan dökerler, haramları helâl addeder ve sıla-i rahmi keserler.” cümleleriyle tarif etmiştir.⁶² Diğer bir rivâyette ise Mesrûk’un her cuma günü ibret ve tefekkür için katırına binerek Hîre’deki bu eski çöplük alana gittiği ve “Dünya altımızdadır (ayağımızın altındadır!)” dediği nakledilmiştir.⁶³

Devlet görevi yapan ve kadılık makamında bulunan Mesrûk, sürekli uhrevî bir şuur ve idrâk ile yaşamış ve dünya hayatının faniliğini asla unutmamıştır. “Mümin için mezardan daha hayırlı bir ev yoktur. Orada dünyanın yorgunluk ve sıkıntılarından kurtulup istirahat çekilen, Allah’ın azabından da güven içinde olan kimseye gıpta ederim.”⁶⁴ sözü, ayrıca “İnsanın bazen uzlete çekilip günahlarını hatırlaması ve onlar için istiğfar etmesi gerekir.”⁶⁵ şeklindeki nasihati meşhurdur.

Eve geldiğinde hane halkı ile kendi arasına bir perde çekip sadece kendi ibadetiyle meşgul olduğu ve “Dünyanız sizin olsun!” dediği de rivâyet edilmiştir.⁶⁶ O, özellikle yaşlıyken bütün vaktini ibadete ayırmıştır.⁶⁷ Mesrûk’un eşi, “Ben bazen onun arkasında oturur, onun kendi nefesine yaptıklarını gördüğüm zaman ağlardım. Çünkü o, kıyamda durmaktan ayakları şişene kadar namaz kılardı.” demiştir.⁶⁸ Onun, namaz kılariken adeta manastır hayatı yaşayan bir kimse gibi, namazdan başka işi yokmuş gibi kıldığı nakledilmiştir. Namaz esnasında rahatsız edilmemek için ev halkına “Her ne ihtiyacınız varsa ben namaza durmadan önce gelin ve söyleyin” dediği de bize ulaşan haberler arasındadır.⁶⁹ Mesrûk’un, yatsı namazı ile sabah namazı arasında kalan zaman dilimi içinde Ra’d sûresini okumayı itiyad edindiği de aktarılmaktadır.⁷⁰ Kısacası o, bütün hayatı boyunca “Bir kul hiçbir adım atmaz ki o, kendi hakkında ya hasene ya seyyie olarak yazılmasın.”⁷¹ sözüyle ilkeleştirdiği çizgiye uygun bir ciddiyetle yaşamıştır.

Mesrûk’un kılıcının süslü olduğu rivâyet edilmiştir.⁷² Muhtemelen bununla, kılıcın kabza kısmında bir miktar altın veya gümüş gibi değerli madenlerle yapılan süsleme kastedilmektedir. Zühd, takva, amel-i sâlih ve ilimle dopdolu bir hayat geçiren Mesrûk ölüm döşeğindeyken bu süslemeyi kast ederek, “Allah’ım!

⁶¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 143.

⁶² İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 143.

⁶³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 192.

⁶⁴ İbnü’l-Mübarek, Ebü Abdurrahman Abdullah et-Türkî, *ez-Zühd ve’r-Rekâik*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 92; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 435-436; Ebü Nu’aym, *Hilye*, II, 97.

⁶⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 142; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 148; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 429-430.

⁶⁶ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 430.

⁶⁷ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 427.

⁶⁸ Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 143; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 426.

⁶⁹ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 430; Ebü Nu’aym, *Hilye*, II, 96.

⁷⁰ Mervezî, *Muhtasar*, s. 148.

⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 148.

⁷² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 197.

Resûlullah (sas), Ebû Bekir ve Ömer'in uygulamadığı bir iş üzerindeyken ölmeyeyim. Allah'a yemin olsun ki ardımda bir servet bırakmıyorum, bu kılıcımdaki hariç, insanlardan hiç kimsenin yanında da bana ait altın veya gümüş yoktur. Onunla kefen alıp beni kefenleyin." demiştir. Diğer bir rivâyete göre Mesrûk ölmek üzereyken kefen parası yoktur. "Kefenimin parasını borç olarak alın. Yalnız bu borcu bir çiftçiden ya da sadaka kabul eden kimseden değil, sürü sahibi birinden (besicilik yapandan) yahut hayvan satışı (hayvan ticareti) yapandan alın." demiştir.⁷³

İbn Sa'd'ın eserinde yer verdiği enteresan bir rivâyet de şöyledir: Nabatlı müşrik bir kadın, "Biz yağmursuz kaldığımızda Mesrûk'un kabrine gelir yağmur duası yapardık, ardından yağmur yağardı. Onun kabrine de şarap serperdik. Bir gece rüyamıza geldi ve "Bunu muhakkak yapacaksınız yağmur suyuyla yapın!" dedi.⁷⁴ Bu rivâyetten anlaşılır o ki Mesrûk, vefatından sonra da özlemle anılan ve aranan bir şahsiyettir. Kendisine bazılarınca çeşitli makamlar atfedilen, Müslüman olmayanların bile kayıtsız kalamadığı kâmil insanlardan biridir.

4. Fetvâ ve Kadılık Yönü

Mesrûk'un, "Bir konuda hakka ve adalete uygun bir kazâî hüküm verip isabet etmek, benim için bir yıl boyunca Allah yolunda nöbet beklemekten daha sevimlidir." sözü meşhurdur.⁷⁵ Farklı bir rivâyet de, "Adalet ve hak üzere fetvâ verdiğim bir gün, benim için bir sene gazâ etmemden daha sevimlidir." şeklindedir.⁷⁶ Onun fetvâ (fıkıh) konusunda, Kadı Şüreyh'in kadılıkta (kazâ) daha bilgin olduğu, Şüreyh'in birçok meselede onunla istişâre ettiği,⁷⁷ ancak onun Şüreyh'e danışmadığı nakledilmiştir.⁷⁸ Şüreyh'in ise onun tavsiye ettiği her şeye muhakkak uyduğu söylenir.⁷⁹ Şa'bî'ye hangisinin sözünü daha çok beğendiği sorulmuş, "Fetvâ konusunda Mesrûk'un sözünü, kazâ konusunda ise Şüreyh'in sözünü beğenirim." demiştir.⁸⁰

Mesrûk'un fetvâ verme işinde de çok hassas ve dikkatli olduğu anlaşılmaktadır. Bir keresinde bir kadın ondan fetvâ istemek için gelmiş ancak Mesrûk'un cübbesini giymiş olan şakacı yeğeni, kadına hatalı bir fetvâ vermişti. Mesrûk dönünce olanları haber aldığı anda hemen onun fetvâ verdiği grubun arkasından bir haberci göndererek onları geri çağırılmış ve durumu düzeltmiştir.⁸¹ Onun fıkıhta kıyas yapmaktan kaçındığı ise, "Ben kıyas yapmaktan ve sabit

⁷³ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 144-145; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 436.

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 145; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 440.

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 144; Dabbî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef el-Bağdâdî, *Ahbâru'l-Kudât*, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1947, II, 398; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 416.

⁷⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, V, 25.

⁷⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 144; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 413.

⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 412; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 40.

⁷⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 413.

⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 426.

⁸¹ İbn Ebî Hayseme, *Târîhu'l-Kebîr*, III, 134; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 415.

ayağımın kaymasından korkarım.” sözlerinden anlaşılmaktadır.⁸² “İflas edip müflis olmaktan ve sâbit bastuktan sonra ayağın kaymasından korkarım!”⁸³ şeklindeki ifadesi ise genel anlamda gayet ihtiyatlı ve takva üzere bir yaşantı sürdürdüğünü göstermektedir. Zira o, “Bir kulun attığı her adım, kendisine ya hasene yahut da seyyie olarak yazılmaktadır.”⁸⁴ şuuruyla yaşamaya çalışmıştır.

Bir rivâyette Kadı Şüreyh’in Ebû Kurreti’l-Kindî’den sonra kadılık vazifesini devraldığı Kûfe’de 57 yıl bu görevi icra ettiği belirtilir. Kadı Şüreyh bu süre içinde Muâviye’nin valisi Ziyad b. Ebih tarafından bir yıllığına Basra’ya gönderilmiş ve bu zaman zarfında Kûfe kadılığını Mesrûk yapmıştır. Daha sonra Şüreyh dönünce görevi yine ona iade etmiştir.⁸⁵ Mesrûk’un eşi Kumeyr, onun bu görevi rızık için ve ücretli olarak yapmadığını belirtmiştir.⁸⁶ Öğrencisi Muhammed b. el-Müntaşir, onun “Şüphesiz ki Allah, nefislerini ve mallarını cennet karşılığında müminlerden satın almıştır...”⁸⁷ âyetinin gereği olarak bu tavrı takındığını söyler.⁸⁸ Şakîk’in kadılık görevi ile ilgili ondan duyduğu bir ifadesi ise şöyledir: “Bu yaptığım iş gibi beni ateşe götüreceğinden korktuğum başka bir şey yapmadım. Bu görevi yaparken bir dirhem ya da bir dinar kazanmadım. Ne bir Müslümana ne de bir zimmîye zulmettim. Fakat ne Resûlullah’ın (sas) ne de Ebû Bekir ve Ömer’in uygulaması olan bu tuzağı kim benim ayağıma doladı bilmiyorum!” demiştir. Mesrûk’a, “Bu işi sana kim yükledi?” diye sorulduğunda “Üç kişi yakamı bırakmadı ve beni sonunda ikna etti; Ziyâd, Şüreyh ve Şeytan!” cevabını vermiştir. Kezâ bir başka rivâyette, “Bu işi bırakmıştın tekrar neden döndün?” diye sorulduğunda, “Ziyâd, Şüreyh ve Şeytan etrafımı sarıp benden ayrıldılar. Onu öyle güzel gösterdiler ki sonunda yine beni o tuzağa düşürdüler.” demiştir.⁸⁹

5. Tevâzu ve Kanaati

Mesrûk’un kanaatkârlığın da zirvesinde olduğuna hiç şüphe yoktur. Silsile’de zekât toplama görevlisi olarak kaldığı iki yıldan sonra eve döndüğünde, ev halkı onun heybesinde sapsız bir balta bulmuşlardı. Ona, “İki yıl çalıştın ve bize sapsız bir baltayla mı geri döndün?” dediklerinde o, “Hay Allah! O baltayı ödünç almıştık, geri vermeyi unutmusuz.” cevabını vermiştir.⁹⁰ Bu rivâyetten onun tıpkı kadılık yaparken olduğu gibi devlet görevlisi olarak çalışırken de herhangi bir maaş almadığı, zaruri ihtiyacının dışında bir ücret almış olsa da onu elinde tutmayarak tasadduk ettiği anlaşılmaktadır. A’mes’in Kâsım’dan naklettiği bilgiye göre de Mesrûk’un kadılık görevine karşılık ücret almadığı belirtilmektedir.⁹¹

⁸² İbn ‘Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, LVII, 415.

⁸³ İbnü’l-A’râbî, Ebû Sa’îd Ahmed b. Muhammed el-Basrî, *Mu’cemu İbni’l-A’râbî*, thk. Abdülmuhsin b. İbrâhim b. Ahmed el-Hüseynî, Dâru İbni’l-Cevzî, Suûdi Arabistan 1997, III, 908.

⁸⁴ İbnü’l-A’râbî, *Mu’cem*, III, 930.

⁸⁵ Bk. ed-Dabbî, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 397; İbn ‘Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, XXIII, 27; LVII, 416.

⁸⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 144; Dabbî, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 398; İbn ‘Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, LVII, 416.

⁸⁷ Tevbe 9/111.

⁸⁸ Ebû Nu’aym, *Hilye*, II, 96; Zehebî, *Siyeru A’lâm*, V, 26.

⁸⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 144; Zehebî, *Tarîhu’l-İslam*, II, 712.

⁹⁰ Zehebî, *Tarîhu’l-İslam*, II, 712.

⁹¹ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, IV, 430.

Mesrûk'un öğrencilerinden Ebu'd-Duhâ künyeli Müslim b. Subeyh el-Hemedânî onun Silsile'deki fakîrâne yaşantısına ve tevazuuna örnek olarak şöyle bir hatırasını nakletmiştir: Mesrûk Silsile'de görevliyken bir gün Kûfe'ye gelmiş ve orada yirmi iki dirheme bir koç satın almıştı. Yanında nakit parası olmadığı için bazı dostlarından borç istemişti. Hükümet Sarayı'na girdiğinde ben de yanındaydım, onu methederek, "Allah sana bunun karşılığını hayırla versin, adaleti tesis ettin ve çok güzel işler yaptın." diyen bir toplulukla karşılaştı. Mesrûk daha fazla senâ etmelerine fırsat vermeden onlara, "Kendisine güzel bir vaatle söz verdiğimiz (cenneti vâdettiğimiz) ve ona (vâdedilen cennete) kavuşan kişi, dünyâ hayâtının geçici metâ ile nimetlendirdiğimiz ancak daha sonra kıyamet gününde (azaba uğramak üzere) huzurumuza getirilmişlerden olan kimse gibi olur mu?"⁹² âyetini okudu.⁹³

Ümmü Kays Ceddetu 'Amr b. Meymûn b. Mihrân ('Amr b. Meymûn'un büyükannesi), Mesrûk'tan hadîs rivâyet edenler arasındadır. O da bir anısını şöyle anlatmıştır: "Silsile'de Mesrûk'la karşılaştım, yanımda peynir ve ceviz yüklü 60 sığır vardı. Bana, 'Durumun nedir?' diye sordu. Ben de 'Mükâtebeyim'⁹⁴ dedim. Bana, 'Hadi yoluna git, mükâtebenin malından zekât olmaz.' dedi."⁹⁵ Bu hadiseden onun hem fıkıh ilmindeki kudreti hem de hürriyetine kavuşmak için çalışıp didinen mükâtebenin hakkını muhafaza etmedeki hassasiyeti anlaşılmalıdır.

Şakîk, Mesrûk ile iki yıl Silsile'de beraber kaldığını, onun namazlarını sünnete uymak niyetiyle kasrederek (muhtemelen sürekli dolaştıkları için seferilik itibarıyla) ikişer rekat kıldığını söylemiştir.⁹⁶ Bu nakilden anlaşılana ise onun, amellerinde sünnete uymayı kendine şiar edinmiş olduğudur. Mesrûk'un başlıklı ve kolları uzun elbiselerini giyerek namaz kıldığı, ellerini dışarı çıkarmadığı da söylenmiştir.⁹⁷ Ayrıca pamuklu giysinin altına keten giydiği,⁹⁸ nakşı "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" şeklinde olan bir yüzük (hâtem/mühür) kullandığı da bize ulaşan haberler arasındadır.⁹⁹

Mesrûk insanlara, dünya menfaati beklemeksizin sırf Allah rızasını esas maksat yaparak yardımcı olmuştur. Örneğin onun bir adamın işi için aracılık yaptığı, aracılık yaptığı adamın ona bir cariye hediye etmek istediği ve Mesrûk'un buna çok kızarak şöyle dediği nakledilir: "Senin içinden böyle bir şeyin geçtiğini bilsem o işi söz konusu bile etmezdim. Bundan sonra da kalan kısmı için kimseye bir şey demeyeceğim. Çünkü Abdullah b. Mes'ûd'un, 'Kim birine hakkını alması

⁹² Kasas 28/61.

⁹³ Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 561-562.

⁹⁴ Bilgi için bk. Atar, Fahrettin, "Mükâtebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 531-533.

⁹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 358. Ayrıca bk. İbn Hümmam Ebû Bekir Abdürrezzak es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1983, IV, 72.

⁹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 144.

⁹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 139.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 175.

⁹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 139; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 191-192.

veya zulmü savuşturması için aracılık eder de kendisine bunun için bir hediye verilir ve kabul ederse bu kanunsuz mülk (haram mal) olur. ' dediğini işittim."¹⁰⁰

Mesrûk'un Ehl-i Kitab ile de yakın ilişkiler içinde olduğunu ve onlara kendi dinleri ile ilgili pratiklerinde hoşgörülü davrandığı anlaşılmaktadır. Örneğin A'meş'in nakline göre Ebu'd-Duhâ, bir gün Mesrûk ile birlikte bir avluya (suffe) girdiklerini, orada çeşitli heykellerin bulunduğunu söylemiştir. Onlara göz atan Mesrûk'un ilgisini bir heykel çekmiş, onun ne olduğunu sorduğunda ise oradakilerden "Meryem heykeli." cevabını almıştır.¹⁰¹ Rivâyetin farklı bir varyantında, Mesrûk heykelleri kastederek "Bunlar Kısra heykelleridir." deyince, Ebu'd-Duhâ "Hayır, bunlar Meryem heykelleri" karşılığını vermiştir. Daha sonra Mesrûk, Abdullah b. Mes'ûd'dan, "Kıyamet günü insanların en şiddetli azaba çarptırılacak olan kısmı musavvirlerdir (ressamlar/heykeltıraşlar)." şeklinde duyduğu hadîsi rivâyet etmiştir.¹⁰² Aynı paraleledeki diğer bir rivâyetten Mesrûk'un estetik ve sanatsal ince bir zevke sahip olduğunu anlıyoruz. Şakîk'in nakline göre, Silsile'de sarı pirinçten yapılmış olan heykellerin satıldığı yerde karşılaştığı Mesrûk kendisine, onları bütün imkânlarını zorlayarak almak isteyeceğini, ancak kendisi için azaba sebep olacağından korktuğunu söylemiştir.¹⁰³

6. Hz. Âişe ve Diğer Ashâb İle Yakınlığı

Mesrûk'un üstadı olan Abdullah b. Mes'ûd'dan sonra en çok etkilendiği ve istifâde ettiği sahâbî şüphesiz ki Hz. Âişe'dir. Mesrûk'a, "Sen evlatlarım içinde bana en sevimli olanlardansın."¹⁰⁴ diyen Hz. Âişe, onu çok sever ve kendi oğlu yerinde tutardı. O da sevgi ve hürmetinden dolayı kendi kız çocuğunun adını Âişe koymuş ve "Ebû Âişe" künyesini kullanmıştır. Kezâ Hz. Âişe'ye duyduğu derin hürmet ve bağlılıktan ötürü Mesrûk'un kendi kızı Âişe'nin hiçbir arzusunu reddetmediği de nakledilmektedir.¹⁰⁵ Bunun aksi durumlar pek azdır. Örneğin bir defasında kızı onun yanına gelip, uzun zamandır doğru düzgün bir şey yiyip içmeden ibadetle meşgul ve kızgın bir yaz gününde nafîle oruç tutmaktan baygınlık geçirmek üzere olan babasına "Ey babacığım, lütfen ye iç!" deyince Mesrûk ona, "Sen benim için ne istiyorsun?" diye sormuştur. Kızı "kolaylık/yardım" cevabını verince Mesrûk, "Ey benim küçük kızcağzım! Ben kendim için o yardımı, ancak uzunluğu elli bin sene olan bir günde¹⁰⁶ isterim." karşılığını vermiştir.¹⁰⁷

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 143. (Zehebî'nin naklinde Mesrûk'un Ziyad ile konuşarak adamın işi için yardımcı olduğu, adamın da ona bir erkek hizmetçi hediye etmek istediği belirtilmektedir. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, II, 712.)

¹⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 199.

¹⁰² Müslim, "Libâs", 98.

¹⁰³ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 473.

¹⁰⁴ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 408.

¹⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311.

¹⁰⁶ Mesrûk'un sözü Meâric 70/4. âyetine atıftır.

¹⁰⁷ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 427; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, XXVII, 456; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, V, 26.

Mesrûk, Hz. Âişe'den hadîs naklederken "Habîbullah'ın müberrâ Habîbesi, Sıddîk kızı Sıddîka bana şöyle söyledi."¹⁰⁸ gibi övgü ve sevgi dolu tavsifler kullanırdı.¹⁰⁹ Mesrûk'un eşi Kumeyr de Hz. Âişe'den hadîs rivâyet eden kimseler arasındadır.¹¹⁰ Hz. Âişe'nin vefatında, Mesrûk'un "Eğer beni men eden bazı şeyler olmasaydı müminlerin annesi için dövünüp yas tutardım." dediği belirtilmektedir.¹¹¹ Bunlar ve benzeri satır arası bilgiler onun Hz. Âişe'ye duyduğu derin saygı ve sevginin emareleridir.

Mesrûk Ramazan ayının başlangıcında yevmü's-şek ile ilgili bir hatırasını şöyle anlatmıştır: "Müminlerin annesi Hz. Âişe'yi ziyârete gittik. 'Oğullarıma bal şerbeti yapın. Onu tadın eğer tadı yerinde değilse balını ziyadeleştirin. Eğer ben oruçlu olmasam bizzat tadardım' dedi. Ona, 'Ey müminlerin annesi biz oruçluyuz' dedik. 'Bu ne orucu?' diye sordu. Biz de, 'Şayet Ramazan ise zaten farz oruç, değilse nafil olur diye düşündük.' dedik. Bize, 'Oruç herkesin tuttuğu gün başlar, herkesin iftar edip bayram yaptığı gün biter, kurban da herkesin kestiği gün kesilir. Ben bu ayın (Şaban) tamamını oruçlu geçirmeye niyet etmişim sonu Ramazan'a denk geldi, o yüzden oruçluyum (şüphelendiğim için değil).' dedi."¹¹² Bazı kaynaklarda bu diyalogun sonunda Hz. Âişe'nin, "İnsanlar böyle öne geçtikleri için, nihayet, 'Ey iman edenler! Allah'ın ve Resulünün huzurunda öne geçmeyin. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah Semî ve Alîm'dir.'"¹¹³ âyeti indirilmiştir." dediği nakledilmiştir.¹¹⁴

H. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Habbâb b. el-Eret, Übeyy b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. 'Amr, Muğîre b. Şu'be, Abdullah b. 'Amr b. el-Âs, Ma'kil b. Sinan el-Eşca'î, Hz. Âişe, Ümmü Rûman (Hz. Âişe'nin annesi), Ümmü Seleme, Sübey'atü'l-Eslemiyeye gibi ashâbı görmüş ve onlardan hadîs rivâyet etmiştir. Mesrûk'un hadîs aldığı zevât arasında bulunan muhaddis 'Ubeyd b. 'Umeyr kendisi gibi tâbiûndan olan âlimlerindendir.¹¹⁵ Hz. Âişe'nin annesi Ümmü Rûman'dan (Yûsuf ve Enbîya

¹⁰⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 53; Serrâc, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. İshak el-Horasânî, *Hadîsu's-Serrâc*, thk. Hüseyin b. 'Ukkâse b. Ramazan, el-Faruku'l-Hadîse, Kahire 2004, III, 164. (Ebû Nu'aym'ın naklinde " في كِتَابِ اللَّهِ" ziyadesi vardır. Bk. *Hilye*, II, 44.).

¹⁰⁹ Benzeri ifadeler için bk. Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire ty., XXIII, 181; a. mlf., *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed/Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseyinî, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire ty., V, 313.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 357.

¹¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 143.

¹¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141.

¹¹³ Hucurât 49/1.

¹¹⁴ Ebu's-Şeyh el-İsbahânî, *Tabakâtü'l-Muhaddisîn*, thk. Abdülgafur Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, II, 228; Ebû Nu'aym, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kûsrevî Hasan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II, 325.

¹¹⁵ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 139; Buhârî, *Târîh*, VIII, 35; Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyin, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medîne 1984, I, 642; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1952, VIII, 396-397; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 456; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 396, 399; LIX, 357; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 88; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemal*, XXVII, 452-453; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, V, 24; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, III, 30.

sûrelerinin tefsirine dâir) hadîs rivâyet eden Mesrûk,¹¹⁶ Abdullah b. Mes'ûd'un eşi Zeyneb'den de hadîs almıştır.¹¹⁷ İbn Sa'd'ın tespitine göre Mesrûk Hz. Osman'dan herhangi bir şey nakletmemiştir.¹¹⁸ Ancak gördüğümüz kadarıyla Mesrûk'un, Hz. Osman'ın uygulamalarına dair bizzat şahit olduğu bazı şeyleri tasvir ederek nakletmiş olduğu vakidir.¹¹⁹ Bu tespit Mesrûk'un Hz. Osman'dan dinleyerek, doğrudan hadîs aktarmadığı anlamında olabilir.

Mesrûk'un Hz. Ebû Bekir'i görmüş olması, Hz. Peygamber'i (sas) çok az bir zaman farkıyla görememiş olduğu anlamına gelmektedir. Zira Hz. Ebû Bekir O'nun vefatından sonra iki yıl civarı yaşamıştır. Bazı kaynaklarda Mesrûk'tan bahsedilirken "Hz. Ebû Bekir'in arkasında namaz kıldı."¹²⁰ denmesi de onun halîfelik dönemine işaret etmektedir. Bu bilgiden, Mesrûk'un Hz. Peygamber'den (sas) hemen sonraki dönemde en azından Medîne'de olan ashâbın hemen hepsini gördüğü sonucuna varabiliriz. Bu çerçevede, kaynaklarda ismi sayılan ve yukarıda belirtilen az sayıdaki sahâbî, Mesrûk'un en çok hemhal olduğu ve kendilerinden hadîs aldığı zevâtır.

7. İlmî Hayatı

Mesrûk, Küfe ehlinin âbidlerinden ve kâriilerindendi.¹²¹ Hadîs otoritelerince tâbiûn neslinin sika râvîleri arasında sayılmıştır ve bu neslin önde gelenlerdendir.¹²² Yahyâ b. Maîn'in, "Onun gibi birinin sika olup olmadığını sormak bile fazladır, misli yoktur!" demesi, büyük muhaddislerin Mesrûk hakkındaki kanaatinin özet bir ifadesidir.¹²³ Muhammed b. Sîrin, Abdullah b. Mes'ûd'un kendilerinden hadîs alınacak en özel beş talebesinden bahsetmektedir. Bunlar, el-Hâris el-'A'ver (ö. 65/685), Şüreyh b. el-Hâris (ö. 78/697 [?]), 'Alkame b. Kays (ö. 62/682), 'Ubeyde es-Sülmânî (ö. 72/691) ve Mesrûk b. el-Ecda"dır (ö. 63/683 [?]).¹²⁴ Tâbî'ûn kuşağının en eskilerinden, en büyük âlimlerinden ve şüphesiz sika bir râvî olan Mesrûk'tan bir çok hadîs rivâyet edilmiştir.¹²⁵

Mesrûk, kıraat ilminde üstad olduğu gibi, İbn Mes'ûd'un talebeleri içinde fetvâ vermeye de ehil olanlardan biriydi.¹²⁶ İbrâhim en-Neha'î (ö. 96/714) İbn Mes'ûd'un öğrencileri içinde kıraat üstadı olan, fetvâ veren ve sünneti öğretenleri,

¹¹⁶ Dârekutnî, *el-Mü'telif*, II, 992; Kelâbâzî, *el-Hidâye*, II, 730.

¹¹⁷ Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXIV, 287.

¹¹⁸ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 139; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 399; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 88.

¹¹⁹ Örnek için bk. Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr/Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1414/1994, I, 355.

¹²⁰ Bk. İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 406.

¹²¹ İbnü'l-Müstevfî, Mübarek b. Ahmed b. Mübarek el-Lahmî, *Târîhu Erbil*, thk. Sami b. Seyyid Hammas es-Sakkâr, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980, II, 26.

¹²² Dârekutnî, *Zikru esmâ't-tâbiîn*, thk. Bürân ed-Danâvî/Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1985, I, 362.

¹²³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXVII, 455.

¹²⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 36.

¹²⁵ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 145; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 399, 414.

¹²⁶ Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikât*, Dâru'l-Bâz, Mekke 1984, s. 426.

“el-Esved b. Yezîd ne-Neha'î (ö. 75/694), 'Alkame b. Kays, 'Ubeyde es-Sülmânî, el-Hâris b. Kays, 'Amr b. Şürahbil ve Mesrûk” şeklinde sıralamıştır.¹²⁷ Mesrûk, kıraati arz yoluyla Abdullah b. Mes'ûd'dan almıştır. Öğrencisi A'meş bu durumu ve kendi arz silsilesini şu şekilde ifade etmektedir: “Kur'ân'ı Yahyâ b. Vessâb'a okudum, Yahyâ 'Alkame'ye yahut Mesrûk'a, Mesrûk Abdullah b. Mes'ûd'a, Abdullah ise Resûlullah'a (sas) okumuştur.”¹²⁸ Kezâ Yahya b. Vessâb'ın nakliyle, Mesrûk'un, “Abdullah (İbn Mes'ûd) mescidde bize Kur'ân okutur daha sonra oturur ve insanlara fetvâ verirdi.” sözleri meşhurdur.¹²⁹ Onun yine bu minvâlde, “Abdullah bize bir sûreyi okur, sonra onun hakkında bize bilgiler verir ve gün boyu onu tefsir ederdi.”¹³⁰ demesi, bir ilim talebesi olarak üstadından ettiği istifadenin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

Abdullah b. Mes'ûd da öğrencilerini son derece sever ve onlara hayır dualar ederdi. Bir keresinde o, 'Alkame, Esved ve Mesrûk'un bulunduğu bir ders halkasına rastlamış ve yanlarında durarak şöyle demiştir: “Babam ve annem feda olsun. Ey âlimler! Allah'ın vahyi ile bir araya gelip birbirinize bağlandınız, Allah'ın Kitabı'nı tilâvet ettiniz, Allah'ın mescidini mesken eylediniz ve Allah'ın rahmetini beklediniz! O halde Allah da sizi ve sizi sevenleri sevsin.”¹³¹

Kimilerine göre Mesrûk, İbn Mes'ûd'un öğrencileri içinde en önde gelenidir.¹³² Örneğin Ali b. el-Medîni, “Ben İbn Mes'ûd'un öğrencilerinden hiçbirini Mesrûk'a takdim etmem.” demiştir.¹³³ Mesrûk, 'Alkame'nin vefatından sonra da yaşamıştır. Kendi zamanında ondan daha faziletli kimsenin olmadığı söylenmiştir.¹³⁴ Kûfe'ye gelen Ziyad, “Kûfe ehli içinde en faziletli olan kimdir?” diye sorduğunda onlardan “Mesrûk'tur” cevabını almıştır.¹³⁵ Onun faziletinden kinâye olarak, “Hemdânî kadınlar Mesrûk gibi bir oğul dünyaya getirmemiştir.” dendiği de meşhurdur.¹³⁶ Hz. Ali “Ey Kûfeliler! Hemdânî ve Sülmânî gibi olmaktan zinhar acze düşmeyin! Çünkü o ikisi bir adamın iki yarısıdır.” demiş; Şa'bî ise onun bu sözlerle Mesrûk ve Şüreyh'i kastettiğini belirtmiştir.¹³⁷

Bazı nakillerden Mesrûk ve ders arkadaşı olan diğer tâbiülerin, ayrıca Mesrûk'un öğrencilerinin yazıdan yani kitabetten ziyade, ezberleme yani hıfz yöntemini tercih etmiş oldukları anlaşılmaktadır. A'meş'in İbrâhim en-Neha'î'den

¹²⁷ Ebû Nu'aym, *Hilye*, IV, 170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, XXVII, 454; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, V, 25; İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1933, II, 294.

¹²⁸ Ebû Nu'aym, *Hilye*, V, 46.

¹²⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 294.

¹³⁰ Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, I, 81.

¹³¹ Ebû Nu'aym, *Hilye*, II, 98.

¹³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311.

¹³³ Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 88.

¹³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 145; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 414.

¹³⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 414.

¹³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 141; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LVII, 408.

¹³⁷ Ebû İshâk eş-Şirâzî, İbrahim b. Ali, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970, s. 79.

nakline göre Mesrûk, 'Alkame'den bazı şeyleri kendisi için istinsah etmesini istemiş, "Yazının hoş karşılanmadığını bilmiyor musun?" cevabını almış ve bunun üzerine, "Biliyorum! Ancak onları ezberlemek istiyorum daha sonra yakacağım." demiştir.¹³⁸ Kezâ bu haberi nakleden A'meş ve İbrâhim en-Neha'î'nin de hadîsleri kendi yanlarında saklamak üzere yazmaktan hoşlanmadıkları nakledilmiştir. Yine Mesrûk'un öğrencilerinden olan Şa'bî de, "Asla beyaz (kağıt) üstüne siyah (mürekkeple) yazmadım ve hiç kimseden bir sözü (hadîsi) iki defa tekrar etmesini istemedim." demiştir.¹³⁹

Öte yandan söz konusu "yazmama" eyleminin ne zaman, hangi boyutta ve hangi bilgiler için olduğu net olarak anlaşılmamaktadır. Zira "Arapların divanı" olarak tanımlanan şiire pek itibar etmediği bilinen, bununla birlikte gerektiği zaman şiirlerden örnek verdiği anlaşılan¹⁴⁰ Mesrûk, bir defasında kendisine sorulan bir beyt üzerine, "Sahifelerimin arasında şiir bulundurmadan hoşlanmıyorum." cevabını vermiştir.¹⁴¹ Bu cevap, ona ait bazı sahife ve dokümanların olduğunu göstermektedir.

Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Eyyûb b. Hânî, Âmir eş-Şa'bî, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Enes b. Sîrîn, Ebu'd-Duhâ Müslim b. Subeyh el-Hemedânî, Ebû İshak el-Hemedânî, Mekhûl eş-Şâmî, Ebû İshak es-Sebî'î, Yahyâ b. el-Cezzâr, Yahya b. Vessâb, 'Ubeyd b. Nudayle (Nadle), Ebû's-Şa'sâ, Selîm b. Esved, 'Ubeydullah b. Abdullah b. 'Ukbe, Abdullah b. Mürre, Ebu'l-Ahvas 'Avf b. Mâlik b. Nadle el-Cüşemî, Ebu's-Şa'sâ el-Muhâribî, Hibâl (veya Himâl) b. Rûfeyde, Müslim el-Batfîn, İyâs b. 'İbâd, Câbir b. Yezîd, Yezîd b. Zeyd es-Süvâî, 'Ubeyd b. Fadîle, Abdurrahman b. Abdillâh b. Mes'ûd, 'Ammâre b. 'Umeyr, el-Kâsım b. Abdurrahman b. Abdillâh b. Mes'ûd, Muhammed b. el-Münteşir, Muhammed b. Neşr el-Hemedânî ve Kumeyr bint 'Amr (Ömer) gibi isimler Mesrûk'tan hadîs rivâyet etmişlerdir.¹⁴²

Mesrûk'tan hadîs alan öğrencilerinin hepsi ittifakla onun ilimde ve mâneviyatta büyüklüğünü, güvenilirliğini, faziletini ve önderliğini kabul etmişlerdir.¹⁴³ Kumeyr bint 'Amr, Mesrûk'un eşidir.¹⁴⁴ Sika bir râvî olan ve az sayıda hadîs nakleden Muhammed b. el-Münteşir ise Mesrûk'un kardeşinin oğludur.¹⁴⁵ Kezâ Muğre el-Münteşir de Muhammed'in kardeşi ve Mesrûk'un diğer yeğenidir ve onun râvîleri arasındadır.¹⁴⁶ Kaynaklar dikkatle incelendiğinde

¹³⁸ İbn Abdilberr b. Âsım el-Kurtubî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûdî Arabistan 1994, I, 284.

¹³⁹ Geniş bilgi için Bk. İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 268-298.

¹⁴⁰ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 281.

¹⁴¹ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 142; İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, LVII, 431.

¹⁴² Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VIII, 35; Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, I, 642; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 261, 281, 498; 8: 397; Kelâbâzî, *el-Hidâye*, II, 730; İbn Hibban, *es-Sikât*, VI, 55; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; a. mlf., *el-Müttefak ve'l-müfterak*, thk. Muhammed Sâdik Âydan el-Hâmidî, Dâru'l-Kâdirî, Dimaşk 1997, III, 2019; İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, LVII, 396; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 88; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, XXVII, 452; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, V, 24; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, III, 30.

¹⁴³ Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 88.

¹⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, XVII, 452.

¹⁴⁵ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 306; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 99; İbn Hibban, *es-Sikât*, VII, 365.

¹⁴⁶ Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 230; İbn Hibban, *es-Sikât*, VII, 463.

Mesrûk'tan menkul olan rivâyetlerin ekseriyetinin Ebu'd-Duhâ Müslim b. Subeyh el-Hemedânî'den geldiği görülmektedir. Müslim hem Mesrûk'tan hem de Abdullah b. Mes'ûd'un diğer öğrencilerinden hadîs rivâyet eden bir bilgidir.¹⁴⁷ Ebû Vâil yaşı Mesrûk'tan büyük olduğu halde ona öğrencilik edenlerdendir.¹⁴⁸ Abdullah b. Mes'ûd'un oğulları Abdurrahman ile Ebû Ubeyde'nin ve torunu Kâsım'ın da Mesrûk'tan hadîs rivâyet ettiği görülmektedir. Dolayısıyla o, kendi üstadının çocuklarına ve torununa üstadlık etmiştir.

Şa'bî, üstadı Mesrûk hakkında "Yeryüzünün hiçbir bölgesinde, ilim öğrenmek için Mesrûk'tan daha fazla talepkâr olan bir kimse bilmiyorum." demiştir.¹⁴⁹ Şa'bî'yi bu kanaate sevk eden örneklerden biri, yine kendi ağzından nakledilmektedir: "Mesrûk bir âyet hakkında bilgi edinmek için Basra'ya gitmişti. Onu tefsir eden kişiyi aradı ancak onun Şam'da olduğunu öğrendi. Kûfe'ye dönerek hemen hazırlandı ve o âyetin tefsirini öğrenmek için Şam yolculuğuna çıktı."¹⁵⁰ İbn 'Asâkir'in naklinde, Mesrûk Basra'da aradığı kişiyi bulmuş ancak aradığı bilgiyi bulamamıştır. Bunun üzerine Şam ehlinden birinin o konuda ilim sahibi olduğunu öğrenince oraya gitmiştir.¹⁵¹ Bu konudaki hassasiyetini ifade etmek için olacak ki onun hakkında, "Mesrûk bir harf öğrenmek için seyahat yapardı."¹⁵² denmiştir. Bunlarla birlikte, "Kişiyi cehâlet olarak ilmi ile kendini beğenmişlik yapması, ilim olarak da Allah'tan korkması yeter."¹⁵³ demesi, onun sahip olduğu ilimle birlikte ne denli şuurlu ve mahviyet sahibi bir insan olduğunu göstermektedir.

Mesrûk kanalıyla nakledilip hadîs literatüründe yer alan yüzlerce rivâyet bulunmaktadır. Bunların bir kısmı çeşitli âyetlerin izâhı sadedinde yapılan rivâyetlerdir. Ayrıca tarih kaynaklarında zikredilen bazı bilgi ve rivâyetler de tefsir açısından önem arz etmektedir. Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmi'u'l-Beyân*'ı ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/939) *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere birçok tefsirde, Mesrûk'un, üstadı Abdullah b. Mes'ûd'dan ve diğer bazı sahâbîlerden yapmış olduğu yüzlerce rivâyet zikredilmektedir. Ayrıca onun bizzat kendi açıklama ve yorumlarına da yine aynı eserlerde yer verilmiştir. Kûfe tefsir Ekolü'nün önde gelen temsilcilerinden sayılan Mesrûk'un söz konusu rivâyetleri geniş ve müstakil diğer bir çalışmanın konusu olduğu için şimdilik bu kısa işâretle iktifâ ediyoruz.

8. Tahmini Ömrü ve Vefatı

Mesrûk Mısır'da,¹⁵⁴ Ziyad'ın onu görevlendirdiği Silsile'nin Vâsıt bölgesinde vefat etmiştir. İbn Sa'd onun vefat tarihini hicrî 63 olarak kaydeder. Genel kanaatte

¹⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 294.

¹⁴⁸ İbn 'Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, LVII, 405.

¹⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 285; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 311; İbn 'Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, LVII, 405-406; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, XXVII, 454.

¹⁵⁰ Bâcî, *et-Ta'dîl*, II, 747; Ebû Nu'aym, *Hilye*, II, 95.

¹⁵¹ İbn 'Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, LVII, 397.

¹⁵² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 285; İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 396.

¹⁵³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 149.

¹⁵⁴ İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-tarîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1997, III, 210.

bu yöndedir.¹⁵⁵ Vefat yılı olarak 62¹⁵⁶ ve 73¹⁵⁷ tarihlerinin de zikredildiği görülmektedir. Uzun ve bereketli bir ömür süren Mesrûk'un, Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 64/683) halifeliliği¹⁵⁸ ve 'Ubeydullah b. Ziyad'ın (ö. 67/686) Kûfe-Basra bölgesi valiliği sırasında,¹⁵⁹ 90 yaşlarında vefat etmiş olduğu da bize ulaşan nakiller arasındadır.¹⁶⁰ İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre Mesrûk, Câhiliye döneminde yani Hz. Peygamber'e (sas) nübüvvet görevi verilmeden önce dünyaya gelmiştir.¹⁶¹ Bu da onun yaşı ile ilgili rakamı teyit eder niteliktedir.

Bazı kaynaklarda Mesrûk'tan bahsedilirken "Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) arkasında namaz kıldı"¹⁶² dendiğine ve Mesrûk'un vefat tarihi genel kanaate göre hicrî 63/683[?] olduğuna göre, onun ömrünün 50 seneden fazlası ashâb ve tâbiûn arasında geçmiş demektir. Şu halde onun, başta Hz. Ebû Bekir ve diğer üç halife olmak üzere kesin rakam vermenin mümkün olmadığı derecede çok sahâbîyi görmüş ve onlardan istifade etmiş bir şahsiyet olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

Mesrûk b. el-Ecda'nın muhadramûndan olduğu ve Hz. Ebû Bekir zamanına yetişip onu gördüğü aktarılmıştır. Buna bereketli ve uzun ömrünü de eklediğimizde, onun yüzlerce sahâbiyle mülâkî olduğu sonucu çıkmaktadır. Mesrûk, Kûfe tefsir okulunun/ekolünün önde gelen temsilcilerinden olup Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencisidir. Bize ulaşan rivâyetlerden onun İbn Mes'ûd'dan sonra en çok istifade ettiği sahâbinin Hz. Âişe olduğu görülmektedir. Son derece müttakî, zühd ve verâ sahibi olan Mesrûk'un, Hz. Osman'a ve Nehrevân'da Hz. Ali'ye destek verenlerden olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Cemel, Sıffin ve diğer bir takım siyasi kargaşalardan mümkün olduğunca uzak durmuştur. Çevresindekilere de baş gösteren fitnelere karışmamalarını tavsiye etmiştir. Hayatını daha ziyâde ilim ve ibadetle geçirdiği anlaşılan Mesrûk, İslâm Devleti adına kadılık, zekât toplama âmilliği gibi bazı görevlerde de bulunmuştur. Ancak bu görevleri gerçekten birer görev ve sorumluluk olarak, pek de hazzetmeden yaptığı anlaşılmaktadır. Tâbi'ûnun ilimle meşgul olan kesiminin genellikle mevâlîden olduğu bilinmektedir. Kezâ mevâlîden olan Mesrûk'un öğrencilerinin bir kısmı kendisi gibi tâbiî âlimlerinden olan şahsiyetlerdir. Bu da bize onun doksan yıla ulaşan uzun

¹⁵⁵ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 145; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 19; İbn 'Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, LVII, 437-440; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 88; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, XXVII, 457; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, V, 26; İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfiz Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, VI, 230; Yâfi'î, Ebû Muhammed Affüddîn Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve 'İbretü'l-yakzân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 112.

¹⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 145; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 456; İbn 'Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, LVII, 398, 438; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 88; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, XXVII, 457.

¹⁵⁷ Kelâbâzî, *el-Hidâye*, II, 730; Bâcî, *et-Ta'dîl*, II, 747.

¹⁵⁸ Ebû Bişr ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, II, 695.

¹⁵⁹ Geniş bilgi için Bk. Yüksel, Ahmet Turan, "Ubeydullah b. Ziyad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XLII, 29-30.

¹⁶⁰ İbn 'Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, LVII, 437.

¹⁶¹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Mahmud Muavvıd/Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, V, 150.

¹⁶² Bk. İbn 'Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, LVII, 406.

hayatında, gerek tâbi'ünden gerekse etbâü't-tâbiünden yüzlerce ilim ehline üstadlık yapmış olduğunu göstermektedir. Makale sınırları içerisinde her ne kadar değinmeye imkân bulamadıysak da hadîs ve tefsir literatüründe bize Mesrûk kanalıyla intikal eden binlerce rivâyet bulunmaktadır. Ekseriyetle Ebu'd-Duhâ Müslim, Ebû İshâk, Ebû Vâil, Şa'bi gibi meşhûr bilginlerin ondan aktarmış olduğu bilgi ve rivâyetler, Mesrûk'un tefsir, hadîs, fıkıh ve kıraat gibi İslâmî ilimlerin bugüne gelişine sağladığı katkıyı gözler önüne sermektedir. İlmî yönüne insânî faziletleri, takvâsı, ibadeti ve zühdü de eklenince onun Müslümanlar için tam bir örnek şahsiyet ve rol model olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- 'Absemî, el-Kâdi Muhyiddîn Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Tertîbü'l-emâli'l-hamîsiyye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Abdürrezzak es-San'ânî, İbn Hüمام Ebû Bekir el-Himyerî. *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, I-XI, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-Künâ*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî, Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1406/1985.
- , *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût/Âdil Mürsid ve dğr., I-XLV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Atar, Fahrettin, "Mükâtebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXI, ss. 531-533.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Meğâni'l-ahyâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Cündî el-Yemenî, Bahâüddîn, *es-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâi ve'l-mülûk*. thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Ekva' el-Hivâlî, I-II, Mektebetü'l-İrşâd, San'â 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsa, *Şu'abu'l-ıman*. thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid, I-XIV, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Half el-Kurtubî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I-III, Dâru'l-Livâ, Riyad 1986.
- Buhârî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, I-VIII, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmanîyye, Haydarâbad ty.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud/Ali Muhammed Muavvid, I-IX, el-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Dabbî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef el-Bağdâdî, *Ahbâru'l-kudât*, I-III, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1947.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdadî, *Zikru esmâi't-tâbiîn*, thk. Bûrân ed-Danâvî/Kemal Yusuf el-Hût, I-II, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1985.
- , *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, I-V, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- Ebû Bişr ed-Dülâbî, Muhammed b. Ahmed b. Hammâd b. Sa'îd b. Müslim el-Ensârî er-Râzî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, I-III, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, nşr. Mahmûd Avvâme, I-V, Dâru'l-Kible, Cidde/Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1998.
- Ebû İshâk eş-Şirâzî, İbrahim b. Ali, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970.
- Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtu'l-asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî/Dâru'l-Fikr/Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- , *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Küsevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Endelûsî, Ebû Abdillâh el-Mâlikî, *et-Temhîd ve'l-beyân fî makteli's-şehîd Osman*, thk. Mahmûd Yusuf Zâid, Dâru's-Sekâfe, Katar 1985.
- Erul, Bünyamin, "Mesrûk b. el-Ecda'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIX, ss. 336-337.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân b. Civân el-Farisî, *el-Ma'rifetu ve't-tarih*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, I-III, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, *es-Sünne*, thk. 'Atıyye ez-Zehrânî, I-VII, Dâru'r-Râye, Riyad 1989.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVI, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *el-Müttefak ve'l-müfterak*, thk. Muhammed Sâdık Âydan el-Hâmidî, I-III, Dâru'l-Kâdirî, Dımaşk 1997.
- Hizmetli, Sabri, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (1985), ss. 149-176.
- İsbahânî, Ebu's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*. Thk. Abdülgafur Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- İbn Abdilberr b. Âsım el-Kurtubî, *Câmiu beyânî'l-ilmî ve fadlîhi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûdî Arabistan 1994.
- İbnü'l-'A'râbî, Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed el-Basrî, *Mu'cemu İbni'l-'A'râbî*, thk. Abdülmuhsin b. İbrâhim b. Ahmed el-Hüseynî, I-III, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûdî Arabistan 1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târîhu Dımaşk*, thk. 'Amr b. Garâme el-Umrevî, I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1952.
- İbn Ebî Hayseme, Ebûbekir Ahmed Züheyr b. Harb, *Târîhu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl, I-IV, el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kâhire 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed Abdülkerim, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Mahmud Muavvîd/Adil Ahmed Abdülmevcud, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- , *el-Kâmil fî't-tarih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, I-X, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1997.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, I-III, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1933.
- İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfız Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali, *el-İşâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud/Ali Mahmud Muavvîd, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî el-Büstî, *es-Sikât*, I-X, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, I-II, Dâru İhyâ'it-Kütübî'l-Arabîyye, Beyrut ty.
- İbnü'l-Mübarek, Ebû Abdurrahman Abdullah et-Türkî, *ez-Zühed ve'r-Rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- İbnü'l-Müstevfî, Mübarek b. Ahmed b. Mübarek el-Lahmî, *TârîhuErbil*, thk. Sami b. Seyyid Hammas es-Sakkâr, I-II, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Nümeyrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, I-IV, Cidde 1979.
- İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, *Târîhu's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, Mekke 1984.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sikati ve's-sedâd*, thk. Abdullah el-Leysî, I-II, Dâru'l-Ma'riفة, Beyrut 1986.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc, *Muhtasar (Kıyâmu'l-Leyl, Kıyâmu Ramadân, Kitâbu'l-Vitr)*, Hadîs Akademi, Faysalâbad 1988.
- Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tezhîbü'l-kemal fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddin el-Bekcerî el-Hıkrî, *İkmâlu tezhîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed/Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhim, I-XII, el-Fâruku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, Kahire 2001.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, I-II, İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medîne 1984.
- Nedvî, Seyyid Süleyman, *Sîretü Seyyideti Âişe*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2003.
- Nesâî, el-İmam Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şiblî, I-X, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Tezhîbu'l-esmâi ve'l-luğât*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Serrâc, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. İshak el-Horasânî, *Hadîsu's-Serrâc*, thk. Hüseyin b. 'Ukkâşe b. Ramazan, I-IV, el-Faruku'l-Hadîse, Kahire 2004.
- Sezikli, Ahmet, "Amr b. Ma'dîkerîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 88.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebu'l-Muzaffer, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, thk. Heyet, I-XIII, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Şam 2013.

- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, I-XXV, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire ty.
- , *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed/Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, I-X, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire ty.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr/Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk, I-V, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1414/1994.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretü'l-yakzân*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yüksel, Ahmet Turan, "Ubeydullah b. Ziyad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, ss. 29-30.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- , *Tezkiretü'l-huffâz*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *Tarîhu'l-İslam ve Vefâyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lam*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XV, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd, *el-A'lam*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA

Research

Teşehhütte Şehâdet Parmağının Durumu

Mustafa Karabacak

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

karabacakm67@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8190-3513>

Geliş Tarihi / Received: 18.04.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 23.06.2018

Öz

Zaman zaman aynı safta namaz kılan Müslümanların teşehhüt anında sağ ellerinin parmakları ile ilgili farklı uygulamalar yaptıklarına şahit olunmaktadır. Hatta parmağını ne zaman ve nasıl kaldırdığından hangi mezhebe mensup olduğu da rahatlıkla anlaşılmaktadır. "Namazı benden gördüğünüz gibi kılın!" buyuran bir peygambere mensup bu insanların aynı kaynaktan beslenmelerine rağmen aralarında bu fark/farklar nereden kaynaklanmaktadır?

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim namazın farzlarından bahsetmekte ve ayrıntıya girmemektedir. Bu konuda ayrıntılar ise hadislerde daha çok da sahabe sözleri olan mevkuf rivayetlerdedir. Müslümanın gayesi elbette peygamberinin kıldığı gibi namazını kılmaktır; çünkü böyle yapıldığı zaman maksat hâsil olmaktadır. Hz. Peygamber'in namaz kıldığı gibi bir namaz elbette onun namaz tariflerinden ve sahabenin onda gördüklerinden anlaşılacaktır. Bu konuda temel kriter de hadislerdir.

Biz de bu makalede mezhebî görüşlere girmeden teşehhüt anında yapılan el ve parmakların durumu ve bu mezkur uygulamalardan hangisinin hadislere daha uygun olduğunu araştıracamız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Namaz, Teşehhüt, İşaret parmağı.

The Situation of Index Finger at Pray

From time to time, it is witnessed that Muslims who practice prayers in the same stage have different applications about the fingers of the right hand at the time of the promulgation. In fact, it is easy to understand when and how your finger was raised and to which denomination it belongs. Where do these differences come from, even though these people believing in the same prophet who say "perform the prayer as you see me,"?

As it is known, the Qur'an mentions the essentials of prayer and does not get into details. The details of this subject are the accounts of mevkuf, which are the words of the companions in the hadiths. Of course the Muslim's will is to pray as the Prophet did; because when it is done like this, Muslims can reach their purpose. How Muslims must pray can be understood from the prophet's prayer and his recipes and his companionship's practises. Hadiths are the basic criteria in this regard.

In this article, we can see that the situation of hands and fingers made during the pray without entering divisional different points of views and we will investigate which of these movements in the meantime are more appropriate for the hadiths.

Keywords: Hadith, Prayer, To sit in prayer, Index finger.

Atıf / Cite as

Karabacak, Mustafa, "Teşehhütte Şehâdet Parmağının Durumu", *Marife*, 18/1 (2018): 215-230.

Giriş

Namaz ibadeti, İslam'ınbeş temel¹ esasındanbiri ve aynı zamanda, taabbüdi konulardan yani aklın alanına girmeyen, vazediliş gerekçesi (illeti) akılla tam olarak anlaşılamayan, Şâri'nin kendisiyle neyi amaçladığı gizli kalmış hükümlerdendir.² Namaz ibadeti zamana göre değişmeyeceği için Allah Rasûlü'nden nasıl görüldü ise öyle kılınması gerekir; çünkü Hz. Peygamber "Namazı benden gördüğünüz gibi kılınız"³ buyurmuştur. Namazın vakitlerinden soran sahabiye herhangi bir tarif yapmadan "Şu iki gün bizimle kıl!"⁴ demiş ve namazın vakitleri de dâhil olmak üzere tarif ile değil; âdetâ yaşayarak öğrenilmesi gereken bir ibadet olduğunu söylemiş olmaktadır. Çünkü namaz ibadeti sırf şekilden ibaret değildir. Şekilden daha çok Allah'a kulluğun, teslimiyetin ön planda olduğu bir ibadettir. Rasûlüllah'ın namazlarda okuduğu âyetler ve dualar⁵ bunun en bâriz göstergesidir.⁶ O zaman, Hz. Peygamber'in nasıl namaz kıldığını tespit etmek bu anlamda önemlidir. Bunun da yolu, hadis ve sünnetlerdir. Müslümanlar arasındaki uygulamalara bakıldığında ise ayrıntılarda farklılıklar vardır.

Özellikle Ka'be ve Mescid-i Nebevî gibi yerlerde aynı safta yan yana namaz kılan Müslümanlar arasında teşehhütte sağ elinin parmaklarının durumu ile ilgili farklı uygulamalarla karşılaşmaktadır. Bu konuda iki secde arasında oturuşta ve teşehhütte sağ elin sağ dizinin üzerine, sol elin sol dizin üzerine konulacağıyla ilgili bir ittifak olmasına rağmen teşehhütte özellikle işaret parmağının durumu ile ilgili farklı uygulamalar vardır. Bu konuda mezheplerdeki farklı uygulamalar da şöyledir: Hanefiler tahiyatta şهادeti söylerken işaret parmağını " لا " derken (nefi anında) kaldırır, " لا إله إلا الله " derken (isbat halinde) indirirler⁷, Şafiiler " لا إله إلا الله " isbat halinde birinci oturuşta kalkıncaya, son oturuşta ise selam verinceye kadar kaldırır, Mâlikiler namaz bitinceye kadar sağa sola parmaklarını hareket ettirirler, Hanbeliler Allah lafzı okunurken şهادet parmağıyla işaret eder ve

¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, İmân, 2, Tefsir, 30; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureşî, *el-Câmiu's-sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401, İmân, 19-22; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Servet, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, İmân, 3; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401, İmân, 13.

² Bk. İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *Menâsîdü's-Şerîati'l-İslâmiyye*, I-III, Thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca, Vüzâratü'l- Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Katar, 1425/2004, II, 55-57.

³ Buhârî, Ezân 17, Edeb, 27, Ahbâru'l-Âhâd, 1.

⁴ Müslim, Mesâcidi 176; İbn Mâce, Salât, 1.

⁵ Hz. Peygamber'in teşehhütte okuduğu dualar konusunda geniş bilgi için bk. Tuzcu, Recep, *Namazın Teşri Süreci ile İlgili Rivayetlerin Kronolojik Değerlendirmesi*, Damla Matbaası, Gaziantep, 2014, 298-300.

⁶ Balci, İsrâfîl, *Hz. Peygamber ve Namaz*, 5. Basım, Ankara Okulu Yayınlar, Ankara, 217, s. 106.

⁷ İbn Âbidin, Muhammed Emin, "Teşehhütte [Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", çev: Şenol Saylan-Yusuf Yiğit, KTÜİFD 4, sy. 2, (Güz2017): 183-213. Makalenin isminden de anlaşılacağı gibi Muhammed Emin İbn Âbidin zamanındaki Hanefilerin teşehhütte sağ elin diğer parmaklarını yummadan işaret parmağıyla işaret ettiklerini bunun gerçekte böyle olmadığını delillendirmek amacıyla Hanefî âlimlerin görüşlerini topladığı bir risaledir.

hareket ettirmez.⁸ Bu makalede mezhebi görüş ayrılıklarına girmeden, sadece delil alınan hadislerde teşehhüt anında parmakların durumunu incelenecektir. İncelerken aynı konuda gelen rivayetlerde tenâkuz söz konusu değilse; hadislerin senet incelemesine gidilmeyecektir.

Makalede kullandığımız Tahiyyat/teşehhüt/oturuş ifadelerinden namazlarda tahiyyat duasını okumak için her iki rekatta yapılan oturuş anlaşılmalıdır.

1. Teşehhütte Ellerin ve Parmakların Durumu

1. 1. Teşehhütte Ellerin Durumu

Rivayetlerde teşehhüt anında ellerin ve parmakların durumu ile ilgili farklı rivayetlerin az olduğu sol elin ve parmaklarının durumu üzerinde durulacaktır.

1. 1. 1. Sol Elin ve Parmakların Durumu

Vâil b. Hucr'un (ö. 51/671 [?]) rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber namazda otururken sol avucunu dizinin üzerinden sarkıttı. "Rasûlüllah teşehhüt duasını okumak için oturduğu vakit sağ elini sağ dizinin üzerine, sol elini de sol dizinin üzerine koyar, şehâdet parmağı ile işâret ederdi. Başparmağını da orta parmağı üzerine koyardı. Sol ovucunu dizinin üzerine sarkıttı."⁹ Vâil b. Hucr'un "Sol elini dizinin üzerine sarkıttı" ifadesini adeta oturuş anında sol avucunun içiyle sol dizkapığını sanki ağızda bir lokma gibi yapardı¹⁰, şeklinde anlamışlardır.

Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692) rivayet edildiğine göre "Rasûlüllah namazda tahiyyat için oturunca sağ elini sağ dizi üzerine koyar şehâdet parmağını kaldırır dua ederdi. «وَيْدُهُ الْيُسْرَى عَلَى رُكْبَتَيْهِ بَاسِطَهَا عَلَيْهَا» Sol elini ve parmaklarını ise sol dizi üzerinde serbest bırakırdı."¹¹ Benzer bir rivayeti Âmir b. Abdullah babası Abdullah b. Zübeyr'den (ö. 73/692) rivayet etmiş¹² ve elini sol dizinin üzerine koyduğundan bahsetmiştir. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber, teşehhütte sol elini sol dizi üzerine tabii bir şekilde yani biraz açarak koymuştur. Çünkü ellerin tabii bir şekilde konulması parmak aralarının biraz açık olmasıdır.

Hadiste geçen "sağ elini sağ dizinin üzerine sol elini de sol dizinin üzerine koyardı" ifadesinden İbn Abdilber el-Kurtubî'nin (ö. 463/1071) dediği gibi bu durum kıyamda elleri bağlamakta olduğu gibi namazda ellerin de bir görevi

⁸ Sâbık, Seyyid, *Fıkhu's-Sünne*, I-III, 3. Basım, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1397/1977, I, 177. Ayrıca bk. Sübkî, Mahmud Muhammed Hattâb, *ed-Dinü'l-Hâlis ev İrşâdü'l-Halk ilâ Dini'l-Hak*, I-IX, Thk. Emin Mahmud Hattâb, 4. Basım, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye es-Sübkiyye, By., 1397/1977, II, 249-253.

⁹ Müslim, Mesâcid, 113.

¹⁰ İbn Melek, Muhammed b. İzzüddin Abdülatif b. Abdilaziz b. Emînüddin b. Firiştâ, *Şerhu Mesâbihu's-Sünne Li'l- İmam Beğâvî*, Nureddin Tâlib, I-VI, 1. Basım, İdâratü's- Sekâfeti'l-İslâmiyye, By. 1433/2012, II, 22 hadis no: 643.

¹¹ Müslim, Mesâcid, 114; Tirmizî, Salât, 104; Nesâî, Sehv, 35; İbnMâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, İkameti's-Salat, 27.

¹² Nesâî, Sehv, 35.

olduğunu gösterir.¹³ Ellere bu şekilde namaz anında bir görev vermek başka şeylerle meşgul olmasını engellemek içindir.¹⁴

Bu iki rivayette Vâil b. Hucr'un rivayetinde Rasûlullah'ın sol elini "dizkapağından sarkıttığı"; Abdullah b. Ömer ve Âmir b. Abdullah b. Zübeyr rivayetlerinde ise "dizi üzerinde serbest bıraktığı" ifade edilmiştir. İbn Hacer'in (ö. 852/1448) dediği gibi burada bir çelişki söz konusu değildir. Ellerin diz kapağını ağızda lokma gibi tutmasına ellerin diz kapağına yakın olup parmak uçlarının dizlerle aynı hizada olmasına zıt değildir.¹⁵ Ayrıca Nevevî (ö. 676/1277) "Teşehhütte sol elin dizkapağına yakın veya üzerine konulmasında âlimler ittifak etmişlerdir."¹⁶ diyerek her ikisinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla namazda kıyam anında ellerin nereye bağlanacağı ile ilgili esneklik olduğu gibi bu konuda da bir esneklik söz konusudur. Tirmizî'nin (ö. 279/892) dediği gibi "Sahabe, tabiin ve ondan sonra gelen âlimlerin nazarında namazda kıyam anında sağ eli sol elin üzerine, âlimlerden bazıları ellerin göbeğin altına, bazıları göbeğin üstüne konması gerekir, demektedirler. Aslında her iki grubun görüşlerinde وَكُلُّ ذَلِكَ

وَإِسْعَ عِنْدَهُمْ bir esneklik söz konusudur."¹⁷

Sol elin sol dizinin üzerinde duruşuyla ilgili yani dizkapağını lokma gibi tutması ve ellerin dizin üzerinde durumuyla ilgili farklı bir durum da olabilir. İnsanlar soğuk ve benzeri sebepler dolayısıyla üzerindeki elbiseler kalın veya ince olabilir. Bu da insanın elinin dizinin üzerinde nerede duracağıyla ilgili bir etkidir. Kış mevsiminde elbisenin birkaç kat giyildiği bir zamanda eller diz kapağına daha yakın olabilirken, elbisenin daha az veya ince giyildiği zamanlarda eller dizkapağından biraz daha uzak olabilmektedir. Yani bu mevkufta rivayetlerde sahabenin Hz. Peygamber'in bu uygulamasını gördüğü mevsimsel şartlarla ilgili de olabilir. Bir başka ihtimalde teşehhüdün başında görmüşse Hz. Peygamber'in elleri dizinin üzerinde, ayağa kalkacağı zaman görmüşse ellerin tabii olarak diz kapağına doğru hareket edeceğinden ellerin dizkapağın kavrar veya kavrar gibi görülmesi kaçınılmazdır. Bu ifadelerden ellerin teşehhütte diz üzerinde durması kesin olmakla birlikte kalçanın tam ortasında veya dizkapağına yakın durması bir ayrıntıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in namaz tariflerinde kıyamın, rükûnun ve secdelerin tam yapılması vardır, bu rükûnleri yaparken ellerin durumlarıyla ilgili ayrıntılar söz konusu değildir.¹⁸

¹³ Abdullah b. Ömer kıyamda ve tahiyat elin durumu ile ilgili şöyle demiştir: "Namazda insanın yüzü secde ettiği gibi eller de secde eder." İbn Abdilber el-Kurtubî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstizkâr*, Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvad, I-IX, 1. Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, I, 477-478.

¹⁴ İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, I, 478.

¹⁵ Mübârekfûrî, Ebû'l-Hüseyn Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam b. Hân Muhammed b. Emânullah b. Husâmüddin, *Mirâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-IX, 2. Basım, İdaratü Bühûsü'l-İlmiyye, Hindistan, 1404/1984, III, 230.

¹⁶ Mübârekfûrî, *Mirâtü'l-mefâtih*, III, 230-231.

¹⁷ Tirmizî, *Salât*, 73.

¹⁸ Buhârî, *İmân*, 15; Müslim, *Salât*, 45; Tirmizî, *Salât*, 110, *İsti'zân*, 4; Nesâî, *İstiftâh*, 7, *Tatbîk*, 15, *Sevh*, 67; İbn Mâce, *İkâme*, 73; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl b. Behram, *es-Sünen*, I-II, Çağrı yayınları, İstanbul, 1992, *Salât*, 78.

1. 2. Teşehhütte Sağ Elin Parmaklarının Durumu

Teşehhütte sağ elin işaret parmağın durumuyla ilgili rivayetlerde farklı uygulamalar vardır. Bazı rivayetlerde teşehhüt anında işaret parmağını kaldırdığı, bazı rivayetler kaldırmadığı belirtilmektedir.

1. 2. 1. Sağ Elinin İşâret Parmağını Kaldırırdı

Nâfi'nin (ö. 117/735), Abdullah b. Ömer'den rivayetine göre "Rasûlullahteshühütte oturduğu vakit sol elini sol dizinin üzerine koyar; sağ elini de sağ dizinin üzerine koyar ve elli üç işareti yapardı. Şehâdet parmağı ile de işâret ederdi."¹⁹ Aynı ravinin Dârimî (ö. 255/868) rivayetinde Hz. Peygamber'in *وَنَصَبًا صَبْعَةً* parmağını kaldırdığı bildirilmiştir.²⁰ Hadis, Âmir b. Abdullah b. Zübeyr'in babasından²¹ ayrıca Mâlik b. Numayr el-Huzâî'nin babası vasıtasıyla da rivayet edilmiştir.²²

Vâil b. Hucr rivayetinde bu uygulamayı Hz. Peygamber'in nasıl yaptığını bizzat kendisinin gördüğünü belirtmiştir.²³ Aynı raviden başka bir rivayette hadisin ravilerinden Bişr b. Mufaddal da bunu bizzat uygulamalı olarak²⁴ göstermiştir. Ayrıca Abbâs b. Sehl es-Sâidî'nin aktardığına göre Ebû Humejd, Ebû Useyd, Sehl b. Sa'd ve Muhammed b. Seleme biraraya geldiklerinde Ebû Humejd "Ben size Rasûlullah'ın namazının nasıl olduğunu öğreteyim" diyerek Hz. Peygamber'inteshühütte işâret parmağıyla işâret ettiğini söylemektedir.²⁵

Rivayetlerden âlimler, Hz. Peygamber'in tahıyyatta işâret parmağını kaldırdığını anlamışlardır. Fakat burada tartışma konusu işâret parmağını ne zaman kaldırdığıyla ilgilidir. Bazı rivayetlerden oturduğunda hemen kaldırdığı anlaşılırken bazı rivayetlerden dua ederken kaldırdığıdır.

Abdullah b. Zübeyr²⁶, Abdullah b. Ömer²⁷, Vâil b. Hucr²⁸, Ebû Humejd²⁹, Numeyr el-Huzâî³⁰ rivayetlerinde «وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى فِخْزِهِ الْيُمْنَى، وَأَشَارَ بِإِصْبَعِهِ» sağ elini sağ dizinin üzerine koyduktan sonra parmağıyla işaret etti denilirken; Abdullah b. Ömer³¹ ve Vâil b. Hucr'un³² bir başka rivayetlerinde «وَرَفَعَ إِصْبَعَهُ الْيُمْنَى الَّتِي تَلِي الْإِبْهَامَ، فَدَعَا بِهَا» «işâret parmağını kaldırdı ve onunla dua etti şeklindedir. Vâil b. Hucr'un İbn

¹⁹ Müslim, Mesâcid, 115, 116; Tirmizî, Salât, 104; Nesâî, Sehv, 32, 33, 35.

²⁰ Dârimî, Salât, 83.

²¹ Müslim, Mesâcid, 113; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani el-Ezdi, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, Salât, 180-181.

²² Nesâî, Tatbîk, 97, Sehv, 36; İbnMâce, İkameti's-salat, 27.

²³ Nesâî, Sehv, 29, 30, 34; İbnMâce, İkameti's-salat, 27.

²⁴ EbûDâvûd, Salât, 114-115.

²⁵ Tirmizî, Salât, 103.

²⁶ Müslim, Mesâcid, 113; Ebû Dâvûd, Salât, 180-181.

²⁷ Müslim, Mesâcid, 116; Ebû Dâvûd, Salât, 180-181; Nesâî, Sehv, 34, 35; Dârimî, Salât, 83.

²⁸ Ebû Dâvûd, Salât, 114-115; Nesâî, Sehv, 29, 33, 34.

²⁹ Tirmizî, Salât, 103.

³⁰ İbnMâce, İkameti's-salat, 27.

³¹ Müslim, Mesâcid, 115; Tirmizî, Salât, 104; Nesâî, Sehv, 36;

³² Nesâî, Sehv, 32; Nesâî, Sehv, 30.

Mâce'nin (ö. 273/886) rivayetinde Rasûlullah'ın bunu «يَدْعُو بِهَا فِي التَّسْبِيحِ» “teşehhütte dua ederken”³³, Nesâî (ö. 303/915) rivayetinde «وَتَصَبَّ أَصْبَعُهُ لِلدُّعَاءِ» “dua etmek için”³⁴, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) Abdullah b. Zübeyr rivayetinde «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا دَعَا « بِأَصْبَعِهِ إِذَا دَعَا « dua edeceği zaman³⁵ yaptığı bildirilmiştir. Fakat hemen miyoksa daha sonra mı kaldırdığına dair açık bir işaret yoktur. Dolayısıyla mezhepler arasındaki ihtilaflar buradan kaynaklanmaktadır. Başta buradaki (vav) Şâfî mezhebinin belirttiği gibi mutlak cemdir. Yani sağ elini sağ dizinin üzerine koyduğunda hemen işaret parmağını kaldırmıştır. Fakat buradaki (vav) Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *el-Muhtâr* isimli eserinde belirttiği gibi bu'diyet de ifade edebilir. Yani sağ elini sağ dizinin üzerine koyduktan sonra şehâdeti okurken kardırması da olabilir.³⁶

1. 2. 2. İşâret Parmağını Kaldırmazdı

Vâil b. Hucr'un başka bir rivayetinde tahıyyatta Hz. Peygamber'in işaret parmağını kaldırdığına dair bir ifade yoktur. Hadis şöyledir: Vâil b. Hucr'den rivâyete göre, şöyle demiştir: “Medîne'ye geldim, Rasûlullah'ın namazını nasıl kıldığını görmek istedim, teşehhüt için oturunca sol ayağını yaydı sağ ayağını dikerek ellerini uylukları üzerine koydu.”³⁷

Tirmizî de hadisin senedi şöyledir: Küreyb> Abdullah b. İdris> Âsım b. Küleyb> Babası Küleyb> Vâil b. Hucr.

Tirmizî (ö. 279/892) bu hadise “hasen sahih”; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1420/1999) “sahih” demiştir. Yine Tirmizî'nin aktardığına göre aralarında Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Kûfelilerin olduğu pek çok ilim ehli bu hadisle amel etmişlerdir. Dolayısıyla onlar Hz. Peygamber'in teşehhütte sağ elinin işâret parmağını oturduğunda hemen değil daha sonra kaldırdığı kanaatindedirler.

Tahıyyatta işâret parmağını kaldırıp kaldırmaması Hz. Peygamber'in farklı uygulamalarından da kaynaklanabilir. Yani işâret parmağını bazen hemen kaldırmış bazen de şehâdeti söylerken kaldırmış olabilir. Benzer bir uygulama namazda tekbir alırken elleri nereye kadar kaldırdığıyla ilgilidir. Vail b. Hucr “Rasûlullah namaza başlarken ellerini omuz hizasına kadar”³⁸ aynı ravi *ثُمَّ أَتَيْتَهُمْ مِنْ قَابِلٍ* “Ertesi yıl geldiğinde ellerini kulaklarından daha yukarıya kaldırdığını” gördüğünü bildirmektedir. Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr el-

³³ İbnMace, İkameti's-salât, 27.

³⁴ Nesâî, Tatbîk, 97.

³⁵ Ebû Dâvûd, Salât, 180-181.

³⁶ Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nureddin el-Molla el-Heravî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-IX, 1. Basım, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002, II, 729, hadis no: 906.

³⁷ Tirmizî, Salât, 102.

³⁸ Nesâî, Tatbîk, 97.

Humeydî'nin (ö. 219/834) rivayetinde ikinci gelişinin kış mevsiminde olduğu bildirilmektedir.³⁹

1. 2. 3. Şehâdet Parmağını Hafifçe Eğerdi

Basralı Mâlik b. Numeyr el-Huzâî'nin babasından aktardığına göre Hz. Peygamber şehadet parmağını kaldırdığında biraz eğermiş. "Rasûlullah'ı namazda otururken gördüm, sağelini sağ uyluğu üzerine koydu, işâretparmağını biraz eğerek kaldırdı."⁴⁰ Aynı ravinin Nesâî (ö. 303/915) rivayetinde "... şehâdet parmağını biraz eğerek dua ediyordu."⁴¹ şeklindedir.

Ebû Dâvûd'da hadisin senedi şöyledir: Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî> Osman b. İbn Abdirrahman> Becîle oğullarından Isâm b. Kudâme> Mâlik b. Numeyr el-Kuzâî>Babası Numeyr.

Nesâî'de hadisin senedi şöyledir: Ahmed b. Yahya es-Sûfî> Ebû Nuaym> Isâm b. Kudâme el-Cedelî>Mâlik b. Numeyr el-Kuzâî> Babası Numeyr.

Bu hadisin iki senedi vardır. Mâlik b. Numeyr el-Huzâî her iki senette de vardır. Hakkında, İbn Hibbânel-Bustî (ö. 354/965)*es-Sikât'*nda zikretmiş ve *بروي عن* "babasıyla karşılaşmış ve ondan rivayeti vardır"⁴² İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) *مقبول من الراية* "dördüncü tabakadan makbul bir ravidir" deseler de Zehebî (ö. 748/1347) *لا يعرف ولا يهيه صُحْبَة* "Babasıyla karşılaşmış olsa da bilinmeyen bir kimse"⁴³; İbn Kattân *غیره* "Mâlik'in durumu bilinmiyor ve babasından başkasından da rivayeti olmadığını"⁴⁴ söylemektedir.

³⁹ Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez- Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah el-Kuraşî, *Müsnedü'l-Humeydî*, Thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, I-II, 1. Basım, Dâru's-Sekâ, Dımaşk, 1996, II, 136 hadis no: 909. Ayrıca bk. Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. El-Abbâs b. Osmân b. Şafî b. Abdulmüttalib b. Abdümenâf el-Muttalibî el-Kuraşî el-Mekkî, *el-Müsned*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1400, I, 176; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Musa el-Hüsvircirdî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, I-X, 3. Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, II, 38 hadis no: 2305, II, 43 hadis no: 2322.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 180-181.

⁴¹ Nesâî, *Sehv*, 38; *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Hasen b. Abdülmünim, I-XII, 1. Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001, II, 66 hadis no: 1198; İbn Huzeyme, Ebû bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, I-IV, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, ty, I, 354 hadis no: 716; İbn Balbân, Emir Alauddin Ali el-Fârisî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balbân*, Thk. Şuayb Arnaût, I-XVIII, 2. Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993, V, 272 hadis no: 1946; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *ed-Düâu li't-Taberânî*, Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, 1. Basım, 1413, I, 203 hadis no: 636.

⁴² İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, 1. Basım, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1393/1973, V, 386 nr., 5326.

⁴³ Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Kaymâz, *el-Muğnî fi'd-Duafâ'*, Thk. Nureddin İtr, By., Ty., II, 539, nr., 5152.

⁴⁴ İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Tehzibü't-Tehzib*, I-XII, 1. Basım, Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Hindistan, 1326, X, 24.

Sonuç olarak; Mâlik b. Numeyr el-Kuzâî'nin meçhul olmasından dolayı hadis "zayıf"tır.⁴⁵

1. 2. 4. Şehâdet Parmağının Hareket Ettirip Ettirmemesi

Tahiyyatta Hz. Peygamber'in işâret parmağını hareket ettirip ettirmediğine dair farklı rivayetler vardır. Şimdi bu rivayetleri inceleyelim.

1. 2. 4. 1. Şehâdet Parmağını Hareket Ettirmezdi

Abdullah b. Zübeyr'den rivâyete göre, Rasûlüllah *وَ لَا دَعَا، وَلَا كَانَ يُشِيرُ بِأَصْبُعِهِ إِذَا دَعَا،* tahiyyatta dua ederken şehâdet parmağını kaldırır fakat hareket ettirmezdi. İbn Cüreyc diyor ki: Amr b. Dînâr'ın şöyle bir ilavesi vardır. Âmir b. Abdullah b. Zübeyr'in babasından aktardığı bir hadiste şöyle denilmektedir. Bizzat kendisi Rasûlüllah'ı bu şekilde dua ederken görmüş, sol elini sol uyluğu üzerine koyarak parmaklarını da serbest bırakmıştır.⁴⁶

Ebû Dâvûd'da hadisin senedi şöyledir:

İbrahim b. Hasen el-Missîsî> Haccâcb. Muhammed el-Missîsî> İbn Cüreyc> Ziyâd> Muhammed b. Aclân> Âmir b. Abdullah> Abdullah b. Zübeyr.

İbrahim b. Hasen el-Missîsî "sika"dır.⁴⁷ Haccâcb. Muhammed el-Missîsî "sika"dır.⁴⁸ Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc "sika"dır.⁴⁹ Ziyâd b. Sâd b. Abdirrahman el-Horasânî"sika"dır.⁵⁰ Muhammed b. Aclân"sadûk"tur.⁵¹ Âmir b. Abdullah "sika"dır.⁵² Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm el-Kuraşî.⁵³

Görüldüğü gibi hadisin ravilerinin hepsi "sika"dır.⁵⁴

Nesâî'de hadisin senedi şöyledir:

Eyyûb b. Muhammed el-Vezzân> Haccâc> İbn Cüreyc> Ziyâd> Muhammed b. Aclân> Âmir b. Abdullah> Abdullah b. Zübeyr.

Nesâî'deki rivayetin senedinde de sadece Nesâî'nin hocası Eyyûb b. Muhammed el-Vezzân farklıdır. Onun da "sika" olduğu söylenmiştir.⁵⁵ Ebû

⁴⁵ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Zehîru'l-Ukbâ fî şerh'l-Müctebâ*, I-XLII, 1. Basım, Dâru'l-Mi'râc, By. 1416/1996, XV, 78.

⁴⁶ Nesâî, *Sehv*, 35; Ebû Dâvûd, *Salât*, 180-181.

⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, 1. Basım, Dâru'r-Raşîd, Suriye, 1406/1986, s. 89 nr. 164.

⁴⁸ Ömrünün sonunda ihtilâta maruz kalmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb* s. 153 nr. 1135.

⁴⁹ Bazen "tedlis" ve "irsâl" yaptığı da söylenmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 363 nr. 4193.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 219 nr. 2080.

⁵¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 496nr. 6136.

⁵² Dördüncü tabakadan "sika ve âbid" bir ravidir. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 288 nr. 3099.

⁵³ Muhacirlerden Medine'de ilk dünyaya gelen çocuktur. Dokuz yıl halifelik yapmış ve hicri 73 yılının Zilhicce ayında öldürülmüştür. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 303 nr. 3319.

⁵⁴ Ayrıca ravilerin durumu için bk. Vellevî, *Zehîru'l-Ukbâ*, XV, 68-69.

⁵⁵ Vellevî, *Zehîru'l-Ukbâ*, XV, 69.

Zekeriyya Yahya b. Şeref Nevevî (ö. 676/1277), Abdullah b. Zübeyr rivayetinin senedinin sahih olduğunu belirtmiştir.⁵⁶

1. 2. 4. 2. Şehâdet Parmağını Hareket Ettirirdi

Vâil b. Hucr'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber namaz kılarken şehâdet parmağını hareket ettiriyordu: "Oturdu, sol ayağını altına yatırdı, sol elini sol uyluğuna ve sol dizi üzerine koydu. Sağ dirseğini sağ uyluğundan ayırarak son iki parmağını bitiştirip diğer ikisini de halka gibi yaptı. Şehâdet parmağını da yaptığı dua anında رَفَعَ أَصْبَعَهُ فَرَأَيْتَهُ يُحْرِكُهَا يَدْعُو بِهَا hareket ettiriyordu."⁵⁷

Nesâî'de hadisin senedi şöyledir:

Süveyd b. Nasr> Abdullah b. Mübârek> Zâide> Âsım b. Küleyb> Babası Küleyb> Vâil b. Hucr.⁵⁸

Süveyd b. Nasr b. Süveyd el-Mervezî "sika"dır.⁵⁹ Abdullah b. Mübârek "sika"dır.⁶⁰ Zâideb. Kudâme es-Sekafî "sika"dır.⁶¹ Âsım b. Küleyb b. Şihâb el-Curmî "sika"dır.⁶² Küleyb b. Şihâb el-Curmî "sika"dır.⁶³ Vâil b. Hucr.⁶⁴

Ahmed b. Hanbel'de hadisin senedi şöyledir:

Muaviye b. Amr> Zâide b. Kudâme> Âsım b. Küleyb> Babası Küleyb> Vâil b. Hucr. Nesâî de ve Ahmed b. Hanbel'de hadisin senedi aynıdır ve "sahih"tir.⁶⁵

İbn Abdilber el-Kurtubî (ö. 463/1071) "Hz. Peygamber'in tahyatta parmağını hareket ettirmesi ve ettirmemesiyle ilgili hadisler sahih"tir. Bunlardan hepsini yapmak da mubahtır"⁶⁶ diyerek bu konuda bir genişlik söz konusu olduğu kanaatindedir. Aynı şekilde Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî (ö. 1420/1999) "bazen hareket ettirir bazen hareket ettirmezdi" veya da المثبت مقدم

"Müsbet nefye mukaddemdir" ilkesi gereğince Vâil b. Hucr rivayetini

⁵⁶ Münâvî, Zeynüddin Muhammed el-Meduv, *Feyzü'l-Kadîr şerhu el-Câmiu's-Sağîr*, I-VI, 1. Basım, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır, ty., V, 221 hadis no: 7056.

⁵⁷ Nesâî, *Sehv*, 34; Dârimî, *Salât*, 92; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Çağrı yayınları, İstanbul, 1982/1402, IV, 318.

⁵⁸ Hadis benzer bir senetle Ahmed b. Hanbel tarafından da rivayet edilmiştir. Ahmed b. Handel, IV, 318.

⁵⁹ İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, VIII, 295 nr. 13526; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 280.

⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 382-387.

⁶¹ Birçok muhaddis sika olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, VI, 339 nr. 8015; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 306-307.

⁶² İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, VII, 256 nr. 9951; Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, I-XXXV, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 1400/1980, XIII, 537-539, nr. 3024; Zehebî, *Mizânu'l-'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. Basım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1382/1963, II, 356.

⁶³ İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, III, 356 nr. 1177; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 211-213 nr. 4991; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 445 nr. 806.

⁶⁴ Ebû Hüneyde Vâil b. Hucr b. Sa'd el-Kindî el-Hadramî'dir. Sahabidir. Vâil'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekte, İbn Hibbân 17 Zilhicce 44 (es-Sikât, III, 425) ve Muâviye'nin hilâfetine son yılı 60 gibi iki farklı tarih vermektedir (*Meşâhîru Ulemâ'î'l-Emşâr ve A'lâmu Ulemâ'î'l-Aktâr*, Thk. Merzûk Ali İbrahim, 1. Basım, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1411/1991, s. 77).

⁶⁵ Mâlikîlerin "işâret parmağının teşehhüt bitinceye kadar sağa sola hareket ettirilmesi müstehaptır" görüşü Vâil b. Hucr'un bu rivayetine dayanmaktadır. Sübkî, *ed-Dinü'l-Hâlis*, II, 251.

⁶⁶ İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, I, 478.

Abdullah b. Zübeyr rivayetine tercih ederek "Hz. Peygamber'in tahıyyatta işaret parmağını hareket ettirirdi" rivayeti tercih edilir⁶⁷ demektir. Fakat asıl olan parmağı hareket ettirmemektir. Burada bir tercih söz konusu olacaksa hareket ettirilmemesini hareket ettirmesine tercih söz konusu olmalıdır. Asıl olan bir şeyin olması değil; olmamasıdır.

Söz konusu rivayetlere göre Hz. Peygamber Vâil b. Hucr rivayetine göre tahıyyatta işâret parmağını hareket ettirirken Abdullah b. Zübeyr rivayetine göre işâret parmağını hareket ettirmezdi. Beyhakî (ö. 458/1066), Vail b. Hucr rivayetini "parmağın hareketini tekrar etmeyen bir işâret olarak anlama ihtimali vardır, dolayısıyla Abdullah b. Zübeyr rivayetiyle çelişmemiş olur" demektir.⁶⁸ Fakat Vâil b. Hucr'un başka bir rivayetinde sahabenin uygulamasında elbiselerinin altında parmaklarını hareket ettirdikleri dolayısıyla parmağın bir defa kalkması söz konusu değildir. *ثُمَّ جِئْتُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ فِيهِ بَرْدٌ، فَرَأَيْتُ عَلَى النَّاسِ جُلَّ النَّيَابِ يُجْرِكُونَ أَيْدِيَهُمْ مِنْ تَحْتِ النَّيَابِ* "Soğuk bir günde geldim insanları elbiselerinin altında ellerini hareket ettiriyordu" şeklindedir.⁶⁹

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini tahkik eden Şuayb Arnaûd ve Adil Mürşid bu hadisi şöyle değerlendirmektedirler:⁷⁰ Hadis "فرأيت يجرکہا يدعو بها" ifadesi hariç "sahih"tir. Zâide b. Kudâme, Âsım b. Küleyb'den bu ifadenin rivayetinde "şâz" kaldı. Hadisin senedi "sahih" olmasına rağmen aynı hadisi Âsım b. Küleyb b. Şihâb el-Curmi'den Zâide b. Kudâme'den başka birçok kişi rivayet etmiştir. Bunlar: Abdolvâhit b. Ziyâd, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Zühayr b. Muâviye, Süfyân b. Uyeyne, Ebû'l-Ahves Selâm b. Selim, Bişr b. Mufaddal, Abdullah b. İdris, Kays b. Rabî', Ebû Avâne, Hâlid b. Abdullah el-Vâsıtî. Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in parmağını hareket ettirdiğine dair ifade yoktur. Burada bazılarının dediği gibi sikanın ilavesi değil; sikanın vehmi vardır.

İbn Huzeyme (ö. 311/924) de aynı senetle hadisi rivayet etmiş fakat hadiste "parmağını hareket ettirirdi" ifadesinin olmadığını bunun Zâide b. Kudâme'nin sözü

"زائدة وذكره "ليس في شيء من الأخبار "يجرکہا" إلا في هذا الخبر⁷¹

Hz. Peygamber'in teşehhütte işaret parmağını hareket ettirdiğine dair rivayetler "sahih" olmasına rağmen burada sikanın vehmi vardır dolayısıyla İbn Huzeyme'nin belirttiği gibi hadiste "parmağını hareket ettirirdi" ifadesi yoktur ve bu Zâide b. Kudâme'nin sözüdür.

⁶⁷ Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin b. el-Haccâc Nuh b. Necâtî b. Âdem, *Tamâmü'l-minne fi't-ta'lik alâ Fikhi's-sünne*, 5. Basım, Dâru'r-Râye, By, Ty, s. 217.

⁶⁸ Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Cami't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 160; Azîmâbâdî, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşref b. Emir b. Ali b. Hıdır, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen'i Ebû Dâvûd*, I-XIV, 2. Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, II, 305.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, IV, 318.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-XLV, Thk. Şuayb Arnaûd-Adil Mürşid, 1. Basım, Müessesetü'r-Risâle, By. 1421/2001, XXXI, 160-162, hadis no: 18870.

⁷¹ İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, I, 354, hadis no: 714.

Teşehhütte Hz. Peygamber'in işaret parmağını hareket ettirdiğine dâir ilave Zâide b. Kudâme'in sözüdür. İşaret parmağının hareketine yüklenen görevle ilgili hadisler de "zayıf" olarak kabul edilmiştir. Ebû Bekir el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066), Abdullah b. Ömer vasıtasıyla rivayet edilen *تَحْرِيكُ الْأَصْبُعِ فِي الصَّلَاةِ مَذْعَرَةٌ لِلشَّيْطَانِ* " " *"Namazda parmağı hareket ettirmek şeytani korkutur"* hadisi Muhammed b. Ömer el-Vâkidî'nin rivayette tek kalmasından dolayı بِالْقَوِيّ kuvvetli değildir.⁷² Ayrıca İbn Hacer el-Askalânîde hadisin "zayıf" olduğunu belirtmektedir.⁷³ Ahmed b. Hanbel (ö 241/855)ve Bezzâr'ın (ö. 292/905) *بُعِي السَّبَابَةُ مِنَ الْحَدِيدِ* " *"Bu (yaniparmak işareti) şeytana demir kamçıdan daha şiddetlidir"*⁷⁴ rivayetini de her ne karar İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) *es-Sikât'*ında⁷⁵ zikretse de Heysemî'nin (ö. 807/1405) belirttiği gibi diğerleri senetteki Kesîr b. Zeyd'den dolayı hadisin "zayıf" olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶ Tâbiînin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid'den (ö. 103/721) buna benzer maktu bir rivayet şöyledir: *تَحْرِيكُ الرَّجْلِ الْأَصْبَعُ* " *"Namazda otururken kişinin parmağını hareket ettirmesi şeytani uzaklaştırır"*⁷⁷

1. 2. 5. İşâret Anında Gözlerin İşaret Parmağına Bakması

Namazda gözlerin nereye bakacağı ile ilgili olarak Âmir b. Abdullah b. Zübeyr'in babasından aktardığına göre Rasûlullah gözlerini işaret parmağına bakardı: "Rasûlullah teşehhüde otururken sol elini sol uyluğu üzerine koyar, وَأَشَارَ بِأَصْبُعِهِ الَّتِي تَلِي الْإِهْتَامَ فِي الْقِبْلَةِ، وَرَمَى بِبَصَرِهِ إِشَارَتَهُ وَأَشَارَ بِأَصْبُعِهِ الَّتِي تَلِي الْإِهْتَامَ فِي الْقِبْلَةِ، وَرَمَى بِبَصَرِهِ إِشَارَتَهُ"sağ elinin şehâdet parmağını kaldırarak gözünü ondan ayırmazdı."⁷⁸ Abdullah b. Ömer rivayetinde ise *وَأَشَارَ بِأَصْبُعِهِ الَّتِي تَلِي الْإِهْتَامَ فِي الْقِبْلَةِ، وَرَمَى بِبَصَرِهِ إِشَارَتَهُ* "Gözlerini de parmağına veya o tarafa dikti"⁷⁹ şeklindedir. Çünkü edebe ve huşuya uygun olan budur. Bazılarının yaptığı gibi gözünü gökyüzüne dikmezdi.⁸⁰

⁷² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, II, 189 hadis no: 2788.

⁷³ Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, II, 735, hadis no: 912.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, II, 119; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık b. Hallâd b. Ubeydullah, *Müsnedü'l-Bezzâr*, Thk. Mahfûz Abdurrahman Zeynülla- Adil b. Sâd-Sabri Abdülhâlık, I-XVIII, 1. Basım, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1988/2009, XII, 216 Hadis no: 5917; Taberânî, *ed-Duâu li't-Taberânî*, s. 205 hadis no: 642.

⁷⁵ İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, VII, 354, nr. 10411.

⁷⁶ Heysemî, Ebü'l-Hasen Nuruddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, I-X, Thk. Husâmüddin el-Kutsî, Mektebetü'l-Kuds, Kahire, 1414/1994, II, 140 hadis no: 2850.

⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, II, 189 hadis no: 2788.

⁷⁸ Nesâî, *Sehv*, 39.

⁷⁹ Nesâî, *Tatbîk*, 98.

⁸⁰ Azîmâbâdî, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşref b. Emir b. Ali b. Hıdır, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, I-XIV, 2. Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, III, 197.

1. 2. 6. Tahıyyattaiki Parmakla İşâret Edilmemesi

Sad b. Ebî Vakkâs'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber kendisini iki parmağıyla dua ederken görünce "... işâret parmağını göstererek; «أَحَدٌ، أَحَدٌ»"Birle, birle" buyurdu." dedi.⁸¹ Benzer bir hadis EbûHüreyre'den de rivayet edilmiştir.⁸² Ebû Hüreyre'nin rivayetine Tirmizî "hasen sahih garib"; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Sad b. Ebî Vakkâs rivayetine "sahih"; Ebû Hüreyre rivayetine "hasen sahih" demektedir.

Tirmizî bu hadisin, duada şehâdeti söylerken ancak bir parmakla işâret edileceğine delil olduğunu belirtir. Dolayısıyla iki parmakla işâret mekruh olduğu için sağ eli olmayan bir kişi sol elinin işâret parmağıyla veya sağ elinin işâret parmağı olmayan başka parmağıyla işâreti yapmaz.⁸³

Şafîi fakihî ve hadis âlimi İbn Raslân diye bilinen Sâlih b. Ömer el-Bulkînî'nin (ö. 868/1464) belirttiğine göre tahıyyatta parmakla işâret etmenin hikmeti Allah Teâlâ'nın birliğini inanç, fiil ve sözde toplamak içindir. Bundan dolayı Hz. Peygamber iki parmakla işâret etmeyi yasaklamıştır.⁸⁴

1. 3. Diğer Parmakların Durumu

1. 3. 1. Küçük ve Diğer Parmağın Durumu

Hz. Peygamber'in namaz için oturduğunda şehâdet parmağı hariç bütün parmakları yumduğuna dair Abdullah b. Ömer'den rivayetler vardır.⁸⁵ Ali b. Abdirrahmân el-Muâvî'nin rivayet ettiğine göre Abdullah b. Ömer kendisini namazda çakıl taşları ile oynarken gördü. Namazdan çıkınca beni (bundan) nehiy ederek "Rasûlullah nasıl yapıyordu ise sen de öyle yap!" dedi. Ben "Rasûlullah nasıl yapıyordu ki?" dedim. "Namazda oturduğu vakit sağ elini sağ uyluğunun üzerine koyar; وَبَيْضَ أَصَابِعِهِ كُلِّهَا bütün parmaklarını yumar; başparmaktan sonra gelen parmağı ile işâret ederdi. Sol elini de sol uyluğunun üzerine koyardı" dedi.⁸⁶ Benzer bir hadis Âsim b. Kuleyb el-Cermîaracılığıyla dedesinden rivayet edilmiştir.⁸⁷

1. 3. 2. Orta Parmakla Başparmağı Halka Yapardı

Vâil b. Hucr'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber namazda otururken sağ elinin başparmağıyla orta parmağını halka yapmıştır.⁸⁸ Hz. Peygamber'in böyle yaptığı Sehl b. Sa'd'dan da rivayet edilmiştir.⁸⁹

⁸¹ EbûDâvûd, Vitri, 23; Nesâî, Sehv, 37.

⁸² Tirmizî, Deavât, 104; Nesâî, Sehv, 37.

⁸³ Ya'murî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Şerhu't-Tirmizî, "en-Nefhu eş-Şezî şerhu Camii't-Tirmizî"*, Thk. Ebû Câbir el-Ensârî- Abdülaziz Abû Rihle- Sâlih el-Lehhâm, I-IV, 1. Basım, Dâru's-Samîi, Riyat, 1428/2007, IV, 531-532.

⁸⁴ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 160; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, II, 305.

⁸⁵ Müslim, Mesâcid, 116; Nesâî, Sehv, 33.

⁸⁶ Müslim, Mesâcid, 116; Ebû Dâvûd, Salât, 180-181; Nesâî, Sehv, 33.

⁸⁷ Tirmizî, Deavât, 124.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, Salât, 114-115, 175-176; Nesâî, Sehv, 29, 31, 34; İbnMace, İkameti's-salât, 27.

⁸⁹ EbûDâvûd, Salât, 222-224.

Hız. Peygamber'in işâret parmağıyla ve orta parmağıyla yaptığı halka farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bunlarda birisi bu halkanın ve diğer parmakların durumunun elli üç rakamına benzetilmesidir. Abdullah b. Ömer'in rivayetinde Hız. Peygamber'in yaptığı halka elliüç rakamına benzetilmiştir: "Rasûlüllahteşehhütte oturduğu vakit sol elini sol dizinin üzerine koyar; sağ elini de sağ dizinin üzerine koyar ve elli üç işareti yapar ve şehâdet parmağı ile de işâret ederdi"⁹⁰

Elli üç rakamının yapılışısırçe, yüzük ve ortaparmağı yummak, işâret parmağını kaldırarak başparmağın dibinden yummaktır.⁹¹ Nevevî (ö. 676/1277)elli üç rakamının yapılışını şöyle açıklamaktadır: "Bilesin ki elli üç akdeder sözünün şartı, ehl-i hesaba göre sırçe parmağını yüzük parmağının üzerine koymasıdır. Burada kastedilen bu değildir. Bilakis kastedilen, sırçe parmağını avuç içine kıvrmasıdır. Öyle olunca ehl-i hesabın elli dokuz diye isimlendirdiği şekilde olur."⁹²

Bunlarda birisi bu halkanın ve diğer parmakların durumunun yirmi üç rakamına benzetilmesidir. Âmir b. Abdullah b. Zübeyr'in babasından rivayete göre Hız. Peygamber'in başparmakla ortaparmağı tam halka değil; başparmağı ortaparmağın üzerine koymuştur:"Rasûlüllahteşehhüt duasını okumak için oturduğu vakit sağ elini sağ uyluğunun üzerine, sol elini de sol uyluğunun üzerine koyar şehâdet parmağı ile işâret ederdi. Başparmağını da orta parmağı üzerine koyardı. Sol ovucunu dizinin üzerine sarkıttı."⁹³ Buradaki ifade sanki yirmi üç rakamına benzetilmiştir.

Hız. Peygamber'in yaptığı halka Ebû Muhammed Hüseyinet-Tîbî'nin (ö. 743/1343) de dediği gibi değişik şekillerde tezahür etmiştir: Bunlardan birisi İbn Ömer'in rivayet ettiği gibisırçe ve yüzük parmağı yummak, işâret parmağını kaldırarak işâret parmağının dibinden başparmağı yummaktır. İkincisi İbu'z-Zübeyr'in rivayet ettiği gibi başparmağı orta parmağın üzerine yirmi üç işâreti yapar gibi koymak. Üçüncüsü de Vâil b. Hucr'un rivayet ettiği gibi sırçe ve yüzük parmağını yummak işâret parmağını kaldırmak ve orta parmakla başparmağı halka yapmaktır.⁹⁴

Rivayetlerdeki farklılıklar gördükleriyle ilgili sahabenin göz yanılması olabileceği gibi Hız. Peygamber'in farklı zamanlarda farklı uygulaması da olabilir. Özellikle ibadet konusunda farklı uygulamalara daha sık rastlanmaktadır. Buna Abdullah b. Ebî Kays tarafından rivayet edilen şu hadis örnek verilebilir: Abdullah b. Ebî Kays'dan rivâyete göre şöyle demiştir: Âişe'ye, "Rasûlülla'ın kıldığı vitir namazını sordum; gecenin ilk vaktin de mi yoksa sonunda mı kılardı" diye ...

Bunun üzerine şöyle dedi: "Her iki şekilde de yapmıştır; bazen vitir namazını gecenin öncesinde kılar, bazen de gecenin sonunda kılardı." Bunun üzerine ben "Allah'a hamdolsun ki din ve ibadet işinde kolaylık kılmıştır" dedim.

⁹⁰ Müslim, Mesâcid, 115.

⁹¹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, II, 729.

⁹² Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Menhec Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 2. Basım, Dâru İhyâ'it-Türasî'l-Arabî, Beyrut, 1392, V, 82.

⁹³ Müslim, Mesâcid, 113.

⁹⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, II, 729; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, III, 195-196.

Sonra, Rasûlüllah “Namazında gizli mi yoksa açıktan mı okurdu” diye sordum. O da “Her iki şekilde de okurdu; bazen gizli bazen açık okuduğu olurdu” dedi. Ben de “Allah’a hamdolsun ki din işinde kolaylık ve genişlik istemiştir” dedim. Ben tekrar sordum: “Cünüplük halinde ne yapardı? Uyumadan önce yıkanır mıydı? Yoksa yıkanmadan önce uyur muydu?” Âişe “Bu iki şekilde de yaptığı olurdu; bazen yıkanıp uyur, bazen de namaz abdesti gibi abdest alıp uyur uyanınca guslederdi” dedi. Ben de “Allah’a hamdolsun ibadet ve tüm kulluk işlerinde kolaylık ve genişlik için böyle yapmıştır” dedim.”⁹⁵

Sonuç

Teşehhütte ellerinin ve parmaklarının durumu ile ilgili rivayetler Hz. Peygamber’in sözü/ tarifi değil; sahabenin gördükleridir. Hz. Peygamber, sahabeye namazın kılınışıyla ilgili tariflerinde farzların tam yapılmasına dikkat etmiş; teşehhütte ellerin ve parmakların durumu ile ilgili ayrıntıya girmemiştir.

Rivayetlerdeki farklılıklar sahabenin göz yanılması olabileceği gibi Hz. Peygamber’in farklı zamanlarda farklı uygulaması da olabilir. Teşehhütte sağ elin sağ dizin üzerine, sol elin sol diz üzerine konulacağına rivayetlerde birlik söz konusudur. Yine sol eli dizkapağından biraz sarkıtmakla, parmak uçlarının dizlerle aynı hizada olmasına zıt değildir. Hatta teşehhütte sol elin dizkapağına yakın veya üzerine konulmasında âlimler ittifak etmişlerdir.

Hz. Peygamber’in teşehhütte sağ elinin işâret parmağını kaldırdığı kuvvetle muhtemel olmakla birlikte oturunca hemen mi kaldırdı yoksa dua ederken mi kaldırdığına dâir farklı görüşler vardır. Teşehhütte işâret parmağını kaldırırken hafifçe eğdiğiyle ilgili rivayet Mâlik b. Numeyr el-Huzâî’den dolayı “zayıf”tır.

Hz. Peygamber’in teşehhütte işâret parmağını hareket ettirdiğiyle ilgili rivayet “sahih” olmasına rağmen burada sikanın vehmi söz konusudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber, teşehhütte işâret parmağını hareket ettirmezdi.

Hz. Peygamber’in teşehhütte işâret parmağına bakardı. Çünkü edebe ve huşuya uygun olan budur. Yine Hz. Peygamber, Allah Teâlâ’nın birliğini, inanç, fiil ve amelde toplamak için tek parmakla işâret etmiş ve iki parmakla işâret etmeyi yasaklamıştır.

Hz. Peygamber, teşehhütte sağ elinin işâret parmağıyla işâret ederken diğer parmakların durumu ile ilgili farklı rivayetler söz konusudur. Bunlardan birisi İbn Ömer’in rivayet ettiği gibiserçe ve yüzük parmağı yummak, işâret parmağını kaldırarak işâret parmağının dibinden başparmağı yumarak elli üç işâreti yapmak. İkincisi İbu’z- Zübeyr’in rivayet ettiği başparmağı orta parmağın üzerine yirmi üç işâreti yapar gibi koymak. Üçüncüsü de Vâil b. Hucr’un rivayet ettiği gibi serçe ve yüzük parmağını yummak işâret parmağını kaldırmak ve orta parmakla başparmağı halka yapmaktır. Rivayetlerdeki farklılıklar gördükleriyle ilgili sahabenin göz yanılması olabileceği gibi Hz. Peygamber’in farklı zamanlarda farklı uygulaması da olabilir.

⁹⁵ Müslim, Hayz, 26; Ebû Dâvûd, Tahâret, 89; Tirmizî, Salât, 212, Fedâilu’l-Kur’an, 24.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul, 1982/1402.
- , *Müsnedü el-İmam Ahmed b. Hanbel*, I-XLV, Thk. Şuayb Arnaûd-Adil Mürşid, 1. Basım, Müessesetü'r-Risâle, By. 1421/2001.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nureddin el-Molla el-Heravî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-IX, 1. Basım, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002.
- A'zamî, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşraf b. Emir b. Ali b. Haydar, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, 2. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Azîmâbâdî, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşref b. Emir b. Ali b. Hıdır, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, 2. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Balcı, İsrâfil, *Hz. Peygamber ve Namaz*, 5. Basım, Ankara Okulu Yayınlar, Ankara, 217.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, I-X, 3. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık b. Hallâd b. Ubeydullah, *Müsnedü'l-Bezzâr*, Thk. Mahfûz Abdurrahman Zeynü'llah- Adil b. Sâd-Sabri Abdülhâlık, I-XVIII, 1. Basım, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1988/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl b. Behram, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, I-II, İstanbul, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddin b. el-Haccâc Nuh b. Necâtî b. Âdem, *Tamâmü'l-minne fi't-Ta'lîkâli Fikhi's-Sünne*, 5. Basım, Dâru'r-Râye, By, Ty.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nuruddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, I-X, Thk. Husâmüddin el-Kutsî, Mektebetü'l-Kuds, Kahire, 1414/1994.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah el-Kuraşî, *Müsnedü'l-Humeydî*, Thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, I-II, 1. Basım, Dâru's-Sekâ, Dimaşk, 1996.
- İbn Abdilber el-Kurtubî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstizkâr*, Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvad, I-IX, 1. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin, "Teşehhütte [Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", çev: Şenol Saylan-Yusuf Yiğit, *KTÜİFD* 4, sy. 2, (Güz 2017): 183-213.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *Menâsîdü's-Şeriatil-İslâmiyye*, I-III, Thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca, Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, Katar, 1425/2004.
- İbn Balbân, Emir Alaüddin Ali el-Fârisî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balbân*, Thk. Şuayb Arnaûd, I-XVIII, 2. Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, 1. Basım, *Matbatu'd-Dâiratu'l-meârifî'n-Nizâmiyye*, Hindistan, 1326.
- , *Takribü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, 1. Basım, Dâru'r-Raşid, Suriye, 1406/1986.
- İbn Hibbân el-Bustî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî, *es-Sikât*, I-IX, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Hindistan, 1393/1973.
- , *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Ulemâi'l-Aktâr*, Thk. Merzûk Ali İbrahim, 1. Basım, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1411/1991.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, I-II, 3. Basım, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, By. 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzüddin Abdüllatif b. Abdilaziz b. Emînüddin b. Firiştâ, *Şerhu Mesâbihu's-Sünne Li'l-İmam Beğâvî*, Nureddin Tâlib, I-VI, 1. Basım, İdâratü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, By. 1433/2012.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'R-Ricâl*, I-XXXV, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 1400/1980.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Cami't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Hüseyin Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam b. Hân Muhammed b. Emânullah b. Husâmüddin, *Mirâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-IX, 2. Basım, İdâratü Bühüsü'l-İlmiyye, Hindistan, 1404/1984.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed el-Meduv, *Fezû'l-Kadîr Şerhu el-Câmiu's-Sağîr*, I-VI, 1. Basım, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır, ty.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureşî, *el-Câmiu's-Sahih*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401.
- , *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Hasen b. Abdülmünim, I-XII, 1. Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Menhec Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 2. Basım, Dâru ihyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *ed-Duâu li't-Taberânî*, Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 1. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Tuzcu, Recep, *Namazın Tesri Süreci ile İlgili Rivayetlerin Kronolojik Değerlendirmesi*, Damla Matbaası, Gaziantep, 2014.
- Sâbık, Seyyid, *Fıkhu's-Sünne*, I-III,3. Basım, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1397/1977.
- Sübkî, Mahmud Muhammed Hattâb, *ed-Dinü'l-Hâlis ev İrşâdü'l-Halk ilâ Dini'l-Hak*, I-IX, Thk. Emin Mahmud Hattâb, 4. Basım, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye es-Sübkiyye, By., 1397/1977.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. El-Abbâs b. Osmân b. Şafî b. Abdulmüttalib b. Abdümenâf el-Muttalibî el-Kuraşî el-Mekki, *el-Müsned*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400.
- Vellvî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Zehîru'l-Ukbâ fî şerhu'l-Müctebâ*, I-XLII, 1. Basım, Dâru'l-Mi'râc, By. 1416/1996.
- Ya'murî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Şerhu't-Tirmizî*, "en-Nefhu eş-Şezî Şerhu Cami't-Tirmizî", Thk. Ebü Câbir el-Ensârî- Abdülaziz Abû Rihle- Sâlih el-Lehhâm, I-IV, 1. Basım, Dâru's-Samî, Riyat, 1428/2007.
- Zehebî, Semsüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. Basım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1382/1963.
- , *el-Muğni fî'd-Duafâ*, Thk. Nureddin Itr. By., Ty.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAşTIRMA
Research

İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)

Uğur Bekir Dilek

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Özel Hukuk Bölümü İslâm Hukuku Anabilim Dalı

ugurbekir@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3606-0959>

Geliş Tarihi / Received: 14.01.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.06.2018

Öz

İnsanlığın gelişimine paralel olarak yeni akit türleri ve akitlerin içeriklerini oluşturan yeni koşullar ortaya çıkmaktadır. Sanayi devriminin bir ürünü olan genel işlem koşulları ile bu koşulların kullanımı sonucu ortaya çıkan standart sözleşmeler de bunlardandır. Klasik sözleşme modeli bireysel sözleşmedir. Bu sözleşme modelinde taraflar, sözleşmenin içeriğini, karşılıklı görüşme yoluyla serbestçe belirlerler. Bireysel sözleşmenin karşısında yer alan standart sözleşmelerin içeriğini ise, tamamen veya kısmen müşterinin müzakere etmeden kabul etmek zorunda kaldığı genel işlem koşulları oluşturur. Genel işlem koşulları, seri halde üretilen mal ve hizmetlerin hergün binlerce kişiye pazarlandığı günümüzde, müteşebbislerin hukukî ilişkilerini rasyonelleştirmek amacıyla önceden tek taraflı olarak kendi lehlerine hazırladıkları standart sözleşme koşullarıdır. Bu sözleşmeler ve koşullar İslâm hukuku açısından da yenidir. Bunların İslâm hukuku açısından ilk değerlendirmesini Senhürî yapmış ve genel işlem koşulları içeren sözleşmelere iz'ân akdi adını vermiştir. Bu çalışmada standart sözleşmeler ve genel işlem koşulları İslâm hukuku açısından değerlendirilmiş ve bunların kural olarak câiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Genel işlem koşulları, Standart sözleşme, İz'ân akdi, Tekel, İhtikâr.

In Terms of Islam Contracts with General Terms and Conditions: Akd al-iz'an (In the Context of The Turkish Law of Obligations)

In parallel with the development of mankind, new kind of contracts and new conditions which constitute the contents of new contracts have been arised. General terms and conditions, a product of the industrial revolution, and the standard contracts resulting from the using of these conditions are one of those kinds of contracts. The classic contract model is an individual contract. In this contract model, the parties freely determine the contents of the contract through mutual consultation. As for the content of the standard contracts which is opposite of the individual contract, the general terms and conditions that the customer must accept in whole or in part without negotiating constitute it. Standardized terms of contract are the standard contract conditions which the entrepreneurs have prepared in their favor in advance, in order to rationalize the legal relations of the entrepreneurs today, when goods and services produced in series are marketed to thousands of people every day. These contracts and conditions are new in terms of Islamic law. Senhürî made the first evaluation of these in terms of Islamic law and gave the name of iz'an to the contracts containing general terms and conditions. In this study, standard contracts and general terms and conditions have been evaluated from the point of view of Islamic law and reached to the conclusion that they are chaiz/lawful as a rule.

Keywords: General terms and conditions, Standard contract, Akd al-iz'an, Monopoly, Al-ihhtikar/profitteering.

Atf / Cite as

Dilek, Uğur Bekir, "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)", *Marife*, 18/1 (2018): 231-257.

Giriş

Toplumların, teknolojinin ve ekonomik ilişkilerin değişme ve gelişmesine paralel olarak zaman zaman daha önce bilinmeyen yeni akit türleri ve akitlerin içeriklerini oluşturan yeni şartlar ortaya çıkmaktadır. Sanayi inkılabı neticesinde Batı'da ortaya çıkan genel işlem koşulları ile bireysel sözleşmelerin karşısını teşkil eden ve içeriklerini kısmen veya tamamen bu koşulların oluşturduğu standart sözleşmeler de bunların arasındadır. Günümüzde bu koşulların ve sözleşmelerin kullanımı gittikçe yaygınlaşmakta ve bunlar özellikle şirketlerin müşterileriyle olan ticarî ve hukukî ilişkilerinde büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Bunların ortaya çıkışı yeni olduğundan, İslâm hukukunun klasik kaynaklarında bunlarla alakalı herhangi bir düzenlemeye rastlanmaz. Bu noktada ifa edilmesi gereken temel görev, bu meseleler hakkında günümüz pozitif hukuklarındaki düzenlemelerin İslâm hukukunun akitlere ve şartlara bakışı açısından değerlendirilerek câiz olanlarının dikkate alınması, geri kalanlarının geçersiz kabul edilmesi yahut ıslah ya da ilga edilmesidir. Bu çalışmada genel işlem koşulları, bireysel sözleşme ve standart sözleşme kavramları açıklandıktan sonra Türk Borçlar Kanunu'ndaki düzenlemelere yer verilecek, ardından bu sözleşmeler, şartlar ve düzenlemelerin İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

I. Genel İşlem Koşulları ve Bireysel Sözleşme-Standart Sözleşme Kavramları

Günümüzde bankada hesap açtırmak, telefon, doğalgaz, elektrik, su vb. abonelik sözleşmesi, sigorta sözleşmesi veya şehirlerarası otobüs veya havayolu şirketi ile taşıma sözleşmesi kurmak isteyen kimse, bu sözleşmeleri ancak kendisine sunulan sözleşme şartlarını olduğu gibi kabul etmesiyle kurabilir. Bu şartlar, müşteriye bazen ek bir matbu metin halinde, bazen biletin arkasına basılı halde sunulur, bazen de sözleşmenin yapıldığı yerde ilan edilir. Bu metinler, özellikle, sözleşmenin ifasına ve meydana gelebilecek ihtilafların nasıl çözüleceğine dair şartlar içerir. Ayrıca işletmeyi her türlü sorumluluktan kurtaran, ona sözleşmeyi sona erdirmeye hakkı veren, ispat külfetini müşteriye yükleyen ve müşteriyi ileride yapılacak her türlü değişikliği baştan kabul eder duruma sokan bir takım hükümler içermektedir. İşte bu sözleşme şartlarına *genel işlem şartları* adı verilmektedir.¹ Günümüzde yiyecek, giyim, kozmetik ve kırtasiye gibi işlemler

¹ Atamer, M. Yeşim, *Sözleşme Özgürlüğünün Sınırlandırılması Sorunu Çerçevesinde Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 2001, s. 1. Sözleşmenin hükümlerinin önceden tek taraflı olarak belirlendiği bu tür sözleşmelere, Alman hukukunda *allgemeine geschäftsbedingungen*: *genel işlem şartları* veya *allgemeine vertragsbedingungen*: *genel sözleşme*

→

dışında ekonomik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelen bu şartlar, mal ve hizmet sektöründe gittikçe yaygınlık kazanmaktadır.²

Sözleşmeler, içeriklerini tarafların karşılıklı görüşme yoluyla belirleyip belirlememelerine göre bireysel sözleşme ve standart sözleşme olmak üzere iki kısma ayrılır. Klasik sözleşme modeli bireysel sözleşmelerdir. Bu modelde taraflar, sözleşmenin içeriğini, sözleşmenin kuruluşu sırasında iradeleri birbirine uygun düşene dek karşılıklı görüşme yoluyla serbestçe belirlerler ve anlaşma sağladıkları anda sözleşme kurulmuş olur.³

Standart sözleşme ise, içeriği kısmen veya tamamen genel işlem koşullarından oluşan sözleşmelerdir.⁴ Bu sözleşme modelinde öncekinden farklı olarak, sözleşmenin kuruluşu sırasında sözleşmenin tüm muhtevası değil, semen, mal veya hizmetin türü gibi bir takım aslî noktalar müzakere edilir.⁵ Bunlar dışında kalan ifa yeri ve zamanı, ifanın tarz ve unsurları, cezaî şart, muacceliyet koşulu, temerrüt faizi, sözleşmeden dönme vb. akde aykırılığın sonuçları, sorumluluk ve tazminat, yetkili mahkeme, tahkim şartı gibi yan noktalar⁶ ise, tüketicinin pazarlık ve müzakere etmeden kabul etmek zorunda kaldığı genel işlem şartlarıyla düzenlenir.⁷ Hatta aslî noktalardan biri olan bedelin bile tarifelerle belirlenerek, bedel konusunda dahi bireysel anlaşmaya yer bırakılmayan ve içeriği tamamen genel işlem koşullarından oluşan standart sözleşmeler de mevcuttur.⁸ Standart sözleşmelere, kitlesel sözleşme, seri sözleşme, formüler sözleşme, iltihakî (katılmalı) sözleşme, tip sözleşme, çerçeve sözleşme ve kitle sözleşme de denilmektedir.⁹

→

şartları; Fransız hukukunda *contrat d'adhésion*: iltihakî (katılmalı) sözleşme adı verilir. İngiliz-Amerikan hukukunda bu tür sözleşme önerileri, *take it or leave it* (kabul et ya da vazgeç) formülüyle ifade edilir (Oğuzman, M. Kemal-Öz, M. Turgut, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, Vedat Kitapçılık, XV. bs. İstanbul 2017, I, 25-26).

² Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 2; Havutçu, Ayşe, *Açık İçerik Denetimi Yoluyla Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, Güncel Hukuk Yay. İzmir 2003, s. 22.

³ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 1.

⁴ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 3.

⁵ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 2; Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 39.

⁶ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 91.

⁷ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 2; Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 39.

⁸ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 4-5.

⁹ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 12-13; Barlas, Nami, "Çerçeve Sözleşme Kavramı ve Çerçeve Sözleşmelerin Özellikleri", *Prof. Dr. Erdoğan Moroğlu'na 65. Yaş Günü Armağani*, Beta Basım, II. bs. İstanbul 2001, ss. 808-809; Yıldırım, Abdülkerim, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Adalet Yayınevi, III. bs. Ankara 2015, s. 95; Çınar, Ömer, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2009, ss. 48-49; Açıkgöz, Osman, *Tüketicinin Korunması Çerçevesinde Mobil Haberleşme Abonelik Sözleşmesinde Genel İşlem Koşulları*, Oniki Levha Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 169. Bu terimler çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılsalar da, bazen farklı içerikleri ifade ederler. Nitelik standart sözleşme, içeriği tamamen veya kısmen genel işlem koşullarından oluşan sözleşmeler iken, iltihakî sözleşme esasında, içeriği tamamen genel işlem koşullarından oluşan sözleşmelerdir. Kara, deniz ve havayolu şirketleri ile yapılan sözleşmeler çoğu zaman bu tarzda yapılır (Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, I, 26).

Genel işlem koşullarının sözleşmeye dâhil edilmesi, tarafların karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanında bulunmalarıyla gerçekleşir.¹⁰ Burada iradeler arasındaki uygunluk bireysel sözleşmelerde olduğu gibi, sözleşme şartlarının bütün ayrıntısına kadar müzakere edilmesi ve iradeler birbirine uygun düşene dek karşılıklı ödümler verilerek anlaşmaya varılması şeklinde değil, bu şartları sözleşmeye dâhil etmek isteyen müteşebbisin müşterinin bunlara dikkatini çekerek öğrenmesine imkân tanınması, müşterinin de çoğu zaman global kabul¹¹ ile bunların sözleşmeye alınmasına rıza göstermesiyle meydana gelir.¹²

Genel işlem koşulları ve standart sözleşme kavramları sanayi devriminin bir ürünüdür. Sanayi devrimi, sosyal ve ekonomik yapıda köklü değişme ve gelişmelere yol açtığı gibi, sözleşmelerin bireysel yapısını da etkilemiştir. Bu devrimle birlikte seri imalat gibi yeni üretim türleri ve yeni pazarlama şekillerinin ortaya çıkması, hızlı kentleşme, nüfus artışı ve işbölümünün doğması gibi gelişmelerin mal ve hizmet değişiminde büyük bir artışa yol açması, sözleşmelerde kitleselleşme ihtiyacını doğurmuştur. Bireysel sözleşme modeli, seri halde üretilen mal ve hizmetlerin hergün binlerce kişiye pazarlandığı modern ekonomik yaşamda, hukukî ilişkilerin rasyonel biçimde düzenlenebilmesi için elverişli bir vasıta değildir. Ayrıca müteşebbislerin her bir müşteri ile ayrı ayrı müzakere ederek sözleşme şartlarını belirlemesi de, iş hayatının gereklerine ve gerçeklerine uygun düşmemektedir. Bu nedenle müteşebbisler, çok sayıda kişi ile aynı içerikte sözleşme yapmak ve sözleşme ayrıntılarının gereği gibi düzenlenememesi nedeniyle zarara uğrama ihtimalini asgarîye indirmek gibi amaçlarla, ürettikleri mal ve hizmeti, belirli bir müşterinin durumunu dikkate almadan önceden tek yanlı hazırladıkları veya hazırlattıkları standart sözleşme şartları altında sunmaya başladılar. Böylece mal ve hizmetlerin üretiminde standartlaşma meydana geldiği gibi, genel işlem şartları denilen standart sözleşme şartlarının kullanımıyla da standart sözleşmeler doğdu.¹³

II. Türk Borçlar Kanunu'nda Genel İşlem Koşulları

Türk hukuku açısından genel işlem koşullarıyla ilgili düzenlemeler oldukça yenidir. Bu konudaki ilk somut düzenleme, 2003 yılında Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun'un 6. maddesinde yapılan bir değişiklik ile olmuş, ardından 2012

¹⁰ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 153; Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, ss. 79-80, 86-99; Çınar, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, s. 70; Sirmen, A. Lâle, "Tüketici Sözleşmelerindeki Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi", *Türk Hukukunda Genel İşlem Şartları Sempozyumu*, (8 Nisan 2011 Ankara), Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü (T. İş Bankası A. Ş. Vakfı), Ankara, s. 114.

¹¹ Müşterinin, genel işlem şartlarının içeriği, anlam ve önemi ve hukukî sonuçları hakkında tam bilgi sahibi olarak, bunların sözleşmeye alınmasını kabul etmesine tam/bilinçli kabul; aksi durumdaki kabule, global (genel) kabul adı verilir (Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 111-112; Açıkgöz, *Mobil Haberleşme Abonelik Sözleşmesinde Genel İşlem Koşulları*, ss. 267-268).

¹² Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 153.

¹³ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 2-3; Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, ss. 1-2.

yılında yürürlüğe giren 6098 sayılı Borçlar Kanunu ile *Genel İşlem Koşulları* başlığı altında ayrıntılı düzenlemeler sevk edilmiştir.

A. Genel İşlem Koşullarının Tanımı ve Unsurları

Türk Borçlar Kanunu 20-25. maddelerde düzenlenen genel işlem koşulları m. 20/1'de şu şekilde tanımlanmaktadır: "*Genel işlem koşulları, bir sözleşme yapılırken düzenleyen, ileride çok sayıdaki benzer sözleşmede kullanmak amacıyla, önceden, tek başına hazırlayarak karşı tarafa sunduğu sözleşme hükümleridir.*"¹⁴

Tanımdan da anlaşılacağı üzere genel işlem koşullarından söz edebilmek için bazı unsurların varlığı şarttır. Bu unsurlar şunlardır:¹⁵

a. Bir sözleşmenin koşullarını oluşturmaları: Genel işlem koşulları bir sözleşmenin içeriğini oluşturmak üzere hazırlanan sözleşme koşullarıdır.¹⁶ Bu koşulların konusunu genellikle sözleşmenin yan noktaları oluşturmakla birlikte, aslı noktalar da dâhil tüm muhtevası bu koşullardan oluşan sözleşmeler de vardır. Bu koşullar müşteri tarafından rahatça okunabilir ve anlaşılır biçimde olmalıdır.¹⁷ Ancak müşteri gerekli hukukî donanımdan yoksun olduğu için çoğu zaman bunları anlamaktan uzaktır.¹⁸

b. Sözleşmenin kurulmasından önce tek yanlı hazırlanmaları: Genel işlem koşullarının en önemli unsuru, taraflardan birisinin aynı türden çok sayıda sözleşmeyi aynı içerikte kurmak amacıyla, bu koşulları önceden kendi lehine ve tek yanlı olarak hazırlamasıdır.¹⁹ Tek yanlı hazırlanmasından maksat, diğer tarafın bu şartların hazırlanmasında herhangi bir dahlinin bulunmamasıdır. Kullanan tarafın bizzat kendisinin hazırlaması gerekmez.²⁰ Bunlar bir meslek örgütü, bir dernek, bir şirket veya işletmenin temsilcisi tarafından da hazırlanmış olabilir.²¹

c. Birden fazla sözleşmede kullanılmak üzere düzenlenmeleri: Genel işlem koşulları, belirli bir sözleşmede bir defa kullanılmak amacıyla değil, aynı türden çok sayıda sözleşmede kullanılmak üzere hazırlanır.²² Ancak daha sonra

¹⁴ Doktrinde yapılan bazı tanımlar için bk. Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 61; Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 71-74; Çınar, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, ss. 50-51; Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Yetkin Yayınları, XVIII. bs. Ankara 2015, s. 215; Açıkgoz, *Mobil Haberleşme Abonelik Sözleşmesinde Genel İşlem Koşulları*, ss. 191-192; Sirmen, "Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi", s. 111. Doktrinde *genel işlem şartları* yerine, *genel sözleşme şartları*, *genel şartlar* deyimleri de kullanılır (Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 12).

¹⁵ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, ss. 62-72. Ayrıca bk. Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 74-90; Çınar, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, ss. 52-59.

¹⁶ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 62.

¹⁷ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, ss. 86-99; Sirmen, "Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi", s. 114.

¹⁸ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 35.

¹⁹ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 74-76.

²⁰ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku*, I, 162.

²¹ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 66.

²² Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 66; Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 81; Aydoğdu, Murat, *Türk Borçlar Hukuku'nda Genel İşlem Koşullarının ve Tüketici Hukuku'nda Haksız Şartların Denetimi*, Seçkin Yay. Ankara 2014, s. 57.

birden fazla kullanımın fiilen gerçekleşmesi şart değildir.²³ Bu koşullar çok sayıda kişi ile yapılacak sözleşmelerde kullanılmak üzere hazırlandığından “genel”, belirli bir sözleşme için değil, ileride yapılacak aynı türden çok sayıda sözleşme için hazırlandığından dolayı da “soyut” niteliktedir. Bu özelliklerinden dolayı yasa hükümlerine benzerler.²⁴

d. Kullanan tarafından tek yanlı olarak sözleşmeye dâhil edilmek niyetiyle karşı tarafa sunulmaları: Kullanan tarafın, sözleşmenin kuruluşu sırasında karşı tarafla müzakere etmeksizin bu koşulların sözleşmenin içeriğine dâhil edilmesini istemesi gerekir. Taraflar arasında bu koşullar üzerinde müzakere ve pazarlık olması durumunda genel işlem koşullarından söz edilemez. Bu koşullar bireysel anlaşma ile sözleşmenin içeriğini oluşturmuş olurlar.²⁵

TBK m. 20, f. 1, c. 2’ye göre “*Bu koşulların, sözleşme metninde veya ekinde yer alması, kapsamı, yazı türü ve şekli, nitelendirmede önem taşımaz.*” Buna göre bu şartların, kurulan sözleşme ile aynı metinde yer alması veya ayrı bir metin olarak müşteriye verilmesi, sözleşmenin aslı veya yan noktalarına ilişkin olması, genel veya dar kapsamlı olması arasında fark yoktur. Kredi sözleşmelerinde bankaların kullandığı ayrıntılı kurallar bütünü gibi, bir mağazada müşterilerin görebileceği bir yere asılan malın geri alınması veya değiştirilmesi ile alakalı bir cümleden ibaret kural da genel işlem koşulu sayılır.²⁶

B. Genel İşlem Koşullarının Yargısal Denetimi

Genel işlem koşulları içeren sözleşmelerde müteşebbis, ekonomik ve sosyal yönden güçlü, örgütlenmiş ve çıkarlarının bilincindeyken, müşteri bu hususlarda onun kadar imkâna sahip değildir.²⁷ Müteşebbislerin genellikle uzman hukukçulara hazırlattığı bu koşullar vasıtasıyla, işletme ile müşteri arasında çıkabilecek sorunlar en ince ayrıntısına kadar tespit edilmekte ve işletmeyi kayıran düzenlemeler yapılmaktadır.²⁸ Ayrıca yasa koyucunun tarafların birbirlerine zıt çıkarlarını objektif olarak değerlendirerek hakkaniyete uygun denge kurmak amacıyla koyduğu yedek hukuk kuralları da²⁹, işletme lehine tamamen saf dışı

²³ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 67; Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 83.

²⁴ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 80.

²⁵ Çınar, *Tüketicinin Hukukunda Haksız Şartlar*, s. 54.

²⁶ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 90-91.

²⁷ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 37-38.

²⁸ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 1.

²⁹ Kanun hükümleri, aksi kararlaştırılmayan ve aksi kararlaştırılabilen hükümler olmak üzere iki kısımdır. Birinci gruptaki hükümlere *emredici hukuk kuralları*, diğerlerine *yedek hukuk kuralları* denilir. Emredici hukuk kuralları, bir hukuksal ilişkinin taraflarınca aksinin kararlaştırılmasına hukuk düzenince izin verilmeyen kurallardır. Yedek hukuk kuralları ise, taraflarca aksi kararlaştırılabilen, ancak taraflar aksine bir anlaşma yapmadıkları takdirde uygulama alanı bulunan kanun hükümleridir (Oğuzman, M. Kemal-Barlas, Nami, *Medenî Hukuk: Giriş, Kaynaklar, Temel Kavramlar*, Vedat Kitapçılık, XVI. bs. İstanbul 2010, ss. 80-83). Yedek hukuk kurallarına “*düzenleyici hukuk kuralları*” veya “*tamamlayıcı hukuk kuralları*” da denilir (Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Turhan Kitabevi, XI. bs. Ankara 1996, s. 55; Kayar, İsmail-Üzülmez, İlhan, *Hukukun Temel Kavramları*, Seçkin Yay. IX. bs. Ankara 2015, s. 293.

bırakılmaktadır.³⁰ Mal veya hizmete muhtaç olan müşteriye ise, sözleşmenin kuruluşu sırasında müzakere ve pazarlık hakkı tanınmamakta, ona akdi ya kendisine dayatılan şartlar altında kurmak ya da akit kurmaktan tamamen vazgeçmek dışında bir seçenek bırakılmamaktadır.³¹ Bu durum sözleşme adaletinin zedelenmesine³² ve müşteri açısından sözleşme özgürlüğü kapsamında yer alan sözleşme yapma ve sözleşmenin içeriğini düzenleme özgürlüklerinin³³ sınırlandırılmasına yol açmaktadır. Ayrıca sözleşme özgürlüğünün güçlü lehine bir ayrıcalığa dönüşerek güçsüz, tecrübesiz ve bilgisiz insanların hukuk kılıfı altında sömürülmesine³⁴ ve güçlünün kendi lehine tek taraflı veya hakkaniyete aykırı hükümler içeren sözleşme şartları ileri sürebilmesine imkân vermektedir.³⁵

Hukuk düzeni tüketiciyi korumak amacıyla bazı kişi ve kurumlara, kendilerinden talepte bulunanlarla sözleşme yapma mecburiyeti getirerek, sözleşme yapma³⁶ ve sözleşmenin karşı tarafını seçme özgürlüklerine sınırlama getirebilmektedir.³⁷ Nitekim piyasa ekonomisinin hâkim olduğu ülkelerde, ulaştırma, su, doğalgaz, sosyal güvenlik gibi kamu hizmetlerinde veya hayatî nitelikteki madde ve hizmetlerde hukukî ya da fiilî tekel oluşturma imkânına sahip devlet veya özel sektöre ait kuruluşların, haksız kazanç sağlamalarının ve güçlerini kötüye kullanmalarının önüne geçmek veya bir dereceye kadar taraflar arasındaki dengesizlik ve haksızlığı gidermek için kendilerine başvuran herkesle sözleşme yapma mecburiyeti getirilmiştir.³⁸

Hukuk düzeni yukarıda sıralanan gerekçelere dayanarak tüketicileri hakkaniyete aykırı genel işlem koşullarına karşı korumak amacıyla yasal

³⁰ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 38.

³¹ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 1; Çetintaş, Recep, "İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmenin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağlamında)", *Turkish Studies*, 11/12 (Summer 2016), s. 45. Bu tür sözleşmelerde ya kabul et ya da vazgeç ilkesi egemendir (Aydoğdu, *Genel İşlem Koşullarının ve Haksız Şartların Denetimi*, s. 22). Birey sadece "evet" ve "hayır" seçeneklerini haizdir. "Evet, ama şu koşullarla..." deme özgürlüğüne sahip değildir (Uygur, Turgut, *6098 Sayılı Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2012, I, 306).

³² Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 34-35.

³³ Sözleşme özgürlüğü ilkesi, tarafların, özel hukuk alanında kişisel ve ekonomik amaçlarına erişmek için yaptıkları işlerde tamamen serbest olmaları anlamına gelen irade özerkliği ilkesinin (Akyol, Şener, *Medeni Hukuka Giriş*, Vedat Kitapçılık, II. bs. İstanbul 2006, s. 158) borçlar hukukundaki uygulamasıdır (Erman, Hasan, "Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", *İÜHF Mecmuası*, İstanbul, 18/1-4 (1973): 602). Sözleşme özgürlüğü ilkesine göre, bireyler, özel borç ilişkilerini, hukuk düzeninin sınırları içinde yapacakları sözleşmelerle özgürce düzenleme yetkisine sahiptir (Eren, *Borçlar Hukuku*, s. 300). Bu özgürlük, sözleşme yapma, sözleşmenin diğer tarafını seçme, sözleşmenin şeklini seçme, sözleşmenin içeriğini düzenleme (düzenleme özgürlüğü, tip özgürlüğü) ve sözleşmeyi ortadan kaldırma veya sözleşmenin içeriğini değiştirme özgürlüklerini kapsar (Eren, *Borçlar Hukuku*, ss. 16-18, 300). Sözleşme yapma özgürlüğü, bireyin, baskı altında kalmadan bir sözleşmeyi yapıp yapmama özgürlüğüne sahip olmasıdır. Buna binaen birey, sözleşme yapmaya zorlanamayacağı gibi sözleşme yapmaktan da alıkonamaz (Eren, *Borçlar Hukuku*, s. 301). Düzenleme özgürlüğü, hukuk düzeninin sınırları içerisinde sözleşmenin tipini seçme ve içeriğini düzenleme özgürlüklerini içerir. Buna binaen taraflar, sözleşmenin tipini ve içeriğini yani edimlerin miktarını, konusunu, süresi ve tarzını özgürce belirleyebilirler (Eren, *Borçlar Hukuku*, ss. 316-317).

³⁴ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 38.

³⁵ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 11.

³⁶ Eren, *Borçlar Hukuku*, ss. 301-302.

³⁷ Eren, *Borçlar Hukuku*, ss. 315-316.

³⁸ Eren, *Borçlar Hukuku*, s. 302, ss. 304-305.

düzenlemeler yapması yanında, yargısal denetimi de öngörmüştür. TBK'da genel işlem şartlarının yargısal denetimi, sırasıyla bağlayıcılık, yorum ve içerik denetimi şeklinde üç aşamalıdır.

1. Bağlayıcılık (yürürlük, geçerlik) denetimi: Genel işlem koşullarının hukukî niteliği sözleşme temeline dayandığından³⁹, bu şartların sözleşmede bağlayıcılık kazanması, tarafların karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanlarıyla gerçekleşir. Genel işlem şartlarının denetiminin ilk aşaması olan bağlayıcılık denetiminin konusu, bu koşulların sözleşmeye alınmasına ilişkin anlaşmanın hangi şartlarda geçerli olarak meydana geleceği ve hangi şartların anlaşmanın kapsamına dâhil olacağıdır.⁴⁰ Bazı hallerde genel işlem şartları müşterinin bu şartları kabule yönelik iradesinin bulunmaması veya iradesinin bu şartların bütününe kapsamamış olması nedeniyle tamamen veya kısmen sözleşmeye alınmamış olabilir.⁴¹

TBK'ya göre, karşı tarafın menfaatine aykırı genel işlem koşullarının sözleşmenin kapsamına girmesi, sözleşmenin yapılması sırasında düzenleyenin, karşı tarafa bu koşulların varlığı hakkında açıkça bilgi verip bunların içeriğini öğrenme imkânı sağlamasına ve karşı tarafın da bu koşulları kabul etmesine bağlıdır. Aksi takdirde, bu koşullar yazılmamış sayılacaktır (TBK m. 21/I). Sözleşmenin niteliğine ve işin özelliğine yabancı olan genel işlem koşulları da yazılmamış sayılır (TBK m. 21/II). Bütün bunlara rağmen sözleşmenin yazılmamış sayılan genel işlem koşulları dışındaki hükümleri geçerliliğini koruyacaktır. Düzenleyenin, yazılmamış sayılan koşullar olmasaydı diğer hükümlerle sözleşmeye yapmayacak olduğunu ileri sürme hakkı bulunmamaktadır (TBK m. 22).

³⁹ Genel işlem koşullarının yasa hükümleri gibi genel ve soyut olarak formüle edilmesi ve müşterinin içeriğine etki edemeden olduğu gibi kabullenmek zorunda kalması nedeniyle, bu şartların hukukî niteliği ve bağlayıcılığı konusunda norm görüşü, örf-âdet ve teâmül görüşü ve sözleşme görüşü olmak üzere üç görüş ileri sürülmüştür (Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 93). Birinci görüşe göre, yasama organı tarafından konulan objektif hukuk kuralları yanında, aynı mesabede değer ifade eden ekonomik düzenin koyduğu hukuk kuralları vardır. Genel işlem koşulları ikinci grup kurallardandır ve yasa hükümleri mesabesinde. Genel işlem koşullarının sözleşmenin içeriğini oluşturması ve bağlayıcılık kazanması için tarafların anlaşmalarına ve karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanında bulunmalarına gerek yoktur. Akdin kurulmasıyla bu şartlar birer yasa hükmü gibi tarafları bağlar (Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 93-95) ve bu şartlar yorumlanırken yasaların yorumlanmasında uygulanan ilkelere dayanılır (Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 78). İkinci görüşe göre, genel işlem şartlarının kullanımı hususunda örf meydana gelmiştir ve ticarî teâmül ve örf-âdet hukuku bu şartları bağlayıcı kılar (Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 100). Genel işlem şartlarının hukukî niteliği konusunda günümüzde hâkim anlayış olan sözleşme görüşüne göre, bu şartların bağlayıcı kabul edilebilmesi ve hukuken önem kazanması için tarafların bu şartların sözleşmeye dâhil edilmesi hususunda karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanında bulunmaları gerekir (Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 102-103). Ayrıca bk. Çınar, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, ss. 59-61.

⁴⁰ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 105.

⁴¹ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 144.

2. Yorum Denetimi: Yürürlük denetimini aşan genel işlem koşulları ikinci adımda yorum⁴² denetimine tabi tutulur.⁴³ Bu aşamada hâkim, genel işlem koşullarında yer alan bir hüküm, açık ve anlaşılır değilse veya birden çok anlama geliyorsa, onu düzenleyenin aleyhine, karşı tarafın lehine yorumlar (TBK m. 23).

3. İçerik denetimi: Bu aşamada genel işlem koşulları içerik açısından denetlenerek, içerik olmaya uygun olmayan⁴⁴ ve dürüstlük kurallarına aykırı olarak karşı tarafın aleyhine veya onun durumunu ağırlaştırıcı nitelikte konulan hükümler geçersiz sayılır (TBK m. 25).⁴⁵ Düzenleyene tek taraflı olarak, karşı taraf aleyhine genel işlem koşulları içeren sözleşmenin bir hükmünü değiştirme ya da yeni düzenleme yetkisi veren kayıtlar yazılmamış sayılır (TBK m. 24).

Genel işlem koşullarının yargısal denetimi yerine idarî denetimini önerenler de vardır. İdarî denetim, genel işlem koşullarının kullanılmadan önce idare tarafından denetlenerek sadece idarenin onayını alanların sözleşmelerde kullanılabilir olmasıdır. Bazı hukukçular uyuşmazlık çıktıktan sonra yargısal denetim yerine, önceden önlem almanın daha isabetli olduğu gerekçesiyle bu denetimi savunsalar da, bu denetim, irade özerkliğine aykırı olması ve uygulanmasındaki zorluklar nedeniyle kabul görmemiştir.⁴⁶ Bu denetimlerden başka tüketicilerin dava açmalarının kolaylaştırılması gibi usul hukukuna ilişkin önlemler alınması⁴⁷, tüketicilerin bilinçlendirilmesi ve tüketici birlikleri kurularak hakkaniyete aykırı koşullar konusunda etkin bir rol üstlenmelerinin temin edilmesi⁴⁸ ve genel işlem şartları alanında rekabetin sağlanması ve korunması⁴⁹ gibi önerilerde de bulunulmuştur.

III. İslâm Hukuku Açısından Standart Sözleşmeler ve Genel İşlem Koşulları

A. Kavramsal Çerçeve

Günümüz Arap medenî kanunlarının çoğunda ve İslâm hukukunda, genel işlem koşulları içeren akitlere *iz'ân akdi* adı verilmektedir. Bu terimi bu hukuk sistemlerine kazandıran XX.yüzyıl Arap-İslâm hukukçularının en önemli ismi⁵⁰

⁴² Sözleşmenin yorumu, sözleşmenin kurucu unsuru olan iradelerin anlamının ve hangi hukukî sonuçlara yöneldiğinin araştırılıp ortaya konulması demektir (Kılıçoğlu, Ahmet M., *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Turhan Kitabevi XIII. bs., Ankara 2010, s. 208; Eren, *Borçlar Hukuku*, s. 147).

⁴³ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, s. 294.

⁴⁴ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, s. 40. TBK'ya göre kanunun emredici hükümlerine, ahlaka, kamu düzenine, kişilik haklarına aykırı veya imkânsız olan sözleşmeler (TBK m. 27/I) ve sözleşme hükümleri (TBK m. 27/II) kesin olarak hükümsüzdür.

⁴⁵ Denetimin bu aşamasında hâkim, TBK m. 27 yanında, dürüstlük kurallarına uymayı emreden ve hakkın kötüye kullanılmasını yasaklayan TMK m. 2, aşırı yararlanmayı düzenleyen TBK m. 28 gibi maddelerden istifade eder (Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, ss. 144-202).

⁴⁶ Atamer, *Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, ss. 50-52.

⁴⁷ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 50-51.

⁴⁸ Çınar, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, s. 240.

⁴⁹ Havutçu, *Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, ss. 53-54.

⁵⁰ Bedir, Murteza, "Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, XXXVI, 523.

Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî'dir (1895-1971). Senhûrî, bu terimi ilk olarak Mısır Medenî Kanunu'nun akit nazariyesi bölümünü şerh etmek maksadıyla kaleme aldığı *Nazariyyetü'l-akd* isimli eserinde kullanır. Bu eserde iz'ân akitlerine, sözleşmede kabulün ne zaman gerçekleşmiş olacağı ve icap-kabul uygunluğu meselelerini ele aldıktan sonra, kabulün diğer akitlerden farklı olduğunu belirttiği akitler içerisinde yer verir.⁵¹

Senhûrî bu terimi ortaya koyarken bu sözleşmelere ilk defa isim veren Fransız hukukçu Saleilles'in *contrats d'adhésion* tabirinden ilham almakla birlikte, bu tabirin Arapça karşılığı olan *inzimâm (katılma) akdi* demeyi tercih etmemiştir. Zira kendi ifadesine göre *inzimâm akdi*, kabul eden tarafın müzakere ve pazarlık yapmadan katıldığı akitlere denilse de, bu terimde standart akitlerin temel karakteristiğini teşkil eden akdi kendisine sunulan şartlar altında olduğu gibi kabul etmek zorunda kalma manası yoktur. Hâlbuki iz'ân akdi tabirinde bu mana mevcuttur.⁵² Görüldüğü üzere *inzimâm akdi*, kabul eden tarafın mecburen ya da isteyerek pazarlık ve müzakere yapmadan dâhil olduğu tüm akitlere denilmektedir. Dolayısıyla iz'ân akdini de içeren daha geniş bir kavramdır.

Senhûrî, iz'ân akitleri hakkında şunları söyler: Bir akitte kabul, icapta bulunan tarafın hazırladığı şartlara salt boyun eğmek (iz'ân) şeklinde olabilir. Ancak burada kabul eden tarafın rızasının bulunmadığını kastetmiyoruz. Burada kastedilen, bu akitlerdeki kabulün diğer akitlerdekinin aksine görüşme ve pazarlık yapılmadan gerçekleşmesi ve müşterinin akdi ya olduğu gibi kabul etmek ya da akit yapmaktan tamamen vazgeçmek dışında bir seçeneğe sahip olmamasıdır. Ancak o, akit konusu mal veya hizmete muhtaç olduğundan akdi karşı tarafın belirlediği şekilde kurmak ve onun iradesine boyun eğmek (iz'ân) zorundadır. Müşterinin burada rızası bulunmakla birlikte, karşı tarafın belirlediği şartlar kendisine dayatıldığından mükrehe benzemektedir. Ancak ikrahın bu türü rıza ve iradeyi sakatlayan hukukî manada ikrah değil, iktisadî şartların doğurduğu bir ikrahtır.⁵³

TBK'da konumuzla alakalı düzenlemeler standart sözleşmeler değil, bu sözleşmelerin içeriğini oluşturan genel işlem koşulları adı altında yapılmaktadır.

⁵¹ Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed, *Nazariyyetü'l-akd*, el-Mecmaü'l-ilmî'l-Arabî el-İslâmî, Beyrut 1934, s. 272.

⁵² Senhûrî, *Nazariyyetü'l-akd*, s. 279. Bazı yazarlar, iz'ân kelimesinin taşıdığı boyun eğmek anlamının, müçtehitlerin ilk etapta bu akitler hakkında olumsuz kanaat belirtmelerine yol açacağı gerekçesiyle, Fransızca aslına uygun olarak *inzimâm akdi* denmesini daha doğru bulmuştur (Mısrî, Refik Yûnus, *el-Hatar ve't-te'mîn: Heli't-te'mînü't-ticârî câizün şer'an*, Dârü'l-kalem, Dımaşk 2001, ss. 79-81). Lübnan hukukunda bu akitlere *muvafakât akdi* denilmektedir. Zira kabul eden tarafın bu akitlerdeki rolü, müzakere edilme imkânı olmayan bir plana muvafakat etmekten öteye geçmemektedir. (Ebû Leyl, Mahmûd Ahmed-Sultânülulemâ, Muhammed Abdürrahîm, "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 275). Bu akitlere, toplum açısından önem arz eden hizmetler ve faaliyetler hakkında düzenlendiklerinden *merâfik-i âmme akdi* veya *ihtikârât-i tabîyye akdi* de denilmiştir (Nedvî, Alî Ahmed, "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 386). Hayreddin Karaman, bu akitleri *intisâbî akitler* adı altında ele alır (Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay. III. bs. İstanbul 2003, II, 103-105).

⁵³ Senhûrî, *Nazariyyetü'l-akd*, s. 279; aynı mlf., *el-Vasîf fî şerhi'l-kânûnî'l-medeniyyi'l-cedîd*, Dârü ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut t.y., I, 229.

Türk hukuk doktrininde bu konuyla alakalı çalışmaların ekseriyeti de bu yöndedir. İslâm hukukunda ise bu konuda yapılan çalışmalar, bu sahada ilk değerlendirmeleri yapan Senhûrî'den itibaren genel işlem koşulları değil, Türk hukukundaki standart sözleşmelerin Arapça karşılığı olan iz'ân akitleri başlığı altında ele alınmaktadır. Ayrıca genel işlem koşulları İslâm hukuku açısından akitlerin kuruluşu sırasında ileri sürülen takyidî şartları teşkil etmektedir ki, bu şartlar hususunda İslâm hukukunun başlangıcından günümüze oldukça zengin bir malumat oluşmuştur. Binaenaleyh burada esas üzerinde durulması gereken mesele, İslâm hukuku açısından yeni bir akit türünü teşkil eden standart sözleşmelerdir. Bu nedenle bu çalışmada İslâm hukuku açısından yapılacak değerlendirmeler TBK'dan farklı olarak standart sözleşmeler adı altında ele alınmıştır.

B. Standart Sözleşmelerle Alakalı Hükümler ve Delilleri

Standart sözleşmelerle alakalı fikhî hükümleri tespit edebilmek için İslâm hukukundaki sözleşme özgürlüğü ilkesi yanında, ihtikâr ve benzeri muamelelerin yasaklanmasındaki mana ve maksatlara ve bazı küllî kaidelere bakmak gereklidir.⁵⁴

1. Sözleşme Özgürlüğü İlkesi Bağlamında Standart Sözleşmeler

İslâm hukukunda sözleşme özgürlüğünün sınırları oldukça geniştir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde herhangi bir akit belirtilmeksizin yasak bir unsur ve vasıf taşımadığı sürece karşılıklı rıza ile kurulan her akdin geçerli olduğuna⁵⁵ ve bu doğrultuda kurulan her akdin gereğinin yerine getirilmesinin gerekliliğine⁵⁶ işaret edilmesi bu durumun delillerindendir.⁵⁷ Gerek câhiliye döneminde gerekse İslâmî dönemde insanların herhangi bir nassa dayanmadan kurdukları aynı nitelikteki akitlerin geçerli kabul edilmesi de, bu serbestiyete işaret eder.⁵⁸

İhtiyaçlar neticesinde zaman zaman yeni akit türleri ve akitlerin içeriklerini oluşturan yeni şartlar ortaya çıkmış, bunlar örf-âdet halini alarak yaygın ve kaçınılmaz bir kullanım alanına sahip olmuşlardır. Bunların geçersiz kabul

⁵⁴ Hammâd, Nezih Kemâl, "Ukûdü'l-iz'ân fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 366; Ebû Leyl-Sultânülulemâ, "Ukûdü'l-iz'ân", s. 286; Enes Muhammed, Abdülgaffâr, *Âliyyâtü müvâceheti's-şürûti't-teassüfiyye fi ukûdü'l-iz'ân*, Dârü'l-kütübî'l-kânûniyye, Kahire 2013, s. 217.

⁵⁵ "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, batıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir." (Nisâ 4/29); "Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin; eğer gönül hoşluğu ile o mehrin bir kısmını size başışarlarsa onu da afiyetle yiyin." (Nisâ, 4/4). "Gönül hoşnutluğu ile olmadığı sürece bir müslümanın mahi diğer müslümana helâl olmaz" (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, V, 72, 113).

⁵⁶ "Ey iman edenler! Akitleri (n gereğini) yerine getiriniz." (Mâide 5/1); İsrâ 17/34; Nahl 16/91. "Emanete riayet etmeye aman yoktur, sözünü tutmayanın da dini yoktur." (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 135, 154).

⁵⁷ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire ty., I, 81; Ebû Zehre, Muhammed, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1977, ss. 233-235; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedid: el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, Daru'l-fikr, I. bs. Dımaşk 1967-1968, I, 462-469; Karaman, Hayreddin, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1989, II, 252-253.

⁵⁸ Karaman, "Akid", *DİA*, II, 253.

edilmesi durumunda ticarî ilişkiler sekteye uğrar ve tüm toplum bundan zarar görür.⁵⁹ Hâlbuki meşakkatin teysîri celbedeceği (Mecelle m. 17), İslâm hukukunun genel kaidelerindedir. Nitekim İslâm hukukçuları bu bağlamda geçmişte birçok akde ve şarta cevâz vermişlerdir.

Sözleşme özgürlüğü ilkesi kapsamında bireyler sözleşme yapma, sözleşmenin karşı tarafını ve şeklini seçme, sözleşmenin içeriğini düzenleme ve sözleşmeyi ortadan kaldırma özgürlüklerine sahiptir. Ancak İslâm hukukunda kural bu olmakla birlikte, diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi bu özgürlüklere yönelik sınırlamalar söz konusu olabilmektedir.⁶⁰ Nitekim kamu ya da fert yararını sağlamak amacıyla⁶¹ bazı durumlarda sözleşme özgürlüğüne sınırlamalar getirilmiştir.⁶² İstimlâkin câiz görülmesi, ihtikâr, telakki'r-rukban ve şehirlinin köylü adına satışının yasaklanması, bir malın satışa arz edilmemesinden fert ve toplumun ciddî zarar görmesi durumunda esasen mubah olan alım-satımın vâcip kılınması kamu yararını sağlamaya dönük sınırlamalardandır. Şufa hakkı, borcunu oyalayan borçlunun mallarının satılması, zorda kalana ihtiyacını giderecek şeyi satma zorunluluğu ise, fert yararını sağlamaya yönelik birer sınırlamadır.⁶³

Verilen bilgiler ışığında değerlendirildiğinde, kural olarak bireysel sözleşmeler gibi standart sözleşmeler de câiz ve meşrûdur.⁶⁴ Zira bu sözleşmeleri yasaklayan herhangi bir âyet ya da hadis bulunmadığı gibi, bu sözleşmelerde karşılıklı rıza⁶⁵ başta olmak üzere İslâm hukukunun akitlerde aradığı rükün ve şartlar mevcuttur.⁶⁶ Ayrıca günümüzde bu akitlerin kullanımı gittikçe yaygınlaşmakta ve ticarî hayatta birçok kolaylıklar sağlamaktadır. Tüketiciyi korumak için bazı kuruluşlara kendilerine başvuran herkesle sözleşme yapma mecburiyeti getirilmesi ve bu kuruluşlar yanında diğer kişi ve kuruluşların ileri sürdükleri genel işlem koşullarının yargı denetimine tabi tutulması şeklindeki sözleşme özgürlüğüne dönük sınırlamalar da câizdir.

⁵⁹ Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, s. 237.

⁶⁰ Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî*, I, 463-464; Bardakoğlu, Ali, "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983): 10; Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi Araştırmasına Dair Tenkidî Görüş: 2", *İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay. IX. bs. İstanbul 1990, s. 152; Özdirek, Recep, *İslâm Hukukunda Akdî Sınırları*, Yedirenk, İstanbul 2010, ss. 49-254; Baysa, Hüseyin, "İslâm Borçlar Hukukunda Akdî Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014): 171-172.

⁶¹ Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî*, I, 463; Çalış, Halit, "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", *Dinî Araştırmalar*, 7/19 (2004): 273-284.

⁶² Çalış, "Akit Serbestisi", s. 271.

⁶³ Çalış, "Akit Serbestisi", ss. 273-284.

⁶⁴ Sânu, Kutub Mustafâ, "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 337-339.

⁶⁵ Mısıri, *el-Hatar ve't-te'mîn*, s. 80; Hammâd, "Ukûdü'l-iz'ân", s. 361; Nedvî, "Ukûdü'l-iz'ân", s. 417; Sânu, "Ukûdü'l-iz'ân", s. 337.

⁶⁶ Sânu, "Ukûdü'l-iz'ân", s. 339.

2. Kamu Ya da Fert Zararını Gidermek Amacıyla Yapılan Bazı Düzenlemeler Işığında Standart Sözleşmeler

Standart sözleşmelerde, sözleşmenin güçlü tarafı sahip olduğu ekonomik gücü istismar ederek kamu ya da fert zararına yol açabilmektedir. Bu sözleşmeleri İslâm hukuku açısından değerlendirirken, bu hukuk sisteminin bu sakıncaları engellemek amacıyla yaptığı bazı düzenlemelere ve bu düzenlemelerdeki temel gayelere bakmak gereklidir. Nitekim Senhûrî, standart sözleşmelerde riayet edilmesi gereken bazı ilkelere, ihtikâr ile ihtikâra yol açan telakkî'r-rukban ve şehirlinin köylü adına satışının yasaklanmasındaki gerekçelere ve bunlarla alakalı hükümlere dayanarak işaret etmeye çalışmıştır.⁶⁷ Senhûrî bu minvalde şunları söylemektedir: Bütün iktisadî sistemlerde geçerli olan bir ilke vardır. Bu ilkeye göre bir kişi ya da kurumun insanların bir mala olan zaruri ihtiyacını istismar ederek o malın fiyatının sunî olarak yükselmesini sağlamak, onlara dilediği gibi satmak, onları kendi iradesine ve belirlediği fiyata boyun eğdirmek amacıyla ihtikâr yapması yasaktır. İslâm hukukçuları bu gayeyle ihtikârı yasaklamış ve günümüz hukuk sistemlerinin tüketiciyi standart sözleşmelerden kaynaklanabilecek olumsuzluklara karşı korumak için koydukları kurallar türünden genel ilkeler koymuşlardır.⁶⁸

Standart sözleşmelerin hükümlerine dayanak teşkil etmesi bakımından İslâm hukukunun fert ve kamu zararını gidermek maksadıyla yaptığı bazı düzenlemeler şu şekilde sıralanabilir:

a. İhtikâr yasağı: İhtikâr terim olarak, “darlığı kamuya zarar verecek tüketim mallarının kıtlık yaratmak amacı ya da fahiş fiyat artışı beklentisiyle piyasadan çekilmesi” şeklinde tanımlanabilir. İhtikâr, Türkçe’de karaborsacılık, istifçilik, vurgunculuk ve tekelcilik olarak da adlandırılır.⁶⁹

Karaborsacılık neticesinde insanlar ihtiyaçlarını zamanında tedarik edememekte ve karaborsacının belirlediği fâhiş fiyatlarla ihtiyaçlarını gidermek zorunda kalarak zarara uğramaktadır.⁷⁰ Bundan dolayı Hz. Peygamber, karaborsacılığı yasaklamış ve toplumun uğrayacağı zararı bertaraf etmek amacıyla karaborsacılığa karşı çeşitli önlemler almıştır.⁷¹

İslâm hukukçuları ihtikâr yasağının kapsamı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler’de tercihe şayan görüş, zamanlarında bilinen mutat zarara binaen⁷² ihtikârı sadece insan ve hayvan yiyeceklerine hasreden Şeybânî’nin (ö. 189/805) görüşüdür.⁷³ Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve onun gibi düşünen bazı fakihler ise, karaborsacılığı mutlak olarak yasaklayan hadisleri ve muhtemel kamu zararını

⁶⁷ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, II, 80-91.

⁶⁸ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, II, 80.

⁶⁹ Kallek, Cengiz, “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2000, XXI, 560.

⁷⁰ Çalış, “Akit Serbestisi”, s. 275; Hammâd, “Ukûdü'l-iz'ân”, s. 369.

⁷¹ Kallek, “İhtikâr”, *DİA*, XXI, 562-563.

⁷² Mergînânî, Burhâneddin, *el-Hidâye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir-Hafız Âşûr Hafız, Dârü's-selâm, Kahire 2000, IV, 1502.

⁷³ Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1997, VI, 516; Kallek, “İhtikâr”, *DİA*, XXI, 561.

dikkate alarak yokluğu ve kıtlığı sıkıntı doğuracak her türlü ihtiyaç maddesini bu çerçeveye dâhil etmişlerdir.⁷⁴ Günümüzde özellikle gıda, sağlık, tekstil, inşaat, ulaşım, taşımacılık ve enerji sektörlerinin ürettiği bazı mal ve hizmetlerin karaborsaya düşmesinden geniş halk kitlelerinin zarar göreceği aşikârdır. Dolayısıyla ihtikâr yasağının kapsamını geniş tutan bu yaklaşım, toplum yararını koruma ve haksız zararı önleme yönüyle dinin genel amaçlarına daha uygun düşmektedir.⁷⁵

Hanefî hukukçular, ihtikârdan bahsedebilmek için bir malın en az bir ay ya da kırk gün piyasaya arz edilmemesi gerektiğini ifade etseler de⁷⁶, hukukçuların çoğunluğu bu süre hususunda herhangi bir belirlemede bulunmayan hadislere dayanarak, halkın zarar göreceği her zaman dilimini ihtikâr meydana gelmesi için yeterli görmüşlerdir. Kan, serum vb. acil tıbbî müdahale araçlarının kısa süreliğine bile olsa ihtikârının ölümcül sonuçlar doğuracağı dikkate alındığında, bu görüş günümüz şartlarına daha uygun düşmektedir.⁷⁷

İslâm hukukçularının çoğunluğu ihtikâr ile genellikle aracılardan yaptığı, şiddetli darlık esnasında câlib (şehre uzak yerden mal getiren tüccar) ve üreticilerin yaptıklarını da dâhil ettikleri yerel spekülasyonu kastetmişlerdir. Günümüzde ise monopol (tekeli) ve oligopol olarak adlandırılan satıcı ve üretici tekelleri yanında, monopson ve oligopson denilen alıcı tekelleri söz konusu olabilmektedir.⁷⁸

Tekel bazı noktalarda ihtikârla benzerlikler taşısa da, bu kavramlar birbirine özdeş değildir. Mal ve hizmet arzının tek taraflı olarak belirlenebilmesi, kamu zararına yol açabilmeleri ve fiyatların belli bir seviyede ayarlanabilmesi açısından aralarında benzerlikler vardır.⁷⁹ Tekel (monopol), yakın ikamesi bulunmayan bir mal ya da hizmetin tek bir üreticisi ya da satıcısının bulunduğu piyasaya denilmektedir.⁸⁰ Rekabetin bulunmadığı bu piyasada⁸¹, teknelci güç (monopolcü), sahip olduğu gücü en yüksek kâr elde etmek amacıyla suiistimal edebilir.⁸² Az sayıda üretici ve satıcının bulunduğu piyasa anlamına gelen oligopol piyasasında⁸³ da, aynı sakınca söz konusu olabilmektedir.⁸⁴ Aynı durum, bazı

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 516; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 562; Çalış, Halit, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*, Yediveren Kitap, Konya 2004, s. 361; Dûrî, Kahtân Abdurrahmân, *el-İhtikâr ve âsâruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-furkân y.y., 2000, ss. 46-48.

⁷⁵ Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 562.

⁷⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 1502; Mevsilî, Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr*, thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman, Dârü'l-hayr, Beyrut 1998, IV, 134.

⁷⁷ Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 561.

⁷⁸ Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 564.

⁷⁹ Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 564.

⁸⁰ Yaylalı, Muammer, *Mikroiktisat*, Beta Yay. III. bs. İstanbul 2004, s. 284; Ünsal, Erdal M., *Mikro İktisat*, İmaj Yayıncılık VIII. bs. Ankara 2010, s. 375; Şahin, Hüseyin, *Mikro İktisat*, Ezgi Kitabevi V. bs. İstanbul 2010, s. 245.

⁸¹ Ünsal, *Mikro İktisat*, s. 376; Şahin, *Mikro İktisat*, s. 245.

⁸² Türkay, Orhan, *İktisat Teorisine Giriş: Mikro İktisat*, İmaj Yayınevi XVIII. bs. Ankara 2008, s. 159; Şahin, *Mikro İktisat*, s. 245, 273; Yıldırım, Kemal-Şıklar, İlyas-Bakırtaş, İbrahim-Koyuncu, Cüneyt-Yılmaz, Rasim- Erdiñç, Zeynep, *İktisada Giriş*, Pelikan Yayıncılık, Ankara 2013, s. 208.

⁸³ Ünsal, *Mikro İktisat*, s. 441; Türkay, *İktisat Teorisine Giriş*, s. 171.

kuruluşların kârlarını artırmak amacıyla rekabeti bırakarak fiyat ve üretim konusunda açıkça anlaşmalarıyla meydana gelen kartel ve tröstler için de mevcuttur.⁸⁵

Tekellere sırf yapısal özelliklerine bakarak karşı çıkmak doğru değildir. Çünkü getirisinin düşüklüğü veya büyük yatırımlar gerektirmesi sebebiyle özel sektörün cazip bulmadığı bazı alanlarda üretim yapan ve kamu yararına hizmet amacıyla kurulan kamu iktisadî teşekkülleri de birer tekeldir. Bununla birlikte tekeller piyasa dengeleriyle oynayıp mal ve hizmetlere aşırı yüksek ya da düşük fiyat biçerek haksız rekabet oluşturmak veya rekabeti tamamen kaldırmak suretiyle tüketicilere zulmetme ve haksız kazanç sağlama eğiliminde olduklarından işlevleri bakımından gayri meşru olabilmektedir. Ancak tekelliliğin sedd-i zerfa, “Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır”; “Zarar ve zararlar mukabele yoktur” gibi temel ilkelerden hareketle önlenmesi mümkündür.⁸⁶ Ayrıca devlet, kamu yararı gereği, hisbe ya da yargı teşkilatı vasıtasıyla haksız rekabeti ortadan kaldıracak önlemler almakla yükümlüdür.⁸⁷

b. Telakki'r-rukban yasağı: Hz. Peygamber karaborsacılık yanında, serbest rekabeti engelleyen ve piyasa fiyatlarının sunî biçimde artışına yol açan⁸⁸ yani ihtikâra zemin hazırlayan telakki'r-rukban ve şehirlinin köylü adına satışı da yasaklamıştır. Telakki'r-rukban, “*şehirli tüccarın, pazara dışarıdan mal getiren câlib ya da üreticileri karşılayarak piyasa fiyatlarını öğrenmelerine fırsat bırakmadan ellerindekini ucuza kapatıp daha sonra yüksek fiyatla satması*” demektir. Bu muamele serbest rekabeti engelleyip sunî fiyat artışlarına yol açtığı gibi, satıcıların piyasalarla ilgili bilgilere serbestçe ulaşabilmesi ilkesini zedelemekte ve alıcı tekellerine yol açmaktadır.⁸⁹

Hanefî mezhebine göre mekruh olan bu muamele şu iki amaçtan birisi ya da her ikisi için yapılır: 1. Şehirdeki fiyatlardan haberdar olmayan câlib ya da üreticiyi pazara inmeden karşılayarak ellerindekini ucuza alarak aldatmak. 2. Elleri içindekini alıp stoklamak ve kamuya zarar verecek şekilde dilediği fiyattan satmak.⁹⁰

→

⁸⁴ Yıldırım- vd., *İktisada Giriş*, s. 223.

⁸⁵ Yıldırım- vd., *İktisada Giriş*, s. 226; Ünsal, *Mikro İktisat*, s. 457; Şahin, *Mikro İktisat*, s. 326. Monopson tek bir alıcının olduğu piyasadır. Burada fiyatları belirleyen alıcılardır (Yaylalı, *Mikroiktisat*, s. 432-433). Oligopson ise az sayıda alıcının oluşturduğu piyasadır. Fiyatlar konusunda alıcılar belirleyici bir konumdadır (Hançerlioğlu, Orhan, *Ekonomi Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, XI. bs. İstanbul 2009, “Oligopson” md.).

⁸⁶ Kallek, “İhtikâr”, *DİA*, XXI, 564.

⁸⁷ Akşit, Mustafa Cevat, *Modern Ticaret Hukuku ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet*, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, ss. 39-40.

⁸⁸ Döndüren, Hamdi, *İslâm Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, Balıkesir 1984, s. 135.

⁸⁹ Kallek, “İhtikâr”, *DİA*, XXI, 563.

⁹⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 211-214; Haddâd, Ebû Bekir, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan, Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2006, I, 475; İbnü'l-Hümâm, *Kemâlüddîn, Fethü'l-kadîr*, Matbaatü Mustafa Bâbi el-Halebî, y.y., 1970, VI, 477; Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, II, 87-88.

c. Şehirlinin köylü adına satışı yasağı: Şehirlinin köylü adına satışında ise, üretici ile tüketici arasına giren aracı/simsar ürünün piyasaya arzını geciktirerek sunî fiyat artışlarına yol açmaktadır.⁹¹

Hız. Peygamber, yukarıdaki muameleleri yasaklaması yanında devlet imkânlarıyla iç piyasaya arz artışı sağlayarak da ihtikâra karşı önlem almıştır. Bu amaçla darlık zamanlarında tüccarları ithalat için civar bölgelere göndermiştir. Hz. Ömer de, şiddetli kıtlık sonucu aşırı yükselen fiyatları düşürmek için ithalat yapmış ve ihtiyatî stoklar oluşturmuştur.⁹²

d. Zorda kalanın akdi (bey'ü'l-muztar): Genel işlem koşulları içeren sözleşmelerde tüketicinin durumunu zorda kalanın akdiyle alakalı hükümler bağlamında da değerlendirmek gerekir. Hz. Peygamber'in yasakladığı bu akit⁹³, bir kimsenin gabn-i fâhişle almak ya da satmak zorunda kalmasıdır.⁹⁴ Zorda kalan kimsenin piyasa rayicinden alım ya da satım yapması durumunda akdin sahih olduğu hususunda İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir. Çünkü burada hem akde, hem de bedele rızası vardır. Onu akit yapmaya zorlayan şey ikrahta olduğu gibi haricî bir baskı değil, kişisel ihtiyaçlarının baskısıdır. Ancak akde rızası kendisi olmayan kimsenin rızası gibi de değildir. Fâhiş fiyatla akit yapması durumunda ise, akde rızası bulunsa bile bedele razı olmadığından akit Hanefiler'e göre fâsit, cumhura göre sahih olmakla birlikte mekruhtur.⁹⁵

e. Narh: İslâm hukukçuları narh hususunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Esasında İslâm hukuku kâr oranları hususunda herhangi bir belirlemede bulunmamış, serbest rekabet şartlarında oluşan fiyatları adil fiyat saymıştır. Bununla birlikte ihtikârda olduğu gibi spekülâtif oyunlarla fiyatların arttırılması durumunda piyasaya müdahale gündeme gelmektedir.⁹⁶

Hanefiler'de fetvaya esas alınan görüşe göre, gıda fiyatlarının fâhiş biçimde arttırıldığı ve kamu zararını önlemenin başka bir yolunun kalmadığı durumlarda narh konulması câizdir.⁹⁷ Şeybânî narha karşı çıkarak⁹⁸, halkın helak olmasından korkulması durumunda karaborsacının piyasa fiyatından ya da gabn-i yesîrle satmaya zorlanabileceği⁹⁹, kendisi satmadığı takdirde devletin kamu zararını

⁹¹ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, II, 91; Yeniçeri, Celal, *İslâm İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980, ss. 388-389, 397; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 563.

⁹² Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 563.

⁹³ Ebû Dâvûd, *Büyû*, 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 116.

⁹⁴ Suğdî, Ebû'l-Hasen Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nahî, Müessesetü'r-risâle, II. bs. Beyrut 1984, I, 468; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dârü âlemi'l-kütüb, Riyad 2003, VII, 247.

⁹⁵ Karadâğî, Alî Muhyiddîn, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1985, I, 424-425.

⁹⁶ Kallek, Cengiz, "Narh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2006, XXXII, 388.

⁹⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 1503; Buhârî, Burhâneddîn, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Ahmed İzzü İnâye, Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 2003, VIII, 268; Mevsîfî, *el-İhtiyâr*, IV, 133; Neseîfî, Ebû'l-Berekât, *Kenzü'd-dekâik* (el-Bahrü'r-râik ve Tekmiletü'l-Bahrî'r-râik içinde), Lübnan 1997, VIII, 371; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Bulak 1310'dan ofset), Diyarbakır 1973, III, 214; Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 388.

⁹⁸ Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, VIII, 267.

⁹⁹ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 214.

gidermek amacıyla onun adına satabileceği görüşündedir.¹⁰⁰ Bazı Hanefiler kamu zararını gidermek amacıyla devletin karaborsacının ellerindeki gıda maddelerini müsadere ederek halka dağıtacağı, daha sonra halkın imkân bulduğu takdirde mislini iade etmesi gerektiğini belirtmektedirler.¹⁰¹ Hanefiler, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) kassâmların teşkilatlanarak piyasalarını yükseltmeleri halinde kendilerine engel olunması gerektiğine dair içtihadına dayanarak işçi ücretlerinde de narha cevâz vermişlerdir.¹⁰²

Takiyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre, halkın mal veya hizmete olan ihtiyacını pahalılıktan dolayı gideremeyecek duruma düşmesi halinde emsal değerden narh konulması vâciptir. Onlar bu duruma örnek olarak karaborsacılık yapılması, belli metâm sadece imtiyazlı bir gruba devredilmesi ve onların tekelcilik yaparak yüksek bedellerden satması, günümüz ifadesiyle oligopol, kartel veya tröst gibi örgütlü oluşumların fiyatları aşırı arttırması, çiftçilik, fırıncılık, inşaatçılık, dokumacılık gibi kamunun ihtiyaç duyduğu alanlarda çalışan zanaatkâr ve işçilerin örgütlenerek ücretlerini anormal düzeylere çıkarmasını vermişlerdir. Onlar bu görüşlerini, günah ve düşmanlıkta işbirliği yapmayı yasaklayan âyete (Mâide 5/42) dayandırmışlardır.¹⁰³ Muhammed Yûsuf Mûsâ gibi bazı muasır âlimler ise, devletin kamu yararını gerekçe göstererek narh koymasının câiz olduğu kanaatinde dir.¹⁰⁴

Bu bilgilere dayanarak standart sözleşmelerle alakalı çıkarılabilecek bazı hükümler şunlardır: Standart sözleşmelerde sözleşmenin güçlü tarafı, sahip olduğu üstünlüğü ve insanların ihtiyaç içinde olmalarını istismar ederek fâhiş fiyat ve haksız şartlar¹⁰⁵ ileri sürmemeli ve insanları kendi iradesine teslim olmak zorunda bırakmamalıdır. Bu kuralın, karşılanamadığı takdirde toplum açısından zarar doğuran her türlü mal veya hizmette dikkate alınması gereklidir. Günümüzde meydana gelen monopol, oligopol, kartel ve tröst türü oluşumlara ihtikârla alakalı hükümler bağlamında müdahale edilebilir. Satıcı ve üreticilerin adil fiyattan şaşarak veya haksız şartlar ileri sürerek kamu zararına yol açmaları durumunda, devletin narh ve haksız rekabeti ortadan kaldırma yoluyla müdahalesi gündeme gelecek ve devlet, gerekirse zorla sattırma yoluyla sözleşme özgürlüklerine yönelik sınırlamalara başvurabilecektir. Karaborsacılık ve tekel neticesinde kamu zararı

¹⁰⁰ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967-1970, VI, 125.

¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 517; Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, VIII, 268; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 214.

¹⁰² Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 388.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâmîev vazîfetü'l-hükümeti'l-İslâmiyye*, *Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye*, Beyrut ty., ss. 21-32, 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, yy., ty., ss. 240-260; Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 388.

¹⁰⁴ Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Târîhü'l-fikhi'l-İslâmî*, trc. Ahmed Meylani, Arslan Yay. II. bs. İstanbul 1983, ss. 165-166; Dönmez, "Alış-Verişte Kâr Haddi", s. 158-159.

¹⁰⁵ Haksız şart, satıcı, sağlayıcı veya kredi verenin tüketiciyle müzakere etmeden tek taraflı olarak sözleşmeye koyduğu, tarafların sözleşmeden doğan hak ve yükümlülüklerinde, dürüstlük kurallarını ihlâl edecek biçimde tüketici aleyhine açık ve haksız bir dengesizliğe neden olan sözleşme koşullarıdır (Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku*, I, 168-169; Çınar, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, s. 24).

doğarsa, devlet ithalat ve benzeri faaliyetlerde bulunarak bu durumları ortadan kaldırma hakkına da sahiptir.

3. Küllî Kaideler ve Genel Hukuk İlkeleri Işığında Standart Sözleşmeler

Standart akitlerle alakalı fikhî hükümleri tespit için bazı küllî kaidelere ve genel hukuk ilkelerine de bakmak gereklidir:

a. “*Hâcet umumî olsun hususî olsun zarûret menzilesine tenzîl olunur.*” kaidesi: (Mecelle m. 32) Günümüzün iktisadî şartları bu akitlerin kullanılmasını zorunlu kılmış ve bu akitlere ihtiyaç artık umumî¹⁰⁶ ve zaruri bir hal almıştır. Zaruretlere de memnû olan şeyleri mubah kıldığından (Mecelle m. 21) bu akitleri câiz kabul etmek gerekecektir.

b. “*Raiyye yani teb’a üzerine tasarruf maslahata menûttur.*” (Mecelle m. 58); “*Zarar-ı âmmî def için zarar-ı hâss ihtiyar olunur.*” (Mecelle m. 26); “*Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izâle olunur.*” (Mecelle m. 27) kaideleri: Bu kaidelere göre devlet, kamu yararını sağlamak ya da kamu zararını gidermek amacıyla sözleşme özgürlüğüne dönük sınırlama ve narh başta olmak üzere, standart sözleşmeler ve genel işlem koşullarına müdahalelerde bulunabilir.

c. “*Zarar ve zarara zararlarla mukabele yoktur.*” kaidesi¹⁰⁷: Buna göre bir insanın sahip olduğu hakkı başkalarına zarar verecek şekilde kullanmasına müsaade edilmeyecek, diğer hakları gibi ekonomik haklarını da hukukun çizdiği sınırlar içinde kullanabilecektir.¹⁰⁸ Genel işlem koşullarını kullananlar da hukukun sınırları dışında şartlar ileri süremeyeceklerdir.

d. *Hakkın kötüye kullanılması yasağı*: İslâm bir kimsenin hakkını fert ve topluma zarar verecek şekilde kullanmasına müsaade etmez.¹⁰⁹ Bu nedenle kişinin mülkiyeti üzerindeki tasarrufları sınırlandırılabilir.¹¹⁰ Nitekim ihtikâr ve benzeri hususlar bu amaçla yasaklanmıştır.¹¹¹ Buna göre standart sözleşmelerde işletmeye mülkünde tasarruf hakkını kullandığı gerekçesiyle sınırsız hürriyet vermek, hakkın kötüye kullanılmasına yol açacağından bu hürriyeti sınırlandırılmalıdır.¹¹²

¹⁰⁶ Karnî, Ahmed Semîr, *Ukûdü'l-izân fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse mukârene bi'l-kânûni'l-vaz'î*, Dâru Künûzi İşbiliya I. bs. Riyad 2010, s. 109.

¹⁰⁷ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Akdiye 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* I, 313; İbn Mâce, *Ahkâm* 17; Mecelle, md. 19.

¹⁰⁸ Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 44; aynı mlf., *Hız Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 27-28.

¹⁰⁹ Ünalın, Abdülkerim, *İslâm Hukuku Açısından Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması (Mukayeseli Olarak)*, İzmir 1997, s. 261; Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 57.

¹¹⁰ Mecelle, md. 1192.

¹¹¹ Abbâdî, Abdüsselâm Dâvûd, *el-Milkiyye fi'ş-şer'ati'l-İslâmîyye tabiatühâ ve vazîfetühâ ve kuyûdühâ: Dirâse mukârene bi'l-kavânini ve'n-nüzami'l-vaz'iyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000, II, 173-174; Sultah, Hamdî Muhammed İsmail, *el-Kuyûdü'l-vârîde alâ mebde'i sultânî'l-irâde fi'l-ukûdi'l-medeniyye: Dirâse mukârene bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-fikri'l-câmiî, İskenderiye 2007, s. 112; Ünalın, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, ss. 322-325.

¹¹² Ebû Leyl-Sultânülulemâ, “*Ukûdü'l-izân*”, ss. 292-293.

4. Standart Sözleşmelerde İradenin Bağlayıcılığı ve Sözleşmenin Kurulması

Standart sözleşmelerde iradenin bağlayıcılığı ve bu sözleşmelerin nasıl kurulduğundan da ayrıca söz etmek gerekir. Çünkü bu akitlerde icap ve kabul bazı açılardan diğer akitlerden farklıdır. Bu akitlerde icapta bulunan taraf, sözleşmenin içeriğini, birden fazla kişiyle yapacağı sözleşmede kullanmak üzere önceden tek yanlı olarak benzer içerikte hazırlar ve ileri sürdüğü şartlar hususunda müzakere ve pazarlığa yanaşmaz. Ayrıca icabı, onu diğer sözleşmelerde olduğunun aksine süresiz olarak bağlar ve onun sözleşme özgürlüğüne yönelik sınırlamalarda bulunulabilir.

Standart akitlerde icabın taşıdığı bu özelliklerin İslâm hukuku açısından herhangi bir sakıncası yoktur. Zira müzâyede ve cuâlede olduğu gibi, İslâm hukukunda icabın muayyen bir şahsa yönelik olması şeklinde bir şart¹¹³ ve şekil ve tip serbestisi gereğince akdin belli kalıpta olması şeklinde bir hüküm yoktur. Muâtât ve cuâlede olduğu gibi, tarafların akit kurarken pazarlık ve müzakere yapmaları şart koşulmaz.¹¹⁴ İcapta bulunan tarafın icabıyla süresiz olarak bağlı bulunuşu da, bazı durumlarda sözleşme yapma mecburiyeti getirilmesi bağlamında câiz görülebilir. Zira sözleşme yapma mecburiyeti altında kalan kişi, kendisiyle sözleşme yapmak isteyenlere karşı süresiz olarak icapta bulunan kişi konumundadır. Bazı kurum ve kuruluşlara, kendilerine başvuran herkesle sözleşme yapma mecburiyeti getirilmesi, hukuken yerine getirmeleri gereken göreve zorlanmaları nevinden olup¹¹⁵, devlet burada hukukun tanıdığı bir yetkiyi kullanmaktadır.¹¹⁶

Standart akitlerde en çok tartışılan hususlardan birisi müşterinin rızasıdır. Zira o, akit konusu mal veya hizmete ihtiyacından ötürü, bireysel sözleşmelerde olduğunun aksine karşı tarafın kendisine dayattığı sözleşme koşulları altında akit kurmaya mecbur kalmaktadır. Bu durum onun rızasının durumunu sorgulamayı ve onun açısından ikrah bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirmiştir.¹¹⁷ Bunlara şu şekilde cevap verilebilir: Standart sözleşmelerde müşteri hukukî manada ikrah altında akde katılıyor gibi görünse de, esasında akde katılırken rızası vardır. Bununla birlikte kendisine dayatılan şartlar altında akde rıza gösterdiğinden, mükrehe benzemektedir. Ancak Senhûrî'nin de belirttiği gibi, buradaki ikrah hukukî manada değil, iktisadî şartların zorlaması sonucu oluşan iktisadî ikrahtır. Bunun ise, akde herhangi bir olumsuz tesiri yoktur. Haksız şart veya gabn-i fâhiş içeren standart takitler ise, müşterinin rızası olmayacağından fâsittir.

Bu akitlerde kabul eden tarafın müzakere ve pazarlık yapmadan akdi karşı tarafın belirlediği koşullar altında kurması, bazı çağdaş müelliflerin bu akdin

¹¹³ Karnî, *Ukûdü'l-iz'ân*, ss. 112-113.

¹¹⁴ Hammâd, "Ukûdü'l-iz'ân", s. 364; Karnî, *Ukûdü'l-iz'ân*, s. 226.

¹¹⁵ Bardakoğlu, Ali, "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 32.

¹¹⁶ Bardakoğlu, "İkrah", *DİA*, XXII, 35.

¹¹⁷ bk. Muhammed Ali el-Karî b. İd, "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecmai'l-fihri'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 321, 324-326; Karnî, *Ukûdü'l-iz'ân*, ss. 60-61.

muâtâtın bir türü olabileceği görüşünü ileri sürmesine yol açmıştır.¹¹⁸ Ancak muâtâtta standart sözleşmelerin aksine kabul eden tarafın pazarlık ve müzakere hakkına sahip olması, ikisini birbirinden farklı kılar.

C. Genel İşlem Koşullarıyla Alakalı Hükümler

Genel işlem koşullarının hükümlerini, akdin kuruluşu sırasında ileri sürülen ve akdin gerektirdiği hüküm ve sonuçları değiştiren takyidî şartlar¹¹⁹ ışığında ele almak gereklidir. Bu şartlar, Hanefîler'e göre sahih (câiz), fâsit ve batıl (lağv) olmak üzere üç türdür.¹²⁰ Sahih şartlar, akdin gereği veya ona uygun yahut da hakkında nas bulunan veya örf-âdet halini almış şartlardır.¹²¹ Sahih şartların niteliklerini taşımayan, haram bir husus içeren, aldatma ve bilinmezliğe yol açan ve taraflara fazladan bir menfaat sağlayan şartlar fâsit şartlardır. Bu şartların yer aldığı ivazlı akitler de aynı şekilde fâsit olur.¹²² Batıl şartlar ise, hem akdin taraflarına hem de başkalarına faydası olmayan şartlardır. Bu şartların kendileri batıldır, ama akitlere herhangi bir tesiri yoktur.¹²³ Hanefîler ilke olarak akdin gerektirdiği hak ve sorumlulukları daraltan, genişleten veya değiştiren şartları, taraflardan birisine fazladan bir menfaat sağlacağı, diğer taraf açısından ise haksızlık teşkil edeceği gerekçesiyle fâsit saymışlardır. Bununla birlikte fâsit şartın özelliklerini taşımalarına rağmen akde uygun şartları istihsânen, örf-âdet halini alan şartları ise örf deliline dayanarak geçerli kabul etmişlerdir.¹²⁴ Bu durumda Hanefîler'e göre, naslara aykırı olan ve örf-âdet halini almamış olanlar dışındaki bütün takyidî şartlar geçerli olmaktadır.¹²⁵

Hanefîler'in takyidî şartlar hakkındaki bu açıklamalarına dayanarak genel işlem koşulları ve standart sözleşmeler hakkında şunları söylemek mümkündür. Sahih olan ve fâsit olmakla birlikte örf-âdet halini aldığı için sahih kabul edilen genel işlem şartları ile bu şartların kullanıldığı ve hukukun aradığı diğer şartları taşıyan standart sözleşmeler geçerli kabul edilecek, batıl olan koşullar geçersiz sayılmakla birlikte bunların sözleşmeye olumsuz bir etkisi olmayacaktır. İşletme açısından fazladan bir menfaat sağlayan örf-âdet halini almamış fâsit şartlar ile haksız şartlar ve bu şartların yer aldığı sözleşmeler ise fâsittir.

Hanefîler'in bu görüşlerine karşın İbn Teymiyye, takyidî şartların sınırlarını genişleterek şâriin ve akdi kuranların maksatlarına aykırı düşmeyen her şartı câiz

¹¹⁸ Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 330.

¹¹⁹ Bardakoğlu, "Akit Hürriyeti", s. 10.

¹²⁰ Bardakoğlu, "Akit Hürriyeti" ss. 19-20; Kaşıkçı, Osman, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, XXXVIII, 366.

¹²¹ Mecelle, md. 186-188; Muhammed Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-akd fi'l-fıkhî-l-İslâmî*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1987, s. 422; Dirîni, Muhammed Fethî, *Buhûsun mukârene fi'l-fıkhî-l-İslâmî ve usûlih*, Müessesetü'r-risâle, I. bs. Beyrut 1994, II, 420-421; Karaman, "Akid", *DİA*, II, 254; Çalış, "Akit Serbestisi", s. 287; Kaşıkçı, *DİA*, XXXVIII, 366.

¹²² Haçkalı, Abdurrahman, "İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi", *Dinî Araştırmalar*, 5/13 (2002): 129-131; Özdirek, *İslâm Hukukunda Akdin Sınırları*, ss. 196-200.

¹²³ Haçkalı, "Akit Serbestisi Prensibi", s. 131.

¹²⁴ Özdirek, *İslâm Hukukunda Akdin Sınırları*, ss. 224-225.

¹²⁵ *Mecelle Esbâb-ı Mücibe Mazbatası*; Özdirek, *İslâm Hukukunda Akdin Sınırları*, ss. 196, 199-200.

görmüştür.¹²⁶ Tercihe şayan olan görüş budur. Zira malî mübadelelerde esas belirleyici olan çoğu zaman akdin kuruluşu sırasında ileri sürülen şartlardır. Bu şartlar bir ihtiyaca binaen konulmaktadır ve şart ileri sürülmeyen bir akde rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle ihtiyaç halinde, naslara ve akdin gereğine aykırı olmayan şartları geçerli kabul etmek sıkıntı ve meşakkatin giderilmesi kaidesine de uygun düşer.¹²⁷ Günümüzde genel işlem koşullarının ve diğer akdî şartların gittikçe yaygınlaştığı ve ticarî hayatta birçok kolaylıklar sağladığı düşünüldüğünde de, bu görüşü dikkate almak en doğru yol olacaktır.

D. Standart Sözleşmelerde Tüketicinin Himayesi ve Bu Sözleşmelerin Denetimi

İslâm hukukunun tüketiciyi standart sözleşmeler ve genel işlem koşullarından kaynaklanabilecek haksızlıklara karşı korumak maksadıyla ne tür önerilerde bulunduğu tespit için, genel olarak tüketiciyi korumak maksadıyla ortaya koyduğu düzenlemelere bakmak gerekir. Şöyle ki İslâm dini, tüketiciyi korumak amacıyla malın üretim aşamasından başlamak üzere pazar ve pazar sonrası aşamalarda olmak üzere çeşitli düzenlemelerde bulunmuştur.¹²⁸ İlk aşamada üretimi teşvik etmiş ve üretilen malda bazı özelliklerin bulunmasını istemiştir.¹²⁹ Pazar aşamasında adaleti, ihsânı ve insanlara kolaylık sağlamayı emretmiş; akitler ve akdî şartlarla alakalı bazı kurallar belirlemiş; tüketiciye zarar veren ribâyı, neceşi, gabn-i fâhişi, ihtikâr ve benzeri akitleri, hile yapmayı ve aldatıcı nitelikteki reklâmları yasaklamış, narha cevâz vermiştir.¹³⁰ Hisbe teşkilatına pazardaki ürünlerin ve fiyatların denetlenmesi, tüketiciye zarar veren muamelelerin engellenmesi ve bunları yapanların cezalandırılması görevini vermiştir.¹³¹ Ayrıca vadeli borçların yazılmasını tavsiye etmiş ve yazma işini borç ilişkisinin zayıf tarafını teşkil eden borçluya vermiştir. Böylece borçlu, hukukî ilişkinin şartlarını kendi menfaatine en uygun biçimde yazma imkânına kavuşacak ve alacaklının istismarından kendisini koruyacaktır.¹³² Pazar aşamasından sonra ise, tüketiciye şart, tayin, vasıf, görme, gabin ve aldatma muhayyerlikleri gibi birtakım haklar tanımıştır.¹³³

¹²⁶ Karaman, "Akid", *DİA*, II, 253.

¹²⁷ Çalış, *Özel Mülkiyet*, ss. 239-240; aynı mlf., "Akit Serbestisi", s. 289.

¹²⁸ Yeniçeri, Celal, *İslam Açısından Tüketim, Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1996, ss. 121-145; Kisbet, Mustafa, *İslâm Hukukunda Tüketicinin Korunması: Ayıp Muhayyerliği*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2015, ss. 24-40. Ayrıca bk. Şirinbâsî, Ramazan Ali Seyyid, *Himâyetü'l-müstehlik fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaatü'l-emâne, Kahire 1984, ss. 253-255.

¹²⁹ Kisbet, *Ayıp Muhayyerliği*, ss. 24-27.

¹³⁰ Kisbet, *Ayıp Muhayyerliği*, ss. 27-34; Ebû Seyyid Ahmed, Muhammed Muhammed Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004, ss. 16-17.

¹³¹ Alkaş, Alpaslan, "Tüketicinin Korunması Açısından Hisbe Teşkilatı ile 4077 Sayılı Tüketici Kanunundaki Kurum ve Kuruluşlarının Karşılaştırılması", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2001): 145-148.

¹³² Üdeh, Abdülkâdir, *et-Teşrîü'l-cinâiyyü'l-İslâmî: Mukârenen bi'l-kânûni'l-vaz'i*, Dârü't-türâs, III. bs. Kahire 1977, I, 59-60.

¹³³ Kisbet, *Ayıp Muhayyerliği*, ss. 35-40.

TBK'da genel işlem koşullarının yürürlük, yorum ve içerik denetimine tabi tutulması ile alakalı düzenlemeleri, kural olarak İslâm hukuku açısından da uygulamak mümkündür. Buna göre bu koşulların sözleşmenin içeriğini oluşturması için tüketicinin kabulü şarttır. Tüketicinin bu koşulları kabul etmemesi veya kısmen kabul etmesi durumunda bu koşullar tamamen ya da kısmen sözleşmeye alınmamış olacaktır. Tüketicinin aleyhine olup ona bildirilmeyen veya öğrenme imkânı sağlanmayan koşullar da aynı hükme tabidir. Genel işlem koşulları arasında açık ve anlaşılır olmayan veya birden fazla anlama ihtimali olan hükümler borçlu lehine yorumlanır.¹³⁴ Devlet kamu yararı gereği fâhiş fiyat içeren standart sözleşmelere narh yoluyla müdahalede bulunabilecek, haksız şartları ise, ilga ya da islah edebilecektir.¹³⁵

IV. İslâm Fıkıh Akademisinin Standart Sözleşmelerle Alakalı Aldığı Kararlar

İslam Konferansı Örgütü bünyesinde bulunan Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi Katar Doha'da 8-13 Zilkade 1423 (11-16 Kânunusani/Ocak 2003) tarihleri arasında gerçekleştirdiği 14. dönem toplantısında aldığı 132 (6/14) nolu kararda iz'ân akitlerini de görüşmüş ve bu akitlerle alakalı olarak aşağıdaki kararları almıştır:

1. İz'ân akitleri, Batı'da ortaya çıkmış modern bir hukuk terimidir. Bir akdin iz'ân akdi olarak adlandırılabilmesi için aşağıdaki özellikleri ve şartları taşıması gereklidir:

a. Akdin insanların tümünün muhtaç olup onlar olmadan yapamayacakları mal veya hizmetlere ilişkin olması. Su, elektrik, gaz, telefon, posta, toplu taşıma vs.

b. Mucibin bu mal, hizmet veya amme hizmetlerinde hukukî ya da fiilî tekel oluşturması ya da en azından eksik rekabet oluşturacak şekilde hâkimiyeti ele geçirmesi.

c. Mucibin akdin ayrıntılarını ve şartlarını tek başına belirlemesi ve diğer tarafın onları müzakere, ilga ya da tadil hakkına sahip olmaması.

d. İcabın (arzın) topluma yönelik, ayrıntılarında ve şartlarında standart ve süresiz olması.

2. İzan akdi hükmî/takdirî icap ve kabulün birleşmesi ile kurulur. Hükmî icap ve kabul, belirli bir lafız, yazı ya da şekil şart koşulmaksızın akdin mucibin arz ettiği şartlara ve ayrıntılara uygun olarak inşası üzerinde tarafların karşılıklı rızasına ve iradelerinin birbirine uygunluğuna örfen delalet eden her şeydir.

3. Akdin kuvvetli tarafının yazdığı bedellerde ve şartlarda zulmetme ve insanların çoğuna zarar verecek şekilde haksızlık yapması ihtimaline nazaran bütün iz'ân akitlerinin, insanlar bu akitlerle muamele yapmaya başlamadan önce başlangıçtan itibaren devlet denetimine tabi olması şer'an gereklidir. Bu denetimde adil olan şartlar ve bedeller onaylanacak, karşı tarafın iradesine boyun

¹³⁴ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 381-382.

¹³⁵ Hammâd, "Ukûdül-iz'ân", s. 373.

eğen kimse açısından zulüm içerenler şer'an adaletin gerektirdiğine uygun bir şekilde tadil ya da ilga edilecektir.

4. İz'ân akitleri fikhî bakış açısına göre iki kısma ayrılır:

a. Semenin adil olduğu ve haksız şartlar içermeyen iz'ân akitleri. Bu tür iz'ân akitleri şer'an sahihtir ve tarafları bağlayıcıdır. Bu şekildeki iz'ân akitlerine müdahaleyi gerektiren şer'î gerekçe mevcut olmadığından, idarenin ya da yargının ilga ya da tadil yoluyla müdahale etmeye hakkı yoktur. Çünkü mal veya hizmette hâkimiyeti elinde bulunduran taraf, kendisinden talepte bulunanlara şer'an vâcip olan semenle satmaktan kaçınmamaktadır. Aynı şekilde zorda kalan kimseyle adil bedelle yapılan alışveriş ilim ehlinin ittifakıyla sahihtir. Vâcip olan semen ya emsâl bedeldir (ya da gabn-i yesîrdir. Gabn-i yesîr, şer'an mazur görülmüştür. Zira ivazlı akitlerde ondan kaçınmak zordur ve insanlar bu konuda müsamahakâr davranmaktadır.)

b. Müşteri açısından zulüm içeren iz'ân akitleri. Bu tür iz'ân akitlerinde ya gabn-i fâhiş nedeniyle semen adil değildir ya da müşteriye zarar veren haksız şartlar mevcuttur. Bu durumda devletin insanlar bu akitlerle muamele yapmadan önce başlangıçtan müdahale etmesi gerekir. Müdahale ya adil cebri narh yoluyla olur. Burada akdin konusunu teşkil eden mal veya hizmete mecbur kalan insanların maruz kaldığı zulüm ve zararı gidermek amacıyla aşırı yüksek fiyat emsal bedele düşürülür. Ya da taraflar arasında adaleti gerçekleştirecek şekilde haksız şartlar tadil ya da ilga edilir. Bu yapılanların delilleri şunlardır:

* Devlet yetkilisinin, bir fert veya şirketin tekel oluşturarak insanların çoğunluğu için zaruri olan bir mal veya hizmeti adil semenle yani emsal bedelle satmaktan kaçınması durumunda meydana gelen zararı adil cebri narhla gidermesi şer'an gereklidir. Devlet yetkilisi bunu yaparken iki hakka riayetle yükümlüdür: I. İnsanların hakkı: Bu muhtekirin fiyatlarda ve şartlarda haddi aşmasından kaynaklanan zararı insanlardan gidermekle olur. II. Muhtekirin hakkı: Ona adil bedeli vermekle olur.

* Bu narhta umumi maslahatın hususi maslahata öncelenmesi vardır. Burada umumi maslahat, mal veya hizmete mecbur kalanların adil semenle almalarıdır. Hususi maslahat ise, zalim muhtekirin fâhiş bedel dışında veya haksız şartlar olmaksızın satmaktan kaçınmasıdır. Umumi maslahatın hususi maslahata öncelenmesi gerektiğine dair iki fikhî kaide vardır: *"Maslahat-ı âmme maslahat-ı hâssaya mukaddemdir."*; *"Zarar-ı âmmi def için zarar-ı hâs ihtiyâr olunur."*

5. Tek satıcılıkta¹³⁶ üç durumu ayrı ayrı değerlendirmek gerekir:

a. Tek satıcılığın konusunu teşkil eden ürüne umumi ya da hususi zaruret veya ihtiyaç olmaması. Bunun sebebi söz konusu mal veya hizmetin lüks olması ve

¹³⁶ Türk hukuk mevzuatında yasal bir tanımı bulunmayan tek satıcılık sözleşmesi doktrinde şu şekilde tanımlanmıştır: *"Tek satıcılık sözleşmesi, yapımçı ile tek satıcı arasındaki hukukî ilişkileri düzenleyen çerçeve niteliğinde, sürekli öyle bir sözleşmedir ki, bununla yapımçı, mamullerinin tamamını veya bir kısmını belirli bir coğrafi bölgede inhisarî olarak satmak üzere sadece tek satıcıya göndermeyi, buna karşılık tek satıcı da, sözleşme konusu malları kendi adına ve kendi hesabına satarak bu malların sürümünü arttırmak için faaliyette bulunmak yükümlülüğünü üstlenir."* (İşgüzar, Hasan, *Tek Satıcılık Sözleşmesi*, Ankara 1989, s. 14).

insanların onlar olmadan da yapabilmeleri veya onların emsallerinin ya da muadillerinin piyasada adil bir bedelle çokça bulunmasından dolayı sadece tek satıcıya mecbur kalınmamasıdır. Bu durumda tek satıcının müşterileri üzerinde uzlaştığı semenden satması hakkıdır ve idarenin ya da yargının narh yoluyla müdahale etme hakkı yoktur. Zira akitlerin sıhhatinde asıl olan karşılıklı rızadır. Bunun gereği de tarafların kendilerini yükümlü tuttıkları şeydir. Aynı şekilde tek satıcının üründe tekel sahibi olması şer'an câizdir ve sahip olduğu şeyi razı olduğu ve insanların çoğuna zulüm ve zarar içermeyen semene satması hakkıdır. Ona burada narh koymak câiz değildir.

b. Tek satıcılık sözleşmesine konu olan şeye umumi ya da hususi zaruret veya ihtiyaç olması, ihtiyacın sadece ondan giderilebilmesi, onun da gabn-i fâhiş ve haksızlık yapmadan adil semenle satması. Bu durumda devletin narh koyarak müdahalesi câiz değildir. Çünkü ürünün sadece onda bulunması ve onun tekel sahibi olması mülkünde yaptığı meşru bir tasarruftur, herhangi bir kimseye zulmetmemiş ve muhtaç insanlara zarar vermemiştir. Bu nedenle burada ona dokunulmaz.

c. Tek satıcılığın konusu olan şeye umumi ya da hususi zaruret veya ihtiyaç olması, ihtiyacın sadece ondan giderilebilmesi ve satıcının gabn-i fâhiş ya da belirlediği haksız şartlar olmaksızın satmaktan kaçınması. Bu durumda devletin muhtaçların maruz kaldıkları zulmü gidermek için cebrî narh yoluyla müdahale etmesi gerekir.¹³⁷

İslâm fıkıh akademisinin aldığı bazı kararlar tenkide açıktır. Nitekim iz'ân akitlerinin kapsamını belirten birinci maddede görüleceği üzere tüm muhtevası genel işlem koşullarından oluşan sözleşmeler üzerinde durulmuş, günümüzde oldukça yaygınlaşan içeriği kısmen genel işlem koşullarından oluşan sözleşmelerle alakalı değerlendirme yer almamıştır. Ayrıca genel işlem koşullarıyla alakalı yeterli değerlendirme yapılmamış, bedel ve genel bir ifade ile haksız şartlar gibi sınırlı bilgi verilmiştir.

Üçüncü madde ve dördüncü maddenin b fıkrası idarî denetimi şer'an zorunlu görmektedir ki, idarî denetimin uygulanmasındaki zorluklar ve imkânsızlıklar bir tarafa, bu toplantıda sunulan tebliğler arasında bu denetimin zorunlu olduğuna dair ikna edici şer'î deliller mevcut bulunmamaktadır. Aynı şekilde yukarıda da görüleceği üzere günümüz hukuk sistemlerinde idarî denetim rasyonel bulunmadığından yargısal denetim tercih edilmektedir.

Sonuç

İslâm hukukunda geniş bir akit kurma ve akit kurarken şart ileri sürme serbestisi vardır. Dinin belirlediği sınırlar ihlal edilmemek ve tarafların maksatlarına aykırı olmamak kaydıyla insanlar diledikleri akitleri diledikleri şartları ileri sürerek kurabilirler. Nitekim İslâm hukukçuları bu çerçevede geçmişte birçok akde ve şarta cevâz vermişlerdir. Toplumların, teknolojinin ve ekonomik

¹³⁷ İslâm Fıkıh Akademisi, "Karar", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 523-526.

ilişkilerin değişme ve gelişmesine paralel olarak günümüzde özellikle Batı'da yeni akit türleri ve akdî şartlar ortaya çıkmaktadır. Günümüz hukuk sistemlerinde bunlarla alakalı düzenlemeler de sözü edilen çerçevede değerlendirilerek bir hükme bağlanmalıdır.

Genel işlem koşulları ve içeriklerini bu koşulların oluşturduğu standart sözleşmeler de, sanayi inkılabı neticesinde modern Batı'da ortaya çıkmıştır. İslâm hukukunda bu akitlere ilk değinen hukukçu Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî'dir. Bu akitlerde kabul eden taraf karşı tarafın kendisine dayattığı şartlara boyun eğmek zorunda kaldığı için Senhûrî bu akitlere, *boyun eğme akdi* anlamında *iz'ân akdi* ismini vermiştir.

Günümüzde oldukça yaygınlaşarak örf-âdet halini alan bu koşullar ve sözleşmeler, ticarî hayatta birçok kolaylıkları beraberinde getirmektedir. Standart sözleşmeler İslâm hukukundaki akit serbestisi prensibi, ihtiyaç ve örf-âdet halini alan muamelelerin dinin sınırları içinde kaldıkları sürece câiz kabul edilmesi gibi gerekçelerle meşrû ve bağlayıcı kabul edilmelidir. Bu akitlerde güçlü tarafın gücünü istismar ederek fâhiş fiyat ve haksız şartlarla akit kurmak istemesi durumunda, ihtikâr ve benzeri muamelelerin yasaklanmasındaki mana ve maksatlara ve bunlarla alakalı düzenlemelere bakarak gerekli müdahaleler yapılmalıdır.

Genel işlem koşulları, şâriin ve akdi kuranların maksatlarına aykırı olmadığı sürece taraflar açısından bağlayıcılık teşkil eder. Bu özellikleri taşımayan ve hakkaniyete aykırı olan koşullar ise geçersiz kabul edilir. Geçersiz koşullar dışındaki diğer koşullar ve akit geçerliliğini korur. Bu akitlerle muamele hususunda hukukî istikrarı sağlamak, dinin sınırları dışında kalan ve tüketiciler açısından hakkaniyete aykırılık teşkil eden koşulların sözleşmede yer almasını engellemek amacıyla gerekli hukukî düzenlemeler yapılmalıdır. Ayrıca bu akitlerin ve koşulların hisbe ya da yargı organı vasıtasıyla denetim yolu da açık tutulmalıdır.

Kaynakça

- Abbâdî, Abdüsselâm Dâvûd, *el-Milkiyye fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye tabiatühâ ve vazîfetühâ ve kuyûdühâ: Dirâse mukârene bi'l-kavânîni ve'n-nüzamî'l-vaz'iyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000.
- Açıkgöz, Osman, *Tüketicinin Korunması Çerçevesinde Mobil Haberleşme Abonelik Sözleşmesinde Genel İşlem Koşulları*, Oniki Levha Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Akşit, Mustafa Cevat, *Modern Ticaret Hukuku ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet*, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul 2004.
- Akyol, Şener, *Medeni Hukuka Giriş*, Vedat Kitapçılık, II. bs. İstanbul 2006.
- Alkış, Alpaslan, "Tüketicinin Korunması Açısından Hisbe Teşkilatı ile 4077 Sayılı Tüketici Kanunundaki Kurum ve Kuruluşlarının Karşılaştırılması", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2001): 133-162.
- Atamer, M. Yeşim, *Sözleşme Özgürlüğünün Sınırlandırılması Sorunu Çerçevesinde Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 2001.
- Aydoğdu, Murat, *Türk Borçlar Hukuku'nda Genel İşlem Koşullarının ve Tüketici Hukuku'nda Haksız Şartların Denetimi*, Seçkin Yay. Ankara 2014.
- Bardakoğlu, Ali, "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983): 9-29.
- , "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXII, 30-37.
- Barlas, Nami, "Çerçeve Sözleşme Kavramı ve Çerçeve Sözleşmelerin Özellikleri", *Prof. Dr. Erdoğan Moroğlu'na 65. Yaş Günü Armağanı*, Beta Basım, II. bs. İstanbul 2001: 807-828.

- Baysa, Hüseyin, "İslâm Borçlar Hukukunda Akdın Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014): 157-172.
- Bedir, Murteza, "Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2009, XXXVI, 523-525.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Turhan Kitabevi, XI. bs. Ankara 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967-1970.
- Buhârî, Burhâneddîn, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Ahmed İzzü İnâye, Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 2003.
- Çalış, Halit, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*, Yediveren Kitap, Konya 2004.
- , "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", *Dinî Araştırmalar*, 7/19 (2004): 269-295.
- Çetintaş, Recep, "İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmenin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağlamında)", *Turkish Studies*, 11/12 (Summer 2016): 39-66.
- Çınar, Ömer, *Tüketici Hukukunda Haksız Şartlar*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Dirfînî, Muhammed Fethî, *Buhûsun mukârene fi'l-fikhi'l-İslâmî ve usûlih*, Müessesetü'r-risâle, I. bs. Beyrut 1994.
- Döndüren, Hamdi, *İslâm Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, Balikesir 1984.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi Araştırmasına Dair Tenkidî Görüş: 2", *İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay. IX. bs. İstanbul 1990: 151-160.
- Dûrî, Kahtân Abdurrahmân, *el-İhtikâr ve âsâruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-furkân yy., 2000.
- Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992.
- Ebû Leyl, Mahmûd Ahmed-Sultânülulemâ, Muhammed Abdürrahîm, "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 269-303.
- Ebû Seyyid Ahmed, Muhammed Muhammed Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Ebû Zehre, Muhammed, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1977.
- Enes Muhammed Abdülgaffâr, *Âliyyâtü müvâceheti's-sürâtî't-teassüfiyye fi ukûdü'l-iz'ân*, Dârü'l-kütübî'l-kânûniyye, Kahire 2013.
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Yetkin Yayınları, XVIII. bs., Ankara 2015.
- Erman, Hasan, "Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", *İÜHF Mecmuası*, İstanbul, 18/1-4 (1973): 601-620.
- el-Fetâva'l-Hindîyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Bulak 1310'dan ofset), Diyarbakır 1973.
- Haçkalı, Abdurrahman, "İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi", *Dinî Araştırmalar*, 5/13 (2002): 119-136.
- Haddâd, Ebû Bekir, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2006.
- Hammâd, Nezîh Kemâl, "Ukûdü'l-iz'ân fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 355-382.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Ekonomi Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, XI. bs. İstanbul 2009.
- Havutçu, Ayşe, *Açık İçerik Denetimi Yoluyla Tüketicinin Genel İşlem Şartlarına Karşı Korunması*, Güncel Hukuk Yayınları, İzmir 2003.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dârü âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-ser'iyye*, yy., ty.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992.
- İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm ev vazîfetü'l-hükümeti'l-İslâmiyye*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *Fethü'l-kadîr*, Matbaatü Mustafa Bâbî el-Halebî, yy., 1970.
- İslâm Fıkıh Akademisi, "Karar" (izân akitleriyle alakalı), *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 523-526.
- İşgüzar, Hasan, *Tek Satıcılık Sözleşmesi*, Ankara 1989.
- Kallek, Cengiz, *Hız Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- , *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- , "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2000, XXI, 560-565.
- , "Narh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2006, XXXII, 387-389.
- Karadâğî, Alî Muhyiddîn, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1985.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay. III. bs. İstanbul 2003.
- , "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1989, II, 251-256.

- Karnî, Ahmed Semîr, *Ukûdü'l-iz'ân fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse mukârene bi'l-kânûni'l-vaz'î*, Dârü Künûzi İşbiliya I. bs. Riyad 2010.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- Kaşıkçı, Osman, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2010, XXXVIII, 365-367.
- Kayar, İsmail-Üzülmez, İlhan, *Hukukun Temel Kavramları*, Seçkin Yay. IX. bs. Ankara 2015.
- Kılıçoğlu, Ahmet M., *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Turhan Kitabevi XIII. bs. Ankara 2010.
- Kisbet, Mustafa, *İslâm Hukukunda Tüketicinin Korunması: Ayp Muhayyerliği*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2015.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, Karaman, Hayreddin-Özek, Ali-Dönmez, İbrahim Kafi-Çağrı, Mustafa-Gümüş, Sadrettin-Turgut, Ali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992.
- Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye*, (haz. Osman Öztürk), İstanbul 1973.
- Mergînânî, Burhâneddin, *el-Hidâye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir-Hafız Âşûr Hafız, Dârü's-selâm, Kahire 2000.
- Mevsîfî, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Ali Abdülhamid Ebû'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman, Dârü'l-hayr, Beyrut 1998.
- Mısrî, Refik Yûnus, *el-Hatar ve't-te'mîn: Helî't-te'mînü't-ticârî câüzün şer'an*, Dârü'l-kalem, Dimaşk 2001.
- Muhammed Alî el-Karî b. İd., "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 305-327.
- Muhammed Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-akd fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1987.
- , *Târîhü'l-fikhi'l-İslâmî*, trc. Ahmed Meylani, Arslan Yay. II. bs. İstanbul 1983.
- Nedvî, Alî Ahmed, "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 383-423.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Kenzü'd-dekâik* (el-Bahrü'r-râik ve Tekmiletü'l-Bahrî'r-râik içinde), Lübnan 1997.
- Oğuzman, M. Kemal-Barlas, Nami, *Medenî Hukuk: Giriş, Kaynaklar, Temel Kavramlar*, Vedat Kitapçılık XVI. bs. İstanbul 2010.
- Oğuzman, M. Kemal-Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Vedat Kitapçılık XV. bs. İstanbul 2017.
- Özdirek, Recep, *İslâm Hukukunda Akdin Sınırları*, Yedirenk, İstanbul 2010.
- Sânû, Kutub Mustafâ, "Ukûdü'l-iz'ân", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 14/3 (2004): 329-354.
- Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire ty.
- , *Nazariyyetü'l-akd*, el-Mecmaü'l-ilmî'l-Arabî el-İslâmî, Beyrut 1934.
- , *el-Vasî'î şerhi'l-kânûni'l-medeniyyi'l-cedîd*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Sirmen, A. Lâle, "Tüketici Sözleşmelerindeki Genel İşlem Şartlarının Denetlenmesi", *Türk Hukukunda Genel İşlem Şartları Sempozyumu*, (8 Nisan 2011 Ankara), Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü (T. İş Bankası A. Ş. Vakfı), Ankara.
- Suğdı, Ebû'l-Hasen Rüknü'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nahî, Müessesetü'r-risâle, II. bs. Beyrut 1984.
- Sultah, Hamdî Muhammed İsmail, *el-Kuyûdü'l-vâride alâ mebdei sultânî'l-irâde fi'l-ukûdi'l-medeniyye: Dirâse mukârene bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-fikri'l-câmîi, İskenderiye 2007.
- Şahin, Hüseyin, *Mikro İktisat*, Ezgi Kitabevi V. bs. İstanbul 2010.
- Şirinbâsî, Ramazan Ali Seyyid, *Himâyetü'l-müstehtlik fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaatü'l-emâne, Kahire 1984.
- Türkay, Orhan, *İktisat Teorisine Giriş: Mikro İktisat*, İmaj Yayınevi XVIII. bs. Ankara 2008.
- Üdeh, Abdülkâdir, *et-Teşrîü'l-cinâiyyü'l-İslâmî: Mukârenen bi'l-kânûni'l-vaz'î*, Dârü't-türâs, III. bs. Kahire 1977.
- Uygur, Turgut, *6098 Sayılı Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2012.
- Ünalın, Abdülkerim, *İslâm Hukuku Açısından Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması (Mukayeseli Olarak)*, İzmir 1997.
- Ünsal, Erdal M., *Mikro İktisat*, İmaj Yayıncılık VIII. bs., Ankara 2010.
- Yaylalı, Muammer, *Mikroiktisat*, Beta Yay. III. bs. İstanbul 2004.
- Yıldırım, Abdülkerim, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Adalet Yayınevi III. bs. Ankara 2015.
- Yıldırım, Kemal-Şıklar, İlyas-Bakırtaş, İbrahim-Koyuncu, Cüneyt-Yılmaz, Rasim- Erdinç, Zeynep, *İktisada Giriş*, Pelikan Yayıncılık, Ankara 2013.
- Yeniçeri, Celal, *İslâm İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980.
- , *İslam Açısından Tüketim, Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1996.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmî fi sevhî'l-cedîd: el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, Daru'l-fikr, I. bs, Dimaşk 1967-1968.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA

Research

Şer'î Nasslarda Lügavî Yorumlamadan Kaynaklanabilecek Hataların Engellenmesinde Hadislerin Rolü – Serika Ayeti Örneği

Mustafa Ölmez

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

mstolmez87@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7708-8747>

Geliş Tarihi / Received: 13.04.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.06.2018

Öz

Kur'an ayetlerinin doğru yorumlanmasında, Arapça lafızların manalarına vukûfiyetin inkâr edilemez bir rolü vardır. Ancak siyak-sibak ilişkisinden ve İslam dininin sünnet, icma ve kıyas gibi diğer kaynaklarından uzak tutulduğu takdirde bazı yanlış sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. İslam'da hırsıza verilecek cezanın belirtildiği Maide Suresi'nin 38. ayeti hakkında yapılan tartışmalar, bu konudaki örnekler arasında yer almaktadır. Ayetteki kelimelerin mecazi anlam taşıyıp taşımadığı Müslümanların zihnini meşgul etmekte, verilmek istenen cezanın suçluyu hırsızlık yapmaktan alıkoyacak herhangi bir yaptırım mı yoksa ayetin zahiri üzere kişinin elinin kesilmesi mi olduğu tartışması günümüzde de dile getirilmektedir. Ayrıca ayette kullanılan mutlak ifadeler ile çalınan malın miktarı, hırsızın ve hırsızlığın vasıflarının zikredilmemesi de cezanın uygulanabilirlik problemini doğurmaktadır. Karşılaşılan bu tür sorunların giderilebilmesi için İslam dininin Kur'an dışındaki temel kaynaklarına, özellikle de sünnete başvurma gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Yazımızda, İslam teşrinde hadislerin önemi ve şer'î nasslarda lügavî yorumlamadan kaynaklanabilecek hataların engellenmesindeki rolünü, ahkâm ayetleri özelinde "serika ayeti" örneği ile inceleyerek değerlendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Serika, Hırsızlık, Lügavî yorum.

The Role of Hadiths in the Preclusion of Errors Caused by the Linguistic Interpretation of Adilla-i Shariyyah-The Case of Sarikah Verse

In the correct interpretation of the Qur'anic verses, command over the meaning of the Arabic words plays an undeniable role. However, some misconceptions can arise if it is kept aloof from the relationship between the siyak-sibak and other sources of Islamic religion such as sunnah, icma' and comparison. Discussions on the 38th verse of the Surat al-Maid'a, which is the punishment for the thief in Islam, are among the examples for this subject. There are still ongoing discussions today about the metaphorical significance of the verse, whether the punishment to be given will prevent further theft crimes, or whether the hand is to be cut off based on the literal interpretation of the verse. Furthermore, in addition to absolute expression, the quantity of goods stolen, ignorance of the characteristics of the thief and robbery bring out applicability issues. In order to overcome these issues, there emerges the necessity to resort to fundamental sources of Islamic religion besides the Qu'ran and that is the sunnah. In our article, we have evaluated the importance of the hadiths in the Islamic tradition and the role of preventing the errors that might emerge from the linguistic of the shar'i nass by using the case of "Sarikah Verse".

Keywords: Sunnah, Hadith, Sarikah, Robbery, Linguistic interpretation.

Atıf / Cite as

Ölmez, Mustafa, "Şer'î Nasslarda Lügavî Yorumlamadan Kaynaklanabilecek Hataların Engellenmesinde Hadislerin Rolü – Serika Ayeti Örneği", *Marife*, 18/1 (2018): 259-278.

Giriş

İslam, her bir ferdin hayat hakkını önemseyen ve bireyleri korumak için ihtiyaç duyulacak bütün araçlara sahip kâmil bir düzendir.¹ Kendisine tabi olan ve olmayan herkesin asgari ihtiyaçlarını karşılamayı vazife edinen bu nizam, insanların yaptığı her işi meşru yoldan yapmalarını emreder.² Özellikle mal ve para kazanmanın sadece helal yoldan olması gerektiğini, aksi takdirde toplumun huzur ve refahının bozulacağını vurgular.³ İslam, nefis terbiyesini esas alarak, kişilerin vicdanen iyi ile kötüyü ayırt etme muhakemesini meleke haline getirip, kendisine tabi olan Müslüman ve zimmî toplumların huzurdan yoksun bırakılmasına karşı durur. Can ve mal güvenliğine halel gelmesi durumunda, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesi için kendisini hüküm merci olarak kabul eder.⁴

Kişiyi hırsızlığa itebilecek en önemli etkenlerden biri olarak görülen yoksulluğun ortadan kaldırılmasını emreden⁵ İslam düzenin içerisindeki bir kişi hırsızlık yapacak olursa, belli bir yaptırımla karşılaşacağı aşikârdır. Bu yaptırım, İslam hukukunun anayasası sayılan Kur'an-ı Kerim'in serika ayetinde belirtildiği üzere hırsızlık suçunu işleyen kişinin elinin kesilmesi şeklinde yer almıştır.⁶ Ancak etrafındaki tartışmalardan anlaşıldığına göre, ayetteki ifadelerin açıklığa kavuşturulmaya ihtiyacı vardır. Bu tartışmaların merkezinde, ayetteki el kesmenin mecazi mi yoksa hakiki manada mı algılanması gerektiği problemi bulunmaktadır. Mecazi kabul edilmesi halinde ayetin zahirinin aksine bir durum ortaya çıkmakta ve suçluyu hırsızlık yapmaktan alıkoyacak herhangi bir yaptırım, ceza olarak yeterli görülecektir. Hakiki anlamın kabul edilmesi durumunda ise hırsızın elinin kesileceği; ancak hangi el, nereden ve nasıl sorusunun cevabı ayette bulunamayacaktır. Tam bu noktada hayatını İslam ile özdeşleştirmek, hayat ile olan bağlarını Kur'an'a göre kurmak isteyen kişilerin iyi bir yorumcu olmasının önemi ortaya çıkmaktadır. Allah'ın insanlığa yaptığı seslenişten neyi kastettiğini, kullarından neleri talep ettiğini doğru şekilde anlamak isteyen bir kimse, şer'î nasslardan anladığını İslam dünyasının ilmi müktesebatı, geçmiş ve günümüz toplumlarının sosyokültürel yapılarıyla ilişkilendirmelidir. Bu sayede gelenek ve modernite arasında sıkışmaktan kurtulmuş olur.

¹ Bk. Bakara 2/173, 179; Maide 5/3; İsrâ 17/31.

² Bk. Bakara 2/188, 275; Nisa 4/23-24; İsrâ 17/33, 35.

³ Bk. Araf 7/85.

⁴ Bk. Bakara 2/213.

⁵ İsrâ 17/26.

⁶ "Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık olmak üzere, Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin. Allah Aziz'dir, Hakim'dir." (Maide 5/38.)

Herhangi bir ayeti okuyan kimsenin zihninde, ayetteki lafızların zahirinden hareketle birtakım manalar doğrudan teşekkül etmektedir. Bununla birlikte kişi, bu lafızların zahiri dışında Arap lügatindeki değişik kullanımları göz önüne alarak farklı yorumlar da çıkartabilmektedir. Nitekim bir ifadenin aynı anda birden çok anlam barındırabilmesi, bir cümleden ya da bir ibareden anlaşılacak çok çeşitli hükümlerin olması mümkündür. Bizim üzerimize düşen, bu anlamların hangisinin kastedildiğini tespit edebilmek ve Kur'an'ı keyfilikten uzak bir şekilde doğru anlayabilmektir. Bu minvalde, İslam âlimleri Hicrî I. asırdan itibaren büyük çabalar sarf etmişler, Kur'an'daki mesajların eksiksiz ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için çeşitli kaideler ortaya koymuşlardır.

Zamanla sistemleşen ve Ulûmu'l-Kur'an, Tefsir Usulü vb. başlıklar altında kaleme alınan eserlerde açıklanan bu kaideler çerçevesinde genel olarak iki tür tefsir modeli ortaya çıkmıştır.⁷ Bunların ilki "naklî tefsir" veya "me'sûr tefsir" denilen, Rasulullah'nın (sa.) hadisleri yanında sahabe, tabiin ve tebe-i tabiinden nakillerle ayetlerin yorumlandığı rivayet tefsiridir.⁸ İkincisi ise "rey ile tefsir" ya da "ma'kûl tefsir" denilen Arap dili ve edebiyatı ile dinî ve çeşitli müspet ilimlere dayanan, kendi içerisinde genel olarak tasavvufi/işârî, felsefî, edebî-ictimâî ve lügavî tefsirler olarak gruplara ayrılan dirayet tefsiridir.⁹

Kur'an'ın dilini esas alan ve filolojik yönden onu inceleyen dirayet tefsir türlerinden lügavî tefsir,¹⁰ lafızların kullanımında hakikatin mi yoksa mecazın mı, lafızda kinayenin mi yoksa sarâhatin mi kastedildiğini ortaya koymakta önemli bir yere sahiptir. Lügavî tefsirin önceliği olan, Arapça lafızların delâletinin şer'î nassların doğru algılanıp yorumlanması ve ortaya çıkan hükümlerin hayata aktarılması sürecinde inkâr edilemez bir rolü vardır. Ancak ayetlere sadece dil endeksli bakılması, hadislerin ve sahabe ile ilk dönem İslam âlimlerinin yapmış olduğu izahların özgün yorumlama adına görmezden gelinerek kurban edilmesi sonucu birtakım isabetsiz değerlendirmelerle karşı karşıya kalınmaktadır.neticede herkese göre farklı bir Kur'an ve İslam anlayışı ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın evrenselliği ve toplumları kuşatıcılığı göz önüne alınarak, farklı ırkların ve kültürlerin kendisinde bulunduğu İslam dünyasındaki ihtilafların ortadan kaldırılması ve bu toplumların birbiriyle uyum halinde olabilmesi için Kur'an'ın İslam dinindeki sünnet, icma ve kıyas gibi diğer kaynaklarıyla doğru yorumlanmaya ihtiyacı vardır.

Serika Ayeti Hakkındaki Lügavî Yorumların İncelemesi

Kendisi hakkında yapılan yorum farklılıklarından dolayı birbirinden oldukça uzak hükümlerin çıkartıldığı birçok ayet-i kerime bulunmaktadır. Evlilik

⁷ Hasan, Muhammed Ali, *el-Menar fi Ulumi'l-Kur'an Mea' Medhal fi Usûli Tefsir ve Mesadiruhu*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2000, s. 260.

⁸ Eyyup, Hasan Muhammed, *el-Hadis fi Ulumi'l-Kur'ani ve'l-Hadis*, Daru's-Selam, İskenderiye 2004, s. 137.

⁹ Sabûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Gazzalî, Dimeşk 1981, s. 153.

¹⁰ Bk. Anzî, Abdullah İbn Yusuf İbn İsa, *el-Mukaddimatu'l-Esasiyye fi Ulumi'l-Kur'an*, Merkezu Buhusi'l-İslamî - Leeds, İngiltere 2001, s. 308.

yükümlülüklerini yerine getirmeyen kadınlara karşılaşacağı uygulamayı konu edinen nüşûz ayeti,¹¹ salat kelimesinin “namaz ibadeti” anlamında olmayıp sadece “dua ve Allah’a itaat” gibi anlamlar¹² taşıdığına dair delil olarak getirilen ayetler¹³ konumuza örnek olarak gösterilebilir. Yazımızda bu ayetler içerisinde " وَالسَّارِقُ

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءِ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *“Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık olmak üzere, Allah’tan bir ceza olarak ellerini kesin. Allah Azîz’dir, Hakîm’dir”*¹⁴ ayeti hakkında tevili muhtemel lügavî izahları inceleyeceğiz.

Öncelikle ayet içerisinde geçen فَاقْطَعُوا (fekta’u) “kesin” ve أَيْدِيَهُمَا (eydiyehuma) “o ikisinin ellerini” kelimelerinin mecazi manada mı yoksa hakiki manada mı anlaşılması gerektiği üzerinde duralım. Kur’an’a bakıldığında bu kelimelerin farklı yerlerde her iki manada da kullanıldığı görülmektedir.

Arapçada eş sesli olan ve ayette çoğul sîgası ile kullanılan "يد" (Yed) kelimesi incelendiğinde, mecazi olarak “güç, kuvvet” manasına geldiği söylenebilir.¹⁵ Kur’an’da bu şekilde kullanımına dair şu örnekler vardır:

"اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عِبَادَتَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ" *“Sen onların söylediklerine karşı sabret ve kulumuz Davud’u o kuvvet sahibi zatı hatırla.”*¹⁶

"وَاذْكُرْ عِبَادَتَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ" *“Kuvvetli ve basiretli kullarımız İbrahim’i, İshak’ı ve Yakup’u da an.”*¹⁷

"وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ" *“Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz bizim (her şeye) gücümüz yeter.”*¹⁸

Bu ayetlerde görüldüğü üzere "أيد" (eyd) kelimesi güç-kuvvet anlamında kullanılmıştır. Ancak bu örneklerden hareketle serika ayetine “erkek ve kadın

¹¹ Nüşûz: Kadının kocasına karşı olan yükümlülüklerini yerine getirmemesi demektir. (Bk. Günay, Hacı Mehmet, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 303-304.) Tartışmaya söz konusu olan ayetin meali ise şöyledir: “Allah’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahsetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Saliha kadınlar Allah’a itaatkârdır; Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.” (Nisa 4/34.) Nüşûz ayeti hakkındaki yorumlar için bk. Yavuz, Yunus Vehbi, Kur’an’da Kadın Hak ve Özgürlüğü, Bayrak Yayınları, İstanbul 1999. S. 105; Ateş, Süleyman, “İslam’ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. V, S. 4, Ekim 1991, s. 324; Okuyan, Mehmet, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, S. 23, 2007, s. 117.

¹² “Salât” kelimesinin taşıdığı anlamlar için bk. Okumuş, Mesut, Semantik Ve Analitik Açıldan Kur’an’da “Salât” Kavramı, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, S. 6, 2004/2, s. 11; Soysaldı, Mehmet, Kur’an’da Salât Kavramının Semantik Analizi, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, Ekim 2010 – Mart 2011, s. 51.

¹³ Bk. Tevbe 9/103; Nûr 24/41; Ahzab 33/56.

¹⁴ Maide 5/38.

¹⁵ Ebu Mansûr, Muhammed İbn Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-Lüğâ*, Dar-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, XIV, 168.

¹⁶ Sad 38/17.

¹⁷ Sad 38/45.

¹⁸ Zariyat 51/47.

hırsızın gücünü (hırsızlık imkânlarını) kesin” şeklinde anlam vermede aceleci davranılmamalıdır. Nitekim “eyd” kelimesinin beşer uzvu olan “eller” anlamında kullanıldığı ayetler de vardır. Örneğin:

"فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْرُوا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ"

"*Elleriyle bir kitap yazıp sonra da onu az bir bedel karşılığında satmak için "Bu Allah katındandır" diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından ötürü vay onların haline, kazandıklarından dolayı vay onların haline*"¹⁹

"بِأَيْدِي سَفَرَةٍ" "Yazıcı (meleklerin) ellerinde"²⁰

"فَلَمَّا تَجِدُوا أُمَّاءَ فَتَيِّمُوهُنَّ أَصْغِيَاءَ طَيِّبَاتٍ فَاصْحَابُوا جُوهَهُمْ وَأَيْدِيَهُمْ" "O zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin."²¹

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأرجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"

"*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*"²²

"(Ey Muhammed!) Eğer sana kağıda yazılı bir kitap indirseydik, onlar da elleriyle ona dokunsalardı, yine o inkar edenler, "Bu apaçık büyüden başka bir şey değildir" diyeceklerdi."²³

"أَكْمَرًا جَلِيمًا شُوبَهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدِي تَطْشُونَ بِهَا" "O (Putların) yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var?"²⁴ ayetlerinde görüldüğü üzere "أيد" (eyd) kelimesi beşer uzvu "eller" anlamındadır.

Serika ayetindeki "eyd" kelimesi "eller" manasında kabul edilse bile, burada kastedilenin beşer uzvu olduğunu şüpheli gösteren başka bir durum da bu kelimenin çoğul sîgalı olarak zikredilmesidir. Bilindiği üzere Arapçada çoğul kelimeler üç ve daha fazla sayıyı ifade etmek için kullanılır.²⁵ Bu durumda ayetin zahirine göre en az üç tane elin kesilmesi gerekmektedir. Bir insanın da üç eli olamayacağından ya da hırsızlardan birinin iki, diğerinin bir elini kesmek gibi bir adaletsizlik yapılamayacağından burada kastedilenin mecaz olma ihtimali vardır, denilebilir. Ancak Arap lügatinde çoğul sîgalı kelime kullanımına bakıldığında, sayısal olarak iki ve daha fazla nesnelere için kullanıldığı da görülebilir.²⁶ Bu

¹⁹ Bakara 2/79.

²⁰ Abese 80/15.

²¹ Nisa 4/43.

²² Maide 5/6.

²³ Enam 6/7.

²⁴ Araf 7/195.

²⁵ Kazvîni, Ahmed İbn Faris İbn Zekeriyya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1979, I, 479.

²⁶ Ebu'l-Beka, Eyyub İbn Musa el-Hüseynî el-Hanefî, *el-Külliyat Mu'cem fi'l-Mustalahat ve'l-Furûk el-Lügavî*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut ty. s. 1008; Molla Hüseyin, Muhammed İbn Ferâmuz, *Haşiyetü't-Tarsûsi Ala Mirâti'l-Usûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty. s. 174; Aliferkevüs, Ebu Ali el-Muîz, *el-İnara Şerhu Kitabî'l-İşara*, Daru'l-Mevki', Cezair 2009, s. 84.

takdirde ayet-i kerimedeki "أيديهما" (eydiyehuma) kelimesine "o ikisinin (biri) elini" -yani toplamda iki el- şeklinde mana verilebilir.²⁷

Bunlara ilaveten tartışma konularından biri de ayette geçen فَاقْطَعُوا (fakta'u) "kesin" kelimesinin kesmek anlamına gelip gelmediğidir. Bu kelimenin Kur'an'da çoğu zaman fiziksel kesme anlamında kullanılmadığı bilinmektedir. Örneğin:

"فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا" "*Zulmeden topluluğun kökü kesildi.*"²⁸

"Onu ve onunla beraber olanları rahmetimizle kurtardık ve ayetlerimizi yalanlayıp da iman etmeyenlerin kökünü kuruttuk."²⁹

"Allah" وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ "onları, yapmakta olduklarının en güzeli ile mükâfatlandırmak için küçük büyük yaptıkları her masraf, *geçtikleri her vadi mutlaka onların lehine yazılır.*"³⁰

"فَأَمْسَرَ بِأَهْلِكَ يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ" "*Gecenin bir kısmında ailenle yola çık.*"³¹

Buraya kadar zikredilen ayetlerde "kata'a" fiili mecazi manada kullanılmıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de bu kelime ile fiziksel kesmenin kastedildiği ayetler de bulunmaktadır. Nitekim;

"ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ" "*Sonra onun can damarını koparırdık.*"³²

"مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ" "*Hurma ağaçlarını kesmeniz.*"³³

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا إِسْمَعْتِ كُرَيْمٌ رَأَيْتَهُنَّ أَكْثَرَتْهُنَّ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ اللَّهُ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ "*(Kadın) Onların düzenlerini işitince, onlara (bir davetçi) yolladı, oturup dayanacakları yerler hazırladı ve her birinin eline (önlerindeki meyveleri soymaları için) bıçak verdi. (Yusufa da:) "Çık, onlara (görün)" dedi. Böylece onlar onu (olağanüstü güzellikte) görünce (insanüstü bir varlıkmiş gibi gözlerinde) büyüttüler, (şaşkınlıklarından) ellerini kestiler ve: "Allah'ı tenzih ederiz; bu bir beşer değildir. Bu, ancak üstün bir melektir" dediler.*"³⁴

"لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ" "*(Firavun) "Ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sonra da hepinizi asacağım" dedi*"³⁵ ayetlerinde açıkça anlaşıldığı üzere kastedilen fiziksel kesmedir.

²⁷ Kur'an'da çoğul sığalı kelimelerin kullanıldığı ancak kendisiyle tesniyenin kastedildiği örnekler için bk. Nisa 4/11; Şuara 26/15; Enbiya 21/78.

²⁸ Enam 6/45.

²⁹ Araf 7/72.

³⁰ Tevbe 9/121.

³¹ Hud 11/81.

³² Hakka 69/46.

³³ Haşr 59/5.

³⁴ Yusuf 60/31.

³⁵ Araf 7/124.

Ayet-i kerimelere baktığımız zaman tartışmaya konu olan “eyd” ve “kata’a” kelimelerinin kimi yerde mecazi kimi yerde ise hakiki manada kullanıldığını görmekteyiz. Peki, yanlış bir sonuca ulaşmamak için nasıl bir yol izlenmelidir?

Öncelikle, ayetlerdeki ifadeler siyak-sibak ilişkisinden soyutlanmış olarak ele alınmamalı, onlara parçacı yerine bütüncül bir şekilde yaklaşılmalıdır. Ayetleri kuşatan tarihî ve toplumsal şartlar göz önünde bulundurularak ve ayetlerin indiriliş sebepleri dikkate alınarak yorumlanmalıdır.³⁶ Bu bağlamda söz konusu ayetin nüzul sebebine bakılacak olursa, Zafer İbnu'l-Haris oğullarından Tu'me İbn Umeyrik'in, komşusu Katade İbnu'n-Numan'a ait un çuvalı içerisindeki -haddi gerekli kılacak kıymetteki- bir kalkanı çalması üzere nazil olduğu görülür.³⁷ Ayetin sibakı incelediğinde ise Allah ve Resulü ile savaştan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselere verilecek cezadan bahsedilmektedir. Bu cezanın ise suçluların el ve ayaklarının çaprazlama -fiziksel- kesilmesi şeklinde olacağı bildirilmekte, ardından da kafirlerin işledikleri günahların bedelini kıyamette mutlaka göreceğinden haber verilmektedir.³⁸ Serika ayeti siyak-sibak ilişkisi içerisinde ele alınacak olursa; hırsızın elinin kesilmesinden fiziksel kesmenin kastedildiği, bu cezanın hırsıza verilecek dünyevi bir ceza olduğu, uhrevi cezanın ise Allah'a havale edildiği söylenebilir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için lafızlara yüklenilecek manaların doğru tespitinde siyak-sibak ilişkisinin önemine işaret eden başka bir misal verilecek olursa, İslam dininin direği sayılan namazla ilgili ayetler gösterilebilir. Sözlükte dua anlamına gelen³⁹ “salât” lafzı, bazı ayetlerdeki siyak-sibak ilişkisi göz önüne alınarak, ıstılahta belli ve özel fiiller şeklinde yapılan ibadet⁴⁰ anlamını kazanmıştır. Örneğin;

“Onların mallarından, kendilerini temizleyeceğin, yücelteceğin bir sadaka al ve onlara dua et; çünkü senin duan, onlara huzur verir. Allah işitendir, bilendir.”⁴¹

“*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât (rahmet ve sena) ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât (dua) edin, selam edin*”⁴² ayetlerinde görüldüğü üzere salat kelimesi lügavî anlamda kullanılmıştır. Bununla birlikte aynı lafzın siyakına uygun ıstılâhî anlamda kullanıldığına delalet eden ayetler de bulunmaktadır. Örneğin;

³⁶ Kırbasıoğlu, M. Hayri, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar*, c. V, s. 4, Ekim 1991, s. 272.

³⁷ Bk. Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali İbn Ahmed, *Esbabu Nuzûli'l-Kur'an*, Daru'l-İslah, Demmam 1992, I, 181.

³⁸ Bk. Maide 5/33-37.

³⁹ Bk. Zebîdî, Muhammed ibn Muhammed ibn Abdurezzak, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*, Daru'l-Hidaye, Beyrut ty., XXXVIII, 437.

⁴⁰ Cürcani, es-Seyyid Şerif, Tarifat, Derseadet, İstanbul, 1318 h., s. 90; İbn-i Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, Mu'cemu Makayisi'l-Luga, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Matbaatu Mustafa elBabi'l-Halebi, Mısır, 1970, C. III s. 300.

⁴¹ Tevbe 9/103.

⁴² Ahzab 33/56.

" وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰعِينَ " *"Namazı kılın, zekatı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin."*⁴³

" وَإِذَا هَرَبْتُمْ فَمَا لَأَرْضَاكُمْ بِمَا لَأَرْضَاكُمْ جُنَاحًا نَّقَصْتُمْ وَإِنَّا لِلصَّلَاةِ إِنَّهَا لَمِنْكُمْ أَلْبَسْنَا لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَنَافِعَ وَمَا لَكُم مِّنَ الدِّينِ لَئِيْلًا " *"Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur."*⁴⁴ Görüldüğü üzere ayette "salat"ın kısaltılması istenmektedir. Eğer buradaki kelime "dua" anlamında ise duanın kısaltılmasının kafirlerin saldırısına karşı ne etkisi olabilir? Fiziki bir hareket gerektirmeyen, kalben de yapılabilecek bir şeyin kısa tutulması anlamsız kalıyorsa burada kastedilenin dua değil; iftitah tekbirıyla başlayıp selamla sona eren, içerisinde kıyam, kıraat, kavme, rüku, secde ve ka'de gibi özel fiilleri bulunduran namaz olduğu anlaşılır. Kısacası herhangi bir lafzın lügavî veya istilâhî anlamda kullanılıp kullanılmadığı, o lafzın içinde geçtiği siyak ve sibakından ortaya çıkmaktadır.

Aceleci davranarak bir anlık yeni söylemler dile getirme heyecanıyla ayetleri yorumlamak son derece tehlikeli ve yanlıştır. Bunun neticesi olarak, bizatihi yaşantıları ve dünya görüşleri açısından Kur'an'a aykırı oldukları halde, kendilerini samimi Müslümanlar olarak düşünen kişiler, kendilerini aldatma durumuyla karşı karşıya da kalabilirler. Böylesi bir yanlışın insanlara dünya ve ahiretlerinde saadet kapısı aralaması mümkün değildir.⁴⁵ Oysaki Kur'an sadece iyi bir dil bilgisi ile yorumlanmaktan daha fazlasını hak etmektedir. On dört asırlık mükteşebatımız bir kenara atılmamalı, İslam dininin asli kaynakları Kur'an'ın fehmedilmesi için kullanılmalı, özellikle de Peygamberimiz'in (s.a) sünneti dinin anlaşılmasında aslı müracaat kaynağımız olmalıdır.

Buraya kadar zikredilenlerden lügavî yoruma karşı olumsuz tutum takınma gerekliliği anlaşılmalıdır. Bilindiği üzere Efendimiz'in (s.a) en büyük mucizesi, Kur'an'ın i'câz'ı, yani ayetlerde kullanılan ifadelerdeki hayrete düşüren, üstün belagattır. Buna binaen İslam âlimleri Arapça lafızların delaletine vakıf olmanın şer'î nasları anlamadaki rolüne önem vermişlerdir. Öyle ki İmam Malik'in Arapçaya vakıf olmadığı halde Kur'an'ı tefsir eden bir kimsenin cezalandırılmasını söylediği bile nakledilmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte imsak vaktinin başlangıcının ne zaman olduğunu belirten ayet-i kerimenin izahında olduğu gibi⁴⁷ Rasulullah (s.a) dahil olmak üzere sahabe'nin de zaman zaman lügavî tefsire başvurması, bunun caiz olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Ancak yaptığı yorumlara güvenen ve onunla

⁴³ Bakara 2/43.

⁴⁴ Nisa 4/101.

⁴⁵ Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara 1996, s. 11.

⁴⁶ Bk. Zerkeşi, Bedruddin Muhammed İbn Abdullah, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut ty, II, 160.

⁴⁷ Bakara suresindeki " وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْحَقِطُ الْكَيْبُضُ مِنَ الْحَقِطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ " *"Beyaz ip siyah ipten ayırt edilinceye (tan yeri ağarcıncaya) kadar yiye, için."* (Bakara 2/187) ayetindeki "İp" kelimesini Adiy İbn-i Hatim zahiri üzere anlayarak, imsak vaktinin girdiğini anlamak için evinde siyah ve beyaz ipler belirmesini beklemiş, bu sürede de yiye içmeye devam etmiştir. Ama Efendimiz'in (s.a) beyanı üzere ayette kastedilenin ufuktaki güneşin yaklaşan ışıkları ile zifiri karanlığın keşiştiği noktayı temsil ettiği ortaya çıkmıştır. Bk. Buhârî, Savm 16; Müslim, Siyam 8.

⁴⁸ Peygamber (s.a) ve Sahabîlerin lügavî tefsir örnekleri için bk. Tayyar, Musâid İbn Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dar-u İbni'l-Cevzi, Beyrut ty, s. 64.

yetinenlerin unutmaması gereken hususlar vardır. Dil öğrenimi kesbi kabul edilmekle beraber günümüzde hiç kimsenin Arapçası Peygamber (s.a) ve sahabeniniki kadar saf ve belîğ değildir. Bir kişi kendisini onların seviyesine ulaşmış olarak görse bile ne Efendimiz (s.a) gibi ilahi bir koruma altındadır ne de sahabîler gibi Hz. Peygamber'e (s.a) talebe olma şerefine mazhar olmuştur. Kısacası yorumcu herhangi bir hata yapması halinde hatasını tashih edecek ne bir vahiyle ne de nebevi bir ikazla karşılaşacaktır. Öyleyse lügavî tefsire başvuracak kişilerin başlıca dikkat etmesi gereken hususlar nelerdir?

- Öncelikle kelimeye verilen mananın Arap dilinde kullanılıyor olmasına şaz veya isti'mali nadir türden olmamasına özen gösterilmeli,
- Verilen mana ayetin nüzul sebebine ters düşmemeli,
- Eğer kelime şer'î ve lügavî olarak iki ayrı anlamda kullanılıyorsa -geçtiği cümlelerin siyak ve sibakına uygun olması şartıyla- şer'î mana lügavî manaya takdim edilmelidir. Zira Kur'an Arap lügatını değil İslam şeriatını beyan etmek için indirilmiştir.⁴⁹
- Ayrıca yapılan tefsir Kur'an'daki temel prensiplere aykırı olmamalı,
- Allah ile kulları arasındaki Elçi'nin (s.a) sünnetiyle çelişmemeli,
- Ayetlerin ilk muhatabı olan sahabîlerin anlayışlarıyla da mümkün mertebede örtüşmelidir.

Bu hatırlatmaların ardından serika ayetine tekrar bakalım. Ayetteki kelimelerin hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu sorununun aşıldığı düşünülse bile bu seferde farklı meselelerle karşılaşmaktadır. Öncelikle hırsızdan kastedilen kimdir? Bir bahçeden birkaç meyve veya aç karnını doyurmak için ekmek çalan kişi mi? Yoksa başkasına ait kıymetli bir eşyayı çalan mı? Ya da günümüz şartları göz önüne alınarak bakılacak olursa, kamuya ait bir maldan haksız yere fayda sağlayan veya ihalelere yolsuzluk katan kişiler de hırsız olarak nitelendirilmeli midir? Kimdir cezaya müstahak hırsız? Çaldığı malın miktarı az veya çok olsun cezayı gerektirir mi?

Çalınan mal hakkındaki soruların cevap bulduğu varsayılsa bile ayetin zahirinden hareketle herhangi bir uygulamaya doğrudan geçiş zor olacaktır. Çünkü zikredilen "eller" kelimesi hakkında ayette herhangi bir açıklama bulunmadığından hırsızın hangi elinin nereden ve nasıl kesileceği problemi ile karşılaşmaktadır. Arapçada "el" (yed) kelimesi lügatte elin parmaklarından bileğe kadar olan kısmı için kullanılmakla beraber, parmaklardan dirseğe hatta omuza kadar olan kısım için de kullanıldığı görülmektedir.⁵⁰ Peki, hırsızın eli neresinden kesilmelidir? Daha da ötesi, bu el kesme işlemi nasıl olmalıdır? Hırsızın eli bedeninden ayrılmalı mı yoksa ayrılmamalı mıdır? Nitekim Yusuf Suresi'nde anlatılan kıssada, Hz. Yusuf'u elde etmek isteyen kadının arkadaşları, Yusuf'u (a. s) görünce kendilerinden geçip, meyve soymak için ellerine tutuşturulan bıçaklarla meyveleri değil, kendi ellerini

⁴⁹ Tayyar, Musâid İbn Süleyman, *Fusûl fi Usûli't-Tefsir*, Dar-u İbni'l-Cevzî, Beyrut ty, s. 60.

⁵⁰ Bk. İbn Manzur, Cemaluddin el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1992, XV, 419; Feyyûmî, Ahmed İbn Muhammed el-Hamevî, *el-Misbahu'l-Münîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut ty. II, 680; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXX, 338.

kesmişlerdir.⁵¹ Bu kıssa anlatılırken kullanılan “katta’ne” kelimesi ile serika ayetindeki “fakta’u” kelimesi aynı kökten türemektedir. Hz. Yusuf’u gören kadınların ellerini keserek bedenlerinden ayırmadıkları aşikârdır. O halde hırsıza cezası verilirken eli yaralanmalı mı yoksa bedeninden ayrılmalı mıdır?

Tüm bunlara ilaveten haddin uygulanabilmesi için çalınan mal muhafaza altında olmalı mıdır? Korunan yer nasıl olmalıdır? Hırsıza ceza vermekle beraber çalınan malın tazmini var mıdır? Bu ve benzeri soruların ardı arkası kesilmemektedir. Lügavî yorumların bu soruları yanıtızsız bıraktığı ayet-i kerime ancak sünnet ışığında aydınlatılıp açıklığa kavuşturulabilir. Sünnet-i seniyyedeki veriler sayesinde, şöyle de olabilir, böyle de anlam verilebilir türünden ihtimaller ortadan kaldırılıp, murad-ı ilahiye uygun bir ceza tespiti yapılabilir. Ancak bu tespite geçmeden önce, ayetlerin tefsirinde sünnetin önemine kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır.

Sünnet Mefhumu ve Sünnet-Kur’an İlişkisi

İslam’ın başlangıcında sünnet, Hz. Peygamber’in (s.a) tarik ve sîretine tahsis olunmakla beraber, tedvin devrinin başlaması ve İslami ilimlerin ortaya çıkmasından sonra her ilmin konusuyla ilgili değişik tanımlamalar ile ifade edilmiştir.⁵² On dört asırlık İslam geleneğine bakıldığında, sünnet hakkında genel olarak ifade edilmiş olan başlıca dört tanım bulunmaktadır.⁵³ Bu tanımların hemen hepsinin keşiştiği nokta ise sünnetin Hz. Peygamber’den (s.a) sadır olan sözler, fiiller ve takrirler olduğudur.

Kur’an-ı Kerim’deki pek çok ayeti tefsir etmesi sebebiyle sünnet, Kur’an’ın tercümanıdır, denilebilir. Allah (c. c) “*İnsanlara açıklaman için sana da zikri (Kur’ân-ı Kerim’i) indirdik*”⁵⁴ buyurarak Hz. Peygamber’e (s.a) en önemli görevinin Kur’an’ı açıklamak olduğunu haber vermiştir.⁵⁵ Bu görev gereği, Hz. Peygamber de (s.a) söz ve fiilleriyle ayetleri beyan etmiştir. Bundan dolayı sünnet, şeriat ahkâmın ortaya konulmasında Kur’an’dan sonra kendisine başvurulmuş İslam dininin kaynakları arasında ilk sırayı almıştır.

Kur’an-ı Kerim’de sünnete ittiba etmeyi emreden ve onu İslam dininde hüccet kılan birçok ayet-i kerime bulunmaktadır. Allah, (c. c) Rasulullah’ın (s.a) müminler için gerek şahsi yaşantılarında gerekse toplum ilişkilerinde örnek bir

⁵¹ Bk. Yusuf 12/31.

⁵² Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, s. 2.

⁵³ Lügatte iyi olsun kötü olsun her türlü gidişat ve yol anlamına gelen sünnet, (Bk. İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, II, 222.) muhaddislerin çoğuna göre hadisin muradifi olarak kabul edilmektedir. Onların nazarında şer’i hüküm ifade etsin ya da etmesin Hz. Peygamber’in (s.a) bütün sözleri, fiilleri, takrirleri, onun hayatına dair bilgiler sünnettir. Fıkıhçılara göre, Hz. Peygamber’den (s.a) farz ve vacipler dışında sâdır, yapılması halinde sevap terk edilmesi halinde herhangi bir cezayı gerektirmeyen her şeydir. (Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve Mekanetuha fi’t-Teşri’il-İslamî*, Dâru’l-Verrak, Beyrut 1976, s. 43-47.) Usulü fıkıhçılara göre Kur’an dışında Hz. Peygamber’in (s.a) şer’i bir hüküm teşkil eden söz, fiil ve takrirleri sayılan sünnet, kelamcılarının bakış açısıyla bidatın karşıtı şeklinde tanımlanmaktadır. (eş-Şevkânî, Muhammed Ali, *İrşadu’l-Fuhul İla Tahkiki’l-Hakk min İlmî’l-Usul*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Dimeşk 1999, s. 31.)

⁵⁴ Nahl 4/44.

⁵⁵ Bk. İbrahim 14/4; Nahl 16/44, 64.

şahsiyet olduğunu⁵⁶ bildirmiş ve O'ndan (s.a) gelen her türlü tevcihatın alınmasını emretmiştir.⁵⁷ "Allah'a ve Rasul'üne itaat edin. Eğer bundan sonra yüz çevirirseniz bilin ki Rasulümüze düşen, sadece açık bir tebliğdir"⁵⁸ diyerek Rasul'üne itaati, kendisine itaat ile eş tutmuştur. Rasulullah da (s.a) bu mahiyette "Bana itaat eden şüphesiz Allah'a itaat etmiştir. Bana isyan eden de hiç şüphesiz Allah'a isyan etmiş olur"⁵⁹ buyurarak, kendisine itaatin Allah'a itaatle eş olduğunu bildirmiştir. İslam alimleri bu delillerden hareketle Rasulullah'a (s.a) itaatsizliği doğru yoldan sapmak olarak görmüş,⁶⁰ O'nun sünnetinin İslam teşriinin kaynakları arasında Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer aldığını, müminlerin dünya ve ahiret saadetine erebilmeleri için sünnetle amel etmeleri gerektiğini⁶¹ ve bu hususta Müslümanların her asırda icma ettiğini belirtmişlerdir.⁶²

Sünnetten müstağni bir şekilde Kur'an ayetlerinin izah edilemeyeceğini anlamak için, Kur'an ve sünnet arasındaki güçlü bağın bilinmesi gerekmektedir. Öncelikle sünnete, Kur'an'da gelen hükümleri teyit etme görevi verildiğini söyleyebiliriz. Şirkten uzak durmak ve tevhidin önemi, büyük günahlardan sakınmak, başkasının canına ve malına kastetmemek, hayırda ve salih amellerde birbirimizle yarışmak gibi Kur'an'da yer alan hükümler, sünnet tarafından teyit edilmiştir. Örneğin Allah (c.c) "Yetimlere mallarını verin. Temizle (helâl olan ile) habis olanı (haram olanı) değiştirmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza (katarak) yemeyin. Muhakkak ki bu büyük bir günahtır"⁶³ buyurmaktadır. Sünnette de bu ayeti teyit sadedinde "Müslüman kişinin malı, kendi rızası olmadıkça helal olmaz"⁶⁴ hadisini görmekteyiz.

Sünnetin Kur'an ile olan başka bir ilişkisi de ondaki mücmel ayetleri açıklamasıdır. Allah'ın (c. c) "İnsanlara açıklaman için sana zikri (Kur'ân-ı Kerim'i) indirdik"⁶⁵ buyurması, sünnetin Kur'an'daki kapalı ifadeleri izah edeceğinin en açık delilidir. Bu konuya dair İmran İbn Husayn'dan yapılan: "Bize Kur'an'dan başka bir şey anlatmayın" diyen bir kişiye "Sen ve senin gibilerine 'Hadi bize öğle ve ikinci namazının dört, akşam namazının üç rekât olduğunu ve ilk iki rekâtında kıraatte bulunulacağını veya Kâbe'yi tavafın etrafında yedi şavt ile tamamlanacağını, sa'yın Safa ve Merve arasında olacağını Kur'an'dan getirin denirse' ne yapacaksınız?" diye karşılık verdiği rivayet,⁶⁶ yeterli bir delil olarak gösterilebilir.

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere sünnet, Kur'an'da mücmel bir şekilde gelen namazın, orucun, zekâtın ve haccın birçok ahkâmını beyan etmektedir. Allah

⁵⁶ Bk. Ahzab 33/21.

⁵⁷ Bk. Haşr 59/7.

⁵⁸ Maide 5/12.

⁵⁹ Müslim, İman 32-33.

⁶⁰ Bk. Hüseyinî, Ömer İbn Müslîh, *Mekânetu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, el-Camiatu'l-İslamiyye, Medine 2011, s. 47.

⁶¹ Bk. Abdülhakîm, Muhammed, *Hucçiyetu's-Sünne*, Mektebetu Beledi'l-Emin, Mısır 2012, s. 15.

⁶² Bk. Câmî, Muhammed İbn Eman Ali, *Menziletu's-Sünne*, Daru'l-Minhac, Kahire 2004, s. 41.

⁶³ Nisâ 4/2.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV, 560 (21082).

⁶⁵ Nahl 16/44.

⁶⁶ Beyhakî, *Delailü'n-Nübüvveti ve Marifetü Ahvali Sahibi's-Şerfa*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 25.

(c. c) *“Namazı kılın ve zekâtı verin”*⁶⁷ buyurmuş, ancak nasıl namaz kılınacağından ve kimlere ne miktarda zekat verileceğinden bahsetmemiştir. Aynı şekilde Kur’an’da *“Hacc’a gitmeye gücü yetenlere, Allah için o Beyt’i haccetmek, insanların üzerine farzdır”*⁶⁸ buyrulmuş, fakat haccın amellerinden bahsedilmemiştir. Kısaca birçok ibadet ve muamelata dair ayetlerde ifadeler mücmel şekilde yer almış, sünnet ise bunları tafsilatlı bir şekilde izah etmiştir.

Sünnetin ayetlerdeki umumi ifadeleri tahsis⁶⁹ etmesi de Kur’an’ı beyan şekillerindedir. Allah (c. c) Maide Suresi’nde ölü hayvan eti ile kanın haram olduğunu bildirmektedir.⁷⁰ Ayet-i kerimedeki *“meyte/ölü hayvan”* ve *“kan”* kelimesi, her türlü ölü hayvanı ve her türlü kanı kapsamaktadır. Ancak Abdullah İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a): *“Bize iki ölü ve iki kan helâl kılınmıştır: İki ölü, çekirge ile balıktır. İki kan ise dalak ile ciğerdir”*⁷¹ buyurarak ayetteki umumi ifadeleri tahsise gitmiş ve bazı ölü hayvan eti ile aslında kan olan bazı hayvan organlarını helal kılmıştır.

Sünnetin Kur’an’ı tebyin etme türlerinden biri de mutlak manadaki ayetleri belli kayıtlar altına almasıdır. Örneğin Allah (c. c): *“Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin”*⁷² buyurmaktadır. Ayette kullanılan mutlak ifadelerden çalınan malın miktarına bakılmaksızın hadd uygulanacağı anlaşılmaktadır. Ancak Buhârî ve Müslim’in Hz. Aişe’den (r. a) rivayet ettiğine göre Efendimiz (s.a): *“Hırsızın eli çeyrek dinar ve fazlası için kesilir”*⁷³ buyurmuş ve hadd uygulamasını gerekli kılacak çalıntı mal miktarını belirlemiştir. Görüldüğü gibi sünnetin beyanı üzere ayetteki büyük küçük her türlü hırsızlığı kapsayan ifade, belli bir ölçüyle kayıt altına alınmıştır.

Hırsızlık Cezasında Aranılan Şartlar ve Cezanın Keyfiyeti

Lügatte bir şeyi başkasından gizlice almak anlamında olan serika/hırsızlık,⁷⁴ fıkıh ıstılahında ise âkil ve bâliğ bir kimsenin, başkasına ait olduğu hususunda şüphe edilmeyen, koruma altında olan ve hadd uygulamasını gerekli kılacak değerde bir şeyi gizlice almasıdır.⁷⁵

Serika ayetinin zahiri gereğince, yapılan her türlü hırsızlıkta, çalınan malın cinsi ve miktarına bakılmaksızın hadd uygulanması gerekmektedir. Ancak yaptığı fiilin suretinden ötürü kendisine hırsız denilen, fakat serika ayetindeki cezai

⁶⁷ Bakara 2/110.

⁶⁸ Al-i İmran 3/97.

⁶⁹ Tahsis; herhangi bir hükmün şamil olduğu umumun bazı efradının bu hükmün dışında kaldığını beyan etmektir. (Bk. Anzî, Abdullah İbn Yusuf İbn İsa, *Teysîru İlimi Usûli’l-Fıkhi*, Müessesetu’r-Reyyan, Beyrut 1997, s. 269.)

⁷⁰ Bk. Maide 5/3.

⁷¹ İbn Mâce, Etime 31.

⁷² Maide 5/38.

⁷³ Buhârî, Hudud 14.

⁷⁴ Serahsî, Muhammed İbn Ahmed, *el-Mebsût*, Daru’l-Marife, Beyrut 1993, IX, 133.

⁷⁵ Mevsîlî, Abdullah İbn Mahmud, *el-İhtiyar li Ta’lîl’l-Muhtar*, Matbaatu’l-Halebi, Kahire 1937, IV, 102.

yaptırımı tabi tutulmayan kişiler söz konusudur.⁷⁶ Bundan dolayı bir fiilin hırsızlık sayılabilmesi için hırsızda, malı çalınan kişide ve çalınan malda birtakım şartlar bulunması zorunludur.

Bu şartların ilki, suçlunun mükellef olmasıdır. Erkek olsun kadın olsun bir kimseye hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için mükellef yani âkil ve bâliğ olması gerekmektedir. Bu şart, herhangi bir Müslümana şer'î ahkâmın uygulanabilmesi için aranan ilk şarttır.⁷⁷ Nitekim Hz. Peygamber (s.a): “*Şu üç kimseden kalem kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, âkil bâliğ oluncaya kadar çocuktan, aklî dengesi yerine gelinceye kadar deliden*”⁷⁸ buyurmaktadır.

Cezalandırılacak hırsızda aranan bir diğer husus, yaptığı fiilde hırsızlık yapmayı kastetmesidir. Rasulullah (s.a) Allah Teala'nın, hata üzere, unutarak veya baskı ve tehdit altında işlenmiş olan günahları bağışladığı⁷⁹ müjdesini vermiştir. Bir diğer şart ise hırsızın, çalınan malın sahibi ile anne, baba, eş gibi birinci dereceden akrabalık bağının bulunmaması ya da kendisinin, hırsızlık yaptığı kimsenin mülkiyeti altında olmamasıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a) baba oğul arasındaki mal/mülk ilişkisiyle ilgili “*Sen de malın da babana aitsiniz*”⁸⁰ buyurmuştur. Köle ve sahibi arasında yaşanan hırsızlıkla ilgili ise, kaçmış köle için hırsızlık yaptığı takdirde ceza almayacağını ifade etmiş;⁸¹ başka bir rivayette de “*Köle hırsızlık yaptığı takdirde onu, cüzî bir şey mukabilinde olsa dahi satınız*”⁸² buyurmuştur.

Aynı şekilde kıtlık, kuraklık ve açlık gibi hallerde zor durumda kalarak hırsızlık yapmış olmaması, hırsızda aranan bir diğer şarttır. Bir kişi içinde bulunduğu imkânsızlıktan dolayı açlığını ve susuzluğunu gidermek için başkasına ait bir malı ihtiyacı ölçüsünde aldığı takdirde kendisine hadd uygulanmamaktadır.

⁷⁶ Serikanın tanımı yanı sıra onunla bağlantılı olan ve hırsızlık çeşitlerinden sayılan farklı tanımlamalara da işaret etmekte fayda olduğunu düşünüyoruz.

İhtilas/Kapkaç; Kişinin başkasına ait bir malı kasıtlı bir şekilde alenen alıp kaçmasıdır. Hırsızlıkta gizlilik söz konusu iken, ihtilasta yapılan fiilde ahenk vardır. (Bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, VI, 65; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI, 17.)

Emanete Hıyanet; Kiralama veya ödünç bırakma hususunda kendisinde güven uyandıran bir kişiye teslim edilen malın zayi olduğu iddiasıyla geri verilmemesidir. (Bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, III, 106.) Hırsızlıkta çalınan mal koruma altında tutulurken; emanete hıyanette ise zayi olan mal, malın sahibi tarafından koruma altında değildir.

Neşl; Türkçede yankesici olarak tanımlanan hırsızlığın gizliden yapılan çeşididir. (Bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XI, 661; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX, 491.)

Nebş; Defnedildikten sonra ölümlerin kefenlerini kabirlerden çalmaya denir. (Bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, VI, 350.) Zikredilen son iki hırsızlık türünde hırz'ın –malın koruma altında olup olmadığı konusu tartışmalı olduğundan haddin uygulanmasında hilaf bulunmaktadır. (Bk. *el-Mevsuatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*, XXIV, 294.) Bu kişilere serika ayetindeki haddin uygulanmasında ihtilaf bulunması onlara herhangi bir cezanın verilmeyeceği anlamını taşımamaktadır.

⁷⁷ İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah İbn Ahmed el-Makdisi, *Ravzatu'n-Nazır ve Cünnetü'l-Münâzir*, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 2002, I, 154.

⁷⁸ Bk. İbn Mâce, Talak 15.

⁷⁹ Bk. İbn Mâce, Talak 16.

⁸⁰ Ebu Davud, Buyû 77; İbn Mâce, Ticarât 64.

⁸¹ Bk. Dâraikutnî, Hudud ve Diyât 3105.

⁸² Nesâî, Kat'u Sârik 16; İbn Mâce, Hudûd 25.

Efendimiz (s.a): “*Kıtlık döneminde el kesme yoktur*”⁸³ buyurmaktadır. Hz. Ömer’in halifelüğündeki kıtlık döneminde hırsızlara hadd uygulanmaması da bu hususta örnek teşkil etmektedir.⁸⁴

Bir diğer şart ise hırsızın çaldığı malı hırsızlık tarifine uygun olarak gizli bir şekilde almasıdır. Yan kesici, kapkaççı ve kendisine bırakılan mala ihanet edip geri iade etmeyenler, Hz. Cabir’den rivayet edilen “*Haine, müntehibe (kapkaççıya) ve muhtelise (yan kesiciye) el kesme cezası uygulanmaz*”⁸⁵ hadisine göre hadd uygulanacak kişilerin dışında tutulmuştur. Bu kişilere el kesme cezasının uygulanmaması, onlara herhangi bir cezanın verilmeyeceği anlamını taşımamaktadır. Burada, sadece hırsızlıktan dolayı uygulanan serika ayetindeki cezai yaptırımın sureten hırsızlığa benzeyen bazı fiilleri işleyen kişileri kapsamadığına dikkat çekmekteyiz.

Hırsızda olması gereken başka bir şart ise çalınan malda hakkı olduğu şüphesinin bulunmamasıdır. Mesela bir kişi, mülkiyet şüphesi bulunan ganimet veya beytülmalden çalarsa ya da borcunu ödememekte direnen bir kişinin alacaklısı, ona vermiş olduğu malı ele geçirip alırsa, fukahanın büyük çoğunluğuna göre haddin uygulanmaması gerekmektedir.⁸⁶ Zira İbni Abbas’tan yapılan bir rivayete göre ganimet malları içinde yer alan bir köle, ganimet malından çalmış ve durum Rasulullah’a (sav) bildirilince: “*Allah’ın malının bir bölümü onun bir kısmını çalmıştır*”⁸⁷ buyurarak kölenin elini kestirmemiştir.

Hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için hırsızın yanı sıra, malı çalınan kimsede de bazı şartlar aranmaktadır. Öncelikle malı çalınan kişi belli olmalıdır. Çünkü hadd uygulaması ancak mal sahibinin şikayeti üzere mümkündür. Mal sahibinin meçhul olması ve şikayetin gerçekleşmemesi durumunda hadd düşmektedir.⁸⁸

Ayrıca malı çalınan kişi malın gerçek manada sahibi olmalıdır. Mal sahibinin vekili, mal sahibinden ödünç alan veya kiralayan kişiler hariç olmak üzere, malı gayri meşru bir şekilde yanında bulunduran kişiler/hırsızlar, malla ilgili herhangi bir hak iddiasında bulunamayacaklarından, haddin uygulanıp uygulanmaması hususunda ihtilaf bulunmaktadır.⁸⁹

⁸³ Hatîb el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed İbn Ali, *Tarih-u Bağdad*, Dâru Kütübî'l-İlmiyyeti, Beyrut 1995, VI, 259.

⁸⁴ Bk. İbnu'l-Kayyim Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevziyye, *İ'lâmü'l -Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, Matbaatü's-Sa'âde, Mısır 1955, III, 10.

⁸⁵ Ebu Davud, Hudud 13.

⁸⁶ Bk. İbn Rüşd el-Kurtubî, Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995, IV, 1750.

⁸⁷ Nesâî, Kat'ü's-Sârik 16; İbn Mâce, Hudûd 25.

⁸⁸ Bk. İbn Nuceym, Zeynuddin İbn İbrahim, *el-Bahru'r-Râik Şerh-u Kenz'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İslamî, Beyrut ty, V, 66.

⁸⁹ Hanefilere göre malın gaspçıdan çalınması durumunda hadd uygulanırken hırsızdan çalınması durumunda ise uygulanmamaktadır. (Bk. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, II, 415.) Maliki ve Şafiilerin – mercuh olan- görüşüne göre ise kişinin, malın gerçek manada sahibi olup olmaması haddin uygulanmasına engel teşkil etmemektedir. Zira mal gaspçıdan veya hırsızdan çalınsa da malın hürmeti devam etmektedir. Hanbeli ve Şafii mezhebinin racih olan görüşü ise, herhangi bir şey mal sahibi veya onun vekili dışında birinden çalınırsa hadd uygulanmaz. Çünkü mal sahibi malını elinde

Hırsızlıkta çalınan malda olması gereken şartlara gelirse, bunların ilki ve en önemlisi malın belli bir miktara ulaşmış olmasıdır. Ayetin zahiri, çalınan malın miktarından bahsetmemektedir. "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" "hırsızlık yapan erkek ve kadın" kelimeleri cins isim olup, çaldığı şeyin miktarı ne olursa olsun hırsızlık yapan herkesi kapsamaktadır. Bu görüşü destekler nitelikte Efendimiz (s.a)'den "Allah, hırsızlık yapan kimseye lanet etsin. İp çalıp eli kesilene, yumurta çaldığı için eli kesilene lanet etsin"⁹⁰ şeklinde rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetten anlaşılan ise hırsızlık hadd uygulamasında, çalınan malın belli bir nisaba ulaşmasının gerekmediğidir.⁹¹ Çünkü Efendimiz (s.a) kıymet yönünden fazla bir değeri olmayan şeyleri misal getirmiştir. Ancak meşhur olan görüş –alimler arasında miktarında farklılıklar bulunsa da- hırsıza hadd uygulanabilmesi için çalınan malın belli bir mali değere ulaşması gerektiği şeklindedir.⁹² Nitekim Efendimiz (s.a) bu hususta: "Hırsızın eli, ancak çeyrek dinar ve daha fazlası için kesilir"⁹³ ve "Çeyrek dinar için el kesiniz. Bundan daha aşağısı için el kesmeyiniz"⁹⁴ buyurmaktadır.

Ancak bu durumda getirmiş olduğumuz rivayetler arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Muhaddislerin rivayetler arasındaki zahirî tenakuzu gidermek için başvurdukları yöntemlere göre hareket edilip, hadislerin arasını cem/te'lif etme yoluna gidilecek olursa; ilk rivayette yumurta ve ip ile kastedilenin, gürz ve gemi halatı gibi değerli şeyler olduğunu söylemek mümkündür. A'meş'den rivayet edildiğine göre şöyle demektedir: "Buradaki yumurtadan maksadın demir topağı olduğu, bazı iplerin de birkaç dirhem ettiği kanaatinde idiler."⁹⁵ Bununla birlikte başka bir teville gidilerek, hadiste yumurta ve ip hırsızını zecretmek kastedilmiştir, denilebilir. Yani basit şeyler çalarak bu kötü fiile alışmanın neticesinde, gün gelir elinin kesilmesini hak ettirecek değerde şeyleri çalabileceği ifade edilmiş olabilir.

Malda aranan diğer bir şart da, çalınan malın mülkiyet altına alınabilen ve satışı helal olan bir şey olmasıdır. Yani mülkiyet altına alınması ve satışı helal olmayan domuz, içki gibi bir şeyin çalınması durumunda hadd uygulanmamaktadır.⁹⁶ Peygamber Efendimiz (s.a) içkinin sadece içilmesini yasaklamakla kalmamış, ticaretini de haram kılmış ve "İçkiye on yönden lanet edilmiştir: İçkinin kendisine, onu imâl edene, imâl etmek isteyenine, satıcısına, müşterisine, taşıyanına, taşıttırana, kazancını yiyene, içene ve içirene"⁹⁷ buyurmuştur.

→

bulunduran, onu himaye edendir. Malın kendi sahibinde veya vekillerinde bulunmaması onu zayi olmuş mal konumuna düşürmektedir. Bk. *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveyytiyye*, XXIV, 306.

⁹⁰ Buhârî, Hudud 14.

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1968, IX, 105.

⁹² Bk. Zuhaylî, Vehbi, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhu* Darul-Fikr, Dimeşk ty., C. VII, s. 5434.

⁹³ Müslim, Hudud 3190.

⁹⁴ Müsned, 24725.

⁹⁵ Buhârî, Hudud 8; Müslim, Hudud, 7.

⁹⁶ Kurtubî, Muhammed İbn Ahmed, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Kahire 1964, VI, 159.

⁹⁷ İbn Mâce, Eşribe 6.

Bunun yanı sıra hadd uygulanabilmesi için çalınan malın hırsız⁹⁸ (koruma) altında iken alınmış olması gerekmektedir. Bir malın hangi durumlarda koruma altında olacağı konusunda farklı görüşler olsa da İslam âlimleri malın koruma altında iken alınmış olması şartının gerekliliği hususunda ittifak halindedirler. Örneğin bir iş yerinde bulunan kasa, sahibi bulunsun ya da bulunmasın o iş yerindeki paranın hırsız sayılmaktadır.⁹⁹

Lügavî tefsirle tespiti mümkün görünmeyen, hırsızlık fiilinde olması gereken şartların hadislerle belirlenmesinden sonra serika ayetindeki “fakta’u” ve “eydihuma” kelimelerinin mecazi anlam taşıdığı kabul edilirse, hırsızın işlediği suç oranında hapiste tutulması gibi, kişiyi bu fiilden uzak tutacak farklı uygulamalara başvurulabilir. Bu sayede suçlu hırsızlık yapma kudretini kaybetmiş olacağından verilmesi gereken ceza ifa edilmiş olur. Nitekim, Hz. Adem’den (a. s) günümüze kadar insanlık tarihinde hırsıza uygulanan farklı cezalar bulunmaktadır. Örneğin; Hz. Yusuf’un (a. s) hırsızlık görüntüsü verdirerek¹⁰⁰ kardeşlerinden birini o dönemki Ken’ânî ceza sistemine uygun olarak yanında alıkoyduğu bilinmektedir.¹⁰¹ Eski İran, Sümer ve Babil kanunlarında da çalınan malın birkaç katının tazmin ettirilmesinden hırsızın öldürülmesine kadar çeşitli yaptırımlara rastlanmıştır. Eski Türk ve Roma hukukunda da zararı tazmin ettirmekten hırsız köle edinmeye ve öldürmeye kadar varan bir dizi müeyyidelerle karşılaşmaktadır.¹⁰²

Ayetteki tartışmaya konu olan kelimeler hakiki anlamda kabul edilip fukahaya ait musannefâta müracaat edildiğinde ise, hırsızın sağ elinin kesileceği görülmektedir. Buna, ayetteki mutlak "ءل" “el” kelimesini belli ölçüde takyid eden, İbn Mesud’a (r. a) ait “Sağ ellerini kesiniz” şeklindeki kıraat delil olarak getirilmektedir.¹⁰³ Elin nereden kesileceği hususuna gelindiğinde ise dört fıkh mezhebine göre, bilekten olacağı şeklindedir.¹⁰⁴ Bu konuda Abdullah İbn Ömer’den rivayet edilen, Efendimiz’in (s.a) bir hırsızın elini bileğinden kestirdiği¹⁰⁵ hadisi delil olarak zikredilmektedir.

El kesme cezasının kısaca tarihçesine bakılacak olursa, İslam öncesi Arap toplumunda var olduğu görülecektir. Bu cezayı ilk olarak Kureyş’in tatbik ettiği söylenmektedir. Müleyh b. Amr b. Huzaa’nın müttefiki olan Düveyk adında birisi Kâbe’nin hazinelerini çaldığı için Kureyş tarafından eli kesilerek

⁹⁸ Hırs sözlükte “bir şeyin korunduğu yer” demektir. Terim olarak ise ev, dükkân, çadır gibi genellikle insanların mallarını korumak için yaptıkları yerleri ifade eder. (Bk. Bardakoğlu, Ali, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 387.

⁹⁹ Bk. İbn Rüşd, *Bidayetü’l-Müctehid*, IV, 1746.

¹⁰⁰ Bk. Yusuf 12/70-76.

¹⁰¹ Bk. Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Camii’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’an*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2000, XVI, 183.

¹⁰² Bk. Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 384.

¹⁰³ Bk. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali İbn Ahmed, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*, Daru’l-Fikr, Beyrut ty, XII, 355; *el-Mevsuatü’l-Fikhiyyetü’l-Kuveytiyye*, 2002, XXIV, 336.

¹⁰⁴ Bk. İbn Kudâme, *Ravzatu’n-Nazir*, 9, 121.

¹⁰⁵ Bk. Beyhakî, *Sünen*, VIII, 271.

cezalandırılmıştır.¹⁰⁶ Burada anlaşıldığına göre, İslam öncesi Arap toplumunda var olan bu ceza, bazı şartlar çerçevesinde İslam hukuk sistemine dahil edilmiştir. Bu uygulama cahiliye toplumundaki örflerden İslam hukukuna intikal eden tek cezai yaptırım değildir. Örneğin; İslam'daki kan bedeli, Efendimiz'in (s.a) dedesi Abdulmuttalib'in yaptığı adak üzere oğlu Abdullah'ı boğazlamak yerine yüz deve kurban etmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu miktar, Cahiliye Araplarında kan bedeli olarak kabul edilmesinin ardından, İslam'ın gelmesiyle de şer'î hukuk sistemine intikal etmiştir. Bu hususta Efendimiz'in (s.a) "*Ben iki kurbanlığın oğluyum*"¹⁰⁷ dediği, bununla da babası Abdullah ve dedelerinden Hz. İsmail'i (a. s) kastettiği aktarılmaktadır. Dolayısıyla zamana ve toplumların içinde bulunduğu şartlara göre uygulanışında birtakım değişiklikler kabul edilse de,¹⁰⁸ İslam hukukunun oluşumu sürecinde kendisine dahil edilen örfler, şer'î bir nass ile kayıt altına alınmış ise süreklilik ifade etmektedir. Bununla birlikte İslam hukuku, sistemleştikten sonra da İslam'a yeni giren toplumların örfüne önem göstermiş ve şer'î nasslara aykırı olmamak kaydıyla her örfü coğrafyası nispetinde geçerli kılarak kendi sistemine dâhil etmiştir. Bu konu, fıkıh usulü kaideleri arasında "العادة محكمة إن لم تخالف" "*Adetler, şeriata aykırı olmadığı sürece muhkemdir*"¹⁰⁹ şeklinde kendisine yer edinmiştir.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus daha vardır. Hırsıza verilecek cezaî yaptırımın el kesmek şeklinde olduğu kabul edilse bile "*Kardeşinize karşı şeytanın yardımcısı olmayınız*"¹¹⁰ hadisi gereğince hırsızın gözetilmesi gerekmektedir. Hadd uygulanacak kişide iyileşmesi muhtemel herhangi bir hastalık varsa beklenmeli, hamilelik vb. durumlar için hadd tehir edilmelidir. Hadd için uygun bir vakit seçilmeli, suçlu, cezanın verileceği yere getirilirken kendisine yumuşak davranılmalı, küfredilmemeli, itilip kakılmamalıdır.¹¹¹ Mahkûma sadece yaptığı suçun cezası verilmeli, bunun ötesine geçilmemeli, ceza uygulaması bittikten sonra da suçluya ihsanda bulunulmalıdır.¹¹² Nihayetinde hırsız, içerisinde yaşadığı toplumun bir ferdidir. Onu topyekûn kaybetmek yerine topluma kazandırılması için çalışılmalıdır. Aksi takdirde kişi, dışlanmışlığın verdiği hisle hırsızlıktan daha büyük suçların faili olabilir.

Sonuç

Allah'ın insanlığa seslenişinden neyi kastettiğini anlamak isteyen kişinin iyi bir yorumcu olmasının yanı sıra, İslam'ı bütün kaynaklarıyla ele alması gerekmektedir. Aksi takdirde mütekamil İslam nizamının ortaya koyduğu hükümlerin hikmetini anlamak mümkün değildir. Bu hükümlerden "hırsıza

¹⁰⁶ Bk. İbn Kesîr Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Daru İbni'l-Cevziyye, Beyrut 1999, III, 394.

¹⁰⁷ Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 604-609.

¹⁰⁸ Günümüzde kan bedelinin para birimleri üzerinden verilmesi gibi.

¹⁰⁹ Suyûti, Celaleddin Abdurrahman İbn Ebi Bekr, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 89.

¹¹⁰ Buharî, Hudud 6.

¹¹¹ Bk. Müslim, Hudud 5.

¹¹² Bk. Dârakutni, Hudud ve Diyat IV, 97 (3163).

verilecek ceza” incelendiğinde, İslam’ın tek kaynağının Kur’an-ı Kerim olmadığı, onun toplum hayatını düzenleyen temel kaideleri taşıdığı, bu kaidelerin ise sadece lügat bilgisi ile yorumlanmasının yanlış sonuçlar ortaya çıkaracağı anlaşılacaktır. Yapılması gereken, toplumların içinde bulunduğu şartlar göz önüne alınarak ayetlerin, sünnet, icma ve kıyas gibi İslam hukukundaki diğer kaynaklardan faydalanılarak izahıdır.

Serika ayetindeki hüküm hakkında genel olarak iki tür değerlendirme bulunmaktadır. Bunların ilki, hırsız hırsızlıktan alıkoyacak herhangi bir yaptırım; ikincisi ise bileğinden infisal edilmek suretiyle sağ elinin kesilmesidir. Bu cezanın tahakkuk edebilmesi için de vuku bulan hırsızlığın taşınması gereken asgari şartlar;

- Hırsızın mükellef yani âkil ve bâliğ olması,
- Yaptığı fiilde hırsızlık yapmayı kastetmesi, unutarak veya baskı ve tehdit altında olmaması,
- Çalınan malın sahibi ile anne, baba, eş gibi birinci dereceden akrabalık bağının bulunmaması ya da kendisinin hırsızlık yaptığı kimsenin mülkiyeti altında olmaması,
- Kıtlik, kuraklık, açlık gibi hallerde, zor durumda kalarak hırsızlık yapmış olmaması,
- Çaldığı malı hırsızlık tarifine uygun olarak gizli bir şekilde alması,
- Çalınan malda hırsızın hakkının olduğu şüphesinin bulunmaması,
- Malı çalınan kişinin belli olması,
- Malı çalınan kişinin malın gerçek manada sahibi olması, mal sahibinin malını gayri meşru bir şekilde yanında bulunduran kişilerden olmaması,
- Malın belli bir -nisab- miktarına ulaşmış olması,
- Çalınan malın mülkiyet altına alınabilen ve satışı helal olan bir şey olması,
- Çalınan malın belli bir koruma altında olmasıdır.

İncelemiş olduğumuz serika ayeti örneğinden anlaşıldığı gibi İslam hukuk sistemi, Kur’an dışındaki diğer teşri kaynaklarıyla bir bütündür. Parçaları birbirinden ayrı tutularak tatbik edilebilecek bir sistem değildir. Hiçbir şer’î mesele, tek bir kaynak çerçevesinde ele alınarak hüküm verilmemeli, bütün kaynaklar bir araya getirilerek doğru bir sonuca ulaşılmaya çalışılmalıdır. Bu kaynaklar içerisinde Kur’an’dan sonra ikinci sırada yer alan sünnet aracılığıyla ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması, dinde aşırı olarak görülen veya gösterilen anlayışların ortadan kaldırılmasına vesile olacaktır.

Ayrıca İslam’a göre serika ayetindeki cezanın tahakkuk edebilmesi için birçok şart aranması, İslam’ın insanların bedenine zarar vermeyi arzulamadığının; bilakis kişilerin yaşam hakkı ve beden bütünlüğünü koruma yanlısı olarak tavır aldığının ve asıl hedefin suçluyu değil suçu ortadan kaldırmak olduğunun en açık göstergesidir.

Kaynakça

- Abdulahkâm, Muhammed, *Hucciyetu's-Sünne*, Mektebetu Beledi'l-Emin, Mısır 2012.
 Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855), *Müsnedü'l- İmam Ahmed İbn Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001.
 Aliferkevus, Ebu Ali el-Muîz, *el-İnâra Şerhu Kitabı'l-İşâra*, Daru'l-Mevki', Cezayir 2009.

- Anzî, Abdullah İbn Yusuf İbn İsa, *Teyşîru İlmi Usûli'l-Fıkhi*, Müessesetu'r-Reyyan, Beyrut 1997.
- , *el-Mukaddimatu'l-Esasiyye fi Ulumi'l-Kur'an*, Merkezi Buhusi'l-İslamî-Leeds, İngiltere 2001.
- Ateş, Süleyman, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 4, Ekim 1991, ss. 320-327.
- Bardakoğlu, Ali, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, C. 17, ss. 384-396.
- Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed İbn Hüseyin İbn Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Matbaatu Meclisi'd-Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, Hindistan 1923.
- , *Delâilü'n-Nübüvveti ve Ma'rifetü Ahvali Sahibi's-Şeriatî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Buhârî, Muhammed İbn İsmail (ö. 256/869), *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr, Dâru Tûgi Necât, Dimeşk 2000.
- Câmî, Muhammed İbn Eman Ali, *Menziletu's-Sünne*, Daru'l-Minhac, Kahire 2004.
- Cürçani, es-Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *Tarifât*, Daru Sadet, İstanbul ty.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasan Ali İbn Ömer (ö. 385/995), *Sünenu'd-Dârakutnî*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2004.
- Ebu Davud, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Davud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ty.
- Ebu Mansûr, Muhammed İbn Ahmed el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *Tezhibu'l-Lügâ*, Dar-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Ebu'l-Beka, Eyyub İbn Musa el-Hüseynî el-Haneî, *el-Külliyat Mu'cem fi'l-Mustalahat ve'l-Furûk el-Lügavî*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut ty.
- el-Mevsuatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*, Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, Kuveyt ty.
- Eyyup, Hasan Muhammed, *el-Hadis fi Ulumi'l-Kur'an ve'l-Hadis*, Daru's-Selam, İskenderiye 2004.
- Feyyûmî, Ahmed İbn Muhammed el-Hamevî (ö. 770/1368-69), *el-Misbahu'l-Münîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Günay, Hacı Mehmet, "Nüşûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, C. 33, ss. 303-304.
- Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah en-Nisâbüri (ö. 405/1014), *el-Müstedrek*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Hasan, Muhammed Ali, *el-Menar fi Ulumi'l-Kur'an mea Medhal fi Usûli Tefsir ve Mesadiruhu*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2000.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed İbn Ali (ö. 463/1071), *Tarih-u Bağdad*, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Hüseynî, Ömer İbn Müslîh, *Mekânetu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, el-Camiatu'l-İslamiyye, Medine 2011.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali İbn Ahmed (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Daru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail İbn Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Daru İbni'l-Cevziyye, Beyrut 1999.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah İbn Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1968.
- , *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, Müessesetu'r-Reyyan, Beyrut 2002.
- İbn Mâce, Muhammed İbn Yezid el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâ Kütübi'l-Arabiyye, Mısır ty.
- İbn Manzur, Cemaluddin el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1992.
- İbn Nüceym, Zeynuddin İbn İbrahim (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerh-u Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İslamî, Beyrut ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995.
- İbn-i Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekerîyya (ö. 395/1004), *Mu'cemu Makayisi'l-Luga*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Matbaatu Mustafa el-Babi'l-Halebi, Mısır, 1970.
- İbnu'l-Kayyim Ebu Abdillâh Muhammed İbn Ebi Bekr el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakki'în an Rabbi'l-Âlemîn*, Matbaatü's-Sa'âde, Mısır 1955.
- Kazvîni, Ahmed İbn Faris İbn Zekerîyya (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekayisi'l-Lügâ*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1979.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 4, Ekim 1991, ss. 271-283.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Kurtubî, Muhammed İbn Ahmed (ö. 671/1273), *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Kahire 1964.
- Mevsilî, Abdullah İbn Mahmud (ö. 683/1284), *el-İhtiyar li Ta'li'l-Muhtar*, Matbaatu'l-Halebi, Kahire 1937.

- Molla Hüsrev, Muhammed İbn Ferâmuz (ö. 885/1480), *Haşiyetü't-Tarsûsi alâ Mirâti'l-Usûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Müslim, İbnu'l-Haccac en-Neysabûrî (ö. 261/875), *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâ Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, ty.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ebî Şuayb (ö. 303/915), *el-Mücteba (es-Sünen)*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebetü'l Matbuati'l-İslamiyye, Halep 1986.
- Okumuş, Mesut, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da "Salât" Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 6, 2004/2, ss. 1-30.
- Okuyan, Mehmet, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 23, S. 23, 2007, ss. 93-133.
- Sabûnî, Muhammed Ali (ö. 2015), *et-Tibyan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Gazzalî, Dimeşk 1981.
- Serahsî, Muhammed İbn Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Sibâî, Mustafa (ö. 1964), *es-Sünne ve Mekânetuha fi't-Teşri'l-İslami*, Dâru'l-Verrak, Beyrut 1976.
- Soysaldı, Mehmet, Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, Ekim 2010 – Mart 2011, ss. 43-56.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman İbn Ebi Bekr (ö. 911/1505), *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Şevkânî, Muhammed İbn Ali (ö. 1250/1834), *İrşadu'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usul*, Daru'l-Kitab el-Arabî, Dimeşk 1999.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr (ö. 310/923), *Camiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2000.
- Tayyar, Musâid İbn Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lüğavi li'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dar-u İbni'l-Cevzî, Beyrut ty.
- , *Fusûl fi Usûli't-Tefsîr*, Dar-u İbni'l-Cevzî, Beyrut ty.
- Tirmizi, Muhammed İbn İsa (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır 1975.
- Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara 1996.
- Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali İbn Ahmed (ö. 468/1076), *Esbabu Nuzûli'l-Kur'an*, Daru'l-İslah, Demmam 1992.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1999.
- Zebîdî, Muhammed İbn Muhammed İbn Abdurrezzak (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, Daru'l-Hidaye, Beyrut ty.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed İbn Abdullah (ö. 794/1392), *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Zuhaylî, Vehbi (ö. 2015), *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhu*, Darul-Fikr, Dimeşk ty.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA
Research

Şerif Murtazâ'nın Emâli'sinde Şiirle İstişhad Metodu

Adnan Arslan

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim dalı
adnan.arslan@bilecik.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

Geliş Tarihi / Received: 21.02.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2018

Öz

Kur'an'daki bazı ifade ve kullanımların Arap dili açısından izaha muhtaç olduğu ve bu izahı yapmakta referans olarak sahabe zamanından itibaren Arap Őiirinin kullanılageldiği bilinmektedir. Zaman içerisinde "istişhat" olarak kavramlaŐan bu izah çabası, erken dönemden itibaren belli bir disipline girmiş ve gelişmiştir. Hicri 4. Yüzyılda Abbasiler döneminin önde gelen ilmi Şahsiyetlerinden Şerif Murtaza, Emâli adlı eserinde anlaşılmasında güçlük "müşkil" bulunan ayet ve hadislerin izahında Arap Şiirini referans göstermiş, istişhada yoğun bir Şekilde yer vermiştir. Arap olmayan unsurların İslam'a giriŐi ve fasih Arap dilinin bundan etkilenmesi sonucu bazı ayetlerin anlaşılmasında yaşanan problemin çözümü olarak özellikle cahiliye Őiirindeki kullanımları esas almıştır. Bu makale, Şerif Murtaza'nın eserindeki istişhat yöntemini araŐtıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Şerif Murtaza, Emâli, İstişhat, Kur'an müşkilleri.

Sherif Murtaza's Method in His Work "Emali"

It is known that some of the expressions and uses of the Qur'an are in need of the sight of the Arabian language and that Arab poetry has been used since the companionship as a reference in making this explanation. This interpretation, which has been conceptualized as "consultation" over time, has entered into a certain discipline from the early period. In the 4th century, Sherif Murtaza, one of the leading scholars of the Abbasid period, referred to Arabic poetry in the light of verses and hadiths that were difficult to understand in his work "Emâli". The influx of non-Arab elements into Islam and the facade of the Arabic language is based on the use of poetry in particular as a solution to the problem of understanding some of the resulting verses. This article will investigate the method of consultation by Sharif Murtaza.

Keywords: Arabic literature, Charef Murtaza, Emali, Istishat, Quran's muskhils.

Atıf / Cite as

Arslan, Adnan, "Şerif Murtazâ'nın Emâli'sinde Şiirle İstişhad Metodu", Marife, 18/1 (2018): 279-296.

Giriş

Arap olmayan unsurların İslamiyet'e girmesi ile birlikte Arap dilini konuşanlar arasında "lahn" denilen hatalar ortaya çıkmıştır. Cahiliyede ve

İslamiyet'in erken döneminde de bu hatalar görülmüş olsa da lahnın, Kur'an'ı anlama konusunda tehlike arz edecek seviyeye ulaşması özellikle fetihler zamanına tekabül etmektedir.¹ Buna karşılık "lahn"ın Kur'an'a yanlış anlamlar vermeye sebebiyet vermesi kaygısıyla, hicri 2.yüzyıldan itibaren dilbilim ve sözlükbilim çalışmalarına başlanmıştır. Hareket noktası "Kur'an'ın muhafazası" olan bu filolojik çalışmalar literatüre, "Mecazu'l-Kur'an, İ'rabu'l-Kur'an, Müşkilu'l-Kur'an, Me'ani'l-Kur'an" adı altında girmiş² ve daha sonra yazılan tefsirlerin lugavî yorumlarında vazgeçilmez kaynak halini almıştır.

Bu çalışmalar, Kur'an'da geçen bazı kelimelerin anlamlarını bulma ve nahiv değerlendirmelerinde öncelikli olarak cahiliye şiirini esas almışlardır. Zira Hz. Ömer ve İbn Abbâs'ın Kur'an kelimelerini doğru anlamak için Arap şiirini referans göstermesi ve Sahabenin bu konuda onlara itiraz etmemesi, ayetleri anlamada şiirle istişhadın önemini ortaya koymuş³ ve özellikle lugavî tefsir ekolünde bir gelenek halini almıştır.

Bu makale, Abbasiler döneminin önde gelen ilmi şahsiyetlerinden olan Şerif Murtaza'nın (v. 436/1044) Emâli adlı eserinde, bazı ayetlerin tefsirinde Arap şiiriyle yapmış olduğu istişhatta izlemiş olduğu yöntemini ele alacaktır.

1. Şerif Murtaza ve Emâli Adlı Eseri

355/966 yılında Bağdat'ta dünyaya gelen Şerif Murtaza, Arapların edebiyat, ilim ve kültür alanlarında altın çağını yaşadığı bir dönem olan hicri dördüncü asırda yetişmiş ve dönemin edebi birikiminden had safhada istifade etmeyi başarmış bir şahsiyettir. Babası Ebû Ahmed el-Huseyn (v. 400/1009), Şia arasındaki itibarından dolayı Nakîbu'l-Eşraflık makamına getirilmiştir. Babasından sonra bu görevi kardeşi Şerif Radî devralmış ve onun vefatı sonrası bu göreve kendisi getirilmiştir.⁴

Şerif Murteza, Şia mezhebinin usûli farklılaşma sürecine girdiği dördüncü ve beşinci yüzyılda, mezhebin rivayete dayalı yaklaşımından akılcı bir anlayışa doğru dönüşüm geçirmesinde önemli bir rolü olmuştur. Hocası Şeyh Müfid'in akli esas alan anlayışının geliştirilmesi ve mezhep içerisinde kabul görmesinde etkili

¹ Ergüven, Şehabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı Ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2007): 156.

² Eroğlu, Ali, "Kur' an-ı Kerim'in Tefsiri ve Maânîl-Kur' an Müelliflerinin Kur' an Tefsiri'ne Getirdikleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 6/10 (2002): 48.

³ Arpa, Abdulmuttalip, "Şiirle İstîşhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin el-câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'an Tefsiri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/7 (2013): 94.

⁴ Müfessirin hayatı hakkında ayrıntı için bk: İbn Hallikân, *el-Vefeyâtü'l-a'yân*, tah: İhsân Abbâs, Dâru sâdir, Beyrut, 1970, C: III, ss. 313-317; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, tah: İhsân Abbâs, Dâru'l-garbi'l-İslâmi, 1. Baskı, Beyrut, 1993, C: IV, ss. 1728-1733; Ahmet Muhammed el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtazâ, Hayâtühû, sekâfetuhû, edebuhû ve nakduhû*, el-Muessesetu'l-Arabiyyeli'd-dirâseti ve'n-neşr, Beyrut 2008, s. 35.

olmuştur.⁵ Mezhebin akli bir yönde sistemleşme sürecinde büyük katkıları olan Ebu Ca'fer et-Tûsi'ye uzun yıllar hocalık yapmıştır.⁶

Tefsir ve kelam başta olmak üzere fıkıh ve edebiyat gibi alanlarda birçok eseri olan Şerif Murtaza,⁷ kaleme aldığı eserlerinde Arap şiirine olan hâkimiyetini göstermiş ve sıklıkla şiirlerden örnekler vermiştir.

Emâli adlı eserinde Şerif Murtaza, genel olarak anlaşılmasında güçlük yaşanan “müşkil” âyetlerin tefsirini ve “müteşabih” hadislerin yorumunu yapmaktadır. Bunu yaparken farklı vecihlere yer vermiş, kritiğini yapmış ve bunlar arasında tercihlerde bulunmuştur. Ayet ve hadislerde bulunan “müşkil” ve “müteşabih” ifadeleri yorumlarken Arap şiirinden istişhatta bulunmuştur.

Emâli'de, bunların dışında Arap şiiri ve ahbar ile ilgili meclisler de bulunmaktadır. Bunlar ve ele aldığı yorumlar belli bir tertip üzere değildir. Bu eser üzerine çalışması olan Celil Kiraz, eserdeki bu yorum dağılımını konularına göre tasnif ederek büyük oranda gidermiştir.⁸

2. Şerif Murtaza'nın Emâlî'de Şiirle İstişhadda Yöntemi

İki cilt, toplam seksen meseleve tekmileden ibaret olan Emâlî'nin tam adı “*Gureru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid*”dir.⁹ Eser, mesele ve meclislerden ibarettir. Her bir meselede anlaşılmasında müşkil bulunan âyetler ve hadisler bulunmaktadır. Âyetlerin tefsirinde bulunurken sıklıkla şiirle istişhatta bulunduğu göze çarpmaktadır. Zira 80 meselede yaklaşık 300 şiirle istişhatta bulunmuştur. Çoğunlukla istişhatta bulunulan şiirlerin kime ait olduğu zikredilirken kimi zaman da *كقول الشاعر* “şairin dediği gibi” ifadesi ile yetinilmiştir. Ahbâra ait olan meclislerde on ve daha fazla beyitli şiirlere yer verirken âyet ve hadis yorumlarında başvurduğu beyit sayısı bir iki beyitle sınırlı kalmaktadır. Bu yaklaşımının ayeti yorumlarken bağlamı uzun uzadıya şiirle meşgul etmeme hassasiyetinden kaynaklandığı söylenebilir. Şerif Murtazâ'nın hemen her mecliste şiirle istişhatta bulunduğu görülürken, bazı meclislerde hiçbir beyte yer vermediği de vakidir. Bu durumun tefsire tabi ayetin içeriği ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin; aynı peygamber kıssasında farklı tasvirlerin yapılmış olması ile ilgili mecliste hiçbir şiir bulunmamaktadır. Konu müfessirler tarafından daha öncesinde incelenmiş ve

⁵ Kiraz, Celil, *Şerif Murtaza'nın Emâlî'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşabihleri*, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 31.

⁶ Öz, Mustafa, “Tusi, Ebu Ca'fer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI, 434.

⁷ Celil Kiraz, Şerif Murtaza'nın eserlerini içerik bakımından toplamda 23 eser olmak üzere; tefsir, kelam, fıkıh ve Arap dili ve edebiyatı başlıkları ile dörde ayırmıştır.

⁸ Eserde üzerinde önemle durulan kelâmi konulardan biri olan “Ru'yetullah ve Kaza-Kader” üzerine Muhammed Coşkun, “Mu'tezilî-Şîf Kur'an Yorumu Açısından Emâlî'l-Murtazâ, Ru'yetullah ve Kaza-Kader Meselesi Örneği” başlıklı bir makale yayımlamıştır. Mehmet Zülfi Cennet ise, “Şii / Usuli Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)” adlı çalışmasında Murtazâ'nın “yorum yöntemini” ortaya koymaya çalışmıştır. Eser büyük oranda el-Emâlî'den yararlanmıştır. Ahmet Muhammed el-Ma'tûk “eş-Şerif el-Murtazâ, Hayatûhû, sekâfetuhû, edebuhû ve nakduhû” çalışmasında Şerif Murtaza'nın daha ziyade edebiyatçılığına odaklanmış ve şiirlerinin tahlilini yapmaya çalışmıştır.

⁹ Diyanet İslam Ansiklopedisinde Şerif Murtaza maddesi yazarı Mustafa Öz, eserin ilk defa eserin Tahran'da [1272], ardından Kahire'de [1325] basılmış olduğu bilgisini vermiştir. Mustafa Öz, “Şerif el-Murtaza”, *DİA*, XXXIIX, 588. Araştırmamızda esas alınan “el-Emâlî”, Muhammed Ebu'l-Fadl tarafından tahkik edilip 1954 yılında Mektebetu Mervân b. el-Atiyye tarafından basılmıştır.

yorumlar yapılmıştır. Şerif Murtaza bu yorumlar arasında görüş bildirmiş ve şiirle istişhada ihtiyaç duymamıştır.

Şerif Murtaza'nın şiirle istişhadı gerekli gördüğü yerde kullandığı ifade kimi zaman *يشهد* dur.¹⁰ Murtazâ, âyete verdiği anlamın doğruluğunu şiirle sağlamasını yapmakta ve şiire yer verirken "bu yorumun şahidi" ifadesini kullanmaktadır. Kendisi aynı bağlamda birden fazla şairin şiirleriyle istişhatta bulunmakta bir beis görmemiştir. Yapmış olduğu istişhatların bir kısmı kendisine ait olmakla birlikte aynı âyetin tefsirinde aynı şiirleri kendinden önceki dilbilimci müfessirlerin de kullanmış olduğu görülmektedir. Hatta Emâlî'de yoğun bir şekilde Ferrâ'nın etkisini görmek mümkündür. Birçok yorumda Ferrâ'nın yapmış olduğu istişhatları olduğu gibi alıntılanmıştır.¹¹ Bu itibarla eserin, "şiirle istişhat" açısından kendinden önceki çalışmaları genel olarak tekrar ettiği görülmektedir.

Şerif Murtaza'nın şiirlerine en çok başvurduğu şairler Cahiliye ve Muhadram şairlerdir. Bunlar; İmru'l-Kays (ö. 565), Tarafe (ö. 564), Hansâ, (ö. 24/645) Amr b. Kulsûm (ö. 584), Zuheyr b. EbîSulmâ (ö. 609), Antere (ö. 614), Lebid (ö. 40/660), Ümeyye b. Ebî Salt (ö. 8/630), Nâbiga (ö. 604), Mühelhil b. Rabîa (ö. 525), A'şâ b. Meymûn (ö. 7/629), Adıyy b. Zeyd (ö. 600), Süveyd b. Ebî Kâhil (ö. 63/683), Amr b. Berrâk (ö. ?), Kays b. el-Hutaym (ö. 2/620) ve EbûZüeyb el-Hüzelî (ö. 28/648)'dir.

İslami ve Emeviler dönemi şairler ise Hassân b. Sâbit (ö. 60/380), Ka'b b. Züheyr (ö. 24-645), Cerir b. Atıyye (ö. 110/728), Ferezdak (ö. 114/732), Ahtal (ö. 92/710), Ebu'n-Necm el-İclî (ö. 125/743'den önce), Tırımmah (ö. 125/743), Kümeyt el-Esedî (ö. 126/744), Kuseyyir (ö. 105/723), Zürrumme (ö. 117/735) ve Ziyâd el-A'cem (ö. 100/718)'dir.

Şerif Murtaza şiirleriyle istişhad yapılması doğru bulunmayan "Muhtes" şairlerin şiirlerine de yer vermiştir.¹² Örneğin; renk ve kusur ifade eden *أفعل* kalıbından doğrudan taaccüp "hayret" fiili getirilip getirilemeyeceği konusundaki bir tartışmada, Abbasiler dönemi şairlerinden Mütenebbî'nin bir beyti ile yapılan istişhada yer vermiştir. Ancak burada Şerif Murtaza ayetin tefsiri sadedinde Mütenebbî'nin şiirini almamış, ayette geçen bir kelimenin anlamı hakkındaki farklı görüşleri zikrederken Mütenebbî'nin bir kelimeyi hangi anlamda kullandığı ayrıntısına istidraden girmiştir.¹³

Burada Şerif Murtaza'nın eserinde şiirle istişhatta bulunduğu konular başlıklar halinde verilecektir. 300 civarında şiire yer verdiği için örnekler sınırlı tutulacaktır.

a) Mastarın İsmi Meful Olarak Amel Etmesi

Kur'an merkezli filolojik çalışmalarda hicri ikinci yüzyıl büyük bir öneme sahiptir. Anlaşılması işkâl arz eden birçok kelime ve terkip izah edilmiş; Arap nahvi

¹⁰ Şerif Murtaza, *Emâlî*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2004, I, 31, 66.

¹¹ Araştırmada, Ferrâ'nın *Maâni'l-Kur'ân*'ından yapılmış bazı alıntılara kaynaklarıyla birlikte işaret edilecektir.

¹² Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-edebe*, tah: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, 1997-1418, C: I, s. 8.

¹³ Şerif Murtaza, *Emâlî*, I, 113.

ve şiiriyle vuzuha kavuşturulmuştur. Bu çalışmalar içerisinde Ferrâ'nın "Maâni'l-Kur'an"ı haklı bir şörete ulaşmış, sonra gelen tefsir hareketlerine öncülük etmiştir. Ferrâ'nın etkisi, birçok tefsirde olduğu gibi Şerif Murtaza'nın Emâlî'sinde de görülmektedir. Örneğin; Yusuf Sûresi'nde Yusuf a. s. ' ın kardeşleri akşam babalarına ağlayarak, feryat edip dönerler:

وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ

Ellerinde üzerinde "yalan bir kan" olan gömlek vardır. Şerif Murtaza, "yalan kan" ibaresinin müşkil olduğunu düşünmüştür. Zira farazi soruya göre "yalancı" olan hallerdir, cisimler değil. Öyle ise kanın "yalancı" oluşu Arap dili açısından nasıl mümkün olabilir? Şerif Murtaza bu farazi suale Amr b. Külsüm'ün şu beytiyle cevap vermiştir:

تظل جياده نوحا عليه¹⁴

Bu beyitte geçen نوحا mastarı نائحة-ism-i meful anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla "yalan kan" ifadesi "Yusuf'un kanı olarak iddia edilen ama aslında asılsız ve yalan olan kan" demektir. Bu kullanım bir açıdan Kur'an'daki icaza da bir örnek teşkil etmektedir. Zira "Yusuf'un kanı olarak iddia edilen ama aslında asılsız ve yalan olan kan" ibaresi tek bir kelime olan كذب mastarı ile ifade edilmiştir.¹⁵

Diğer taraftan aynı ayetle ilgili diğer bir beyte daha yer verilmiştir. Bu beyit Ferrâ'nın da aynı bağlamda kullandığı bir şiirden alınmıştır.¹⁶ Şairin kim olduğu belirtmemiştir.

حتى إذا لم يتركوا لعظامه حتى ولا لفؤاده معقولا¹⁷

"Ne kemikleri için bir et, ne de gönlü için bir akletme kalıncaya kadar."

Bu şiirdeki معقولا ism-i mefulü ile kastedilenin عقلا mastarıdır. Dolayısıyla Arap dilinde mastarın ism-imefûl anlamında kullanılması caiz olduğu gibi tam tersi ism-i mefulüle mastar anlamı verilmesi de mümkündür.

b) Tekrarlar

Kur'an'daki tekrarların en sık görüldüğü Rahman Sûresi'nde aynı ayetin tekrar etmesi Şerif Murtaza'nın meselelerinden biridir. Şerif Murtaza bu tekrarların Cahiliye şiirinde de bulunduğunu, dolayısıyla "tekrar" olgusunun

¹⁴ Şerif Murtaza, *Emâlî*, I, 124.

¹⁵ Bu beyitle birçok tefsirde istihatta bulunulmuştur. Şerif Murtaza'dan sonra İbn Kesir ve İbn Atiyye gibi müfessirler aynı beyte, Mülk Sûresi'ndeki غورا ماءها أو يصبح غورا "Ya da onun suyu batır." âyetinin tefsirinde başvurmuştur. Bu beyitteki kullanıma göre غورا masdarı, غورا "ism-i fail" anlamındadır. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, tah: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybeli'n-Neşr, Suudi Arabistan 1997, C: V, s. 159; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, tah: Abdüsselam Abdüşşâfi, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Lübnan, 2001, C: III, s. 518.

¹⁶ el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad, *Maâni'l-Kur'ân*, C: 2, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 3. B., 1403/1983, s. 35.

¹⁷ Şerif Murtaza, *Emâlî*, I, 124.

belagat açısından edebi bir yeri ve değeri olduğunu göstermek için Mühelhil b. Râbiâ'nın ölen kardeşi Kuleyb için söylediği mersiye ile istişhatta bulunmuştur.

عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كَلْبٍ إِذَا خَافَ الْمَعَاذَ مِنَ الْمُعِيرِ
عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كَلْبٍ إِذَا طَرِدَ النَّيِّمَ عَنِ الْجَزُورِ¹⁸

36 beyitlik bu kasidede,¹⁹ 10 beytin ilk bölümleri tekrar edilmiştir. Şerif Murtaza, bu türden tekrarlara Arapların söz ve şiirlerinde sıklıkla rastlanıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla başta Rahman Sûresi olmak üzere Kur'an'ın diğer yerlerinde vukua gelen tekrarlar, Arap şiirinde eskiden beri var olan ve ifadedeki etki gücünü artırmak için kullanılan edebi unsurlardandır.²⁰

c) İmkânsızlığın Nefiy Anlamında Kullanılması

Bir durumun, asla mümkün olmadığı halde sanki az da olsa muhtemelmiş gibi ifade edilmesi edebiyat açısından doğru değildir. Örneğin, bir annenin çocuğunu öldürme ihtimali asla düşünülmez. Dolayısıyla şöyle bir cümle kurmak edebi açıdan yanlış kullanıma örnek gösterilebilir. "O (anne) çocuğunu haksız yere öldürmez." Bu cümlede sanki annenin çocuğunu öldürmesinin "haklı olabileceği" bir duruma imada bulunduğu için cümle edebi açıdan hatalı kabul edilir. Hâlbuki Kur'an'da bazı ayetlerde buna benzer anlatımlar bulunmaktadır. Örneğin; يقتلون

ایاتینده کافرلرین پیغمبرلری، بغیر حق "haksız bir biçimde" öldürdüğü ifade edilmektedir. Mana-yı muhalifiyle peygamberleri "haklı bir gerekçe" ile öldürmenin mümkün olabileceği manası çıkmaktadır.

Şerif Murtaza, bu ve benzeri kullanımların Arap şiirinde var olduğunu ve bununla nefiy "olumsuzlama" manasının güçlendirildiğini ifade etmiştir. Maksat bir "olasılık"tan bahsetmek değil bilakis asla mümkün olmadığını pekiştirmektir. Bu tür kullanımlara örnek olarak, Süveyd b. EbîKâhil'in şu beytiyle istişhatta bulunmuştur:

مِنْ أَنْاسٍ لَيْسَ مِنْ أَخْلَاقِهِمْ عَاجِلِ الْفُحْشِ وَلَا سِوَى الْجَزَعِ²¹

"İnsanların içerisinde, ahlaklarında hemen kötülüğe düşme ve evhama kapılma olmaları vardır."²²

¹⁸ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 141.

¹⁹ Mühelhil b. Râbiâ'nın kasidesinin tamamı için bk:

<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=26445> (Erişim: 13.04.2018)

²⁰ Şerif Murtaza'nın Kur'an'daki tekrarlar konusundaki görüşü İbn Kuteybe'nin konuya yaklaşımı ile benzerlik arz etmektedir. İbn Kuteybe de tekrar lafızları ile mananın pekiştirildiğini düşünmektedir. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, Daru ihyai kutubi'l-Arabiyye, s. 180.

²¹ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 235.

²² Şerif Murtaza sonrası müelliflerin de aynı beyit ile istişhatta buldukları görülmektedir. Ahmet b. Yûsuf, *ed-Dureru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, tah: Ahmed Muhammed el-Harrât, C: VI, Şam ty., s. 408; *Ebû Hayyân el-Endelûsî*, el-Bahru'l-Muhît, tah: Adil Ahmed Abdussabûr, Dâru'l-kutubi'l-

Bu beyitte âcılı'l-fuhs "hemen fuhşiyata, kötülüğe düşen" anlamındadır. Övgü maksatlı söylenmiş bu şiirde bahsi geçen insanların hemen olmasa da daha sonra fuhşiyata düşecekleri anlamı tabî ki anlaşılmamaktadır. Maksat anlamı pekiştirmektedir. Bu şiirde olduğu gibi âyette geçen بغير حق "haksız yere" ifadesi ile kastedilenin "haklı yere" peygamber öldürmenin olasılığı değil, onların peygamberleri "haksız" bir şekilde öldürmüş olmalarının tekididir.

d) Haberi Sıfatların Te'vili

Kur'an'ın bazı ayetlerinde Allah'ın zatı hakkında "cismiyet ya da cihetiyet" olarak anlaşılabilir ifadeler bulunmaktadır. الله استوي ve يد الله gibi ifadelerin Allah hakkında nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili erken dönemlerden itibaren te'viller yapılmıştır. Zira bu kullanımların zahiri anlamlarında Allah'ın, yaratılmışların sıfatlarına benzetilmesi anlaşılabilir. El, oturma, göz gibi ifadelerin "müteşâbih" ayetler kabul edilmesi ve "teslim" olunarak "sükut"a gidilmesi bir görüş iken,²³ diğer taraftan bu ifadelerin uluhiyete yaraşır bir şekilde Arap dilinin imkanları çerçevesinde te'vil edilmesi de diğer bir görüş olarak süre gelmiştir.²⁴

Şerif Mürteza, aklî bir yaklaşımla bu tür ifadelerin "te'vil" edilmesi gerektiğini savunmuş, bunu yaparken de sıklıkla Arap şiirinden örnekler getirmiştir. Örneğin; تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك "Sen benim nefsimde ne olduğunu bilirsin de ben senin nefsinde ne olduğunu bilemem" ayetindeki نفس zahire göre "öz" anlamına gelmektedir. Ancak "öz" ifadesinin Allah hakkında kullanılması Şerif Murtaza'ya göre doğru değildir. Zira bir şeyin özü varsa özü olmayanı ya da felsefi bir ifadeyle "arazı" da vardır. Dolayısıyla buradaki نفس kelimesi "kul" hakkında caiz iken Allah hakkında caiz değildir. Şerif Mürteza bu müşkil duruma izah olarak ayette geçen نفس kelimesinin "irade" anlamında kullanılmış olabileceğine dair Mümezzik el-Abdî'nin şu şiirine yer vermiştir:

ألا من لعين قد نأها حميمها وأرقني بعد المنام همومها

قبات لها نفسان شتى همومها فنفس تعزيبها ونفس تلومها²⁵

→

ilmüye, C:1, Beyrut 1993, s. 333. Ebû Hayyân, benzer bir şekilde ولا تكونوا أول كافر به "İlk inkâr edenlerden olmayın." âyetinin tefsirinde mezkur beyte yer vermiş, Şerif Murtaza'nın istişhadına benzer bir şekilde "ilk inkar eden olmayın sözüyle son kafir olun manası anlaşılmalı" tefsirinde Ebû Kâhîl'in şiirini kullanmıştır.

²³ Örneğin; İbn Teymiye, Müslümanların birliğinin bozulması ve dinin temel öğretilerinin çarpıtılmasında te'vilin büyük rolü olduğunu düşünüyor hatta tevili "tâgüt" olarak nitelendiriyordu. İbn Teymiye, *el-İklîlî'l-müteşâbih ve't-te'vil, Dâru'l-eymân*, İskenderiye ty., s. 3.

²⁴ Örnek olarak Eşari geleneği içerisinde te'vilin kabulü ve yaygınlaşmasında etkin olan İbn Fûrek'e göre ilahi sıfatlar Kur"ân ve Sünnet'e dayanılarak tespit edilmeli ve tenzih ilkesine uygun olarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple haberî sıfatların lafızlarını reddetmeden Allah'ın zatına uygun manalar taşıdığına inanmak ve bunları Arap dili kurallarına göre te'vil etmek gerekir. Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XIX, 496.

²⁵ Şerif Murtaza, *Emâli*, 1,318.

“Sevdiği kendinden uzaklaşmış bir gözün yok mu tesellisi! Dertleri onu uykusundan uyandırdı.

Artık gözümün dertleri farklı iki nefsi vardır: Biri teselli verir; diğeri de kınar.”

Şair sevdiğinden ayrı düşmüştür. Uykusuz kalan gözleri iki farklı iradeye sahiptir. Biri “sabretmen gerekir” diyerek teselli vermekte, diğeri ise “neden sabrediyorsun, git ve bul” diyerek onu kınamaktadır. Bu şiirdeki نفس kelimesinin “irade” anlamında kullanılması gibi, ayette geçen “nefs”ten de murâdın “Allah’ın” iradesi olması mümkündür. Buna göre anlam, “Sen benim ne istediğimi bilirsin fakat ben senin ne irade buyuracağını bilemem” şeklinde olacaktır.²⁶

e) Kelime Anlamı

Şerif Murtaza bazı kelimelerin anlamlarını bulmada Arap şiirinden yararlanmaktadır. Bu kelimeler, anlamları bakımından anlaşılması güç olan garip kelimeler olabileceği gibi, bazen yakın anlamlı kelimeler de olabilmektedir.

وإن سبته مال جثلا كأنه سدى واهلات من نواسج خثعما²⁷ ayetinde geçen نوم ve سبات kelimeleri “uyku” anlamına gelmektedir.²⁷ Bu iki kelimenin manaları aynı ise “uykunuzu uyku kaldık” gibi bir anlama gelir ki bu da doğru olmaz. O halde ikinci kelimenin başka bir anlama gelmesi gerekecektir. Şerif Murtaza bu ikinci kelimenin “uyku”dan başka, “bırakma ve salma” anlamına geldiğini şu beyitle gösterir:

وإن سبته مال جثلا كأنه سدى واهلات من نواسج خثعما²⁸

Şair bu beyitte, sevgilisinin saçlarının arkadan yapmış olduğu topuzu çözünce çok koyu ve siyah bir şekilde dağıldığını, dokumacılığıyla meşhur Has’amâ kabilesinin ipeksi ince ve yumuşak iplikleri gibi göründüğünü dile getirmiştir. Burada, kaynaklarda EbûVecze es-Sâ’dî’ye ait olduğu belirtilen bu şiirin söyleyeni zikredilmemiştir. Bu şiirdeki سبت fiiline göre anlam, “toplu ve sıkıştırılmış” halde bulunan saçların çözülerek “salınması”dır.²⁹

Buradan yola çıkarak uykunun “sebt” ile tasvir edilmesine şöyle bir anlam vermek mümkündür: Gündüz meşguliyetlerle insanın bedeni ve ruhu adeta topuz yapılmış saç gibi gergin ve daralmış iken uyku ile kasları serbest kalıp gevşer ve gün içerisinde yaşadığı stres dağılır. Dolayısıyla âyet, tek bir kelime ile uykunun bedensel ve zihinsel fonksiyonlarına işaret etmekle icazını göstermiş olmaktadır.

Kelimenin “dinlenme” anlamından başka bir de “kesme” anlamı vardır ki³⁰ bu anlama göre uyku nimetinin “işe” ara verme gibi bir yönü de bulunmaktadır. Bu anlamı göstermek için Antere’nin şu beytinden yararlanmışır:

بطل كأن ثيابه في سرحة يجذى نعال السبت، ليس بتوأم³¹

²⁶ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 318.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, el-Mevsûatu'l-a'lâ, Beyrut 2005, s. 1732.

²⁸ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 329.

²⁹ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 329.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 1733.

³¹ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 329.

Öyle bir kahraman ki o, elbisesi (uzunluğuyla bilinen) serh ağacı gibidir. Tüyleri kesilmiş ayakkabılar giydirilir. (Güçlü olma konusunda) İkizi de yoktur.

Övgüye konu olan السبب tabaklanmış ve tüyleri “kesilmiş” deri ayakkabılar anlamına gelmektedir. Hadis kaynaklarında da geçen bu ifade ile o dönemin “sağlam” ve “gösterişli” ayakkabıları kastedilmektedir. Dolayısıyla ayet, سيات ifadesi ile uykunun bedensel faaliyetleri “kesip” arma vermesine işaret etmektedir.

Diğer bir örnek Yûsuf Sûresi'nde geçen اليوم kelimesiyle ilgilidir. Yûsufa. s. malum kıssanın sonunda kardeşlerini affetmiş ve onlara لا تثرىب عليكم اليوم demiştir. “Bugün sizlere kınama yok” diyerek onları bağışlamıştır. Bu ayette kullanılan “bugün” kelimesi ile kastedilenin zaman içerisinde bir nokta değil, tüm zamanlar olduğu bilgisinde İmru'l-Kays'ın şu şiiri ile istişhatta bulunmuştur:

حلت لي الخمر وكنت امرأ
عن شربها في شغل شاغل

فاليوم فاشرب غير مستحقب
إثنا من الله ولا واغل³²

Cahiliye Arapları bir yakını öldürdüğü zaman, intikamlarını alıncaya kadar içki içmeyi, et yemeyi ve başlarını yıkamayı kendilerine haram kılıyorlardı. Bunları ancak intikamlarını aldıktan sonra ancak yapıyordu. İmru'l-Kays intikamını aldıktan sonra bu şiirini söylemiştir:

“İçmek bana yasaktı ki artık helaldir. Bugün iç!”

Allah'a karşı bir günah olmaksızın ve davet edilmeden içmeksizin.”

Şerif Murtaza “Bugün iç!” ifadesindeki “bugün” lafzı ile sadece belirli bir günün değil, “tüm zamanların” kastedildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla ayette Yusuf a. s. 'ın kardeşlerine hitabında kullandığı اليوم bu şiirdeki اليوم anlamında olmalıdır.

Diğer bir örnek Enfâl Sûresi'nde geçen يحول بين المرء وقلبه ayetindeki قلب ile neyin kastedildiğine dairdir. “Ey inananlar! Allah ve Peygamber sizi, hayat verecek şeye çağırıldığı zaman icabet edin. Allah'ın kişi ile kalbi arasına girdiğini ve sonunda O'nun katında toplanacağınızı bilin” mealindeki bu ayette, “Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi” ifadesindeki “kalp” ile “akıl” ya da “bilinç” kastedilmiş olması mümkündür. Allah kullarını davet etmektedir. Bu davete ancak “akıl” ile icabet edilebileceği için, kulların yaşlılık ya da delilik gibi sebepler gelmeden önce ibadete koşturmalarına teşvik vardır. Şerif Murtaza kalbin, akıl anlamında kullanıldığına dair bir şiir ile istişhatta bulunmaktadır. Gazel şiirleriyle tanınan Kays b. Mulevvah'a ait olan bu şiirle istişhatta bulunmuş ancak şairin adını belirtmemiştir.

ولي ألف وجه قد عرفت مكانه
ولكن بلا قلب إلى أين أذهب³³

Kays b. Mulevvah, sevgilisi olan Leyla'nın aşkından aklını kaybetmiş ve ona şöyle seslenmiştir:

³² Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 430.

³³ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 496.

tek başına yeterli iken من فوقهم kaydının ziyade olarak zikredilmesinde mana ne olabilir?

Şerif Murtaza ayette geçen عليهم ifadesinin “*üzerlerine*” anlamında değil de عنهم “onlardan ya da onlardan dolayı” yani “*ecliyyet*” sebebiyet anlamında kullanılmış olabileceğini belirtmiştir. Buna göre ayetin anlamı “onların küfrü sebebiyle tepelerine çatı çöktü” şeklinde anlaşılabilir. Zira Arap şiirinde على harfi cerinin عن anlamında sebebiyet ifade ettiği görülmüştür:

أرمني عليها وهي فرع أجمع وهي ثلاث أذرع وإصبع³⁸

Sahibinin zikredilmediği bu şiirde şair, yayını tasvir ederken kullandığı عليها ile عنها anlamını kastedmiştir. Buna göre beytin anlamı “*yayınüzünde*” atarım değil, “*yaydanatarım*” şeklinde olacaktır.

g) Mecazi Anlatımlar

Arap dilinde en sık başvurulan ifade çeşitlerinden biri olan mecazın Kur'an'da varlığı konusu tartışılan konulardan birisi olmuştur. Şerif Murtaza bazı ayetlerin tefsirinde bulunurken buralarda mecazi anlatımların olduğunu düşünmüş ve benzer mecazi kullanımların Arap şiirinde de varlığını göstererek bu çerçevede tefsirini yapmıştır.

Örneğin; Hûd Sûresi'nde geçen أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون الله من أولياء أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون *Bunlar yeryüzünde Allah'ı aciz bırakamazlar. Allah'tan başka kendilerini kurtaracak dostları da yoktur. Azap onlara kat kat verilir; işitemezler ve göremezlerdi*” ayetindeki ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون *“işitemez ve göremezlerdi”* ifadesi mecazi bir anlatımdır. Zira ayette kastedilen kimseler, dünya hayatında iken Allah'ın ayetlerini dinlemek, bakmak ve tefekkür etmek onlara o kadar ağır gelmiş, ayetlerden o kadar nefret duymuşlardır ki adeta “dinleyemez” ve “göremez” hale gelmişlerdir. Âyet onların ruh halini “*kişinin öfke duyduğu kimsenin yüzüne şiddetli nefretten dolayı bakamaması ve onun sözlerini dinlemekten tiksınmesi*” olarak tasvir etmektedir. Dolayısıyla ahirette kat kat azap verilen kimseler, dünya hayatında iken ayetleri görmek ve dinlemekten nefret edenlerdir. Bu halet-i ruhiyede bulunan kimselerin “göremez ve işitemez” şeklinde betimlenmesinin Cahiliye şiirinde de örneği bulunmaktadır:

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل³⁹

Aşâ'ya ait olan bu beyitte Hurayra adında bir kadın hakkında, devesine binmiş giderken ona olan ayrılık acısını ifade etmekte ve onunla “*vedalaş*”

³⁸ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 341.

³⁹ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 519.

demektedir. A'şâ şu şekilde istifhamda bulunmaktadır: “*Ey adam! Vedalaşabilir misin ki?*”⁴⁰

Şerif Murtaza'ya göre bu ifadede mecazi bir anlatım bulunmaktadır. Zira Hurayra ile vedalaşmak doğal olarak gücü dâhilindedir. Öyle ise şiirde kastedilen hakiki anlamda “*veda etmeye güç yetirme*” değil, ona veda etmenin zorluğu ve veda etmek istemeyişi olmalıdır.

Diğer bir âyette geçen *الله يستهزئ بهم* ifadesinde, münafıkların alay etmesine karşılık Allah'ın da onlarla alay etmesinden bahsetmektedir. Bu ifadenin Allah hakkında kullanılması doğru değildir. Dolayısıyla bu ifadenin gerçek anlamı dışında mecazi bir anlamı olmalıdır. Şerif Murtaza bu mecazi kullanımın Arap şiirinde sıklıkla kullanıldığı belirtmiştir. Araplar kimi zaman bir şeyi anlam bakımından kendisine yakın olan başka bir şeyle ifade ederlerdi. Şu şiir bu türden bir kullanıma örnektir:

كم أناس في نعيم عمروا في ذرى ملك تعالى فسبق

سكت الدهر زمانا عنهم ثم أبكاهم دما حين نطق⁴¹

“*Nice insanlar var ki mal ve mülkün tepelerinde nimetler içinde mamur oldular da tükürdüler.*”

Felek onlara bir müddet sustu ve felek konuşunca onlara kan ağlattı.”

Anlamın yakın olmasından dolayı iki şeyin birbirinin yerine zikredilmesine örnek olan diğer bir şiirde şöyle denmiştir:

سألتني بأناس هلكوا شرب الدهر عليهم وأكل⁴²

Bu iki şiirde de zamanın susması ve konuşmasından; yemesi ve içmesinden bahsetmektedir. Bunlar “*zamanın değişmesi, bozulması*” anlamında kullanılmıştır.

Dolayısıyla onların Müslümanlarla alay etmesine karşılık Allah'ın onlarla “*alaytmesi*”, onların alayına benzer bir surette onları hakir görmesi, değer vermemesi olarak anlaşılması mümkündür.

Diğer taraftan bu ayette yer alan “*istihza*” ile onların istihzalarına cezasını verme anlamını çıkarmak da mümkündür. Zira Araplar şiirlerinde bu manayı da kastedebilmektedir.

ألا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا⁴³

“*Kimse bizi bilmemezlikten gelmeye kalkmasın yoksa biz, bilmemezlikten gelenlerin de üstünde görmezden geliriz.*”⁴⁴

⁴⁰ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 519.

⁴¹ Şerif Murtaza, *Emâli*, II, 126.

⁴² Şerif Murtaza, *Emâli*, II, 127.

⁴³ Şerif Murtaza, *Emâli*, II, 127.

⁴⁴ Amr b. Külsüm'ün divanı için bk: <https://faculty.mu.edu.sa/public/uploads/1424629081>.

معلقة/20% عمرو/20% بن/20% كلثوم/3999.pdf (Erişim: 13.04.2018)

Görüldüğü gibi bu beyitte şair, kendine ve kabilesine karşı yapılacak bir saygısızlığın cezası olarak aynı muameleyi daha şiddetli bir surette yapacağından bahsetmektedir. Buna binaen ayette de bu beyitte olduğu gibi onların istihzalarına karşılık Allah'ın buna cezasını vereceğini ifade etmek için, “istihza” ifadesinin kullanımı Arap edebiyatına uygun düşmektedir.

h) Muzafın hazfedilmesi

Kur'an'da sıklıkla görülen ifade tarzlarından birisi de muzafın (tamlanan) düşürülmesidir. Türkçede eksiltili anlatım olarak bilinen bu ifade tarzı ile kimi zaman anlatılmak istenen mana daha az kelime ile ifade edilir. Örneğin “Allah muhafaza” cümlesinde “etsin” kelimesi düşürülmüştür. “şükür ki ...” ifadesi ile “Allah'a şükürler olsun” denilmek istenmektedir.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ
“Yukarıdan size su indiren O'dur. Ondan içersiniz; hayvanları otlattığınız bitkiler de onunla biter” Âyeti'nde yer alan “ondan ağaç” ifadesinde bir hazf “eksiltili anlatım” bulunmaktadır. Bir isim tamlamasının muzafı olan kelime düşürülmüştür. Buna göre anlatılmak istenen “Semadan indirilen sudan içeceğinizi temin ettiğiniz gibi ağaçlarınızı da onunla sularsınız. Ağaçtaki meyvelerin suyunu da içersiniz” dir. Dolayısıyla anlaşılması mümkün olan bu manalar “hazf” eksiltili anlatıma örnektir. Diğer taraftan “semadan ağaç” ifadesinin “sema tarafından gelen su ile yetişen ağaç” anlamı da mümkündür. Bu kullanım Arap şiirinde bulunmaktadır. Şerif Murtaza'nın Ebu Züeyb'e dayandırdığı şu şiirde muzaf hazfedilmiştir:

أمنك برق أبيت الليل أرقبه كأنه في عراض الشام مصباح

“Senden bir yıldırım var ki onu gözetlerim. O sanki Şam mahallelerinde bir lambadır.”

Şiirde برق منك ifadesi, أمن جهتك ya da أمن ناحيتك şeklinde anlaşılma ile birlikte muzaf hazfedilmiş ve أمن ile yetinilmiştir.

Muzafın hazfedilmesine diğer bir örnek وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آهَةً يُعْبَدُونَ hitaben “Senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor” buyurmaktadır. Hz. Peygamberin a. s. m. “zamansal olarak” kendinden önce gelip geçmiş olan peygamberlere soru sormasının başka bir anlamı olmalıdır. Şerif Murtaza burada kastedilenin “senden önceki peygamberlerin tabilerine sor” olduğuna şairinin isminin vermeden şu beyit ile istişhatta bulunmuştur:

لهم مجلس صهب السبال أدلة سواسية أحرارها وعبيدها

Zürümme'ye ait bu beyitte bazı kimselerden övgü ile bahsedilmektedir. Onlar öyle kimselerdir ki onların meclislerinde bahadır yiğitler zillet içerisindedir. Onların hür olanları ile köle olanları küçüklük bakımından eşittirler. Bu beyitte

⁴⁵ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 576.

⁴⁶ Şerif Murtaza, *Emâli*, II, 71.

“onların meclisleri vardır” ifadesi ile kastedilenin “meclis sakinleri” olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre muzaf (tamlanan) hafzedilmiştir. Dolayısıyla âyette “senden önce gönderdiğimiz elçilerimiz” ile kastedilenin, o peygamberlerin hali hazırda yaşayan ümmetleri olması Arap dili belagat açısından mümkündür.

i) Atıf Harfleri

Arap dilinde harf i cerlerin olduğu gibi atıf harflerinin de birden fazla anlamı bulunmaktadır. Kullanılan atıf harflerinin hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesi ayetin anlamı açısından önem arz etmektedir.

Bedir gazvesinde Müslümanlar, tüm savaş kriterlerine göre Mekkeli müşriklerden daha zayıf idiler. Ancak bu gazvede Allah, Müslümanlara yardım etmiş; müşrikler ezici bir mağlubiyet tatmış ve zillet içerisinde Ebû Cehil gibi reislerinin cesetlerini savaş meydanında bırakarak geri dönmüşlerdi. Bu savaş Müslümanların kuvveti neticesi değil, tamamen Allah'ın yardımı ile lehte sonuçlanmıştı. Âli İmrânSûresi'ndeki gelen âyetler buna vurguda bulunmaktadır. Yıllarca eza ve cefa çeken Mekkeli Müslümanlar neticede büyük bir galibiyet elde etmişti. Bu galibiyetin kendi eserleri olmadığını, Allah'ın yardımı ile gerçekleştiğini unutmaya tehlikesi belirince şu âyetler nazil olmuştur:

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (126) لِيَقْطَعَ طَرَفًا
مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ (127) لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (128)

“Allah bunu, ancak size müjde olsun ve böylece kalbleriniz yatışsın diye yapmıştır. İnkâr edenlerin bir kısmını kesmek veya ümitsiz olarak geri dönecek şekilde bozguna uğratmak için gereken yardım, ancak Güçlü ve Hâkim olan Allah katından olur. Allah'ın, onların tevbelerini kabul veya onlara azab etmesi işiyle senin bir ilişiğin yoktur; çünkü onlar zalimlerdir.”

Son âyet Hz. Peygambere a. s. m. hitaben لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ diyerek, olan bitenlerden onun dahi hiçbir müdahalesinin olmadığını vurgulamaktadır. Bu vurgulardan anlaşıldığı kadarıyla, böyle beklenmedik bir galibiyet neticesinde Müslümanlar zafer neşesiyle kendini kaybedebilir, savaş meydanında elde ettikleri maddi ganimet, onların manevi ganimetleri olan ihlaslarına zarar verebilirdi.

Ancak “senin bu konuda (zaferde) hiçbir şeyin (tesirin) yok” ifadesinden sonra ayetin devamında yer alan أَوْ bir atıf harfidir. Kendisinden önceki (matufun aleyh) ile münasebete binaen getirilmiştir. Türkçede “ya da” anlamına gelmekte olan bu atıf harfinin ilk bakışta ne anlama geldiği tam belirgin değildir.

Şerif Murtaza bu ayetteki أَوْ atıf harfinin حتى anlamında kullanılmış olabileceğine İmrü'l-Kays'ın şu beytiyle istişhatta bulunmuştur:

وَأَيُّقِنَ أَنَا لِأَحْقَابٍ بِقَصِيرَا
بِكِي صَاحِبِي لِمَا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ
فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكُ عَيْنَاكَ إِنَّمَا
نَحَاوُلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتُ فَتَعَدَّرَا⁴⁷

⁴⁷ Şerif Murtaza, *Emâli*, I, 588.

*“Arkadaşım ardındaki yolu görünce ağladı ve Kayser’e yetişeceğimizi anladı
Ona dedim: Gözün ağlamasın. Biz o devlete ölüp mazur görülünceye dek
ulaşmaya çalışacağız”*

İkinci beytin ikinci şatırında yer alan أو نموت “ölünceye kadar” anlamındadır.

Dolayısıyla أو atıf harfine حتى anlamı verildiği zaman ayetin anlamı “Allah’ın onların tövbelerini kabul etmesi ya da azap vermesi konusunda dahi senin hiçbir tesirin yok” şeklindedir.

Yine أو atıf harfi ile ilgili diğer bir örnek, ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً “kalpleriniz bundan sonra katılaştı. Onlar (kalpleriniz) taşlar gibi ya da taşlardan da daha katıdır”⁴⁸ ayetidir. Bu ayette kendilerine onca ayetler gelmesine karşılık hala inkârda direnen Yahudilere hitap etmekte, onların kalplerinin taş gibi kaskatı olduğunu ya da taştan da katı olduğunu ifade etmektedir. أو atıf harfinin anlamı ilk olarak “şüphe” ifade etmektedir. Onların kalplerinin “taş gibi ya da taştan daha katı” olduğu konusunda Allah’ın şüphe içerisinde olması mümkün olmayacağına göre, bu أو atıf harfinin başka bir anlamı daha olmalıdır.

Şerif Murtaza bu harfin و anlamında da kullanıldığı bilgisinde Cerir’in şu beytiyle istişhatta bulunmuştur:

نَالَ الْخِلَافَةَ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا كَمَا آتَى رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرٍ⁴⁹

“Hilafete bir değeri olduğu halde nail oldu. Aynı Musa’nın a. s. Rabbine değerli bir halde geldiği gibi.”

Bu şiirde Cerir, Emevi Halifelerinden Ömer b. Abdülaziz’in hilafet makamına gelişini övmektedir. Beytin ilk kısmında yer alan أو hal (durum zarfı) cümlesinin başında yer alan و anlamında kullanılmıştır.

Buna göre ayetin anlamı “kalpleriniz (hakkı kabul etmede) taş gibi ve (hayırdan uzaklaşmada) taştan da katı” şeklinde olacaktır.

Bir diğer örnek Hûd Sûresi’nde bulunmaktadır. Bu sûrenin 106. Âyeti olan وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ فِيهَا مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ayetinde “şekavet” ehli olanların gökler ve yer durduğu sürece Cehennemde kalacakları ifade edilmektedir. Ancak burada onların kalış süresi için bir istisna yapılmıştır. إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ denilerek “kalacakları süre Allah’ın iradesine tabi olarak kısıtlanmış” şeklinde anlaşılabilir ki bu, tehdit ve terhib makamına uygun düşmemektedir.

Şerif Murtaza bu ayette şekavet ehlinin Cehennemde kalış süresi ile ilgili bir istisnaî durumun söz konusu olmadığını, burada yer alan وَالَّذِينَ istisna değil و anlamında kullanılmış olabileceğini şu şiirle göstermektedir:

⁴⁸ Bakara, 2/74.

⁴⁹ Şerif Murtaza, *Emâlî*, II, 52.

وأرى لها دارا بأغدرة السيدان لم يدرس لها رسم
إلا رمادا هامدا دفعت عنه الرياح خوالد سحيم⁵⁰

Bu şiirde şair sevgilisinden ayrıldıktan sonra onun yaşadığı yerlere gitmiştir. Onun Sidân denilen bölgedeki evinde hiçbir değişiklik olmadığı gibi sönmüş olan külün dahi yeri değişmemiş, rüzgar etki etmemiştir. Şiirin ikinci satırında İla ile bir istisna yapılmamıştır. Eğer istisna bulunsaydı bu durumda evde hiçbir değişiklik olmadığı ancak sönmüş olan külün izlerinin silinip gittiği şeklinde anlaşılırdı ki bu da şairin maksadına uygun düşmemektedir.

Dolayısıyla ayette “şekavet” ehlinin yerler ve gökler durduğu sürece cehennemde kalacağına ilave olarak, Allah’ın da irade buyurduğu sürece oradan ayrılamayacakları anlaşılmaktadır.

j) İltifat

Sözlük anlamı “Birine güler yüz gösterme, hatırını sorma, tatlı davranma” olan iltifat,⁵¹ bir söz sanatı olarak “Söz söylerken, daha çok etki sağlamak için beklenmedik bir anda sözü, konu ile çok yakından ilgili birine veya bir şeye yöneltme” anlamına gelmektedir.⁵²

Kur’an’da örneklerine sıklıkla rastlanılan “iltifat” sanatı ile özellikle uzun cümlelerde okuyucunun “sıkılmaması” sağlanmakta ve dikkatini konuya çekmek için kimi zaman “zamir”lerde değişiklik yapılmaktadır. Üçüncü tekil şahıstan bahsederken birden konuşmacı muhatabına yöneliyor, ya da tam tersini yapıyorsa muhatap konuşmaya dikkat kesilecektir. Örneğin; Fetih Sûresi’nde *إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا* akabinde birden zamir değişerek *لِئْتُمُونَا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ* için” buyurulmuştur. Hz. Peygamber’e yapılan hitaptan sonra birden insanlara hitap edilmiştir.

Şerif Murtaza bunun Arap şiirinde mevcut olan bir söz sanatı olduğunu göstermek için bir şair olan Kuseyyir’in şu şiiriyle istişhatta bulunmuştur:

أسيبي بنا أو أحسني لا ملومة لدينا ولا مقلبة إن تقلت⁵⁴

Kuseyyir bu şiirde sevgilisine hitaben, “bize ister kötülük yap ister iyilik! Kınanacak bir şey yapsa da, darılmayız” demiştir. Görüldüğü gibi şiirin ilk satırında

⁵⁰ Şerif Murtaza, *Emâli*, II, 78.

⁵¹ http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ad0794c0cb636.2595205 (Erişim: 13.04.2018)

⁵² Bir belagat kavramı olarak iltifat hakkında ayrıntı için bk: Özdemir, Abdurrahman, “Kadim bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur’an’da İltifat Örnekleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2006): 151-160; Mahcûn el-Hasan Muhammed, “Kur’ân’ı Kerîm’de İltifât Sanatı: Faydaları ve Amaçları”, çev: Mustafa Şentürk, Kasım Altuntaş, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 169-180 <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/116884> (Erişim: 13.04.2018); Ahmet Yüksel, “Arap dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme”, *OMÜİFD*, 2010, Sayı: 28.

⁵³ Fetih, 48/1.

⁵⁴ Şerif Murtaza, *Emâli*, II, 201.

sevgiliye hitap ettiği halde, ikinci şatırında muhataba sigasındangaibeye yani üçüncü tekil şahsa geçiş yapmış, “iltifat” sanatını kullanmıştır.

k) Yakın Anlamlı Kelimeler

Kur'ân'da aynı anlama gelecek kelimelerin kullanılıp kullanılmadığı konusu kökü ilk dönemlere dayanan bir tartışmadır. Genel olarak bu tür kelimelerin varlığı kabul edilmiş ve bunlar, “vücuḥ ve nezâir” başlığı altında incelenmiştir.⁵⁵

Örneğin; Bakara Sûresi'nde geçen وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ “Biz Musa'ya kitap ve Furkan verdik ki hidayete ersinler”⁵⁶ ayetinde “kitap” ve “furkân” peş peşe gelmiştir. Bunların birbirinden ayrı kitaplar ya da ayrı konular olmadığı halde zikredilmesi Arap dili açısından sorunlu değildir. Şerif Murtaza benzer kullanımların Arap şiirinde de örneklerinin olduğunu belirtmektedir:

فَمَا لِي أَرَانِي وَابْنَ عَمِّي مَالِكَا مَتَى أَدُنُّ مِنْهُ يَتَأْنِي وَيَبْعِدُ

Cahiliye dönemi şairlerinden olan Tarafe b. El-Abd'a ait olan bu beyitte “*Ne oldu ki amcamın oğlunu melik görüyorum. Ne zaman ona yaklaşısam benden uzak duruyor, uzaklaşıyor*” denmektedir. Aynı anlamda kullanılabilen نَأَى عن ve بعد fiilleri bu beyitte art arda kullanılmıştır.

Diğer bir örnek yine Cahiliye dönemi şairlerinden Adiy b. Zeyde aittir:

وقدمت الأديم لراھشيہ وألفی قولها كذبا ومينا

Bu beyitte yine birbirinin yerine kullanılması mümkün olan كذب ve مينا “yalan” anlamına gelmekte olup peş peşe kullanılmıştır.

Sonuç

Yaşadığı dönemin çok yönlü İslam bilginlerinden olan Şerif Murtazâ'nın Emali adlı eserinde yoğun bir şekilde kullandığı Arap şiiri ile istişhat örnekleri üzerinde duran bu araştırmanın ulaştığı en öncelikli sonuç, Şerif Murtaza'nın ayet tefsirinde mezhebî anlayışı gereği akılcı bir yaklaşım izlerken, bunu edebi bir perspektifle de temellendirmeye çalışmış olmasıdır. Dolayısıyla onun şiirle istişhadındaki yöntemi, bir bakıma Mutezile Mezhebi bilginlerinin mezhebî görüşlerini Arap dilinin imkânlarını kullanarak desteklemeye çalışmalarıyla benzerlik arz etmektedir.

Şerif Murtaza, ayetlerin tefsirinde başvurmuş olduğu şiirlerin öncelikli olarak Cahiliye ve Muhadram şairi olmasına özen göstermiş, bu açıdan istişhat yönteminde takip edilen bir geleneği devam ettirdiği görülmüştür. Sonuç olarak

⁵⁵ Konu hakkında temel kaynaklar için bk: Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Vücuḥ ve'n-nezâir*, tah: Muhammed Osmân, Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007, Kahire. Türkçe bilgi için bk: Türcan, Selim, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücuḥ Ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (2010): 99-124; Karagöz, Mustafa, “Vücuḥ Ve Nezâirin Terimleşme Süreci -'Nezâir'in 'Eş Anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu”, *Bilimname*, 14/1 (2008): 441-475.

⁵⁶ Bakara, 2/53.

onun istişhat yöntemini farklı kılan husus, ayet tefsirinde rasyonel yaklaşımını edebiyatçılığı ile cem etmiş olmasıdır.

Kaynakça

- Arpa, Abdulmuttalip, "Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin El'câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'an Tefsir", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/ 7 (2013): 91-119.
- Bağdâdî, Abdulkâdir, *Hızânetu'l-Edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, tah: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, 1997-1418.
- Ergüven, Şehabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı Ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2007): 155-183.
- Eroğlu, Ali, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsiri ve Maânîl-Kur'an Müelliflerinin Kur' an Tefsiri'ne Getirdikleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 6/10 (2002): 41/51.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad, *Maâni'l-Kur'an*, I-II, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 3. B., 1403/1983.
- Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, tah: İhsân Abbâs, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut, 1993.
- İbn Hallikân, *el-Vefeyâtü'l-a'yân*, tah: İhsân Abbâs, Dâru sâdir, Beyrut, 1970.
- İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, tah: Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybeli'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1997.
- İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, tah: Abdüsselam Abdüşşâfi, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Lübnan, 2001.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*, Daru ihyai kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Teymiye, *el-İklîlî'l-muteşâbihve't-te'vîl*, Dâru'l-eymân, İskenderiye.
- Kiraz, Celil, *Şerif Murtaza'nın Emâli'sinde Kur'an Müşkilleri ve Muteşabihleri*, EminYayıncıları, Bursa, 2010.
- Ma'tûk, Ahmed Muhammed, *eş-Şerif el-Murtazâ, Hayatühû, sekâfetuhû, edebuhû ve nakduhû*, el-Muessesetu'l-Arabiyyeli'd-dirâseti v e'n-neşr, Beyrut, 2008.
- Muhammed, Mahcûn el-Hasan, "Kur'an'ı Kerim'de İltifat Sanatı: Faydaları ve Amaçları", çev: Mustafa Şentürk, Kasım Altuntaş, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Erişim: 13.04.2018);
- Öz, Mustafa, "Tusi, Ebu Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XXXI.
- Özdemir, Abdurrahman, "Kadim bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2006): 151-160.
- Şerif Murtaza, *Emâli*, Mektebetu'l-asriyye, Beyrut 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2012, XXIX.
- Yüksel, Ahmet, "Arap dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", *OMÜİFD*, 28 (2010): 63-85.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ÇEVİRİ
Translation

Mefâtîhu'l-ulûm'da Nahiv Bâbı*

Wolfdietrich Fischer, Erlangen

Institute für AuBereuropäische Sprachen und Kulturen der Universität Erlangen-Nürnberg
- Bismarckstr. 1-852 Erlangen - Western Germany

Çev. İclal Arslan

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
iclalararslan@hitit.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1470-4004>

Zübeyt Nalçakan

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
z_nalcakan@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7106-1028>

Geliş Tarihi / Received: 06.04.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 23.05.2018

Öz

Bu çeviri makale, Hârizmî'nin Mefâtîhu'l-ulûm adlı eserinde bulunan nahiv bâbı hakkında Wolfdietrich Fischer tarafından yazılmıştır. Bu nahiv bölümü Mefâtîh'in üçüncü bâbını oluşturmaktadır. Burada Halil b. Ahmed'in kullandığı ve başka kaynaklarda bulunmayan terimler analiz edilerek, kimi zaman Sibeveyhi'ninkilerle kıyaslanmıştır. Ayrıca metnin önemi şudur: Yunan düşünürlerinin sesbilimle alakalı terim ve yaklaşımlarının Müslüman dilcilerinki ile paralellik arz ettiği vurgulanmakta, Arap nahvi üzerindeki Yunan etkisinin Arap dil çalışmalarının daha erken dönemlerine kadar izdüşümlerinin olduğu dile getirilmektedir. Makale hicrî dördüncü yüzyılda yaşanan nahiv-mantık tartışmalarının anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hârizmî, Mefâtîhu'l-ulûm, Sibeveyhi, Halil b. Ahmed, Nahiv Terimleri.

The Chapter On Grammar In The Kitâb Mafâtîh al-'Ulûm

This translated article has been written by Wolfdietrich Fischer about the chapter of Syn-tax/Nahw at Mafâtîh al-'Ulûm which is Al-Khwârizmî's work. This chapter of Syntax/Nahw constitutes the third chapter of Mafâtîh. The terms used by al-Khalîl ibn Aĥmad and didn't exist in the other sources have been analysed, and sometimes have been compared with the terms of Sîbawayhi. It has also the importance as it emphasizes that the Greek philosophers' terms and approaches about phonetics have parallelism with the Muslim's ones. However it has been mentioned that the Greek impact on Arabic grammar have projections until the ear-lier periods of Arabic language studies. This article may be a contribution to the understand-

* Fischer, Wolfdietrich, "The Chapter On Grammar In The Kitâb Mafâtîh al-'Ulûm", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, Almanya, 15 (1985): 94-103.

ding of the discussions between grammar and logic which were experienced in the fourth century of the Hegira.

Keywords: *Al-Khwârizmî, Mafâtîh al-'Ulûm, Sibawayhi, al-Khalîl ibn Aḥmad, Grammatical terms.*

Atıf / Cite as

Fischer, Wolfdietrich, Çev. İcâl Arslan - Zübeyt Nalçakan, "Mefâtîhu'l-ulûm'da Nahiv Bâbı", *Marife*, 18/1 (2018): 297-305.

370/980- 380/990 yılları arasında yazılmış olan Ebû Abdullah el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Kitâbu Mefâtîhi'l-ulûm* adlı eseri, Arap nahvine dair bir bâb içermektedir ki bu bâb; Arap dil ilimlerinden olan bu sahanın tarih ve gelişimiyle ilgili oldukça büyük öneme sahip malumat vermektedir. Bu itibarla, buradaki bilginin günümüze kadar, detaylı bir şekilde tartışılmamış olması şaşırtıcıdır.¹ Bu bâba özel bir anlam katan husus, yazarının meslekî anlamda bir nahivci olmaması gerçeğidir. Bu nedenle eğitilmiş ancak ihtisas sahibi olmayan birinin, yani kâtibin nahiv ile alakalı bilmesi gerekenleri ana hatlarıyla ortaya koymak istemiş ve dışarıdan bir gözle bu öğretim sahasının bir taslağını çizmiştir. Onun (Hârizmî'nin) nahiv âlimleri arasındaki tartışmalarla ilgili kesin bir görüşü yoktur. Anladığım kadarıyla bu bâb; İslâmî ilimlerin ilk asırlarında yazılmış Arap nahvi hakkında, genel bir bakış açısıyla bilgi veren salt tasvirini içermektedir.

Burada biz, bu bâbın en önemli ilk üç faslını bu bağlamda tartışacağız.² İlk fasıl, "Nahivcilerin genelinin görüşüne göre vücûhu'l-ı'rab / ı'rab durumları" (Bk. Ek-I); ikinci fasıl, "Halîl b. Ahmed'den (ö. 175/791) aktarılanlara göre ı'rab ve bununla alakalı hususlar" (Bk. Ek-I); üçüncü fasıl, "Yunan filozoflarına göre vücûhu'l-ı'rab / ı'rab durumları"ını ele almaktadır (Bk. Ek-I).³

Başlangıçta bir kimse, *Mefâtîhu'l-ulûm* müellifinin genel olarak nahivcilerden bahsettiği yerlerde, aralarındaki bazı görüş ayrılıklarını anlatmasından dolayı Kûfe ve Basra nahiv ekollerini kastettiği hükmüne varabilir. Örneğin; isim, fiil ve harften bahsederken edatları "ve harfun mâ yecf'u li ma'nen"⁴ şeklinde tanımlar ve Kûfeli nahivcilerin bunları "edevât", mantıkçıların da "ribâtât" diye adlandırdıklarını ilave eder.⁵ Bu husus, diğer iki nahiv doktrininin -Halîl ile Yunan filozofları diye adlandırılanların doktrinlerinin- bu iki meşhur nahiv ekolünden birisi ile bir tutulmaması gerektiğini açıkça göstermektedir.

¹ Sadece Reuschel'in şöyle bir ifadesi vardır: "*Mefâtîhu'l-ulûm*'daki alıntı, gramer terminolojisinde iki âlim arasında bir fark olduğunu gösteriyor [yani Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi arasında]. Kitaptaki alıntı, bunu onaylamıyor." Reuschel, Wolfgang, *Al-Ḥalîl Ibn-Aḥmad, der Lehrer Sibawayh, als Grammatiker*, Berlin 1959, s. 10.

² Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Mefâtîhi'l-ulûm*, thk. G. Van Vloten, Lugduni-Batavorum 1895, s. 41-46.

³ "Mezhebu felâsifeti Yûnân" ifadesi için bk. Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 41. Bu ifade, sayfa 46'daki "mezhebu felâsifeti'l-Yûnâniyyîn" (farklı bir haliyle "el-Yûnân") ile örtüşmektedir.

⁴ Sîbeveyhi'ye ait olan مَا يَجِيءُ لِعُنَى وَ لَيْسَ بِاسْمٍ وَ لَا فِعْلٍ ifadesi, *harfin* مَا يَجِيءُ لِعُنَى وَ لَيْسَ بِاسْمٍ وَ لَا فِعْلٍ şeklinde tanımlandığı yerde geçmektedir. Bk. Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Usmân. *el-Kitâb*, Bulak 1316-1317, I, 2. Ancak Hârizmî, cümlelerin ikinci kısmının, tanımın temel bir parçası olduğunu fark etmemiştir.

⁵ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 43.

Dahası, çağdaşlarının tam olarak *el-Kitâb*'dan haberdar olup onu alanında mükemmel ve eşsiz bir eser kabul etmelerine rağmen, Hârizmî'nin Hâlil'in adını zikredip Sîbeveyhi'den hiç bahsetmediği göze çarpmaktadır.⁶ Sîbeveyhi'nin adı sadece o dönemin nahivcileri arasında mı biliniyordu? Bunlardan ikisi, yani Ebu'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 385/995) onun eserine serh yazmışlardır. Yoksa Sîbeveyhi, bahsedilmeye gerek kalmayacak derecede eğitilmiş insanlar arasında meşhur muydu? Öyleyse niçin o, Arap dilinin birçok alanında en meşhur âlim Halîl'e atıfta bulunmaktadır? Sîbeveyhi'yle ilgili birtakım tartışmaların olabileceğini hatırla tutarak,⁷ Hârizmî'nin bu nedenle ona ilgi göstermediği ve adını zikretmediği söylenebilir.

Nahiv bâbının üçüncü faslında Hârizmî kendi adlandırmasıyla, Yunan filozofları (felâsifetu'l-Yûnânîyyîn) ya da Yunan mantıkçıların (Ashâbu'l-mantık mine'l-Yûnânîyyîn) doktrinleri hakkında bilgi vermektedir. "Ashâbu'l-mantık" ibaresi yazar tarafından, "hurûf: ve ehlu'l-mantık yusemmûnehâ er-ribâtât"tan bahsettiği kısımda da kullanılmaktadır.⁸ Bu, "ashâbu'l-mantık" ya da "ehlu'l-mantık" ifadelerinin, el-Fârâbî (ö. 339/950), Mettâ b. Yûnus (ö. 329/940) ya da o dönemde mantık ve nahiv ilişkisi hakkında nahivcilerle hararetli tartışmalara girişen Yahya b. Adî (ö. 362/972) gibi Yunan mantığının Müslüman (toplumdaki) takipçilerine atfedilerek açıklanması olarak görünür.⁹ Fakat ne yazık ki, Hârizmî kaynağını zikretmemektedir.

Mefâtihu'l-ulûm yazarının vücûhu'l-i'rab başlığı altında bahsetmesine rağmen, "Mezhebu felâsifeti'l-Yûnân" doktrinleriyle alakalı bilgi, yalnızca sesbilime değinir. Bu, takip eden satırın ilk kelimesinden yani damme ile eşanlamlı olan ve i'rab ile alakalı olmayan refden kaynaklanan müstensihin bir hata ya da yanılışı olabilir. Yunan filozofları, *Mefâtihu'l-ulûm*'a göre, nahivcilerin terimlerini – sesle alakalı hareketler ile med ve lîn harflerini- kullanmayıp *u*, *i* ve *a* kısa seslerini nâkıs vâv, nâkıs yâ ve nâkıs elif olarak değerlendirmişlerdir. Diğer taraftan onlar, uzun sesleri uzatılmış (lengthened) *u*, *i* veya *a* (damme-i muşbaa, kesre-i muşbaa, fetha-i muşbaa) olarak isimlendirmişlerdir (Bk. Ek -2). Bu demek oluyor ki onlar, kısa sesler ve uzun sesler şeklinde iki alt gruba ayrılan kısa ve uzun sesleri aynı ses sınıfı altında toplamışlardır. Bu doktrin Yunan felsefesinin takipçileri arasında iyi bilindiği, *Mefâtihu'l-ulûm*'un yazıldığı dönemde doğan Ebû Ali İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından teyit edilmiştir. Sesbilim hakkındaki *Risâle fî mehârici'l-hurûf* adlı eserinde, "Herbir kısa ses,iki kat sürede çıkarılan herbir uzun sestenden daha kısa bir zaman diliminde çıkarılır" demektedir. (Bk. Ek-III).¹⁰ Hiç şüphesiz ki

⁶ Krş. Sîrâfî'nin "إِنَّهُ عَمَلٌ كِتَابَهُ الَّذِي لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَىٰ مِثْلِهِ أَحَدٌ قَبْلَهُ" görüşü. Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh, *Ahbâru'n-nahviyyîni'l-Basriyyîn*, thk. M. A. Hafâcî, Kahire 1955, s. 37.

⁷ Müberred'in, elimizde olmayan *Kitâbu'r-Redd alâ Sîbeveyhi* adlı eserinin başlığıyla kıyaslayınız.

⁸ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 43.

⁹ Krş. Margoliouth, David Samuel. "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *JRAS* (1905): 79-129; Endress, Gerhard, "al-Munâzara beyne'l-mantiki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-Arabi", *Journal for the History of Arabic Science* 1 (1977): 320-321, 339-351; 2 (1978): 156, 181-192.

¹⁰ Khalil I. Semaan'ın çevirisi kullanılmıştır. Semaan, Khalil I., *Arabic Phonetics: Ibn Sînâ's Risâlah on the points of articulation of speech-sounds translated Medieval Arabic*, Lahore 1963, s. 49.

bu, sesleri uzun, kısa ve çift sesli (anceps) olarak sınıflandıran Yunan gramercilerinin görüşünü yansıtmaktadır.¹¹ Özellikle, kısa ve uzun [sesler] şeklindeki sınıflandırma, Yunan alfabesinde “küçük o” (omikron) [O] ve “büyük o” (omega) [Ω] şeklinde görülmektedir. Bundan dolayı Arap filozoflarının sesbilimle ilgili görüşlerini etkilemiş olabilir.

Elimizde sadece Hârizmî ve İbn Sînâ'nın ifadeleri bulunmuş olsaydı, filozoflara ait sesbilimle alakalı *Mefâtîhu'l-ulûm*'da geçen doktrinlerin, filozoflar arasında Hârizmî'nin çağdaşlarına ait olduğunu düşünebilirdik. Ancak, sesbilim ile alakalı Arap nahivcilerinin temel eseri olan İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001) *Kitâbu Sirri's-sinâa*'sında, aynı doktrin ilk dönem Arap (?) nahivcilerine isnat edildiği bir paragraf mevcuttur. İbn Cinnî, “Kısa sesler (harekât), uzun seslerin (hurûfu'l-medd ve'l-lîn) parçalarıdır (eb'âd). Bu yüzden *a* (fetha) *â*'nın (elif), *i* (kesre) *î*'nin (yâ), *u* (damme) *û*'nun (vâv) bir parçasıdır” demektedir. Ardından sözlerine şunları eklemektedir: “İlk dönem nahivciler” (mutekaddimû en-nahviyyîn) fethayı kısa elif, kesreyi kısa yâ ve dammeyi kısa vâv olarak isimlendirip bu hususta isabetli davranmışlardır.” (Bk. Ek-IV). İbn Cinnî, kaynağını göstermeden bu açıklamayı yapmaktadır. Görünen o ki, “ilk dönem nahivciler”in doktrini, Hârizmî'nin Yunan filozoflarından aktardıklarıyla uyum göstermektedir. Zira bir taraftan vâv-ı nâkîsa, yâ-i nâkîsa, elif-i nâkîsa; diğer taraftan da vâv-ı sagîre, yâ-i sagîre, elif-i sagîre terimleri birbirine çok yakındır. İbn Cinnî, bu doktrin kaynağını “İlk dönem nahivciler”e (mutakaddimû en-nahviyyîn) kadar götürerek IV. /X. yüzyıldaki çağdaşlarını dikkate almamıştır. Bundan dolayı, onun üçüncü hatta ikinci yüzyıldaki nahivcilerden bahsettiğini varsaymamız gerekir. Şayet bu doğruysa, Yunan felsefesinin Arap nahvine etkisi, yaygın olarak kabul edilen dördüncü yüzyıldan daha geriye gitmektedir. Bununla birlikte İbn Cinnî'nin “mutakaddimû en-nahviyyîn” ifadesi, Arapların değil de Yunanlıların “ilk gramercileri”ni kastedebilir. Bu durumda bu değerlendirme, Yunan gramercilerinin Arap dilbilim düşüncesine doğrudan etkisinin ilk kanıtı olacağı için çok büyük önem arz etmektedir.

Biz, nahivle ilgili bu bâbın üçüncü faslında Hârizmî tarafından zikredilen “Yunan filozofları”nın doktrinlerinin, ikinci veya üçüncü yüzyıldaki Arap nahvinin erken dönem gelişimi ile ilişkilendirilebileceğine dair açık bir kanıt ortaya koyamasak da, ikinci fasılda verilen: *vücûhu'l-îrâb ve mâ yetba'uhâ 'alâ mâ yuhkâ 'an Halîl ibn Ahmed* “Halîl b. Ahmed'den aktarılanlara göre î'rab durumları”¹² bilgisiyle bağlantılı olduğunda şüphe yoktur. Öncelikle, Hârizmî'nin bilgi kaynağına atıf yapmadığına dikkat etmemiz gerekir ve onun “Halîl b. Ahmed'den aktarılanlara göre” ifadesine temkinli yaklaşırız. Ancak her halükarda bu bilgi, Sîbeveyhi öncesi döneme aittir ve bu da onu Arap nahiv tarihi açısından önemli bir hale getirmektedir.

¹¹ Dionysios Thrax, uzun sesliler (phônênta makrá) ê ve ô; kısa sesliler (phônênta brachéa) e ve o ve çift sesliler (phônênta dichrona) u'yu birbirinden ayırır. Krş. Schwyzer, Eduard, *Griechische Grammatik*, München 1939, I, 173.

¹² Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 44.

Bu fasılda [ikinci fasılda] Hârizmî, Sîbeveyhi ve ondan sonraki nahivciler tarafından kullanılan terimlerden oldukça farklı 21 nahiv terimini aktarmıştır. W. Reuschel'in *Al-Ḥalîl Ibn-Aḥmad der Lehrer Sibawayhs, als Grammatiker*¹³ çalışmasına göre, Sîbeveyhi *el-Kitâb*'ında hocasından 550'den fazla alıntı yapmıştır; ancak bu alıntılarda *Mefâtihu'l-ulûm*'da Halîl'e atfedilen terimlerin hiçbirini kullanmamıştır. Açıkça görüldüğü üzere, Halîl'in terimler listesi epeyce eksiktir; dahası el-Hârizmî'nin [verdiği] bazı bilgiler yanlış olabilir ancak Hârizmî'nin, bu nahiv terimlerinin mucidi olduğunu varsaymak söz konusu değildir. Bundan dolayı biz, aksine bir kanıt buluncaya kadar, bunları Halîl'in gerçek terimleri olarak kabul edebiliriz. Demek oluyor ki Sîbeveyhi, hocasına atıfta bulunduğu her yerde, onun nahiv terimlerini kendi terminolojisi haline getirmiştir.

Sîbeveyhi ve Halîl'in fonetik alanındaki görüş farklılığını göz önüne aldığımızda¹⁴ nahvin diğer alanları ile ilgili onların görüş farklılıkları hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Bununla birlikte bir kimse, Sîbeveyhi ile Halîl'in nahiv terimleri arasındaki farkı kıyasladığında, bu durumun sadece terimlerle değil ayrıca temel nahiv yaklaşımıyla da ilgili olduğunu fark eder. İlk bakışta, Sîbeveyhi'nin sisteminin daha yoğun ve soyut olduğu görülmektedir. Tek bir işlevi olup da biçimsel farklılık arz ettiği durumlarda, tenvinli yahut tenvinsiz isimlerin i'rab alameti olarak, farklı i'rab durumları için tek bir terimi kullanır. Dahası o, eğer aynı sesliyi gösterirse, bu terimi muzari fiilin i'rabına uygulayarak da kullanır. Bu, Sîbeveyhi'nin temel olarak ismin i'rabını fiilin i'rabı ile özdeş saydığını kanıtlar. O, net bir şekilde, i'rab alametlerini ya da kendi ifadesiyle âmil tarafından belirlenen, kelimeyi oluşturan parçalar olarak sayılabilecek bina alametlerinden ayırır.¹⁵

Sîbeveyhi'nin terminoloji sistemi¹⁶

İ'rab alametleri	Bina alametleri
Nasb (-a, -an: İsm'in nasb hali, mansub muzari)	Feth (-a)
Cer (-i, -in: Cer hali)	Kesr (-i)
Ref (-u, -un : İsm'in ref hali, merfu muzari)	Damm (-u)
Cezm (-Ø: Meczum muzari)	Vakf (-Ø)

Mefâtihu'l-ulûm'a göre, Halîl hemen hemen aynı kelimeleri; her biri farklı anlama gelecek şekilde kullanır. O, ismin tenvinli ile tenvinsiz halini birbirinden ayırır ve muzari fiilin i'rabı için farklı bir terim kullanır. (Bk. Ek-V).

Halîl'in Sistemi ¹⁷	Sîbeveyhi'nin Sistemi
Ref (-un: Tenvinli ismin ref hali)	Ref

¹³ Wolfgang, *Al-Ḥalîl Ibn-Aḥmad*, s. 9 vd.

¹⁴ Krş. Vollers, Karl, "The system of Arabic sounds as based upon Sibawayh and Ibn Ya'îš", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists* London 1892, London 1893, II, 130-156; Bakalla, Muhammad Hasan, *A Chapter from the History of Arabic Linguistics, Ibn Jinnî, an early Arab Muslim phonetician: An Interpretive study of his life and contribution to linguistics*, London-Taipai 1982, s. 63 vd. Bakalla detaya girmemiştir.

¹⁵ Sîbeveyhi bu teoriyi açıklamaktadır. Bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 2.

¹⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 2-4.

¹⁷ Hârizmî, *Mefâtih*, s. 44.

Necr (-u: Tenvinsiz ismin ref hali) Ref

Damm (-u: Merfu muzarı) Ref

Sîbeveyhi, bu i'rab durumunda tek bir terim kullanırken, Halîl yukarıdakine benzer şekilde tenvinli cer ile tenvinsiz cer arasında bir ayrım yapmaktadır.

Halîl'in Sistemi¹⁸ Sîbeveyhi'nin Sistemi

Hafd (-in : Tenvinli cer) Cer

Kesr (-i : Tenvinsiz cer) Cer

Cer (i bir arızî hareke olarak) ----

Kelime sonundaki -u sesi için kullanılan Halîl'in terimlerine bakıldığında bir kimse, kelime sonundaki -i sesleri hususunda, kesrin damme, cerrin ise necre tekabül ettiğini düşünebilir ki kesr, Sîbeveyh'in kullanımı ile karşılaştırıldığında ismin -i halini ifade eden cer anlamına gelir. Elbette bir yanlışlık olma ihtimali tamamen göz ardı edilemez; ancak verilen bilgilerin bu noktada doğru olmasının bir sebebi bulunmaktadır: Sîbeveyhi, doğrudan nasb ve refe tekabül etmesine rağmen, Halîl'in hafd terimini almamıştır.¹⁹ Açıkça görülüyor ki, o cerri kendisine özgü bir terim olarak tercih etse de farklı bir cer durumu anlayışına sahipti. O, izafet hakkında, muzaf olan kelimenin (cer) muzafun ileyi (mecrur) "çektığı" yani cer ettiği görüşüne sahipti. Halîl, cerri dilbilimsel bir terim olarak biliyordu; ancak çok farklı bir anlamla. Onun sisteminde cer, herhangi nahvî/sözdizimsel bir içeriğe sahip değildi. Cer bir kelimenin sonundaki -i[sesini] salt fonetik bir olgu olarak gösterir ki, şöyle ki, kelime hemze-i vasl başlıyorsa peşinden gelen kelimeyi "bağlar" (draw).

-A [sesiyle] biten kelimelere gelecek olursak, Hârizmî Halîl'in sadece iki terimini aktarmıştır.

Halîl'in Sistemi²⁰ Sîbeveyhi'nin Sistemi

Nasb (-an : Tenvinli ismin nasb durumu) Nasb

Feth (-a : Sonu tenvinli olmayan) Nasb, Feth

Tenvinli -en ile biten mansub ismi gösteren nasb terimi, Halîl'in -un için kullandığı ref ve -in için kullandığı hafd ile örtüşmektedir. Fethe gelecek olursak, bir kimse fethin kesirde olduğu gibi ya tenvinsiz -a ile biten ismin nasb halini ya da dammede olduğu gibi -e ile biten mansub muzariyi gösterdiğini düşünebilir. Maalesef Hârizmî, fethi örnek olarak, *darabemebni* sigasını vermiştir (Bk. Ek-V) ki bu da [fethin] ismin ve fiilin sonu -a ile biten nasb durumlarından hangisi için geçerli olduğunu açıkça ortaya koymamaktadır.

¹⁸ Hârizmî, *Mefâtiḥ*, s. 45. 18 nolu dipnot, yazar tarafından sehven atlanmış olduğundan, metin içinde yoktur. Yerini biz tayin ettik. [ç. n.]

¹⁹ Sîbeveyhi'nin *hafḍ*'i almamış olması, bu terimin kullanımının kalktığı anlamına gelmez. Kendisinden sonra gelen nahivciler bunu kullanmışlardır. Zira biz, örneğin, *Âcurrâmiyye*'de bunu görmekteyiz. Krş. Carter, Michael G., *Arab Linguistics: An introductory Classical texts with translation and notes*, John Benjamins (Studies in the History of Linguistics: 24), Amsterdam 1981, s. 72 (paragraf 3. 8), 448 (paragraf 26. 0).

²⁰ Hârizmî, *Mefâtiḥ*, s. 44.

Mefâtîhu'l-ulûm'un müellifi, kelimenin son harekesiyle alakalı zikredilen bütün terimlerin yanı sıra kelimenin birinci ya da ikinci harfinin harekesiyle ilgili daha fazla terim sunmaktadır. (Bk. Ek-VI). Örneğin;

Tevcîh : Umeru ya da Kutamu'daki gibi ilk harfteki *u* sesi²¹

Ka'r : Darabe'deki gibi ilk harfteki *a* sesi²²

Haşv : Raculün'deki gibi ikinci harfteki *u* sesi²³

İdcâ' : İbilun'daki gibi ikinci harfteki *i* sesi²⁴

Şüphesiz Halîl'e nisbet edilen terimler listesi oldukça yetersizdir ve bu liste kişiye Halîl'in nahiv görüşleri hakkında tutarlı bir telakkiye ulaşma imkanı vermez. Her halükarda çok az terimin, Halîl'in dilbilim anlayışının morfofonemik olduğuna işaret ettiği görülmektedir. Tevcîh, haşv, ka'r ve idcâ' gibi salt tanımlayıcı/tasvirî terimleri, yukarıda zikredilenler ile kıyaslayıp bunlara

Cezm: Yadribu'dan oluşturulan idrib gibi, mebni bir fiilin sonundaki sesin/harekenin "kesilmesi"²⁵

Teskîn : Yef'alu'daki gibi orta ünsüzün sakin olması²⁶

Tevkîf : Ne'am gibi harflerde, son ünsüzün sakin olması²⁷

gibi daha çok morfofonemik bir kavrama işaret ettiği görülen başka tür terimleri ilave edersek ref, hafd, nasb, kesr, damm, feth ve necr gibi diğer terimlerin nahvî fonksiyonlara işaret eden terimler olarak anlaşılıp anlaşılamayacağından şüphe duyarız. Bunların daha ziyade, tamamıyla morfofonetik açıdan tanımlayıcı/tasvirî terimler olduğu görülmektedir. Hârizmî tarafından verilen bilginin doğru olması kaydıyla, Halîl ile Sîbeveyhi arasındaki fark, Sîbeveyhi'nin nahiv tahlili ile i'rab anlayışının temel ilkesinin kaynağı olan amel fikrini Halîl'in benimseyip benimsemediği hususunda bir kimseyi şüphe etmeye kadar götürür. Sîbeveyhi, gerçekte kendisine ait olan fikirleri hocasına atfetmediği müddetçe *el-Kitâb*'da Halîl'den yapılan rivayetler, Halîl'in bu fikri bildiğini destekliyor gibi durmaktadır. Öyle bile olsa, Hârizmî tarafından nahiv bâbında verilen bilgi, Arap nahvinin erken dönem gelişiminin tek yönlü olmadığına, farklı görüş ve ekollerin olduğuna ve bunlardan sadece bir tanesinin yani Sîbeveyhi'ye ait olanın varlığını sürdürdüğüne açıklık getirmektedir.

Kaynakça

- Bakalla, Muhammad Hasan, *A Chapter from the History of Arabic Linguistics, Ibn Jinnî, an early Arab Muslim phonetician: An Interpretive study of his life and contribution to linguistics*, London-Taipei, 1982.
- Carter, Michael G., *Arab Linguistics: An introductory Classical texts with translation and notes*, John Benjamins (Studies in the History of Linguistics: 24), Amsterdam 1981.

²¹ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 44.

²² Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 45.

²³ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 44.

²⁴ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 45.

²⁵ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 45.

²⁶ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 45.

²⁷ Hârizmî, *Mefâtîh*, s. 45.

- Endress, Gerhard, "al-Munâzara beyne'l-mantiki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-Arabi", *Journal for the History of Arabic Science* 1 (1977): 320-321, 339-351; 2 (1978): 156, 181-192.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Mefâtîhi'l-ulûm*, thk. G. Van Vloten, Lugduni-Bataavorum 1895.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân, *Sirru sinâati'l-irâb*, thk. Mustafâ es-Sakâ v. dğr., Kahire 1954.
- İbn Sînâ, Ebû Alf el-Hasen b. Abdillâh. Mehâricu'l-hurûf ve esbâbu hudûsi'l-hurûf, thk. P. N. Hânlarî, Tahran 1329.
- Margoliouth, David Samuel. "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *JRAS* (1905): 79-129.
- Reuschel, Wolfgang, *Al-Ḥalîl Ibn-Aḥmad, der Lehrer Sibawayh, als Grammatiker*, Berlin 1959.
- Schwyzler, Eduard, *Griechische Grammatik*, München 1939.
- Semaan, Khalil I., *Arabic Phonetics: Ibn Sînâ's Risâlah on the points of articulation of speech-sounds translated Medieval Arabic*, Lahore 1963.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Usmân, *el-Kitâb*, Bulak 1316-1317.
- Sirâfî, Ebû Saïd el-Hasen b. Abdillâh, *Ahbâru'n-nahviyyîni'l-Basriyyîn*, thk. M. A. Hafâcî, Kahire 1955.
- Vollers, Karl, "The system of Arabic sounds as based upon Sibawayh and Ibn Ya'îs", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists London 1892*, London 1893, II, 130-156.

EKLER

ARAPÇA METİNLER

I. *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 41.

الفصل الأول: في مبادئ النحو ووجوه الإعراب على مذهب النحويين عامة.

الفصل الثاني: في وجوه الإعراب وما يتبعها على ما يحكى عن الخليل بن أحمد.

الفصل الثالث: في وجوه الإعراب على مذهب فلاسفة يونان.

II. *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 46.

الرفع عند أصحاب المنطق من اليونانيين ووا ناقصة وكذلك الضم وأخواته المذكورة، والكسر وأخواته عندهم ياء ناقصة، والفتح وأخواته عندهم ألف ناقصة، وإن شئت قلت الواو الممدودة اللينة ضمة مشبعة والياء الممدودة اللينة كسرة مشبعة والألف الممدودة فتحة مشبعة.

III. *Mehâricu'l-hurûf*, s. 22.

وأما المصوتات فأمرها على كالمشكل، و لكّتي أظنّ أن وكلّ صغرى فهي واقعة في أصغر الأزمنة، و كلّ كبرى ففي أضعافها.

IV. *Sirru sinâati'l-irâb*, s. 19.

اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة، والكسرة، والضمّة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمّة بعض الواو، وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمّة الواو الصغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة.

V. *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 44 vd.

الفصل الثاني: في وجوه الإعراب وما يتبعها على ما يحكى عن الخليل بن أحمد.

الرفع: ما وقع في أعجاز الكلم منوناً نحو قولك: زيد.

الضم: ما وقع في أعجاز الكلم غير منون نحو: يفعل.

النجس: ما وقع في أعجاز الأسماء دون الأفعال مما يتون مثل اللام من قولك: هذا الجبل.

النصب: ما وقع في أعجاز الكلم منوناً نحو: زيداً.

.الفتح: ما وقع في أعجاز الكلم غير منون نحو: باء "ضرب"

.الخفص: ما وقع في أعجاز الكلم منوناً نحو: زيد

.الكسر: ما وقع في أعجاز الكلم غير منون نحو لام "الجمل"

.الجر: ما وقع في أعجاز الأفعال المجزومة عند استقبال ألف الوصل نحو: يذهب الرجل

.الجزم: ما وقع في أعجاز الأفعال المجزومة نحو باء "اضرب"

VI. *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 44 vd.

.التوجيه: ما وقع في صدور الكلم نحو: عين عمر وقاف "قتم"

.الحشو: ما وقع في الأوساط نحو جيم "رجل"

.القعر: ما وقع في صدور الكلم نحو ضاد "ضرب"

.الإضجاع: ما وقع في أوساط الكلم نحو باء "الإبل"

.التسكين: ما وقع في أوساط الأفعال نحو فاء "يفعل"

.التوقيف: ما وقع في أعجاز الأدوات نحو ميم "نعم"

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

SEMPOZYUM

Symposium

The 2017 Science, Technology and Innovation for Global Peace and Prosperity: Conference Report

Yusuf Ziya Karipek

Research Assistant, Necmettin Erbakan University Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Sociology of Religion
yusufkaripek@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4662-1270>

Geliş Tarihi / Received: 20.05.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 25.05.2018



The 21st Conference on Science, Technology and Innovation for Global Peace and Prosperity was aimed at bringing together scientists, academicians, health care experts and others involved in science and technology to discuss advancements in the respective fields and their implications for the future. The conference was organized by the Islamic World Academy of Sciences (IAS) which was established in 1984 to promote as a consultative organization in science and technology programmes and to bolster research on major problems facing Islamic countries. It was also in coordination with Necmettin Erbakan University and TÜBA, Turkish Academy of Sciences.

The 2017 Science, Technology and Innovation for Global Peace and Prosperity took place on October 8-11, 2017, in Konya, Turkey. The article

summarizes the symposium gathering over 120 local and international participants representing over 30 countries. The conference featured an opening ceremony, a keynote speaker and 45 research presentations. A foundation motivation for the conference was that effective progress is highly dependent on tight collaboration among different sectors, including health care, industry, and education in the Islamic world.



Dr. Ahmet Arif Ergin, president of TÜBİTAK, was the keynote speaker of the conference. Ergin presented Research and Innovation Framework Programmes under the European Union and showed how these programmes are the world's largest research and innovation funding mechanisms since 1984. In tandem with those promising collaboration efforts in IAS countries, Ergin concluded by emphasizing that the transformation

of the cooperation within the members of IAS should be constructed similar to programmes implemented under European Union Framework Programmes.

In the opening session, *In the Shadows of Jalal Ad-Din Rumi*, two speakers provided valuable advice regarding the lasting influence of Rumi on Islamic thought and culture and the importance of the golden rule as a base of coexistence. Upon providing Rumi's brief biography, Dr. Bilal Kuşpınar, Director of International Rumi Centre for the Study of Civilisations at Necmettin Erbakan University, described how Rumi has affected the hearts and minds of thousands of people from all parts of the world. Along another vein, Dr. Şinasi Gündüz, University of Istanbul, presented the golden rule of religious discourses as the base of mutual understanding of humanity.

Dr. Jackie Ying, Institute of Bioengineering and Nanotechnology, and Dr. Munir Nayfeh, University of Illinois at Urbana-Champaign, have been at the forefront of the research in nanotechnology and presented intriguing recent developments in Nanotechnology. Both speakers in different sessions demonstrated that developing nanostructured materials for energy and biomedical applications will not only open up new ways of improving drug delivery, nanomedicine, biosensor, cell culture substrate and tissue engineering applications, however, but also provide ground for pharmaceutical and biotechnology industry to flourish.

Recognizing continued challenges in technology and innovation in the Middle East, Adnan Badran, former Prime Minister of Jordan, described how science policy in the Middle East countries is in turmoil due to incompatibility, instability and absence of the political will. In the same way, Dr. Khurshid Hasanain's talk also focused on issues and challenges regarding academic research and innovation in

OIC countries by presenting a recent published report on the performance of seven OIC countries. Dr. Atilla Karaman and Dr. Kenan Bağcı, SESRIC, presented an overview of the current developments in the OIC member countries in the field of research and scientific development. Following on the previous presentations, Dr. Ensar Gül, Istanbul Şehir University, put special emphasis on the importance of investment on generating innovation. By using the entrepreneurial 'valley of death' analogy, Dr. Gül argues that investments on science and development should be continuous *until* revenue really starts to flow. In the same vein, Jacques van der Meer, Centre for Mediterranean Integration, has outlined the structure of the Innovation Barometer for the MENA region and shared the initial outcomes of the national scores for MENA region countries.



In the following session, Dr. Salim Al Hassani of University of Manchester focused on the issue of inclusiveness of teaching material in science, technology and innovation. To combat the issues of inclusiveness, he noted that 1001 inventions global initiative is an award-winning international science

and cultural heritage organization that raises awareness of the creative golden age of Muslim. Similarly, given that Islamophobia and Turkophobia have been on the upswing over the last century, Dr. Kemal Enz Argon, Necmettin Erbakan University, provided insight for successful representation for contemporary Turkish and Muslims scholars around the world.

In his presentation, Dr. Tarik Quadir, Necmettin Erbakan University, examined a number of issues faced by the Islamic world and noted that Islamic values should be expected to play an important role in addressing sustainable development. On the other hand, Dr. Dalal Najib, National Academy of Sciences, in her presentation, gave a fairly positive forecast explaining current opportunities for international collaboration to achieve sustainable development all over the world. In response to growing concern over sustainable biodiversity, Dr. Faridah Hanum Ibrahim, Universiti Putra Malaysia, highlighted the importance of commitment of the OIC countries to Strategic Plan for Biodiversity (2011-2020) and Aichi Targets which is developed under the Convention of Biodiversity to save biodiversity.

Two presentations by Dr. Khalid Yusoff, UCSI University, and Dr. K. Thiruchelvam, Perdana School of Science, delved into future of medical education and innovation agenda in Malaysia in more depth. Dr. Yusoff noted that a solid scientific foundation imbued with strong humanistic values must be all times emphasized. Similarly, Dr. Thiruchelvam explored on Malaysia's STI achievements, salient features of the nation's innovation system (NIS), the key challenges of its NIS and some suggestions on moving forward.

Dr. Fatih Gültekin, Health Sciences University, demonstrated many case examples on food additives and presented how some of food additives may induce several diseases including allergy, migraine, inflammatory intestinal diseases, gut and hyperactivity. Similarly, Dr. Liaquat Ali, Bangladesh University of Health Sciences, provided ample insight into a health-friendly rice-based diet. The speaker proposed that rice-based can be made more health-friendly with scientific exploration of its carbohydrate content and the knowledge can be highly useful in the management of cardometabolic disorders through a cost-effective and culturally sensitive approach. Dr. Zabta Khan Shinwari, Quaid-i Azam University, presented on molecular systematics and the importance of applied ethnobotany laboratory (MOSAEL). While Dr. Gulnar Vagapova, Kazan State Medical Academy, presented details of her recent research on the inflammation of the thyroid gland and DNA-Binding Antibodies, Nedim Aytekin of Yıldırım Beyazıt University, also talked about the past, present and future of the Medical Journal of the IAS.

The introduction of clinical trials plays an important role in final regulatory approval of modern pharmaceuticals. Dr. Adnan Mjalli, CEO of High Point Clinical Trials Center and Chairman of PharmaCore, talked about efforts to advance clinical trials and to translate innovative science into medicines for the treatment of global unmet medical needs. Similarly, diabetes mellitus was often raised as concern and two speakers, Dr. Shazia Anjum, The Islamia University of Bahawalpur and Dr. Ali A. Moosavi Movahendi, University of Tehran, pointed out what kind of implications diabetes mellitus has and possible experimental strategy to combat diabetes mellitus.

In relation to possibilities for future advancements in OIC countries, there recently has been a promising attempt to overcome technological, scientific, and intellectual dependency on the West. In this regard, Dr. Abdullah Çavuşoğlu, General Director of HAVELSAN, put emphasis on the recent development of effective, powerful, high-quality, national cyber defence system for national security of OIC countries. Similarly, Dr. A. Nuri Yurdusev, Middle East Technical University, pointed out that development of science, technology and innovation does not automatically lead to peace and prosperity. Instead, science and technology should reconnect with and build itself on a philosophy which is based on its own societal values. Similarly, Dr. Manzoor H. Soomro, ECO Science Foundation, outlined the tools and methodology for inquiry based science education and the fusion of civilizations school curriculum development.

Dr. Thameur Chaibi, National Research Institute for Rural Engineering, in his presentation highlighted the significance of creating a framework of suitable cooperation and facilitating the implementation of joint action projects driven by research needs in water-energy-food security nexus domain. Two speakers from Islamic University of Gaza, Dr. Hala Jarallah El-Khozondar and Dr. Mohammed M. Shabat, provided insight into metamaterials and their applications and simulation of artificial waveguide structures for solar cell energy. In addition, Dr. Muthana Shanshai of University of Al-Anbar, mentioned a study of the impact of radioactive pollution that has shown that high numeric value of the radioactive contamination (3.0-6.8) ppm DU should be considered as one of the leading factors for the origin

of the increase in cancer disease cases, women repetitive abortions, malformations and generic deformations of newly borne babies. It was pointed out in the audience that recent findings and developments regarding radioactive pollution in Iraq and Syria should be discussed at depth from the perspective of researchers, physicians, and academicians, with the aim to estimate the devastating impact of the war on local people.

Dr. Syed M. Qaim, University of Cologne, presented the use of novel accelerator-produced radionuclides in medicine. He pointed out that additional research in radionuclides can fuel current research efforts in the usage of medium and large sized accelerators in medical radionuclide production. Dr. Mustafa Ersöz, Selçuk University, concluded the session with an appeal to build a collaborative research network among OIC countries.

Dr. Nidhal Guessoum, American University of Sharjah, highlighted the lack of methodologically rigorous research on science literacy of the Islamic countries on which to base strategies for improving and developing the culture of sciences in OIC societies. Similarly, Dr. Muhammad Sabieh Anwar, Lahore University, outlined the tools and methodology used in scientific research putting emphasis on advancing the frontiers of scientific knowledge in the realms of physics, life sciences, medicine and astronomy. Anwar’s presentation, along with Dr. Athar Osama’s presentation, Founder of Muslim-Science.com, provided insight into how to create an environment resurrecting a celebration of practical investigation and creativity among aspiring youngsters. Finally, Dr. Muammer Koç, Hamad bin Khalifa University, presented his delivery as an open door discussion where participation from the audience was encouraged to expressed their opinions regarding the role and impact of universities toward achieving sustainable development goals. Based on the participants’ evaluations and commentaries, this type of collaboration with ample room for interactive discussion is appreciated and much needed for future meetings.



The 2017 Science, Technology and Innovation for Global Peace and Prosperity spanned across many areas of interest with regards to development of science, technology and innovation in the Islamic world. A number of

recommendations for implementation for the future of OIC countries were developed. Attendees expressed the great value of this type of sharing knowledge and experience across different disciplines and how this type of cooperation provided a catalyst for the development and cooperation among different disciplines for future projects. There appears to be broad consensus on the opportunities that lie ahead in the Islamic world but there are also many economic, political, social and cultural obstacles on the path toward materializing these benefits. It is clear that Islamic World Academy of Science will continue to be a forerunner in identifying these strengths and weaknesses of the Islamic countries. Undoubtedly, these efforts should be regarded as a starting point for future investigations and collaborations.

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tazilâh, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım taktim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmannın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmannın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihiye sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilâh, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.
- Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).
- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords (five pieces) also should be submitted.
- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.

olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır.

• Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.

• Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.

• Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.

• Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

• Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

• Editör, yazarın imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

• İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.

• Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.

• Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

• ÖZler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

• Marife'de atf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.

• a. g. e., a. g. m., a.yer. gibi kısaltmaları *kullanılmamalıdır*.

• Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmamalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgül ile ayrılmamalıdır.

• Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.

• Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar önündeki "el" takıları *yazılmamalıdır*.

• Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.

• Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi *verilmemelidir*.

• Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "-----," şeklinde (altı tane orta tire ile) yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.

• Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayımlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahlık edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa "yy." basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmamalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.

Tek Yazarlı:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102. - Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

• The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.

• Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.

• There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.

• Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.

• Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.

• Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.

• If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033).

• Each article should include a "bibliography" at the end.

• Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

• CMS (Chicago of Manual Style) should be used as the reference system in the articles.

• There *shouldn't* be abbreviations such as idem, ibid etc.

• References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.

• The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.

• Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors *should not* be written.

• If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

• Dates of death of the authors *should not* be included in the bibliography.

• If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "----" (six n dashes) should be included after the first work of the same author.

• Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

1. Book

First Reference: Surname or famous name of the author of the book, name of the author; book title (italic), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

If the printing place of the book has not known it should be written as "w. place", if the printing date of the book has not known it should be written as "w. date".

Second Reference: Surname of the author(s), abbreviated name of the book (italic), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

In the Bibliography: Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

Single Author:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. ed. Ankara 2000, p. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, pp. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, simp. by Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ - Fakirlerin Yolu*, Prepared by

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kıss-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakîrlerin Yolu-*, haz. Saadetin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

İki Yazarlı:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali-, Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

* Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd. *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 25.

Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser ötündeki "el" takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar ötündeki "el" takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilil'âsâr*, thk. Şuayb Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilil'âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, *Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûlil'itikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, *Mektebetü'l-Hancî*, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

Çeviri:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty., s. 125.

- İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 125.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tmak içinde ve düz metin), derginin *kasaltilmiş* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında olanlar bu srayaya göre yazılır.

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kasaltilmiş adı (tmak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeleri, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri "vd." olarak zikredilmeli. Dergilerin tam ismi ve kasaltilmesi italik yazılmalı. Sayfa aralığı verilmeli.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın DUALİZMİ ya da Tasavvufi Aşın Yorum", *İslâmîyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın DUALİZMİ", s. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s. a. v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", s. 49.

* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", ss. 16-18.

* Ebû Guddê, Abdül-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Guddê, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve

Saadettin Ekici, III. ed. İnsan Yay. İstanbul 2011, p. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, p. 405.

Two Authors:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, p. 155-58.

- Ali-, Leaman, *Islam: The Key Concepts*, p. 155-58.

Three and More Authors:

* Topaloğlu, Bekir et al. *İslâm'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, p. 25.

- Topaloğlu et al. *İslâm'da İnanç Esasları*, p. 25.

Works in Arabic:

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

The prefix "al" before the names of the authors should not be written. (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilil'âsâr*, ver. by Şuayb Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, I. ed. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilil'âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, *Mektebtü Vehbe*, Kahire w. date II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûlil'itikâd*, ver. by M. Yûsuf Mûsâ and A. Abdülhamid, *Mektebetü'l-Hancî*, Kahire 1369/1950, p. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, ver. by M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

Translation:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, trans. by Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul w. date, p. 125.

- İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, p. 125.

2. Article

First Reference: Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

Second Reference: Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/ interval

In the Bibliography: Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in italic. Page intervals should be included.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", p. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", pp. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın DUALİZMİ ya da Tasavvufi Aşın Yorum", *İslâmîyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın DUALİZMİ", p. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s. a. v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", p. 49.

* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", pp. 16-18.

* Ebû Guddê, Abdül-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", trans. by Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Guddê, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", p. 307.

Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s. 307.

3. Ansiklopedi Maddesi

* Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmı).

- Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

* Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

* Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

* Karluğ, Sadık Radvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

- Karluğ, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.

* Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

- Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Tez yazarının adı ve soyadı, tez adı (italic), yüksek lisans veya doktora tezi olarak kabul yılı, enstitü adı, sayfa.

Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde:Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitap-ı Mukaddes

a. Ayet:

* Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitap-ı Mukaddes:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra báb numarası verilenler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî
* Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup terchie bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler:

Müslim ve Mâlik

* Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sonra kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup terchie bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

* Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sonra kitabın hadis numarası olup terchie bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir. Adresteki köprü kaldırılmalıdır.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-tedkifer>, (et. 08. 07. 2015).

* Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29. 08. 2015).

* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova

3. Encyclopaedia Entry

* Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al.", but not in the bibliography.)

- Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

* Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

4. Book Chapter and Published Symposium Proceedings

* Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

* Karluğ, Sadık Radvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, pp. 263-287.

- Karluğ, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", p. 277.

* Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, pp. 117-137.

- Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", p. 124

5. Thesis

First Reference and in the Bibliography: Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

* Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, p. 67 (no page number in the bibliography).

Second Reference: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, p. 67.

6. Qur'an and Bible

a. Verse:

* Bakara 2/22. (the first number shows the number of the surah and the second number shows the verse/ayah)

b. Bible:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadith

References from Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

a. Number of chapter after the name of the book:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

* Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

b. Number of hadith after the name of the book:

Muslim ve Mâlik

* Müslim, Zekât 21 (245) this number in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

c. Others should be referred with the number of the volume and page:

* Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

8. Online Source:

First Reference and in the Bibliography: The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end. Hyperlink should be removed from web addresses.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemlertedkifer>, (ad. 08. 07. 2015).

* Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, I. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm,

http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm,

Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29. 08. 2015). (Köprü kaldırılmaktadır)

* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29. 08. 2015).

* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (et. 14. 04. 2005).

9. Yazma Eserler

* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

Kısaltmalar Dizini

ABD	Ana bilim dalı
Arş. Gör.	Araştırma Görevlisi
BD	Bilim dalı
Bk/bk	Bakınız
Böl.	Bölüm
b.	Bin, ibn
bs.	Baskı, basım
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Doç. Dr.	Doçent Doktor
dn.	Dipnot
d.	Doğum tarihi
Dr.	Doktor
drI.	Derleyen
ed.	Editör
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
et.	Erişim Tarihi
Fak.	Fakülte
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi
Krş./krş.	Karşılaştırmız
M.	Miladi
MÖ.	Milattan önce
MS.	Milattan sonra
nşr.	Neşir
Nu.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
Öğr. Gör.	Öğretim Görevlisi
Prof. Dr.	Profesör Doktor
(r. a)	Radiyallahu anh
s.	Sayfa
S.	Sayı
(s. a)	Sallallahu aleyhi ve sellem
sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa aralığı
thk.	Tahkik eden
ty.	Basım tarihi yok
Ü.	Üniversite
vb.	Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
vd.	Ve devamı, ve diğerleri
vs.	Vesaire
vr.	Varak
Yay.	Yayını, yayınları, yayıncılık
Yrd. Doç. Dr.	Yardımcı Doçent Doktor
yy.	Basım yeri yok
	Burada yer almayan kısaltmalar için <i>TDK Kısaltmalar Dizini</i> esas alınmalıdır.

(ad. 29. 08. 2015).

* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29. 08. 2015).

* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29. 08. 2015).

* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (ad. 14. 04. 2005).

9. Hand-written Manuscripts

* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Section. no: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Section. no: 538, leaf 30/a.

10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, p. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, p. 304.

Abbreviations List

AD	Anno domini
anon.	Anonymus
Asst. Prof.	Assistant Professor
Assoc. Prof.	Associate Professor
b.	Bin, ibn ("son of" in Arabic)
BCE	Before Common Era
bib.	Bible, biblical
CE	Common Era
cf.	confer, compare ("see, by way of comparison")
ch.	Chapter
comp.	Compiled by
d.	Death date
da.	Date accessed
DIA	Turkish Religious Foundation Islamic Encyclopaedia
dpt.	Department
Dr.	Doctor
ed.	Editor (pl. eds.), edition, edited by
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
etc.	Et ceteras
f.	Field
Fac.	Faculty
fn.	Footnote
H.	Hijri
i. a.	Among other things
İE	Islamic Encyclopaedia
issue	Issue
leaf	Leaf (manuscript sheet)
no.	Number
p.	Page
PhD	Doctor of philosophy
pp.	Page range
pre.	Prepared by
Prof.	Professor
pub.	Publication, publisher, published by
(r. a)	Radiyallahu anh
Res. Assist.	Research Assistant
(s. a. w)	Sallallahu Alaihi Wasallam
simp.	Simplified by
TA	Teaching Assistant
trans.	Translated by
univ.	University
v.	Verse
ver.	Verification (tahqiq), verified by
vol.	Volume
w. date	No date of publication
w. place	Without publication place

Other abbreviations should be used according to *The Chicago Manual of Style (16th edition)*.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0. 322. 3386972 0. 535. 2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0. 505. 7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0. 312. 2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0. 505. 6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0. 533. 3715760 0. 224. 2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0. 545. 4201155 0. 286. 2180537-6024	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0. 534. 6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özaydın	0. 505. 9374290 0. 412. 2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0. 538. 6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0. 535. 7189263 0. 442. 2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0. 543. 8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0. 535. 4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdir	Emre Yavuz	0. 536. 9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
İsparta	Adem Efe	0. 533. 4998944 0. 246. 2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0. 533. 4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0. 535. 5225492	firasetiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0. 232. 4120113 0. 506. 3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0. 344. 2110165 0. 505. 6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0. 553. 2415567 0. 352. 4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505. 5377064 0422. 3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınc	0. 422. 3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0. 538. 3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0. 538. 5278094 0. 464. 2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0. 555. 5594861 0. 264. 2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0. 544. 4553141 0. 362. 3121919	sumeyyeyaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0. 555. 7232820 0. 346. 2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0. 537. 4767037 0. 414. 3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0. 486. 216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0. 539. 22255867 0. 462. 3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	0530. 7461534 0. 432. 2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49. 163. 3431580	soyhun@hotmail.com